

Globethics Repository

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

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1984)

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	2026-06-22 02:41:00
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173548

ZEITSCHRIFT FÜR
EVANGELISCHE ETHIK

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

28. Jahrgang 1984

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien und Berichte

Albertz, Rainer: Täter und Opfer im Alten Testament. . .	146
Bottke, Wilfried: Selbsttötung und Sterbehilfe als gemeinsame Grenzprobleme von Recht, Strafrecht und Moral .	321
Falcke, Heino: Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das gesellschaftliche Zeugnis der Kirche	376
Hampshire, Sir Stuart No: Moralität und Konflikt	426
Huber, Wolfgang: Pazifismus und christliche Friedensethik	127
jad, Martin: Der Gottesglaube im Umbruch O	95
Kaiser, Helmut: Ansatzpunkte für eine normative Erweiterung der ökonomischen Rationalität - »Humanisierung« der ökonomischen Theorie als Aufgabe einer sich als ethische Ökonomie verstehende Wirtschaftsethik	285
Kasner, Horst: Bildung oder Lernen?	88
Katterle, Siegfried: Arbeitszeitverkürzung – ein beschäftigungspolitisches Instrument	271
Krörke, Wolf: Weltlichkeit und Sünde	12
Lämmermann, Godwin: Christliche Motivierung des modernen Antisemitismus?	58
Mottu, Henry: Der Feminismus und die Veränderung der Rolle des Mannes	213
Ringeling, Herrmann: Ethische Normativität und Urteilsfindung	402
Schwarz, Joachim: Nach Auschwitz leben - Aspekte einer moralischen Geschichtsschreibung	187
Schweitzer, Wolfgang: Grundgesetz und Bundesverfassungsgericht: Schranken einer friedensfördernden deutschen Außenpolitik?	28
Sessar, Klaus: Das Verhältnis von Täter und Opfer in der Strafrechtspflege	167
Strohm, Theodor: Die Gemeinwohlverpflichtung der Kirche bei der Überwindung der Arbeitslosigkeit	257
Wendland, Heinz-Dieter: Redeamus ad Fontes! Aktuelle Probleme gegenwärtiger christlicher Sozialethik	204

Kommentare

Frey, Christofer: Bekenntnis und Ethik.	7
ders.: Ohnmacht der Ethik in Wirtschaftsfragen	246

Hübner, Jürgen: Perspektiven und Probleme der Gentechnologie	366
Micksch, Jürgen: Das Ausländerthema und die akademische Theologie	253
Rendtorff, Trutz: Noch einmal: Demokratieunfähigkeit des Protestantismus. Eine Entgegnung auf Kritiken	143

Diskussion usw.

Brandhorst, Heinz-H.: »Seelsorge und Ethik - Hinweise auf einen neuen Trend in der nordamerikanischen Pastoralpsychologie«	84
Frey, Christofen Jahrestagung der Societas Ethica	102
Harms, Jens: Arbeitszeitverkürzung: Ökonomie versus Sozialethik.	454

Rezensionen

Ariès, Philippe: Geschichte des Todes (Graf)	339
Ärztliche Entscheidungskonflikte. Hrsg. v. Jürgen v. Troschke/Helmue Schmidt (Koch)	347
Aufenanger, Stefan/Garz, Detlef/Zutavern, Michael: Erziehung zur Gerechtigkeit (Lämmermann)	116
Dann, Otto: Gleichheit und Gleichberechtigung (Tödt) ..	104
Eckertz, Rainen Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen (Gerhard)	229
Frank, Jerome: Die Heiler (Sundermeier) ; ..	345
Friedli, R.: Frieden wagen (Sundermeier) ; ..	356
Genforschung im Widerstreit. Hrsg. v. Walter Klingmüller (Hübner)	343
Gerechtigkeit in der komplexen Gesellschaft. Red.: D. Christoff/Hans Sauer (Frey)	224
Gouldner, Alvin W.: Die Intelligenz als neue Klasse (Bukow)	350
Handbuch der christlichen Ethik, Band 3. Hrsg. v. Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling (Hemberg)	467
Kittler, Gertraude: Hausarbeit (I. Tödt)	112
Küenzlen, Gottfried: Die Religionssoziologie Max Webers (Drehen)	233

Luhmann, N./Schorr K. E.: Reflexionsprobleme im Erziehungssystem (Bukow)	109
Manenschijn, Gertit, Moraal en Eigenbelang bij Thomas Hobbes en Adam Smith (Kodalle)	106
Marketing für die Erwachsenenbildung. Hrsg. v. Werner Sarges/Friedrich Haebezin (Walther)	110
Medizinische Ethik 'in der evangelischen Theologie der Ökumene. Hrsg. v. W. Becher (Eibach)	346
Mokrosch, Reinhold/Schmidr, Hans P./Stoodt, Dieter: Ethik und religiöse Erziehung (Pittkowski)	355
Moltmann, Bernhard: Militarismus und Rüstung (Gerhard)	225
Prinzip Freiheit. Hrsg. v. H.-M. Baumgartner (Herms) ..	472
Scharffenorth, Gerta: Den Glauben ins Leben ziehen (Hoffmann)	464
Carl Schmitt, Eberhard Jüngel, Sepp Schelz: Die Tyrannei der Werte (von Soosten)	470
Schrage, Wolfgang: Ethik des Neuen Testaments (Becker)	222
Schuchardt, Erika: Soziale Integration Behinderter (Pöhlmann) "	114
Zur Soziologie des Katholizismus. Hrsg. v. Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Marhold)	351

Bibliographien

Allgemeine ethische Fragen	117, 237, 358, 478
Anthropologie! Psychologie, Medizinische Ethik .	119, 239, 479
Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen ..	118, 238, 359, 479
Dritte Welt, Entwicklungshilfe	360
Ehe, Familie, Sexualethik	239, 359
Gesellschaft und Soziologie	119, 240, 360
Ökologie, Umwelt, Raumplanung	119, 239
Pädagogik, Bildungspolitik	120
Politische Ethik :	117, 236, 358, 478
Recht	480

Einleitungen

Deutsch.	1, 121, 241, 361
Englisch	3, 123, 242, 362
,Französisch	5, 125, 244, 364

Zur Einführung

Das Übermaß an Historie schade dem Lebendigen – diese Überzeugung stand im Hintergrund, als der Kritiker der Metaphysik und der Geschichtskonstruktionen, *Nietzsche*, drei Arten der Geschichtsbetrachtung unterschied; die eine zeigt die Siege der Humanität (die monumentalische), die andere sammelt, was war (die antiquarische), die dritte ist kritisch - sie muß die Vergangenheit aufbrechen können, damit leidende Menschen leben können. Die Folge von Gedenkjahren des Protestantismus - von der Confessio Augustana zu Luther, zum Barmer Bekenntnis und demnächst zu Johann Sebastian Bach – stellt die Frage nach dem Sinn unseres Gedenkens. Ein Kommentar zur fünfzigsten Wiederkehr des theologischen Bekenntnisses der Synode von Barmen fragt nach dem kritischen und aktuellen Sinn von Bekennen heute. Gerade die Ethik sollte Bekennen vor dem Übergewicht des Antiquarischen befreien.

Jegliche monumentalische Auffassung des reformatorischen Erbes jedoch wird in Frage gestellt, wenn sich *W. Krötke*, Dozent an der Kirchlichen Hochschule in Berlin-Ost, den Themen von Weltlichkeit und Sünde bei *Luther* und *Bonhoeffer* stellt. Im Blick auf Verkündigung und Handeln reformatorisch zu denken heißt zu unterscheiden, was Gott allein tut und was die Menschen tun können - aber nicht nur mit Lutherziten, sondern bewußt in unserer Situation. Krötke stellt sich der Frage, ob Bonhoeffer Luthers Theologie fortsetzte, als er die Sünde vom Zerreißen der *einen* Christuswirklichkeit her bestimmte. Theologie denke um so weltoffener, je strenger sie christologisch denkt, ist seine Folgerung; sie ist mit Luthers Weg aus dem Kloster in die Welt zu vergleichen. Wenn Christen zu unterscheiden wissen, was Menschen aus sich gemacht haben und machen und was Gott uns gewährt, dann sind sie in der Welt zu Hause*. - Die folgenden Beiträge kreisen um Probleme, in deren Bearbeitung jene Unterscheidung deutlich werden kann. *W. Schweitzer*, einst Schriftleiter dieser Zeitschrift, fragt, ob die Intentionen der *Ost-Denkschrift der*

* Ähnliche theologische Konsequenzen zieht ein anonymes Verfasser aus einem sozialistischen Land auf S. 95 ff.

Evangelischen Kirche in Deutschland in der weiteren politischen Geschichte der Bundesrepublik überhaupt zur Geltung kommen konnten oder nicht vielmehr an Schranken des ‚Grundgesetzes‘, mehr noch seiner Auslegung durch das Bundesverfassungsgericht, stießen. Wenn dessen Rechtsprechung das Wiedervereinigungsgebot als Klausel interpretierte, die alles verbietet, was die Wiedervereinigung Deutschlands verhindert, ließ sie das politisch Vernünftige in unserem Gemeinwesen im Zwielficht. Recht, stellt Schweitzer fest, kann in neuen Situationen an Unrecht herankommen. Weil die Bundesrepublik ein Staat ist, der durch die Teilung Deutschlands entstand, wäre das Gebot zur Wiedervereinigung strenggenommen eine Verpflichtung zur Selbstaufhebung. Aber das Provisorium eines westdeutschen Staates hat sich konsolidiert. In dieser Situation sind Christen daran zu erinnern, daß Gott nicht als Garant einer Hoffnung auf etwas Bestimmtes verstanden werden kann, sondern selbst Ziel der Hoffnung ist; so würden sie Mut gewinnen, die Hoffnung auf Wiedervereinigung als in absehbarer Zeit nicht erfüllbar anzusehen. - G. Lämmermann, Dozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, untersucht, ob mit der Behandlung der Passionsgeschichte im Religionsunterricht latente Vorurteile befestigt werden. Daher greift er neuere Forschungen zum *Antisemitismus* und seiner Struktur auf; er ist zum integrierten Element einer allgemeinen kulturellen Orientierung geworden. Im Christentum findet der Vf. entscheidende genetische Bedingungen auch eines säkularen Antisemitismus. Wo immer das Christentum - und vor allem der Protestantismus - einem Antisemitismus Vorschub leistet, liegt der Verdacht einer neutralisierten (d. h. über die allgemeine Kultur wirkenden) Religion nahe; ja, ‚Antisemitismus wird selbst etwas wie neutralisierte Religion; und Philosemitismus könnte dessen ebenso gefährdete wie gefährliche Umkehrung sein. Der Vf. zieht daraus Konsequenzen für den Religionsunterricht, der zu kritischem Denken ermutigen muß, weil die bloße neutrale Darstellung von Schülern, die Erwartungen neutralisierter Religion hegen, anders als vom Lehrer beabsichtigt decodiert werden kann.

C.F.

· Introduction

Too much history is bad for the living: this was the conviction underlying *Nietzsche's* discrimination of three ways of looking at history. According to the great critic of metaphysics an historical constructs, the first, the monumental way, shows the victories of humanity; the second, or antiquarian, collects what was; and the third is critical: its task is to break open the past so that suffering humanity can stay alive. The sequence of Protestant memorial years, from the *Confessio Augustana* to Luther, the Barmen Profession of Faith, and, soon, Johann Sebastian Bach, poses the question as to the significance of our memorializings. A commentary on the fiftieth anniversary of the Theological Profession of Faith of the Barmen Synod inquires into the critical significance and contemporary relevance of a profession of faith. It is precisely the field of ethics which ought to liberate the act of professing from its antiquarian burden.

But any monumental sort of conception of the Reformation heritage is placed in doubt when *W. Krötke*, who teaches at the Theological Seminary in Berlin (GDR), confronts the topics of worldliness and sin in *Luther* and *Bonhoeffer*. To think in accord with the aims of the Reformation, regarding both the preaching of the Word *and* action, is to distinguish between what God alone does and what human beings can do - and not only in terms of quotes from Luther, but with self-awareness in our present situation. Krötke asks whether Bonhoeffer carried on Luther's theology in defining sin in terms of a rending of the singular reality of Christ. He concludes that theological thought is more open to the world, the more strictly christological it is; theology can be compared to Luther's progress from the cloister to the world. When Christians are able to distinguish between what human beings have made and are making of themselves and what God grants us, then they are at home in the world. - The following contributions have to do with problems which make this distinction clear whenever they are dealt with. *W. Schweitzer*, once the editor of this journal, asks whether the intentions of the »*Ost-Denkschrift*« of the *Evangelical Church in Germany* (a memorandum concerning the policy towards the East) ever had any chance of making an impact on the

continuing history of the Federal Republic, or whether they did not run up against barriers in the West German Constitution, or rather in the interpretation of the Constitution by the Federal Constitutional Court. When this body's decisions interpreted the Imperative to Reunification as a clause forbidding anything that might hinder the reunification of Germany, they discredited political reasonableness in our polity. Law, Schweitzer determines, can come close to being illegality in a changed situation. Because the Federal Republic is a state that originated from the division of Germany, the Imperative to Reunification would, if taken literally, be an obligation to terminate its own existence. But the provisional West German state has now consolidated itself. In this situation Christians need to be reminded that God cannot be understood as the guarantor of a hope for something definite, but is Himself the goal of hope. Thus they would find the courage to regard the hope for reunification as not capable of fulfilment in the foreseeable future. – G. Lämmermann, on the staff of the Evangelical-Theological Faculty of the University of Munich, examines the possibility that the presentation of the story of the Passion in school religion classes may confirm latent prejudices. He accordingly turns to more recent studies of antisemitism and its structure; it has become an integral part of a general cultural orientation. In Christianity the author also finds the decisive genetic conditions for a secular antisemitism. Whenever Christianity – and especially Protestantism – provides antisemitism with ammunition, the suspicion arises that a neutralized religion, i. e., one that works upon the culture at large, is involved. Indeed, antisemitism itself turns into something like a neutralized religion, of which philosemitism may form the equally endangered and dangerous reversal. The author sees in all this certain consequences for religious instruction, one of which is that it must encourage critical thinking, since pupils with expectations derived from neutralized religions may decode a purely neutral presentation in a way very much at odds with the teacher's intentions.

Translated by R. Walker

C.F.

Introduction

La surabondance en connaissances historiques nuit à l'être vivant - c'est cette conviction qui se tient à l'arrière plan quand le grand critique de la métaphysique et des constructions historiques, *Nietzsche*, distingue trois sortes de considérations historiques; une, montre les victoires de l'humanité (c'est la vue monumentale), la seconde, assemble le passé (c'est la vue antique), la troisième est critique - elle doit percer le passé afin que l'humanité souffrante puisse continuer à vivre. Les conséquences des années commémoratives du protestantisme - Confessio Augustana, Luther, Barmer Bekenntnis et bientôt Jean-Sebastien Bach - nous font poser les questions sur le sens réel de notre commémoration. Un commentaire à propos du cinquantième anniversaire de la »Barmer Bekenntnis« s'interroge sur le sens critique et actuel de la confession de Foi aujourd'hui. C'est sur point là, que l'éthique devrait délivrer la confession de Foi du »surpoids« de la vue critique de l'histoire.

Chaque conception monumentale de l'héritage de la réforme est bien remise en question, quand *W. Krätke*, enseignant à l'institut protestant de Berlin-Est, traite les thèmes de la laïcité et du péché chez *Luther* et *Bonhoeffer*. Quand il s'agit de penser de façon protestante dans le cadre de l'évangélisation et de l'action, aussi faut-il le faire en distinguant, ce que Dieu fait seul et ce que les hommes peuvent faire - mais pas seulement en se rapportant aux citations de Luther, mais aussi consciemment en fonction de notre situation! Krätke se demande si Bonhoeffer continue sur le chemin de Luther quand il identifie le péché à un abandon de la réalité du Christ. Il en tire la conséquence suivante selon laquelle une théologie s'ouvre au monde d'autant plus qu'elle pense strictement christologiquement. C'est la conséquence comparable au chemin de Luther hors du Cloître dans le monde. Quand les chrétiens peuvent distinguer, ce que les hommes commencent avec eux-mêmes, ce qu'ils font et ce que Dieu leur garantit, alors ils sont chez eux dans ce monde. - Les exposés suivants tournent autour de problèmes dont leur approfondissement nous conduit à discerner clairement les distinctions en question ci-haut. *W. Schweitzer*, autrefois chef-rédacteur de ce magazine, s'interroge si les intentions de l'»Ost-Denkschrift« de L'Eglise Evangélique d'Allemagne

(EKD) ont une valeur quelconque dans le cadre du contexte politico-historique de la R.F.A., et si elles ne rentrent pas en collision directe avec la Loi Fondamentale (constitution) ou, pire encore, avec une Interpretation de sa court constitutionnelle, le »Bundesverfassungsgericht«. Si son verdict interprete l'imperatif de la reunification comme une elose qui interdirait tout ce qui pourrait nuire a cette reunification des deux AUemagnes, ne laisserait-il pas alors planer quelques incettitudes sur le sens de la politique dans notre societe? Le droit, constate Schweitzer peut devenir une injustice dans une nouvelle situation. C'est parce que la R;F.A. est un etat qui est ne de cette division que l'imperatif de la reunification la contraindrait à se dissoudre elle-meme, si on le voit stricternent, Mais le stade provisoire de l'etat ouest-allemand s'est consolide. Dans cette situation il faut rappeler aux chretiens que Dieu ne peut pas donner la garantie d'un espoir dans quelque chose de precis mais qu'il est lui-meme objet d'esperance-ainsi gagnaient les chretiens le courage de considerer cette reunification comme non-realizable dans des temps proches. - G. Lämmermann, enseignant à la faculté de theologie à Munich, etudie le traitement de la Passion dans l'enseignement religieux et se demande s'il ne donne pas lieu à une consolidation de prejuges latents. Il reprend les resultats de nouvelles recherches sur l'antisemitisme et de sa structure: cela est devenu un element intégré d'une orientation culturelle generale. C'est dans le christianisme que l'auteur trouve les conditions originelles et decisives d'un antisemitisme seculaire. Partout où le christianisme – et avant tout le protestantisme – soutient l'antisemitisme, trouve-t-on aussipas loin le soupçon d'une religion neutralisee (une religion qui est efficace par la culture commune); oui, l'antisemitisme devient quelque chose comme une religion neutralisee et le »Philosemitisme« devient une conversion aussi bien mise en danger que dangereuse. L'auteur en tire des consequences pour l'enseignement religieux qui doit developper l'esprit critique, parce que la seule representaion neutre aux ecoliers qui nourrissent des esperances d'une religion neutralisee, ne peut pas etre decodee qu'à l'encontre des intentions de l'enseignant.

Tradsit par J. Ph. Salarnier

C. F.

Bekenntnis und Ethik

VON CHRISTOFER FREY

Wenn Christen oder Kirchen ihr *Bekenntnis* ablegen, dann werden nicht nur Kirchen eingrenzende Lehrnormen wiederholt. Denn ein Bekenntnis abzulegen, ist ein lebendiger Prozeß. Die Wahrheit des Glaubens läßt sich nicht allein an Worten einfangen, sondern ist in *Verhalten* zu übersetzen, in Handeln *und* Leiden. Nicht nur die Bekenntnisse in den Sammlungen der Bekenntnisschriften, sei es der Lutherischen oder der Reformierten Kirche, sagen etwas von »polizey«, guten Werken oder gar politischem Gottesdienst; auch beispielhafte Bekenntnisse außerhalb dieser Sammlungen wissen, daß Christ-Sein sich in Konsequenzen ausdrückt. Martin *Luthers* Großes Bekenntnis zum Abendmahl schließt mit einem Bekenntnis zum trinitarischen Gott. Ethische Abschnitte kommen im christologischen Teil vor; sie sprechen vom Gestaltwerden der Liebe in den »Heiligen Orden«, Wenn ein Christ mit seinem Leben bekennt, dann unterstellt er sich nicht nur herrschenden Ordnungen und herrschender Sitte, sondern achtet darauf, daß übernommene Verhaltensregulierungen unter dem »gemeinen Orden der Liebe« stehen.

In diesem Jahr gedenkt die Evangelische Kirche der fünfzigsten Wiederkehr des Barmer Theologischen Bekenntnisses (um nicht der Barmer Theologischen »Thesen« zu sagen). Allein die Tatsache, daß der Status dieser Thesen lange Zeit umstritten war, zeigt, daß mit ihnen auch eine Entscheidung über das Bekenntnis unserer Kirche fällt. Immerhin ist das Barmer Theologische Bekenntnis aus einem bestimmten theologischen Engagement heraus formuliert worden. Es hat denn auch Opposition gefunden, die sich angeblich auf Luther berufen konnte. Im Nachkriegsprotestantismus wurde es vor allem von jenen hochgehalten, die hohe Repräsentanten unserer gegenwärtigen Kirche gelegentlich ungeschützt die »unterlegene kirchenpolitische Richtung« nennen können. Wieviel um seine Aufnahme in Kirchenverfassungen gestritten worden ist, soll hier nicht noch einmal gesagt werden. Aber am Umgang mit dem Barmer Bekenntnis entzündet sich ein Streit, der

bis heute nicht ausgetragen ist: Sollen die Evangelischen Kirchen sich als Volkskirchen verstehen, deren oberste Bedingung eine *formale Toleranz* in allen Richtungen ist, die um so vehementer gegen »einseitige« Kundgaben auftritt? Dann kann Bekenntnis eigentlich nur ein formaler Akt sein, der sich aus der Freiheit als dem protestantischen Prinzip ableitet und eben diese Freiheit im Bekenntnis ausgedrückt findet. Oder - um es von der anderen Seite her zu sehen - ruft ein Bekenntnis jeweils in die *Situation* hinein, so daß sich ein prophetisches Ethos genötigt sieht, die Grundaussagen einer Versöhnungstheologie mit direkten und eindeutigen Folgerungen für die Orientierung des Christen in der Gegenwart zusammen- (um nicht zu sagen kurz-)zuscWießen? Die »Volkskirche als die Kirche der Zukunft« und der Ruf des Reformierten Bundes bezeichnen zwei extreme Möglichkeiten des Umgangs mit Bekenntnissen.

Haben die Mitgliedskirchen des Bundes der Kirchen in der DDR und der Evangelischen Kirche in Deutschland einen dritten Weg gefunden, wenn sie sich des fünfzigjährigen Jubiläums der Barmer Theologischen Thesen erinnern?*

Immerhin wird aus ihrer Verlautbarung deutlich, daß sie die damals promulgierten Thesen als ein Bekenntnis ansehen. Zwar schärfen sie diese nicht so ein, wie es Bonhoeffer einst tat, als er feststellte, daß sich 'vom Heil der Kirche entferne, wer sich vom Bekenntnis der Bekennenden Kirche trenne. Aber inwieweit ist ihre Erinnerung mehr als Wiederholung des damals Gesagten, inwieweit ist sie *lebendiges* Bekenntnis?

Dafür lassen sich einige positive Gründe anführen, aber auch negative Gesichtspunkte nennen. Allzu formal blieb das Bekenntnis zum trinitarischen Gott, an dessen Aussagen zum Vater, zum Sohn und zum Geist jeweils getrennte Folgerungen für das Verhalten und die Orientierung der Christen angehängt werden. Wenn die Kirchen heute an das christologische Zentrum des damaligen Bekenntnisses erinnern, dann dürfte eine so vereinzelnde Assoziation nicht mehr aufkommen. Auf der anderen Seite sehen die Kirchen, daß der Vorgang »Barmen« nicht abgeschlossen ist. Sie fragen nach den *Konsequenzen* und stellen fest, daß schon damals nicht alles gesagt wurde und die erste Barmer These auslegungsfähig und auslegungsbedürftig sei. Theologie und

Verkündigung, Gottesfrage und trinitarische Gotteslehre, biblische Theologie und das Gespräch von Juden und Christen, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, von Glaube und Erfahrung, von Theologie und Humanwissenschaften, von Christentum und Religionen und Ideologien müsse daraufhin geprüft und erörtert werden.

Wenn sich die Kirchen durch die von ihnen benannten Ausschüsse um einen dritten Weg zwischen dem bloß formalen Bekenntnis eines Volkskirchenkonzepts und dem etwas steilen Aufruf zum *status confessionis* entscheiden, dann müßten die theologischen Inhalte, die Situationsbeschreibungen und die Methoden eines Urteils über das, was christlich an der Zeit ist, intensiver zusammenhängen, als es die Stellungnahme der Kirchen zeigt. Die Erinnerung an Barmen will an einem Punkte eindeutig sein. Sie sagt ein deutliches Nein zu jeglichem Einsatz von Massenvernichtungsmitteln. Ob jedoch die Drohung mit solchen Mitteln schon das Bekenntnis breche, das konnten und wollten die Mitglieder der Kommission nicht entscheiden. Genau hier steht der Zusammenhang von Methode ethischer Entscheidungsfindung der Christen und den Inhalten ihres Bekenntnisses auf dem Spiel. Bei aller umlaufenden Betonung einer Verantwortungsethik, die auf die Folgen der betroffenen Menschen sieht, kann und darf doch nicht verschwiegen werden, daß die Verantwortung für die Folgen des paradoxen Rüstens von den Politikern fast ausschließlich durch Kundgabe ihrer Gesinnung, sie wollten sie nicht einsetzen, es sei denn der Gegner setze sie ein, bewältigt wird. Genügt es jedoch, interimistische Folgen, nämlich die Abwendung von Bedrohung bzw. die Balance von kriegerischen Mitteln, im Auge zu haben, aber die Folgen nur gesinnungsethisch abzuwehren? Das Barmer Theologische Bekenntnis stellt heraus, daß nicht allein die *normative Seite* eines sittlichen Urteils vom Bekennten betroffen ist, sondern auch die allgemeine Einordnung ihrer *Situationsanalyse*. Wenn Jesus Christus als alleiniger Herr bekannt wird, dann darf ein noch so ernsthaft bekundeter guter politischer Wille nicht jedes Mittel anwenden.

In einer Hinsicht ist die Erinnerung der Kirchen an Barmen eindeutig. Sie wissen, daß die zweite und die fünfte These, der mit dem Zuspruch Jesu Christi verbundene Anspruch und die Stel-

lung der Obrigkeit, zusammenhängen. Allerdings scheint es, als sei 1934 die fünfte These bewußt weit formuliert worden, um einen großen Konsens zu erreichen. Ethische Konsequenz eines Bekenntnisses *heute* müßte es sein, den auf diese Weise verschlüsselten Sachverhalt für unsere Zeit neu nachzusprechen. In der Nachrüstungsfrage wird auch von Christen auf das Problem der Macht und ihrer Balance durch Gegenmacht verwiesen. Ein Christusbekenntnis zu sprechen, müßte bedeuten, die theologischen Zentralaussagen mit der Situationsbeschreibung und der Methode des Umgehens mit solchen Verhältnissen zu verbinden. Es gibt keine politische Macht, die nicht in irgendeiner noch so rudimentären Weise **auf** die Akzeptanz durch die Betroffenen angewiesen wäre; mehr oder minder ausführlich wird sie sich zu legitimieren versuchen. Die Herrschaft des an das Kreuz gegangenen Herrn, der uns zur Hoffnung auferstanden ist, legitimiert nicht zuerst, sondern delegitimiert jene politischen Mächte, die bis in die Neuzeit hinein Religion als Stütze ihrer Legitimation ansahen. Die zweite These des Barmer Theologischen Bekenntnisses ist eine These der De-legitimation, Politische Legitimation, *bis* tief in die Kirche hinein, bedient sich meist des einen Gottes, der ein Prinzip der Religion oder eine Sinninstanz der persönlichen Vergewisserung ist. In die heute so versuchliehe Situation, den christlichen Glauben an den Sinnbedarf einer nachchristlichen Bevölkerung anzupassen, hätte das Barmer Bekenntnis legitimationskritisch übersetzt werden müssen.

Eine Schlußbemerkung: Der theologische Stil des Barmer Bekenntnisses läßt sich nicht einfach nachahmen. Theologischer Sprachstil hat seine Zeit und seine Stunde; er wird oft zu schnell neutralisiert. In der Spannung der zweiten zur fünften These steht auch das Profil politischer Vernunft auf dem Spiel: Vernunft kann legitimierend wirken und sich in der fünften These wiedererkennen; Vernunft kann ideologischen Legitimationen widerstehen und ihre Freiheit in der zweiten These begründet sehen. Dieser zweiten These kann heute nur folgen, wer auch die Situation benennt und die Schritte zur Urteilstindung der Christen deutlich differenziert. Mannigfache Mißverständnisse, erzeugt von der Stellungnahme des Moderaments des Reformierten Bundes, gehen nicht zuletzt auf die etwas antiquarische Wiederholung eines Stils des Barmer Bekenntnisses zurück. In der Frage nach der Vernunft, die heute politisch Gestalt gewinnen soll, könnte die Einigkeit der Kirchen, die sich der Barmer Thesen von 1934

erinnern, schnell an ein Ende kommen. Den Kirchen der DDR ist Verständnis zu bekunden, wenn sie bei dem deutlichen und für sie auch gefährlichen Dissens auf der ideologischen Ebene sich hier zurückhalten, um ihr Bekenntnis auf nachgeordneten Ebenen zu profilieren (vgl. den Beitrag von G. Planer-Friedrich in ZEE 26 [1982], S. 246ff.).

Der Kirche nicht unbedingt verbundene Beobachter haben immerhin feststellen können, daß die DDR-Kirchensynoden sich eindeutiger in der Friedensfrage äußern konnten als manche westdeutsche Kirchensynode. Aber angesichts der mit Zwei-Reiche-Aussagen verbundenen Versicherungen, dem Politischen sei eine eigene Würde zuzugestehen, die politischen Entscheidungen fielen im Bereich der Vernunft, wäre nun von Barmen her zu sagen, welche Vernunft gemeint ist, beanspruchen doch alle politischen Fraktionen eine Vernunft, deren widersprüchliche Konsequenzen oft erst Jahre nach der Entscheidung zu bestimmten Schritten heraustreten. Nicht daß die Kirchen mehr wüßten als die Politiker - aber sie könnten die größere Freiheit gegenüber dem momentanen Bedürfnisdruck und der Neigung von Institutionen und Parteien, sich selbst zu erhalten, an den Tag legen.

Ist es nicht mehr als Zufall, daß eindeutige, theologisch wohl begründete Bekenntnisse immer dann gesprochen werden, wenn es den Kirchen so um Sein oder Nichtsein geht, daß sie gar keine Kompromisse im Blick auf ihren Bestand mehr ansteuern können, sondern alles auf Gott setzen?

Prof. Dr. Christo/er Frey

*Reiherhorst 13
4600 Dortmund 15*

* Vgl. den Konsenstext "Barmen 1934":'1984. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Theologischen Erklärung von Barmen. Gemeinsamer Text der EKD und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR", in: Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hrsg. von A. Burgsmüller und R. Weth, Neukirchen 1983.

Weltlichkeit und Sünde

Zur Auseinandersetzung mit Denkformen Martin Luthers
in der Theologie D. Bonboeffers

VON WOLF KRÖTKE

I. REFORMATION ALS UNTERSCHIEDUNG VON GOTT, WELT UND SÜNDE

Für das Problem, mit dem ich mich hier beschäftigen möchte, gibt es keine glatte Lösung: bei *Dietrich Bonhoeffer* nicht, bei *Martin Luther* nicht und auch im Neuen Testament nicht. Denn es handelt sich *nicht* um ein an den christlichen Glauben *herangetragen* Problem. Solcherlei Probleme kann man mit einigem Scharfsinn oder mit einigem praktischen Engagement wieder loswerden. Hier jedoch geht es um ein Problem, das mit dem christlichen Glauben selbst *gegeben* ist. Es entsteht da, wo geglaubt wird. Es entsteht unausweichlich da, wo geglaubt wird, so daß seine Lösung oder Auflösung sofort die Frage wach ruft, ob denn hier überhaupt noch *recht* geglaubt wird. Denn der Gott selbst, an den wir glauben, hat es nicht so gelöst oder aufgelöst, daß es nicht mehr da ist. Im Gegenteil, wer an diesen Gott glaubt, für den wird das Vorhandensein dieses Problems allererst in seiner ganzen Schärfe sichtbar und spürbar.

Gott kam zur Welt, um die Welt durch seinen Einsatz in Jesus Christus mit sich zu versöhnen. Die faktische Welt aber blieb unversöhnt; blieb ein Ort des Widerstandes gegen Gott; blieb ein Ort der Sünde und ihrer elenden Folgen. Wo immer Gottes Versöhnung im Dasein der Welt Platz greifen will, da hat die Sünde schon einen Platz. Wo immer Menschen von dieser Versöhnung reden und sie dem Leben anderer zumuten, da wird das, was Gott tat, durch Menschen hineinverwickelt in die Absurditäten der Sünde. Sozusagen »reine Versöhnung« gibt es in *dieser* Welt nicht. Sie ist eine eschatologische Wirklichkeit – wie denn der Mensch, in dem die Versöhnung vollzogen wurde, zur eschatolo-

gischen Wirklichkeit gehört. Wir können an dieser eschatologischen Wirklichkeit nur Anteil gewinnen, indem wir aus dieser Welt heraus versetzt werden, indem wir uns außerhalb dieser Welt, außerhalb unserer selbst versöhnt finden.

Damit bleibt uns aber in dieser Welt das *Problem der Sünde* unausweichlich aufgebürdet. Es ist ständig dabei, unser Tun, aber auch unser Reden und Denken zu zersetzen. Es zerrt alles, was wir im Namen der Versöhnung in der Welt gestalten wollen, in die Zweideutigkeit der alten, unversöhnten Welt hinein. Das, was *wir* tun können mit Taten und Worten, von dem *zu unterscheiden*, was *Gott allein* tun kann, ist darum die fundamentalste Aufgabe eines christlichen Lebens und damit der christlichen Theologie. Eine schwere Aufgabe, eine geradezu ernüchternde Perspektive für den, der bei seinem Gott schon alles gefunden hat, was eine versöhnte Wirklichkeit ausmacht! Aber statt »Hütten zu bauen« in dieser Wirklichkeit (vgl. Mk 9,5), müssen die Jünger Jesu Christi herunter vom Berge der Verklärung und Gottes große Versöhnung wie einen menschlichen Kleinkram behandeln, an den man die Mühen des Unterscheidens wenden muß, um überhaupt etwas sagen und leben zu können, das vor Gott und den Menschen standhält.

Es ist hier nicht der Ort, darüber nachzudenken, warum Gott seine Versöhnung der Welt so vorsichtig ins Werk gesetzt hat, so daß er sich und der Welt das Problem der Sünde noch zumutet. Unzweifelhaft ist nur, daß es nicht Gottes Art ist, dazwischenzufahren mit seiner Übermacht und die Welt zur Versöhnung zu zwingen, wenn sie denn nicht selbst versöhnt sein will. Gott fragt nach dem Menschen *selbst*, seinem Geschöpf, und gibt ihm Raum und Zeit, selbst dabei zu sein beim Geschehen der Versöhnung, statt ihn mit seiner Gnade sozusagen zu betäuben. Diese Ehre und Auszeichnung des Menschen durch Gott schließt aber ein, daß die Wirklichkeit der Versöhnung im Reden und Tun von Menschen so zu verantworten ist, daß alles, was sie im Namen Gottes sagen und tun, von der Sünde unterschieden werden muß.

Reformatorisches Denken heißt, in bezug auf die Verkündigung und in bezug auf alle Praxis des Handelns zu solchem Unterscheiden **fähig** sein. Denn der Reform bedürftig ist jede Kirche und jede Theologie, die es damit nicht so ernst nimmt. Nicht nur die katholische

liche Kirche von einst, sondern auch der »Protestantismus ohne Reformation«! und die Kirchen, die sich »reformatorisch« oder »lutherisch« oder wie immer nennen, sind dieser Reformation des Unterscheidens bedürftig, weil sie in der Welt der Sünde leben. Das heißt aber: Sie sind nur reformatorisch, wenn sie in der *Aktualität* ihrer Situation in der Praxis solchen Unterscheidens leben, wenn sie nicht aufhören, *neu* unterscheiden zu lernen. Ein in irgendeinen toten Unterschied eingemündetes Verhältnis von Gott und Welt, von Kirche und Welt, von Welt und Sünde ist nicht reformatorisch, selbst wenn es mit Lutherziten bekränzt und überhäuft ist. *Selbst* unterscheiden zu können und sich selbst an das fundamentalste Problem *Zu wagen*, das die Kirche hat und das ein Christ hat, darauf kommt es an.

Dietrich Bonhoeffer war ein Theologe, der dies von Martin Luther gelernt hatte. Spannend und lehrreich an seinem Verhältnis zu Martin Luther ist darum nicht so sehr das, was sich an unmittelbaren Abhängigkeiten Bonhoeffers von Luther nachweisen läßt. Das ist zwar bei näherem Ansehen nicht wenig. Aber aufschlußreich wird Bonhoeffers Umgang mit Luthers theologischen Grundentscheidungen erst da, wo er angesichts der Welt, die ihm begegnete, zu *neuen Entscheidungen und Unterscheidungen* genötigt wurde. »Kierkegaard hat schon vor 100 Jahren gesagt, daß Luther heute das Gegenteil von dem sagen würde, was er damals gesagt hat«, heißt es in einem Brief Bonhoeffers an seine Eltern zum Reformationsfest 1943. Und Bonhoeffer fügte hinzu: »Ich glaube, das ist richtig.– cum grano salis« (WEN, S. 141)². Luther gerade darin treu bleiben, daß man der Nötigung nicht ausweicht, das Gegenteil von dem zu sagen, was damals nötig war, schärfer kann man wohl kaum ausdrücken, was »reformatorisch denken« für Bonhoeffer heißt. *Die* Nachreformationszeit ist nach Bonhoeffer dadurch charakterisiert, daß die »echte Einheit« der Kirche zerfiel, daß die Wahrheit und das corpus Christi zu getrennten Räumen oder Bereichen wurden, daß die Freiheit eines Christenmenschen verwilderte zur »Vergöttlichung des Menschen« und daß die Entgötterung der Welt, die Luther wollte, in der Auflösung aller »echten Bindungen und Ordnungen des Lebens« endete (vgl. ebd.; vgl. Ethik, Neuausgabe = EN, S. 100f., 109). In dieser Situation muß neu gefragt werden, was es heißt, daß Christus mit seiner

Gnade und Versöhnung die Welt beansprucht. Im 16. Jahrhundert waren Kirche und Welt so ineinander verwoben, daß die Unterscheidungen von Gott und Welt, von Welt und Sünde in ihrem heilsamen und befreienden Charakter evident werden konnten. Heute aber liegen Kirche und Welt so weit auseinander, daß schon die Sprache der Kirche versagt, um den Anspruch des »solus Christus« überhaupt noch aussagen zu können. Was helfen da noch jene Unterscheidungen? Bonhoeffer hat die Gefahr deutlich gesehen, daß sie von der Kirche selbst mit den Praktiken der Welt, die er »Religion« nennt, eingeebnet werden, um so den Zugang zu Christus zu garantieren. Dann aber wäre das »Gegenteil« von dem, was Luther damals gesagt hat, die vollendete Gegen-Reformation.

Das »Gegenteil« zu Luther, um das es Bonhoeffer ging, hat mit solcher Gegen-Reformation nichts zu tun. Ihm war vielmehr daran gelegen, daß *echte reformatorische Unterscheidungen* allererst wieder *möglich werden*. Dazu aber gibt es gerade in der Situation unseres Jahrhunderts nur einen Weg, den Bonhoeffer in seinem theologischen Denken mit faszinierender und kompromißloser Konsequenz gegangen ist. Es ist der Weg, auf dem alles, was ist, auf die *eine* Wirklichkeit Jesu Christi bezogen wird. In der »Christuswirklichkeit« ist alles beschlossen und ist alles zusammen, was »wirklich« ist (Vgl. EN, S. 200ff.). Nur in diesem Zusammensein kann alles recht unterschieden werden. Nur in diesem Zusammensein gewinnt das Unterscheiden zwischen Gott und Welt und Kirche und Welt eine echte, verheißungsvolle Basis. Nur von diesem Zusammensein her ist es möglich, die Sünde von der Geschöpflichkeit des Menschen heilsam zu differenzieren. Ohne dieses Zusammensein dagegen wird das bloße Traktieren der lutherischen Unterscheidungen zur harmlosen Abdrängung Christi in den Winkel irgendeiner Religion und zur Bestätigung der Gottesferne der Welt. Man kann – so verstehe ich Bonhoeffer – heute nicht mehr Luthers Schüler sein, ohne alles, was ist, *zuerst* in das Licht des »solus Christus« zu stellen und von ihm her zu beanspruchen. Reformatorisches Unterscheiden ist nur aufgrund der Einheit aller Wirklichkeit in Christus möglich. Dieser Grundsatz ist es, der bei Bonhoeffer zu anderen Akzentuierungen des reformatorischen Unterscheidens führt, das sich vor allem gegen eine falsche, angemaßte Einheit von Gott und Welt richtete.

Besonders deutlich sind diese anderen Akzentuierungen, die zu Luthers scheinbar widersprechenden Aussagen führen, bei Bonhoeffer da sichtbar, wo er sich dem unausweichlichen Problem der Existenz der Kirche und des Christen in der Welt der Sünde stellt. Im Folgenden wird dieses Problem vor allem anhand der Ehtik und der Gefängnisbriefe Bonhoeffers dargestellt, auch wenn die Präsenz von Kategorien der Theologie Luthers in den früheren Arbeiten Bonhoeffers augenfälliger ist. Auf der anderen Seite machen gerade jene fragmentarischen Arbeiten Bonhoeffers gut deutlich, in welcher Bewegung sich sein theologisches Denken durch den aufgezeigten Grundsatz befindet.

11. DIE VON GOTT SELBST DIFFERENZIERTE KONKRETE SÜNDE

»Magnificare peccatum«, die Sünde groß machen, ist nach Luther die Summe des Römerbriefs des Paulus (vgl. WA 56, 157). »Peccatum exaggerare«, die Sünde vermehren, wird in der Schrift gegen Latomus von 1521 geradezu als die Aufgabe des Theologen angegeben, um die These zu belegen: »Omne opus bonum est peccatum« (vgl. WA 8, 115). Für Luther beginnt alles Übel in der Kirche und in der Christenheit damit, daß die Sünde verharmlost wird. Denn *Verharmlosung der Sünde* schafft Unverständnis für Gottes Gnade. Sie hält den Menschen in sich gefangen. Sie ist selbst ein Werk der Sünde. Erst, wenn die Sünde groß gemacht ist, steht der Mensch vor Gott, wie er wirklich ist, und kann von Gott empfangen, was er eigentlich an ihm tut. In diese Situation vermag er aber nicht zu kommen, wenn er die Sünde von seinen einzelnen sündigen Taten her verstehen möchte. Die peccata actualia lassen dem Menschen immer einen Spielraum des mehr oder weniger Sündigen, einen Spielraum des Ausweichens vor sich selbst und vor Gott. Darum ist für Luthers Sündenverständnis nichts so charakteristisch wie dies, daß die Sünde vom *Sünder-Sein des Menschen* her verstanden wird. Der Mensch sündigt, weil er ein Sünder ist, d. h. weil er in jeder Hinsicht und schon vor jedem Werk vom Unglauben und vom Haß gegen Gott bestimmt ist. Jeder Verstoß gegen Gottes Gebote ist darum letztlich eine fundamentale Wendung des Menschen gegen das erste Gebot und

damit gegen seine Erfüllung in Jesus Christus. Das bedeutet aber: die Sünde in ihrer eigentlichen Dimension erschließt sich letztlich nur dem Glauben.

Es ist auffallend, daß Bonhoeffer sich (schon in seiner Berliner Dozentenzeit) vorgängig immer auf diese Zusammenhänge bei Luther bezieht, wenn es um die Sünde geht. Die Sünde der Adams-menschheit, die Zerreißung der Einheit mit Gott, wird erst von Christus her, wo sie abgegolten ist, in ihrer ganzen Auswegslosigkeit und Schwere erkannt. Das heißt aber, es ist auffallend, daß eine andere Seite der Erkenntnis und des Umgangs mit der Sünde, die bei Luther und erst recht in der sog. »lutherischen« Theologie eine so große Rolle spielt, offenkundig in den Hintergrund tritt: nämlich die Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz. Das Wirken Gottes im Gesetz wird ja insbesondere vom Luther der Antinomerdissertationen als unabdingbare Voraussetzung für Gottes Wirken im Evangelium verstanden. Ohne den *usus elencticus* des Gesetzes gibt es keine Verkündigung des Evangeliums für Sünder. Für Bonhoeffer spielt dagegen der *usus elencticus* in Sachen der Erkenntnis der Sünde und der Überführung des Menschen von seiner Sünde keine erkennbare Rolle. Im Gegenteil, in der »Ethik« und in den Gefängnisbriefen scheint sich geradezu ein Polemisieren gegen eine bestimmte Art der Handhabung des *usus elencticus* durch die Verkündigung anzubahnen. Bonhoeffer wendet sich hier immer wieder gegen das »Schlechtrnachen« der Welt (vgl. EN, S.372), gegen das »Hinter-den-Sünden-der-Menschen-Herschnffeln« (vgl. WEN, S.378) und Herumspionieren. Man soll die Menschen nicht erst zu Sündern machen wollen, um ihnen die Gnade zuzusagen. Jesus tat das auch nicht (vgl. WEN, S. 374). In dem Brief vom 29. 5. 1944 heißt es sogar: »nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden« (WEN, S.341). Vom Grundsatz des »*magnificare peccatum*« hat sich Bonhoeffer hier offenkundig weit entfernt.

Bedeutet das, daß Bonhoeffer nicht ernst nimmt, daß das Evangelium Sündern gilt und nur in der Situation des Sünders gehört werden kann? Oder ist es so, daß hier nur dem Rechnung getragen wird, was sich faktisch vollzieht, nämlich daß dem Menschen, der Gott vergessen hat, das Reden von der Sünde ohnehin nichts mehr sagt? Aber kann man denn ernsthaft meinen,

Gott könne dem Menschen in »Gesundheit und Kraft« (vgl. ebd.), im Guten und Starken verpflichtend begegnen, wenn es das *Wesen* des Sünders ist, sich gerade damit selbst zu rechtfertigen und vor Gott zu verschließen? Man merkt, die Denkformen der Rechtfertigungslehre Luthers passen nicht mehr einfach für das, was hier gesagt werden soll. Das aber liegt nicht nur an der veränderten Situation, in bezug auf die Bonhoeffer redet. Das hängt vielmehr primär damit zusammen, daß Bonhoeffer aufgrund seines Verständnisses Christi von der Sünde des Menschen nie wie von einem Sachverhalt für sich reden kann. Die für mich provozierendsten Sätze der Ethikfragmente lauten: »Die Gestalt des Versöhnners, des Gottmenschen Jesus Christus, tritt in die Mitte zwischen Gott und Welt, tritt in den Mittelpunkt des Geschehens: An ihr enthüllt sich das Geheimnis der Welt, wie sich in ihr das Geheimnis Gottes offenbart. Kein Abgrund des Bösen kann dem, durch den die Welt mit Gott versöhnt wurde, verborgen bleiben. Aber der Abgrund der Liebe Gottes umfaßt auch noch die abgründigste Gottlosigkeit (I) der Welt ... Gott steht ein für die Gottlosigkeit (I), die Liebe für den Haß (I), der Heilige für den Sünder. Nun gibt es keine Gottlosigkeit, keinen Haß, keine Sünde mehr, die Gott nicht auf sich selbst genommen, erlitten und abgebußt hätte. Nun gibt es keine Wirklichkeit, keine Welt mehr, die nicht mit Gott versöhnt und in Frieden wäre« (EN, S. 75). - Man kann zwar bei Luther (z. B. in seiner Auslegung von Ga13,13) auch Aussagen finden, die davon reden, daß es keine Sünden mehr in der Welt gäbe, weil sie auf Christus liegen; der sie trägt (vgl. WA 40/1, S.438, 24ff.; S.445, 19ff.). Luther präzisiert solche Aussagen aber sofort so, daß dies nur *im Glauben* an Christus gilt. »Wo kein Glaube an Christus ist, dort bleibt die Sünde« (WA 40/1, S. 445, 32f.).

Bonhoeffer dagegen macht mit der *Geltung der Versöhnung* für *alle* Menschen kompromißlos ernst. Alle Menschen - *daß* sind nicht nur die Glaubenden, so daß die ganze Fragestellung der Geltung Jesu Christi für »Wiedergeborene« im Unterschied zu den »Nichtwiedergeborenen« an den Rand rückt. Seit Christus gibt es für keinen Menschen mehr die Sünde als solche. Die Sünde jedes Menschen ist sozusagen! objektiv durchkreuzt. »Kinder des Teufels« - wie Luther gelegentlich sagen konnte (WA 31/1, S. 249) - können Menschen seit Christus notorisch nicht mehr werden;

geschweige denn, daß sie es werden müssen. Sie sind von ihrer Sünde, von ihrem Abfall von Gott, definitiv unterschieden. Menschsein ist jetzt »durch das Gerechtfertigtwerden bedingt und begründet« (Ethik, S. 142)⁴. Dieses Gerechtfertigtwerden, besser: Versöhntwerden, kommt dem Menschen *von außen*, von Christus her zu und nicht von sich selbst. Indem es ihm aber von Christus her zukommt, rückt die Sünde sozusagen in das zweite Glied. Sie wird - und das ist meine These - in sich selbst differenzierbar.

Man stutzt ja, indem man von Luther herkommt, unwillkürlich, wenn man bemerkt, daß in der »Ethik« und in den Gefängnisbriefen Bonhoeffers überwiegend nur von den Tatsünden die Rede ist. Bonhoeffer kann sagen, die Sünden hätten »verschiedenes Gewicht« und es gäbe »leichtere und schwerere Sünden« (vgl. Ethik, S. 69), »Sünden der Schwäche« und »starke Sünden« (vgl. WEN, S. 379). Ist hier vergessen, daß jeder Mensch vor Gott in gleicher Weise ein Sünder ist und daß die Differenzierungen der Schwere einzelner Sünden nur dazu führen können, daß der Mensch sich gar nicht mehr als auf Gott Angewiesener versteht? Vergessen ist es sicher nicht, denn es ist ja festgemacht darin, daß Christus für den ganz und gar sündigen Menschen gestorben ist. Wer Christus begegnet, kann sich nicht darauf berufen, in Sünden von nur leichterem Gewicht befangen zu sein. Möglich ist jene Differenzierung im Phänomen des Sündigens nur, wenn alle Sünde in das Licht Jesu Christi gerückt wird. Möglich ist jene Differenzierung also nicht für den »Pharisäer«, der mit seinem Richten selber tun will, was nur Gott tun kann (vgl. EN, S. 29ff.). Nur Christus, ausschließlich Christus ist das Subjekt dieses Differenzierens und nur indem man seinem Urteil folgt, kann man selbst solches Unterscheiden wagen.

Die Konsequenzen, die sich daraus für den Umgang des Christen mit der sündigen Welt und für die Beanspruchung dieser Welt ergeben, sind weitreichend. Wendet sich der Christ der Welt zu, dann hat er nicht ein Einerlei vor sich, das »in der Nacht der Sünde versank« (EN, S.153). Er kann vielmehr beim Menschen und seinem Tun, in dem ja immer Sünde und Menschlichkeit miteinander verquickt sind, unterscheiden, was von sich her nicht unterscheidbar ist. *Es entsteht Raum*, das relativ Gute zu entdecken, das zur von Christus bejahten Weltlichkeit und Menschlichkeit des

Menschen gehört. »Verheißungsvolle Gottlosigkeit« (EN, S. 110) - eine solch ungeheuerliche Wendung ist nur möglich, weil Gott selbst mitten in der Sünde nicht aufhört, das Menschliche des Menschen zu Ehren zu bringen. Der von Bonhoeffer viel verwendete Luthersatz, »daß Gott das Fluchen der Gottlosen lieber hören könnte als das Halleluja der Frommen« (ebd.), hat jetzt nicht mehr die Pointe, den sozusagen Sündigsten als für Gott besonders Geeigneten zu qualifizieren. Er gehört in den Kontext, daß selbst im Sündigsten für Gott noch mehr an Menschlichem zu entdecken ist, als Menschen es ahnen, als es vor allem die »Religion« festschreiben will. Dieser Satz ist in diesem Sinne eine Ermutigung für die Kirche und den Christen, für die Welt Hoffnung haben zu können und durch die Sünde nicht aufgehalten zu sein, im Richtungssinn von Gottes Versöhnung in der Welt tätig werden zu können.

Daß dieses Tätigsein nichts Absolutes heraufführen kann und nichts Letztes entscheidet, hat Bonhoeffer durch die *bedeutsame Unterscheidung von Letztem und Vorletztem* gewahrt (vgl. EN, S. 128ff.). In ihr wird Luthers Grundanliegen festgehalten, daß es in Sachen des Heils zwischen dem homo reus et perditus und dem deus salvator keine andere Brücke gibt als Gott selbst und daß der Mensch im Letzten und Endgültigen vor Gott nur ein Nicht-Täter, ein Passiver sein kann. Das Wort der Rettung und Rechtfertigung *bleibt* das, was alle menschlichen Wege zu Gott vollständig abbricht; auch den »Weg Luthers«, wie Bonhoeffer mehrmals und ganz im Sinne Luthers betont (vgl. z. B. Ethik, S. 133).

Auf der anderen Seite ist damit die Frage aber nicht erledigt, ob es erlaubt ist, die Sünde zu einer Kategorie im Vorletzten zu machen, von diesem Phänomen in Komparativen zu reden, den tödlichen Abfall und Aufruhr des Menschen als ein Relatives zu behandeln. Bonhoeffer hat das gewagt und konnte das wagen, weil er die Menschwerdung Gottes so verstand, daß sie der sündigen Welt noch Zeit und Gelegenheit gab, auf das Letzte, auf Gottes Reich, ausgerichtet zu sein. Das gab seinem theologischen Denken auch die Kraft, nach dem zu fragen, was die *religionslose Welt* zur für Gott geeigneten Welt werden läßt. Bonhoeffer wurde darum zu dem Theologen des 20. Jahrhunderts, der eingeschärft hat, daß die *Theologie um so wirklichkeitsoffener ist, je strenger sie christologisch denkt*. Aber man täusche sich nicht! Harmloser und glatter wird dadurch

die Theologie nicht und das christliche Leben erst recht nicht. Denn man muß sich ja klarmachen, was das heißt: selbst im Sündigsten noch das Menschliche, von Gott Bejahte zu entdecken. Da kann man die Henker Bonhoeffers nicht ausnehmen und auch die nicht, die heute nach unserem Urteil letztes Unheil anrichten. Da muß die geistliche Kraft da sein, selbst hier jene Differenz anzubringen; schon damit für uns überhaupt noch Raum bleibt, irgend etwas zu tun. Und man täusche sich auch darin nicht: Das, was wir tun, kann notorisch nichts Absolutes sein, nichts, das nicht selbst der Differenzierung bedürftig wäre. Es bleibt ein Wagnis, in dem Gott vielleicht sehr wenig zu Ehren zu bringen vermag. Es bleibt ein Wagnis, dem die Demut derer, die es wagen, entsprechen muß. Der Schwärmerei ist Bonhoeffer mit Luther in dieser Sache ganz abhold. Worum es geht, ist, daß die Sünde der Welt keinen Einwand mehr dagegen darstellen kann, diese Welt *konkret* mit dem Guten zu beanspruchen, für das Christus gestorben ist. Von diesem Guten ist im Blick auf die Welt nun zu reden.

III. DIE VON DER SÜNDE ZU UNTERSCHIEDENDE WELT

»Luthers Weg aus dem Kloster zurück in die Welt bedeutete den schärfsten Angriff, der seit dem Urchristentum auf die Welt geführt worden war.« Dieses Urteil aus der »Nachfolge« (S.17)5 wird von Bonhoeffer fast wörtlich in der »Ethik« aufgenommen (vgl. S. 271), um deutlich zu machen, daß der Christ seinen Ort *in der Welt* und nicht irgendwo neben der Welt in einem gesonderten Raum hat. Die Versöhnung der *ganzen* Welt *gibt* dem Christen diesen Ort seines Lebens mitten in der Welt. Es ist ein Ort des Angriffs auf die Welt, sofern sie sündige Welt ist. Es ist aber noch mehr ein Ort des Jas zur Welt, sofern es in ihr um die von Gott bejahte Weltlichkeit und Menschlichkeit gehen kann, die der Welt und dem Menschen selbst angemessen ist. Denn durch Christus wird »die Welt erst wirklich Welt und der Mensch wirklich Mensch« (vgl. EN, S. 383) - wie Bonhoeffer immer wieder betont. Das »Ja Gottes zum wirklichen Menschen« (EN, S.77), zur wirklichen und nicht zur pervertierten Welt, ist das, wofür der Christ in der Welt einsteht.

Uns interessiert hier nun: Was ist der wirkliche Mensch? Welches ist die von Gott gewollte und bejahte Weltlichkeit der Welt? Denn das Ziel des Unterscheidens der Sünde von der Sünde ist ja die von der Sünde unterschiedene Weltlichkeit und Menschlichkeit. Bei Bonhoeffer findet diese Frage in der »Ethik« ihre Antwort in einem immer wieder neu ansetzenden Gespräch mit der sog. »Zwei-Reiche-Lehre« Luthers. Ich werde auf diese Lehre jetzt nicht eingehen. Es sei nur an die Stellungnahme erinnert, die Bonhoeffer in diesem Gespräch bestimmt, um von daher die Problemsituation zu beleuchten, in die Bonhoeffer selbst gerät.

Bonhoeffers Grundsatz in diesem Gespräch lautet: »Die Wirklichkeit Christi faßt die Wirklichkeit der Welt in sich. Die Welt hat keine eigene von der Offenbarung Gottes in Christus unabhängige Wirklichkeit.« Da gibt es »nicht zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christusverwirklichung*« (EN, S.210). Luthers Betonung der relativen Selbständigkeit des Weltlichen gegenüber der geistlichen Dimension der Verkündigung des Evangeliums wird von Bonhoeffer darum als polemische Wendung Luthers gegen die Sakralisierung der Welt durch die römische Kirche verstanden (vgl. EN, S.212). Der biblische reformatorische Gottesglaube »entgöttert« die Welt (vgl. EN, S. 102). Er läßt die Welt und den Menschen in ihr nichts als Welt und nichts als Mensch sein. Für Bonhoeffers Lutherverständnis gilt das aber unter der Voraussetzung, daß der Herr des Reiches des gepredigten Wortes und des Reiches der Welt »der in Christus offenbare Gott« ist (vgl. EN, S. 101). Die Verselbständigung der Welt gegenüber Christus wird von ihm immer wieder als »Pseudoluthertum« (EN, S.242, 272, 270 u. ö.) bezeichnet. Geschieht diese Verselbständigung, dann muß ihr heute vom Geistlichen, von Christus her »im Namen einer besseren Weltlichkeit« widersprochen werden. Und Bonhoeffer fügt hinzu: »Allein in diesem Sinne einer polemischen Einheit darf Luthers Lehre von den zwei Reichen aufgenommen werden und ist sie wohl auch ursprünglich gemeint« (EN, S. 212). Das bedeutet aber: Der Ton beim Verständnis des Weltlichen und Menschlichen liegt bei Bonhoeffer auf ihrer Einheit mit dem eigentlich Christlichen, weil beides in Christus eins ist und nur von dort her sachgerecht unterschieden werden kann. Christusgemäßes Handeln in der Welt läßt demnach »die Welt sein ..., weil es mit der

Welt als Welt rechnet und doch niemals aus dem Auge läßt, daß die Welt in Jesus Christus von Gott geliebt, gerichtet und versöhnt ist« (EN, S. 245).

Dieser Grundsatz aber hat eine faszinierende Konsequenz, die für unsere Frage nach dem, was das Weltliche bzw. Menschliche ausmacht, von großer Bedeutung ist. Sie besteht darin, daß das zu bejahende Weltliche oder Menschliche nicht erst durch die Christen in die Welt zu bringen ist, sondern daß es immer schon da ist. Nur darum kann man es ja *entdecken*. Nur darum kann man es *sein lassen*, was es ist. Und vielleicht gibt gerade die Möglichkeit zu diesem Entdecken der Theologie Bonhoeffers ihre eigene Lebendigkeit und Spannung. Das Staunen darüber gehört hierher, daß »Vernunft, Recht, Bildung und Humanität« in der Stunde der Gefahr ihrer Zerstörung von selbst Zuflucht suchen bei der Kirche, »ihrer Mutter« (vgl. EN, S. 60). Die Erkenntnis gehört hierher, daß Christus nicht aus Prinzip die Bösen allein aufsucht, sondern daß er auch die Guten lobt. Und letztlich gehört hierzu auch die Entdeckung der sog. »mündigen Welt« und ihrer »Gesundheit und Kraft«, Daß dies alles *schon da* ist, wenn der Christ ihm begegnet, kann seit Christus nicht mehr mit dem Walten einer isolierten providentia dei erklärt werden. Der von Luther besonders gegen Erasmus in bezug auf das Weltwirken Gottes so stark gemachte Gedanke der Allwirksamkeit des verborgenen Gottes spielt bei Bonhoeffer keine Rolle. Vielmehr ist es die *Wirksamkeit des im Kreuz verborgenen Gottes, der das Weltliche und Menschliche in der Welt da sein läßt, selbst wenn die Welt und die Menschen nicht darum wissen*. Luther hatte den Gedanken jener Allwirksamkeit Gottes ja mit dem Argument untermauert, daß Gott ohne sie ein »lächerlicher Gott« sei (vgl. WA 18, S. 718). Bei Bonhoeffer dagegen nimmt der Gedanke der Wirksamkeit Gottes immer mehr die Gestalt einer Freigabe der Welt an, bei der Gott dabei ist, indem er ihr ihre Weltlichkeit gewährt. Das »etsi deus non daretur«, mit dem das Leben der sog. »religionslosen Welt« beschrieben wird (vgl. WEN, S. 394), bedeutet in keiner Weise, daß sie von Gott her Gott los ist. Das hat der unterschiedliche Gebrauch des Begriffs der »Gottlosigkeit« in den Gefängnisbriefen etwas verwirrt. Gerade in ihrer eigenen Gott-losigkeit wird die Welt Gott nicht los. Sie steht »dauernd vor Gott« (ebd.), indem in ihrer Mitte der

Mensch Jesus Christus ist. Weltlich, menschlich sein, heißt darum immer, begrenzt sein; begrenzt sein durch Gott. Die Welt, die das faktisch respektiert, selbst wenn sie Gott nicht kennt, die sich nicht selbst unbegrenzten Wert und grenzenlose Mächtigkeit zulegt, ist die von Gott freigesetzte Welt. Sie kann der Christ entdecken. In ihrer Diesseitigkeit kanner leben. Für ihre Erhaltung trägt er Verantwortung. Bonhoeffer war darum der Meinung, daß die Diesseitigkeit der Welt erst durch Christus ihre eigene Tiefe erhält, eine Tiefe, in der nach seinem Urteil Luther faktisch gelebt hat (vgl. WEN, S. 401).

Gerade diese Stelle in den Gefängnisbriefen macht aber auch deutlich, daß die von Gott freigesetzte Weltlichkeit und Menschlichkeit nicht gleichgesetzt werden darf mit dem bloß Faktischen, mit dem »platten und banalen« Diesseitigem. Denn das würde durch die Hintertür (diesmal mit christologischer Begründung) den Gedanken der Eigengesetzlichkeit der Welt wieder groß machen. Die Konsequenz aber wäre, daß der Christ als Christ, die Kirche als Kirche zur Weltlichkeit der Welt eigentlich gar nichts zu sagen und beizutragen hätte. Es wäre dann allein aus der Welt heraus zu entscheiden, was rechte Weltlichkeit und Menschlichkeit ist. Es wäre vergessen, daß diese Welt die *sündige* Welt ist, die darauf angewiesen *ist*, »besser verstanden« zu »werden, als sie sich selbst versteht« (WEN, S.359). Oder wenn es nicht vergessen wäre, so dürfte es doch in der konkreten Beteiligung des Christen an der Diesseitigkeit der Welt keine Rolle spielen. Bonhoeffers Meinung war das jedoch nicht. Das zeigt die vermutlich in Tegel entstandene kleine Arbeit über »die Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt« (EN, S.376ff.).

Als *Kriterium für die rechte Weltlichkeit und Menschlichkeit* wird hier die *AUfrichtung der Welt auf Jesus Christus* genannt. Als menschlich und weltlich verwerflich wird dagegen das apostrophiert, was den Glauben an Gott offensichtlich hindert (vgl. S. 384). Gemeint ist damit nicht so etwas wie eine atheistische oder antichristliche Einstellung, sondern das, was den menschlichen Vollzug des Glaubens gar nicht möglich werden läßt. Zu denken ist hier z. B. an soziale Verhältnisse, die den Menschen völlig auf die Dimension der Lebensfristung zurückwerfen. Der Mensch, der hinter seinen menschlichen Möglichkeiten zurückbleiben muß, weil

andere Menschen sich der Möglichkeiten der Welt schrankenlos bedienen, ist der an der Ausrichtung auf Christus gehinderte Mensch. Darauf hinzuweisen und sich für Änderungen einzusetzen, ist Aufgabe der Kirche. Das geschieht jeweils konkret und läßt sich nicht im Vorab ein für allemal gültig festschreiben. Es vollzieht sich im *Ereignis* der Unterscheidung des Weltlichen und Menschlichen vom Sündigen und nicht im abstrakten Festhalten an irgendwelchen Normen.

Eine wesentliche Hilfe bei diesem aktuellen Unterscheidungsprozeß, in den die Kirche hineingestellt ist, sind für Bonhoeffer die *Zehn Gebote* und ihre Auslegung in der *Bergpredigt*. Sie stecken den Rahmen ab, in dem sich die von Gott freigesetzte Menschlichkeit und Weltlichkeit vollziehen kann und sie bezeichnen die Grenze, die für die Selbstüberschreitung des Menschlichen und Weltlichen zu ziehen ist. Indem sie von der in Jesus Christus verwirklichten Menschlichkeit her ausgelegt werden, sind sie für Bonhoeffer aber zuerst und vor allem Gottes gutes Gebot und Gottes guter Anspruch an den Menschen. Daß *sie* auch zum Gesetz werden können, mit dem der Kirche und der Welt das Gericht über ihr weltliches und menschliches Verhalten angesagt wird und angesagt werden muß, ist Bonhoeffer sehr wohl deutlich. Aber diese Dimension darf sich nie verselbständigen. »Fragen wir, wie wir ein Leben mit Gott anfangen können, so antwortet die Schrift, daß Gott schon längst das Leben mit uns angefangen hat« (»Meditation über Psalm 119«, GS IV, S. 509). Dieser Gesichtspunkt hält Gesetz und Evangelium zusammen. Eigentlich kann man ihn noch weiter fassen und sagen: das Gesetz sagt jedem Menschen, daß Gott schon längst das Leben mit ihm angefangen hat. Es bleibt Wohltat, selbst wenn es das Tun des Menschen richtet. Es bleibt eine lebendige Größe, die konkret angebbar macht, worin die Welt in ihrer Weltlichkeit und der Mensch in seiner Menschlichkeit von der Sünde unterschieden werden müssen. Es ist kein »Verhängnis« der Menschheit, wie *Eiert* unter Berufung auf Luther meinte", Es ist ein Ortsanweiser für das konkrete auf Christus ausgerichtete Leben.

Es gibt jedoch eine Dimension in Bonhoeffers Gesetzesverständnis, die in dieser Interpretation des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium nur schwer unterzubringen ist. Das ist Bonhoeffers Lehre von den *Mandaten Gottes*, die zugleich eine christologi-

sehe Interpretation des *primus usus legis* sein soll. Ich habe bisher nicht befriedigend verstanden, inwiefern die ethischen Institutionen des Staates, der Ehe, der Arbeit und dann auch noch der Kirche wirklich so in Christus begründet sind, daß man sie »Gliederungen ... der Christuswirklichkeit« (EN, S. 306) nennen kann. Denn Bonhoeffer macht nicht klar, was die absolute **Autoritäts**struktur von »oben und unten« der Sache nach mit der »Christwirklichkeit« zu tun hat. Der unchristologische Gebrauch des Stellvertretungsgedankens ist in diesem Zusammenhang ein Indiz für das hier sichtbar werdende Manko. Der Mandatsträger steht an der Stelle Gottes in der Welt und soll durch die Ausübung von Herrschaft in göttlichem Auftrag die Erhaltung der Welt auf Christus hin garantieren. Letztlich unhinterfragbare Über- und Unterordnungsverhältnisse in der Welt werden damit ohne inhaltliche Vermittlung zum Tun Gottes in Jesus Christus zum Maßstab weltlichen und menschlichen Verhaltens. Das reimt sich nicht mit dem, was Bonhoeffer sonst über den lebendigen Charakter des Gebotes Gottes gesagt hat. Die Vermutung liegt darum nahe, daß sich Bonhoeffer hier zu einseitig von Luthers Lehre von den Schöpfungsordnungen abhängig gemacht hat. Sie gewann für ihn eine gewisse Evidenz in der Situation zwischen der sich auflösenden Demokratie und einer die Herrschaft überhaupt pervertierenden Diktatur. Aus dem Anliegen der Konkretheit des Gebotes Gottes und seiner lebendigen Auslegung ist sie aber nicht gut begründet. Die theologische Interpretation ethischer Institutionen unter den Bedingungen unserer Zeit bleibt darum von Bonhoeffer her eine Aufgabe, die neu in Angriff genommen werden muß. Sie kann in Angriff genommen werden unter dem Gesichtspunkt, daß auch die ethischen Institutionen freie Verwirklichungen des Menschseins sind, die mitten in der Welt der Sünde im Richtungssinn der von Gott gewollten Weltlichkeit und Menschlichkeit von der Gemeinde zu fördern und mitzuverantworten sind.

IV. THEOLOGIE ALS ERMUTIGUNG

Eine Thematik wie die behandelte verträgt keine Schlußworte, nach denen nichts mehr zu sagen wäre. Das wurde ja gleich am

Anfang deutlich gemacht. Man kann es in der Frage des Lebens und Verkündigens versöhnter Menschen in einer Welt der Sünde nicht zu einem Ende bringen; es sei denn, man gibt diese Frage auf und findet sich in irgendeinem Winkel der Welt resigniert damit ab, daß die Welt nun einmal böse ist, oder man verliert die Nerven, und versucht, die Versöhnung der Welt auf allzu menschliche Weise aufzudrängen. So oder so wird die Welt - mit Luther und mit Bonhoeffer geredet (vgl. EN, S. 217) - dem »Teufel« preisgegeben. Bonhoeffer hat dagegen von Luther offenkundig dies gelernt, daß Gott uns lebenswichtige Unterscheidungen ermöglicht, die alle darin gründen, daß Gott selbst Mensch wurde. Darum kann ein neuer Mensch, eine neue Welt schon mitten in der sündigen Welt zu Ehren kommen. Denn es ist jetzt eine Differenz da zwischen dem, was wir schon immer aus uns gemacht haben und dem, was Gott uns gewährt. In dieser Differenz sind wir zu Hause in der Welt. In ihr stehen wir so im Leben, daß unser Leben selber im Differenzieren lebendig ist. Luthers Theologie ist eine Ermutigung zu solchem Leben. Sie ist eine gewaltige und großartige Ermutigung zu solchem Leben, so daß es töricht wäre, das vielfach so fragmentarische Denken Bonhoeffers in eine Reihe mit dem Luthers zu stellen. Sofern aber von Bonhoeffers Theologie eine vergleichbare Ermutigung im Blick auf das Leben des Christen und damit des Menschen in unserer Zeit ausgeht, ist er näher bei Luther als das »Lutherische«, das man in seiner Theologie in der Tat auf Schritt und Tritt entdecken kann, ausweist.

Dozent Dr. Wolf Krötke

Borsigstraße 5, DDR-1040 Berlin

Anmerkungen

1. Vgl. Gesammelte Schriften. Hrsg. von E. Bethge (=GS), 1. Band. München 1958, S.323ff.
2. WEN = »Widerstand und Ergebung«. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von E. Bethge. Neuausgabe, München 1977.
3. Vgl. Die Aufzeichnungen zu den Übungen über »Probleme einer theologischen Anthropologie«, GS V, S. 354f.
4. Vgl. die 32. These aus Luthers »disputatio de homine« (WA 39/1, S. 176): »Paulus ... breviser hominis definitionem colligit, dicens Hominem iustificari fide«.
5. Zitiert nach »Nachfolge«, Berlin 1954.
6. Vgl. W. Biert: »Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik«, 4. Aufl., Hamburg 1956, S. 131.

Grundgesetz und Bundesverfassungsgericht: Schranken einer friedensfördernden deutschen Außenpolitik?

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Der Friedensdenkschrift der EKD von 1981 ging es vornehmlich um die »Wiedergewinnung der politischen Perspektive in den weltweiten Gegensätzen und Konflikten unserer Zeit« (Frieden wahren, fördern und erneuern, S. 8). Inzwischen deuten einige Anzeichen darauf hin, daß das sogenannte »Wiedervereinigungsgebot« des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland als ein konflikträchtiges Element erneut ins Spiel gebracht werden könnte. Dabei kann man sich anscheinend auf Urteile des Bundesverfassungsgerichts, vor allem auf ein Urteil von 1973, berufen. Die Frage lautet deshalb: Hat das höchste deutsche Gericht recht daran getan, als es das Grundgesetz dahin auslegte, daß ihm ein rechtlich verbindliches Gebot zu entnehmen ist, demzufolge die Wiedervereinigung anzustreben ist? Die Diskussion, die die Urteile des Bundesverfassungsgerichts (BVG) unter Juristen ausgelöst haben, ist hier von großer Bedeutung. Es könnte sein, daß durch diese Urteile eine friedensfördernde Politik nach Osten und nach Westen eher gehindert als gefördert wird. So, wie die EKD 1965 in ihrer Ostdenkschrift warnen mußte vor der Vorstellung, als seien nach dem Hitler-Krieg ausgerechnet wir Deutsche dazu berufen, dem grundsätzlich zu bejahenden »Recht auf Heimat« endlich internationale Anerkennung zu verschaffen, so könnte es diesmal darum gehen, daß wir vor einer Überbewertung der Urteile des Bundesverfassungsgerichts warnen müssen: Sie können keine internationale Geltung erlangen; sie könnten zu einer Fessel der deutschen Außenpolitik werden, die dem Frieden nicht dienlich ist. (Vgl. hierzu die Anmerkungen 2 und 4-6 am Schluß des Beitrags S. 56f.)

I. DIE PRÄAMBEL DES GRUNDGESETZES ALS HINWEIS AUF DIE POLITISCHE UND VERFASSUNGSRECHTLICHE APORIE VON 1948/49

Die Präambel des Grundgesetzes hat folgenden Wortlaut:

»Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, seine nationale und staatliche Einheit zu wahren und als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat das deutsche Volk in den Ländern Baden, Bayern, Bremen, Hamburg, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Schleswig-Holstein, Württemberg-Baden und Württemberg-Hohenzollern, um den staatlichen Leben für eine Übergangszeit eine neue Ordnung zu geben, kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beschlossen. - Es hat auch für jene Deutschen gehandelt, denen mitzuwirken versagt war. Das gesamte deutsche Volk bleibt aufgefordert, in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden«,

Dazu gehört Art. 23 GG, in dem es heißt, daß das Grundgesetz »zunächst« in den angeführten Ländern und »Groß-Berlin« gilt: »In andern Teilen Deutschlands ist es nach deren Beitritt in Kraft zu setzen.« Und Art. 146 des Grundgesetzes lautet: »Dieses Grundgesetz verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen wurde.«

Es ist üblich geworden, aus diesen drei Texten das sogenannte Wiedervereinigungsgebot des Grundgesetzes abzuleiten. In dem KPD-Verbotsurteil von 1956 wurde vom BVG erstmals bestätigt, daß es sich dabei um ein »rechtlich verbindliches« Gebot handelt (*Ress b. Zieger*, 268). Dennoch macht auch einem Befürworter dieser Auslegung die »Herleitung des Wiedervereinigungsgebots aus der Präambel« noch einige Kopfschmerzen: sie sei dem Gericht in seinem Urteil zum Grundlagenvertrag mit der DDR 1973 nicht »völlig widerspruchsfrei gelungen. Denn es wird nicht klar, in welchem Verhältnis das Wiedervereinigungsgebot zum Selbstbestimmungsrecht des Volkes und zur Wahrung der staatlichen Einheit und damit zur These vom Fortbestand des Deutschen Reiches steht.«

Wie sich dazu die Beitritts-Möglichkeit nach Art. 23 verhalte, sei ebenfalls nicht deutlich. Dann sagt der Jurist: »Eine Betrachtung der Präambel allein würde schwerlich zweifelsfrei zu dem Ergebnis führen, daß mit ihrem Inhalt Rechtspflichten der deut-

sehen Staatsorgane fixiert werden sollen; vielmehr würde, betrachtet man auch den sonstigen Inhalt der Präambel, ihr *moralisch-politischer* Gehalt und nicht ihr rechtlich-verpflichtender Gehalt einleuchtend sein« (*Röss* b. *Zieger*, 270f., Hervorhebung im Original). Rechtsverbindlich würde nach dieser Auslegung die Präambel erst im Zusammenhang mit Art. 23 und Art. 146 GG. Hierzu nun einige Einzelheiten.

Die Eingangsworte der Präambel werden als Einheitswahrungsgebot oder als *))Einheitswahrungsklausel(* verstanden. Damit wird bereits angedeutet, daß das Deutsche Reich weder 1945 noch 1949 untergegangen sei, aber auch: »Bewahrt werden kann nur Vorhandenes ... Solange noch reale Anzeichen von Einheit (z. B. Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen) vorhanden sind, behält die Klausel ihre Geltung« (*Münch*, Rd. Nr. 11).

Die Hoffnung darauf, daß die drohende Teilung Deutschlands noch abzuwenden sei, war 1945-1949 noch sehr viel lebendiger, als die jüngere Generation in unserm Land sich das heute noch vorstellen kann. Die Präambel machte das *Dilemma* deutlich, unter dem die Bundesrepublik zustande kam: Ihre Konstituierung : konnte nur ein Schritt in Richtung Teilung sein, obwohl man eigentlich die Einheit wollte; um sie zu »wahren«, konnte man sie nur teilweise organisieren – und das ist eben nicht dasselbe wie Einheit »wahren«,

Um dies Dilemma deutlich zu machen, wurde statt einer Verfassung für die »Übergangszeit« nur ein Grundgesetz beschlossen. Deshalb wurde von »Deutschland« gesprochen und von »Teilen« Deutschlands, die der Bundesrepublik beitreten können. Und deshalb vor allem der Appell im letzten Satz der Präambel, »die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden«. Aber war es richtig, von »vollenden« zu sprechen, wenn man zugleich in die entgegengesetzte Richtung marschierte, genauer: marschieren mußte? Denn man darf ja nicht vergessen: Der Ost-West-Gegensatz ließ damals - und auch heute - eine andere Lösung der »deutsehen Frage« leider nicht zu ...

In der Präambel ist der Hinweis auf das *Selbstbestimmungsrecht* der Deutschen das Verbindungsglied zwischen dem nationalstaatlichen Prinzip und dem demokratischen *Freiheitsverständnis*, an das ebenso wie an das Einheits-Bewußtsein appelliert wird.

Faktisch erhielt durch die Option für den Westen dies Freiheitsverständnis sogar den Vorrang: Einheit mit einer Minderung oder gar mit dem Verlust der demokratischen Freiheit zu erkaufen, ist seitdem für alle ernst zu nehmenden Politiker in Westdeutschland undenkbar geworden - so unterentwickelt das demokratische Bewußtsein bei uns auch sein mag. Die Wiedervereinigung mit der DDR ist in dieser Sichtweise nur als Übernahme des demokratischen Prinzips in der DDR denkbar. Machtpolitisch ist daher die »Vollendung« der Einheit Deutschlands nur möglich, wenn die UdSSR die DDR aus ihrem Machtbereich entläßt. Der Versuch, sie dazu durch eine »Politik der Stärke« und die US-Maxime des »Roll-Back« zu bewegen, hat sich als Fehleinschätzung erwiesen; er sollte nicht wiederholt werden.

Zu beachten ist, daß die Präambel unmittelbar nach einer Einheitswahrungsklausel als weiteres Ziel das »*unite Europe*« nennt: Zwei Einheits-Ziele, die vorläufig kaum gleichzeitig angestrebt werden können, so wie Art. 23 GG auch in eine ganz andere Richtung weist als Art. 24, in dem die Übertragung von Hoheitsrechten auf zwischenstaatliche Einrichtungen vorgesehen ist. Das »Wiedervereinigungsgebot« kann auch die (west-)europäische Integration hindern, ist also keineswegs nur ein Problem der Ostpolitik.

Wie das bei Präambeln üblich ist, hatte die Präambel des Grundgesetzes zunächst die Funktion, die *Motive* anzugeben, die zur Verabschiedung dieses Dokuments geführt haben. Durch die Hervorhebung seines provisorischen Charakters wird auch eine *salvatorische* Funktion der Präambel sichtbar: Man wollte der Mißdeutung vorbeugen, als habe man die Deutschen jenseits des »Eisernen Vorhangs« leichten Herzens im Stich gelassen. Deshalb erschien es notwendig, die allerdings für selbstverständlich gehaltene *moralische* Pflicht zum Ausdruck zu bringen, daß das *Ziel* nach wie vor lautet: Wiederherstellung der deutschen Einheit. Nur unter diesen Voraussetzungen hielt man die Verabschiedung des Grundgesetzes für möglich.

Inzwischen haben wir uns alle an das gewöhnen müssen, was einige Juristen »ausgebliebene Wiedervereinigung« oder - in Anlehnung an *A. Schweitzers* These von der »Parusieverzögerung« - als »Wiedervereinigungs-Verzögerung« bezeichnet haben

(Ress b. Zieger, 267). Die Bundesrepublik ist kein *Provisorium* mehr. Wenn man die Einheitswahrungsklausel und das Einheitsvollendungsgebot des Grundgesetzes in strengem Sinne für »rechtsverbindlich« hätte halten müssen, hätte in der Bundesrepublik seit 1949 nichts geschehen dürfen, was aus dem Provisorium etwas Endgültiges macht; aber das ließ sich nicht durchführen.

Das bedeutet keineswegs, daß man die Zielvorstellung der Wiederherstellung der deutschen Einheit politisch oder gar moralisch preisgeben müßte. Nur, ob sie rechtlich verpflichtend und damit einklagbar ist, ist das Problem. Denn in dem Maße, in dem das behauptet wird, muß die Handlungsfreiheit der deutschen Politiker gegenüber dem Osten wie gegenüber dem Westen Schaden leiden. Weil aber das den Frieden gefährden kann, muß die Sozialethik sich diesem Problem im Dialog mit Juristen und Politikern stellen.

H. DER GRUNDLAGENVERTRAG MIT DER DDR VON 1972 IM URTEIL DES BUNDESVERFASSUNGSGERICHTS VON 1973

Spätestens seit dem KPD-Verbots-Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1956 müssen Bundesregierungen bei uns damit rechnen, daß ihre Maßnahmen auf eine etwaige »Verletzung des Verfassungsgebotes der Wiedervereinigung« hin geprüft werden (vgl. Ress b. Zieger, 268f.). Man wird sagen können: Durch diese Entscheidung erhielt die Präambel des Grundgesetzes in Verbindung mit Art. 23 und Art. 146 GG die über das Moralisch-Politische hinausgehende Rechtsverbindlichkeit.

Nun hat auch die *Regierung Brandt/Scheel* nie einen Zweifel daran gelassen, daß sie an dem *Ziel der Wiedervereinigung* grundsätzlich festhält. Noch vor dem Treffen der Regierungschefs in Erfurt am 19. März 1970, das die Bemühungen um den Grundlagenvertrag mit der DDR vorbereitete, hat *W. Brandt* an *W. Stoph* geschrieben und dann öffentlich in Erfurt wiederholt: »1. Beide Staaten haben ihre Verpflichtung zur Wahrung der Einheit der deutschen Nation. Sie sind füreinander nicht Ausland. 2. Im übrigen müssen die allgemein anerkannten Prinzipien des zwischenstaatlichen Rechts gelten ... (3. -6.)« (Zit. nach Frankf. Rundschau v. 20. 3. 1970, S. 6). Das geschah gewiß nicht nur, um einem etwaigen künftigen Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht von vornherein die Spitze abzubrechen. *W. Brandt* konnte sicher sein, daß er mit diesen Worten das ausdrückte, was fast alle Deutschen diesseits und jenseits der Elbe damals dachten. Und doch konnte eine Andeutung auch dieser Gedanken später

nur in der Präambel des Vertrages mit der DDR Platz finden, nicht im Vertrag selber.

Der *Vertrag* zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik wurde am 8. November 1971 paraphiert. In dessen Art. 1 heißt es, die Vertragspartner »entwickeln normale gutnachbarliche Beziehungen zueinander auf der Grundlage der Gleichberechtigung«. In Art. 2 ist mit einem Hinweis auf die *Charta der Vereinten Nationen* davon die Rede, daß deren Prinzipien hier gelten sollen, z. B. souveräne Gleichheit aller Staaten, »Achtung der Unabhängigkeit, Selbständigkeit und territorialen Integrität«, aber auch das »Selbstbestimmungsrecht« und die »Wahrung der Menschenrechte«. Folgerichtig wird in Art. 3 die Unverletzlichkeit der zwischen beiden Staaten bestehenden *Grenze* bekräftigt, während Art. 4 feststellt, »daß keiner der beiden Staaten den andern international vertreten oder in seinem Namen, handeln kann«, Damit gab die Bundesrepublik ihren sogenannten »Alleinvertretungsanspruch« auf. Wichtig für unser Thema ist noch Art. 8, der den Austausch von »ständige(n) Vertretungen« vorsieht. Es ist der einzige Vertragsartikel, der die Beziehungen zwischen beiden Staaten als *Beziehungen besonderer Art* erscheinen läßt: Die DDR mußte sich damit einverstanden erklären, daß nicht von Botschaften die Rede ist - was sie bekanntlich nicht hinderte, ihrem Vertreter in Bonn den Titel Botschafter zu geben und den westdeutschen Vertreter in Ost-Berlin wie andere dort akkreditierte Botschafter zu behandeln.

Nur in der *Präambel* wurde erklärt, daß die Regierungen den Vertrag abschließen »unbeschadet der unterschiedlichen Auffassungen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik zu grundsätzlichen Fragen, darunter zur nationalen Frage«: Dieser Passus ist für das spätere Urteil des Bundesverfassungsgerichts von entscheidender Bedeutung gewesen (BVerfGE 36, 1 [25 u. 35]; dazu *Bahlmann* b. *Zieger* 35). Fast ebenso wichtig wurde der »*Brief zur deutschen Einheit*«, der der DDR ebenso wie der UdSSR bei Vertragsabschluß (mit vorhergehender Information) zur Kenntnis gebracht wurde. Darin wurde festgestellt, daß der jeweils anstehende Vertrag nicht in Widerspruch steht »zu dem *politischen Ziel der Bundesrepublik Deutschland, auf einen Zustand hinzuwirken, in dem das deutsche Volk in freier Selbst-*

bestimmung seine Einheit wiedererlangt« (zit. nach BVerfGE 36, 1 [25]). Bei ihrer Veröffentlichung der Vertragstexte haben aber weder die UdSSR noch die DDR diesen »Brief« erwähnt. Dagegen gehört zu dem Vertrag mit der DDR eine »Erklärung zu Protokoll«, in der die BRD feststellte: »*Staatsangehörigkeitsfragen* sind durch den Vertrag nicht geregelt worden«, während die DDR feststellte: »Die DDR geht davon aus, daß der Vertrag eine Regelung der Staatsangehörigkeitsfragen erleichtern wird« (a.a.O.[5]).

Bekanntlich war der Grundlagenvertrag mit der DDR ein Bestandteil in dem komplizierten *Geflecht der Verträge*, die der Entspannung und dem Frieden zwischen Ost und West dienten: Der Verträge mit Moskau, Warschau, später auch Prag, und des Viernächteabkommens über Berlin. Sie bedingten sich gegenseitig, konnten aber auch nur nach einer diplomatischen Prioritätenliste unterzeichnet werden: Die Ostverträge in etwa parallel mit dem Berlin-Abkommen, der Grundlagenvertrag mit der DDR erst wesentlich später – aber die Ostverträge doch erst nach den Begegnungen zwischen Brandt und Stoph in Brfurt und Kassel. Das ganze VFrtragswerk führte zu schweren Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik, ehe die einzelnen Verträge schließlich im Mai 1973 den Bundestag passieren konnten (die vorgezogene Bundestagswahl vom Herbst 1972 stand stark im Zeichen dieser Verträge).

Zwischen der ScWußabstimmung über den Grundlagenvertrag im *Bundestag* am 11. 5. 1973 und seiner Behandlung im Bundesrat beantragte die *Bayerische Staatsregierung* beim Bundesverfassungsgericht den Erlaß einer einstweiligen Verfügung gegen die Ratifizierung. Nachdem dieser Antrag vom BVG zurückgewiesen war, unterzeichnete der Bundespräsident den Vertrag am 5. 6. 73, und am 20. 6. 73 wurden die Ratifikationsurkunden mit der DDR ausgetauscht. Über den Hauptantrag Bayerns (eingereicht am 28.5.) entschied der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts schon am 31. 7. 1973: schon dieser Zeitablauf warf einige Probleme auf.

Die Bayerische Staatsregierung war der Meinung, daß der Vertrag mit der DDR »mit dem Grundgesetz nicht vereinbar« sei und deshalb für nichtig erklärt werden müsse, denn er verstoße gegen das Gebot zur Wahrung der staatlichen Einheit Deutsch-

lands, bzw. das grundgesetzliche »Wiedervereinigungsgebot«. U. a. wurde bemängelt, daß der Brief zur deutschen Einheit »weder auf das *Selbstbestimmungsrecht* noch auf das *Recht* auf Wiedervereinigung verweise, sondern nur auf das *politische* Ziel, eine Veränderung des Status quo mit friedlichen Mitteln anzustreben« (zit. nach d. Zusammenfassung BVerfGE 36, 1 [8], Hervorhebungen im Original).

Die Bundesregierung hielt in ihrem Gegenantrag der Bayerischen Staatsregierung vor, daß diese »ihre rein politischen Vorstellungen als Rechtssätze in das Grundgesetz hineininterpretiere«, Zugleich versicherte sie allerdings, der Vertrag »halte in Übereinstimmung mit dem Grundgesetz am Fortbestand Deutschlands fest« und er »halte die deutsche Frage offen«. Sie behauptete sogar, der Vertrag »enthalte auch keine völkerrechtliche Anerkennung der Deutschen Demokratischen Republik« (Zusammenfassung a.a.O. [11f.]).

Vor allem dies letzte Argument ist ein Indiz für das *Dilemma*, in dem sich die deutsche Außenpolitik befindet, seit das BVG von einem rechtlich faßbaren Wiedervereinigungsgebot des Grundgesetzes spricht. *D. Blumenwitz*, der Bayern 1973 vor dem BVG vertreten hat, konnte fünf Jahre später sarkastisch erklären, die »Deutschlandpolitik der siebziger Jahre« sei »eine Mischung aus Feigheit und Geiz« gewesen: »Man ist der Sache nach bereit, außenpolitisch das Verlangte zu geben, ist aber aus verfassungsrechtlichen Gründen gezwungen, innerstaatlich salvatorische Klauseln« geltend zumachen (b. Zieger, 15). Tatsächlich hat der *Zweite Senat des BVG nicht die Unterscheidung zwischen politischen Vorstellungen und Rechtssätzen des Grundgesetzes zur Grundlage seines Urteils gemacht, sondern hat darauf bestanden, daß das Wiedervereinigungsgebot rechtlich verbindlich - in diesem Falle aber doch nicht verletzt worden sei*. Damit setzte es den 1956 begonnenen Balance-Akt in unglücklicher Weise fort.

Das beginnt damit, daß das Gericht den erwähnten *Zeitablauf* scharf kritisierte: Mit dem Grundgesetz sei es »unvereinbar, daß die Exekutive ein beim Bundesverfassungsgericht anhängiges Verfahren überspielt« - d. h. also den Abschluß der Hauptverhandlung nicht abwartet, sondern den betreffenden Vertrag schon vorher in Kraft setzt. »Ausnahmsweise« könne so etwas freilich

unvermeidlich sein: Dann müßten die verantwortlichen »Verfassungsorgane« allerdings auch für die »Folgen« eintreten – nämlich für die, die bei nachträglicher Nichtigkeitserklärung eintreten würden (Zitate aus Leitsatz 3, a.a.O. [1]). Offenbar wollte das Gericht der Deutung entgegenwirken, als habe es den Vertrag schließlich passieren lassen, weil es selbst derartige Folgen nicht hätte tragen können. Vor allem im Blick auf unsere Beziehungen zu Osteuropa waren mögliche negative Folgen einer Nichtigkeitserklärung unmittelbar voraussehbar. So begnügte sich das Gericht wohlweislich mit einer Warnung für zukünftige Gelegenheiten.

Für die grundsätzliche *Zuständigkeit des Gerichts* sind aber noch wichtiger die Leitsätze 1 und 2 des Urteils: Hier wird daran erinnert, daß Verträge dieser Art der parlamentarischen Kontrolle nach Art. 59 GG unterliegen - womit impliziert sei, daß das BVG über ihre Grundgesetz-Gemäßheit entscheiden kann, wenn eine solche Entscheidung gefordert wird. Andererseits heißt es in Leitsatz 2: »Der Grundsatz des *judicial self-restraint* zielt darauf ab, den von der Verfassung für die andern Verfassungsorgane garantierten Raum freier politischer Gestaltung offenzuhalten« (a.a.O. [1]).

Bezeichnenderweise wird in der ausführlichen Urteilsbegründung die Spannung zwischen beiden Leitsätzen als Problem der *Auslegung* des Grundgesetzes behandelt – so wie es im Urteilspruch auch heißt, der Vertrag mit der **DDR** sei »in der sich aus den Gründen ergebenden Auslegung mit dem Grundgesetz vereinbar« (a.a.O. [2]). Als Auslegungsprinzip gilt ein vom Gericht bereits früher entwickelter Grundsatz, daß »in Rücksicht auf die Verantwortung der anderen Verfassungsorgane ... unter mehreren möglichen Auslegungen die Auslegung zu wählen ist, nach der der Vertrag vor dem Grundgesetz Bestand hat«; außerdem müsse »bei der Auslegung von Verfassungsbestimmungen, die sich auf Beziehungen der Bundesrepublik mit andern Staaten beziehen, deren schrankensetzender, also Spielraum für die politische Gestaltung lassender Charakter« beachtet werden: »In dieser Begrenzung setzt das Grundgesetz jeder politischen Macht, auch im Bereich der auswärtigen Politik, rechtliche Schranken; das ist das Wesen einer rechtsstaatlichen Ordnung, wie sie das Grundgesetz konstituiert hat.« Abschließend heißt es: »Der Grundsatz des *judicial self-*

restraint, den sich das Bundesverfassungsgericht auferlegt, bedeutet nicht eine Verkürzung oder Abschwächung seiner ... Kompetenz, sondern den Verzicht »Politik zu treiben, d. h. in den von der Verfassung geschaffenen und begrenzten Raum freier politischer Gestaltung einzugreifen« (ebd. 14f.).

))*Schrankensetzend*, also Spielraum lassend«: Soll das heißen, daß es sich in außenpolitischen Angelegenheiten »nur« um Schranken handelt - im Unterschied zu innerstaatlichen Angelegenheiten, bei denen es nicht nur um Schranken geht, sondern wo man auch von Verfassungsaufträgen spricht (Beispiel: Verfassungsauftrag, die Gleichberechtigung der Frauen herzustellen, an den das BVerfG die Exekutive erinnern mußte). Wenn entsprechende Verfassungsaufträge für die Außenpolitik nicht in Frage kommen, dürfte freilich von einem rechtlich verbindlichen Wiedervereinigungsgebot nicht mehr die Rede sein. Dieser Möglichkeit ist das Gericht aber nicht gefolgt, sondern hat einerseits daran festgehalten, daß es sich um ein *Gebot*, also eine Art Verfassungsauftrag handelt (s. unten Leitsatz 4), andererseits hat es dies Gebot vor allem als *Schranke* verstanden: Es darf nichts gegen die Wiedervereinigung unternommen oder zugelassen werden (s. unten Leitsatz 5).

Anscheinend wollte das Gericht demnach nicht betonen, daß es in außenpolitischen Angelegenheiten »nur« über grundgesetzliche Schranken zu wachen hat, sondern ihm lag daran, hervorzuheben, daß das Grundgesetz »auch« der Außenpolitik bestimmte, rechtlich verbindliche Schranken setzt, die einklagbar sind. Ihm lag also *weniger am freien Spielraum* der Politiker, als an diesen Schranken. Mehr noch: Dadurch, daß die *Schranken durch die Auslegung fixiert* werden sollen, die das Gericht einem Vertrag gibt, wird dieser Spielraum sogar sehr stark eingeeengt. Der zunächst sehr tolerant wirkende Grundsatz, daß die Auslegung den Vorrang erhält, die dem Grundgesetz gemäß ist, hat tatsächlich für die weitere Anwendung des Vertrages sehr einschränkende Folgen. Es ist kein Zufall, daß die Juristen sich über die Rechtmäßigkeit solcher Folgewirkungen des Karlsruher Urteils Gedanken machen (vgl. dazu *K. Bahlmann* b. *Zieger*, 33f.). An dieser Stelle wird deutlich, daß der Zweite Senat des BVerfG nicht bereit war, der westdeutschen Außenpolitik einen größeren Spielraum zuzugestehen als der Innenpolitik, obwohl das vermutlich möglich gewesen wäre -

nicht zuletzt angesichts der Tatsache, daß der Richterspruch des BVG außerhalb der Bundesrepublik selbstverständlich nichts gilt. Vielmehr meinte der Senat, den Vertrag mit der DDR nur passieren lassen zu können, wenn er ihn zugleich in das *Prokrustesbett seiner Grundgesetz-Auslegung* zwängte. Hat der Senat damit wirklich verzichtet »Politik zu treiben«?

Nun zu den wichtigsten inhaltlichen Bestimmungen des Urteils: *Leitsatz 4* lautet: »Aus dem *Wiedervereinigungsgebot* folgt: Kein Verfassungsorgan der Bundesrepublik Deutschland darf die Wiederherstellung der staatlichen Einheit als politisches Ziel aufgeben, alle Verfassungsorgane sind verpflichtet, in ihrer Politik auf die Erreichung dieses Zieles hinzuwirken – das schließt die Forderung ein, den Wiedervereinigungsanspruch im Innern wachzuhalten und nach Außen beharrlich zu vertreten – und alles zu unterlassen, was die Wiedervereinigung vereiteln würde.« Im *Leitsatz 5* wird das dadurch näher bestimmt, daß auf keinen Fall auf »*Rechtstitel*« verzichtet werden darf, mittels deren man der Wiedervereinigung und der Selbstbestimmung näherkommen könnte, und daß umgekehrt kein Rechtstitel geschaffen (oder an dessen Begründung mitgewirkt) werden darf, der der Bundesrepublik beim Streben nach Wiedervereinigung »entgegengehalten werden kann« (a.a.O., [1]). Mindestens der Schlußteil dieses Leitsatzes zeigt, daß das Gericht sich in seinem Urteil vornehmlich daran orientieren mußte, ob der Vertrag mit der DDR als ein Hindernis für die Wiedervereinigung anzusehen ist oder nicht. Es befaßte sich also vor allem mit dem »schränkensetzenden« Charakter der entsprechenden Abschnitte der Präambel des Grundgesetzes in Verbindung mit den Artikeln 23 und 146 GG. Im *Leitsatz 4* wird dagegen der Eindruck erweckt, als sei es möglich, das etwaige Aufgeben eines politischen Ziels verfassungsrechtlich zu ahnden.

Allerdings hat 'das Gericht in der Urteils-Begründung schon der wörtlichen Wiederholung von *Leitsatz 4* den Hinweis hinzugefügt, die *Bundesregierung* habe »in eigener Verantwortung zu entscheiden, mit welchen politischen Mitteln und auf welchen politischen Wegen sie das nach dem Grundgesetz rechtlich gebotene Ziel der Wiedervereinigung zu erreichen oder ihm wenigstens näherzukommen versucht« (ebd.18). Dies ist nicht nur ein allge-

meines Zugeständnis an die Regel vom freien Spielraum der Politiker; im Hintergrund steht wohl auch, daß das Grundgesetz selbst *mehrere Wege* zur Wiederherstellung der deutschen Einheit offengehalten hat: Wie oben bereits angedeutet, hat Art. 146 GG eine gesamtdeutsche *freie Volksabstimmung* im Auge. Damit hängt es zusammen, daß die Bundesrepublik in den ersten Jahren nach *der* Teilung immer wieder freie Wahlen in ganz Deutschland gefordert hat. Leider war diese Forderung angesichts der bestehenden Machtverhältnisse zwischen Ost und West in Mitteleuropa unreal. Sie heute erneut zu propagieren, wäre scheinbar im Sinne des Leitsatzes 4 des Karlsruher Urteils: Man könnte mit dieser grundsätzlich völlig berechtigten Forderung aber nur Emotionen schüren - erreichen kann man dadurch nicht, daß sich die Machtverhältnisse ändern. Wie es um diese Machtverhältnisse steht, hat nicht zuletzt der 17. Juni 1953 schmerzlich bestätigt.

Im Unterschied zu Art. 146 GG sieht Art. 23 vor, daß weitere Teile Deutschlands der Bundesrepublik *beitreten*. In seiner Auslegung dieses Artikels hat das Bundesverfassungsgericht - nach *G. Ress* »erstaunlicherweise« - die Möglichkeit einer »Konföderation als Vorstufe der Wiedervereinigung ins Auge gefaßt, obwohl diese nicht mit einer In-Kraft-Setzung des Grundgesetzes in der DDR verbunden wäre (a.a.O. [25f.]). Dies Modell ist in der DDR eine Zeitlang propagiert, von westdeutschen Juristen aber oft scharf kritisiert worden (*Ress b. Zieger*, 270 mit Anm. 15 und 289f.).

Man wird also sagen können: Die Tatsache, daß das Grundgesetz mehrere Wege zur Wiedervereinigung andeutet, hat es dem Bundesverfassungsgericht erleichtert, den Grundsatz auszusprechen, daß die Verantwortung für die Wahl des aussichtsreichsten Weges dorthin Sache der Bundesregierung ist. Der freie Spielraum politischer Gestaltung, in den das Gericht nicht einzugreifen hat - etwa, indem es die Chancen des einen oder des andern Weges abschätzen würde (a.a.O. 18) - wird als ein *Spielraum verschiedener Wege* zur Wiedervereinigung beschrieben. Diese Wege können große *Umwege* sein. Noch schärfer: Sie können scheinbar vom Ziel hinwegführen (vgl. dazu *Ress b. Zieger*, 284f.). Hätte das Gericht nicht auch diese Möglichkeit anerkannt, hätte es ja eigentlich nachträglich die Gründung der Bundesrepublik selbst als grund-

gesetzwidrig bezeichnen müssen – und damit allem dem Boden entzogen, was seit 1949 bei uns geschehen ist!

Aber was ist bei dieser Sachlage an der politischen Zielvorstellung der Präambel des Grundgesetzes noch justitiabel? D. Blumenwitz erklärte dazu 1978: Herausgekommen sei in diesem Verfahren eine »Reduzierung des ›Wiedervereinigungsgebotes(der Präambel in der aktuellen Staatspraxis auf ein ›Wiedervereinigungsverbot«((b. Zieger, 14). Das Wortungetüm kommt natürlich im Karlsruher Urteil nicht vor, und die Richter würden sich wohl gegen diese Auslegung wehren. Aber der Gesamteindruck des Urteils und seiner Folgewirkungen ist in der Tat, daß nur eindeutige Maßnahmen *gegen* eine mögliche Wiedervereinigung als justitiabel übrig geblieben sind. *Die Ausrichtung auf das politische Ziel der Wiedervereinigung ist also nicht justitiabel.* Warum und in welchem Sinne sie dennoch als »rechtlich verbindlich« bezeichnet wird, ist schwer einzusehen - es sei denn, man wäre bereit, zwischen dieser Formel und dem Begriff der Justitiabilität eine Unterscheidung zu treffen, die juristischen Laien kaum einleuchtend zu machen wäre.

Allerdings darf der Tadel, den D. Blumenwitz andeutete, auch nicht überbewertet werden: Dadurch, daß das Bundesverfassungsgericht nur die von ihm selbst vorgenommene restriktive Auslegung des Grundlagenvertrags mit der DDR für verfassungskonform erklärte, hat es doch so viele juristische Schranken errichtet, wie in dieser Lage nur möglich erschienen.

Um den Vertrag nicht insgesamt unter das Verdikt der Wiedervereinigungsverhinderung stellen zu müssen, zog das Gericht vor allem dessen *Begleittexte* zur Auslegung heran, also z. B. den bereits erwähnten Brief zur deutschen Einheit. Art. 9 des Vertrages öffnete den Weg, weitere früher abgeschlossene Verträge und damit auch deren Aussagen über Deutschland heranzuziehen; denn in Art. 9 wurde festgelegt, daß solche älteren Verträge »nicht berührt werden« (zit. nach BVerfGE 36, 1 [5]). Dazu gehört auch der *Deutschlandvertrag* zwischen der BRD und den Westmächten von 1955, in dem sich die Vertragspartner verpflichteten, zusammenzuwirken, »um mit friedlichen Mitteln ihr gemeinsames Ziel zu verwirklichen: ein wiedervereinigtes Deutschland, das eine freiheitlich-demokratische Verfassung ähnlich der Bundesrepublik Deutschland besitzt und das in die europäische Gemeinschaft integriert ist« (zit, ebd. 22): Ein Passus, der die Zielvorstellung der Präambel des Grundgesetzes in besonders aufschlußreicher Weise interpretiert. Den drei Westmächten fiel es nicht schwer, dem ganzen Geflecht der Verträge unter der Bedingung zuzustimmen, daß diese Zielvorstellung erhalten blieb: Ob sie der Meinung waren, daß man dem Ziel durch den Vertrag mit der DDR nähergekommen war

(oder ob ihnen in Wahrheit eine weitere Festschreibung der 1948/49 begonnenen Teilung genauso lieb, ja vielleicht noch lieber war), brauchte das Gericht nicht zu bewerten: Sonst hätte es ja seine richterliche Selbstbeschränkung verletzt ...

Viel Aufsehen hat es erregt, daß das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil nachdrücklich daran festhielt, daß nach dem Grundgesetz das »*Deutsche Reich*« noch weiterbesteht: »Das Deutsche Reich existiert fort ... besitzt nach wie vor Rechtsfähigkeit, ist allerdings mangels Organisation, insbesondere mangels institutionalisierter Organe selbst handlungsunfähig« (a.a.O., [16]). Ähnlich etwas später die Erklärung, daß die BDR und die DDR »Teile eines noch immer existierenden, wenn auch handlungsunfähigen, weil noch nicht reorganisierten umfassenden Staates *Gesamtdeutschland* mit einem einheitlichen Staatsvolk sind« (23). – Jedermann fragt unwillkürlich: Was ist ein Reich, ein Staat ohne Organe, ohne Institutionen? Kann es mehr sein als eine Idee?

Etwas konkreter wird die Idee in der dem ersten Zitat unmittelbar folgenden Passage der Begründung: »Mit der Errichtung der Bundesrepublik Deutschland wurde nicht ein neuer westdeutscher Staat gegründet, sondern ein Teil Deutschlands neu organisiert (vgl. *Carlo Schmid* in der 6. Sitzung des Parlamentarischen Rates – Steno Ber., S. 70). Die Bundesrepublik Deutschland ist also nicht -Rechnachfolger des Deutschen Reiches, sondern als Staat identisch mit dem Staat -Deutsches Reich – in bezug auf seine räumliche Ausdehnung allerdings steilidentisch, so daß insoweit die Identität keine Ausschließlichkeit beansprucht« (a.a.O. [16]). Aber was heißt »*teilidentisch*«? Ist das eine hilfreiche Wortschöpfung?

Selbst wenn man hervorhebt, es sei der Sinn des neuen Begriffs, der »aggressiven Tendenz« bisher gebrauchter Identitätsvorstellungen entgegenzuwirken (*Bahlmann* b. *Zieger*, 45), wird man ihn kaum für sehr hilfreich halten können. Am einleuchtendsten dürfte die Interpretation sein, die *U. Scheuner* in der Aussprache auf dem Kongreß 1978 so zusammengefaßt hat: »Das Entscheidende an der Betonung einer richtig verstandenen Identität ist die Kontinuität des Rechts, dagegen keineswegs die territoriale Ausdehnung« (b. *Zieger*, 48). Es genügt, wenn wir an die Kontinuität des Rechts erinnert werden, die ja auch eine Kontinuität der Haftungsgemeinschaft der Deutschen einschließt. Daß aber dazu die Konstruktion einer Teilidentität der Bundesrepublik mit dem »Deutschen Reich« bzw. dem handlungsunfähigen Staat *Gesamtdeutschland* notwendig sein soll, ist nicht einzusehen. Wohl aber ist leider zu befürchten, daß mit dieser Konstruktion politisch Mißbrauch betrieben werden könnte; deshalb hatte *H. Ridder* nicht Unrecht, als er sie ein »*Phantom*« nannte (in: *Begegnung mit Polen*, 16. Jg. 1979, S. 9). Das wird deutlich, sobald man anders als *U. Scheuner* in dem angegebenen Zitat – diese Konstruktion

nun doch mit der Frage nach den Grenzen innerhalb Deutschlands und dessen Grenzen nach außen in Verbindung bringt. Und **das** hat das Bundesverfassungsgericht selbst ausgeführt.

Im Vertrag mit der DDR war die »Unverletzlichkeit« der *Grenze* zwischen den beiden Staaten anerkannt worden. Das BVerfG hat nun in seinem Urteil erklärt, es müsse sich in diesem Fall um eine »staatsrechtliche Grenze« handeln ähnlich den Grenzen, »die zwischen den Ländern der Bundesrepublik Deutschland verlaufen« (a.a.O. [26]). Dazu erklärte *R. Bernhardt* auf einer Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Berlin 1979: »Diese Äußerung ist besonders viel gescholten worden ... Mit Nachdruck ist zu sagen, daß die Aussagen des Bundesverfassungsgerichts in diesem Punkte nicht haltbar sind. Abgesehen davon, daß rechtliche Aussagen sich nach Möglichkeit nicht völlig von der Realität lösen sollten (sic!), ist die getroffene rechtliche Aussage als solche nicht zutreffend.« Nach Bernhardts Ansicht handelt es sich um eine »völkerrechtliche Grenze« (»so schmerzlich das auch ist«); wohlgemerkt: das sagt ein Staatsrechtler, der zugleich daran festhält, daß die Frage der Ostgrenzen Deutschlands noch in einem Friedensvertrag geregelt werden muß (Bernhardt, S. 34f.).

Das Gericht hat sich demnach zu einer juristisch unhaltbaren Theorie verleiten lassen, um dem Vertrag mit der DDR eine Auslegung geben zu können, die nach seiner Ansicht mit den Geboten des Grundgesetzes übereinstimmt – so wie man diese wiederum nach der Ansicht des Gerichts auslegen muß. Man kann diese Absicht im letzten Satz der zitierten Passage der Urteilsbegründung erkennen: »Diese Qualifizierung der Staatsgrenze in Art. 3 Abs. 2 des Vertrages (trägt) dem Anspruch des Grundgesetzes Rechnung, daß die nationale Frage, das ist die Forderung nach Erreichung der staatlichen Einheit des deutschen Volkes, offen bleibt« (a.a.O. [27]). Es konnte sich nicht mit der Überlegung begnügen, daß das 1949 geschaffene Provisorium Bundesrepublik sich vorläufig damit abfinden muß, daß in Deutschland nun doch zwei Staaten entstanden sind, deren Unabhängigkeit voneinander nicht zuletzt an der zwischen ihnen verlaufenden Grenze mit Stacheldrahtzäunen und Selbstschutzanlagen zu erkennen ist. Welch ein Kontrast zur brutalen Wirklichkeit, ausgerechnet diese Grenze mit Grenzen zwischen den Ländern innerhalb der Bundesrepublik zu vergleichen! Sollen westdeutsche Politiker durch dies Urteil genötigt werden, ständig mit *eh. Morgenstern* sagen zu müssen: »Es kann nicht sein, was nicht sein darf?« – Sicherlich nicht!

Zwar hat das Gericht durch seine Entscheidung zunächst die verheerende Wirkung vermieden, die eine nachträgliche Nichtigkeitserklärung des Grundlagenvertrags mit der DDR gehabt hätte. Aber genau auf diesem Wege hat der Zweite Senat des BVerfG die *politische Wirkung*, die der

Vertrag eigentlich haben sollte, aufs äußerste *geführt*. Es ist kein Zufall, daß sowohl die Bundesregierung als auch die Bayerische Staatsregierung das Urteil als Bestätigung ihrer einander entgegengesetzten Ansichten werten konnten (*Blumenwitz* b. Zieger, 7f.), Für die eine war es kurzfristig ein Sieg, die andere bekam unschätzbare Schützenhilfe für die Zukunft. Denn seitdem kann man theoretisch und propagandistisch jederzeit behaupten, daß die »deutsche Frage« ja nach wie vor völlig offen sei. Und je nachdrücklicher man das behauptet (unter Berufung auf das BVG-Urteil), desto mehr wird der eigentliche politische Sinn des Vertrages aufgehoben: Er trägt dann nicht mehr zur Entspannung und zum Frieden in Europa bei.

Es gibt allerdings eine Passage in der Urteilsbegründung, die scheinbar darauf angelegt ist, eben diesen Eindruck und damit diese Wirkung zu vermeiden. Es handelt sich um den Abschnitt IV, in dem der Vertrag als Teil der »auf *Entspannung* angelegten *Ostpolitik*« gewürdigt wird. Dort heißt es, daß der Vertrag »zwar in ähnlicher Weise wie das Grundgesetz (vgl. Präambel, Art. 23 und Art. 146 GG) keine endgültige Lösung der deutschen Frage« sei. »Gleichwohl kann er nicht als eine bloße Übergangsregelung bis zu einer späteren -endgültigen- Neubestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Staaten qualifiziert werden; er ist kein vereinbarter *modus vivendi*, der in absehbarer Zeit durch eine andere grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses zwischen diesen beiden Staaten abgelöst werden soll. Er selbst ist die ernsthaft gewollte neue Grundlage für die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Staaten zueinander« (a.a.O. [20f.]). Daß hier der in der Präambel des Grundgesetzes vorkommende Ausdruck »*Obergangszeit*« *faktisch zurückgewiesen* wird (anders ist die Zurückweisung der Vorstellung einer »Übergangsregelung« nicht zu verstehen), macht sogar eine bemerkenswerte *Abkehr von der Präambel* sichtbar. Aber gerade diese Passage ist die Einleitung zu sehr restriktiven Erklärungen des Gerichts über die zu erwartende »Vielzahl von rechtlichen Konkretisierungen des neuen Neben- und Miteinander der beiden Staaten«, also über die im Vertrag vorgesehenen weiteren Abkommen (Art. 7). Das Gericht wollte schon jetzt deren »verfassungsrechtliche Grenzen« fixieren (a.a.O. [21]). Was ist das andere, als auch sie in das oben erwähnte Prokrustesbett zwingen?

Eine der Folgen des Festhaltens an der Theorie vom Fortbestand des Staates Gesamtdeutschland wird sichtbar an den Schwierigkeiten, die der Zweite Senat mit dem Problem-Komplex »*völkerrechtliche Anerkennung der DDR*« hatte. Er suchte einen Ausweg in der Formel, es habe sich nur um »*eine* faktische Anerkennung besonderer Art« gehandelt und fügte dem hinzu, daß der Vertrag »Geltungskraft wie jeder andere völkerrechtliche Vertrag« besitzt - und doch zugleich ein Vertrag innerhalb »Gesamt-

deutschlands« sei (23), also »inner-se-Beziehungen« regle (24). Diese Äußerungen trugen dem Gericht den später oft zitierten Vorwurf U. ScheHners ein, daß aus dieser Vermengung von Völkerrecht und Staatsrecht ein »unbekömmlicher begrifflicher Brei« entstanden sei (zit. b. Zieger, 8). Zwar versuchten auf dem Symposium von 1978 einige Juristen dieser »Gemengelage« etwas Positives abzugewinnen, aber sehr überzeugend war das nicht. Wer mit einer wirklichkeitsfernen Theorie operiert, kommt wohl zwangsläufig auch mit der theoretischen Systembildung in Konflikt.

Die oben erwähnte Frage nach den Grenzen des wie auch immer verstandenen »GesamteHschlands« im Osten war nicht Gegenstand dieses Verfahrens, sondern konnte dem Verfahren über die eigentlichen Ostverträge überlassen werden. Daher in der oben zitierten Erklärung des Gerichts über »Gesamtdeutschland« der wichtige Zusatz: »... , dessen Grenzen genauer zu bestimmen hier nicht nötig ist« (23). Man wird freilich nicht sagen können, daß diese Formel außenpolitisch beruhigend und damit friedensfördernd wirken konnte: Sie mußte konfliktverschärfend wirken und insoweit auch an dieser Stelle die politische Wirkung des Vertrages mit der DDR einschränken.

In seiner Auslegung des Grundgesetzes wollte das Gericht offenbar so viel wie möglich an dessen politischer Ausgangslage von 1948/49 festhalten. R. Bernhardt erklärte dazu 1979: »Die Entscheidung zwingt, wenn man ihre Bindungswirkung ganz ernst und streng nimmt, zur Negierung des völkerrechtlichen Befundes. Nach ihr muß auch dann von einer fortbestehenden gesamtdeutschen Staatlichkeit ausgegangen werden, wenn nichts mehr davon erkennbar ist ... Und wenn alle politische Vernunft und internationale Bindungen, etwa Gründe europäischer Integration, in Zukunft dafür sprechen sollten, zwischen den beiden deutschen Staaten eine Zollgrenze zu ziehen, dürfte das nach dem Spruch des Bundesverfassungsgerichts nicht geschehen« (Bernhardt 26f.). Daß Staaten geteilt wurden bzw. sich voneinander trennten, ist in der Geschichte gewiß nichts Neues: In einem solchen Fall werden bisherige innerstaatliche Beziehungen zu völkerrechtlichen Beziehungen (vgl. dazu Bernhardt 23). Man sollte sich durch Phantom-Vorstellungen nicht daran hindern lassen, eine solche faktische Entwicklung zu akzeptieren, so schmerzlich sie auch ist.

Unter der Voraussetzung, daß keine Trennung der beiden Teile Deutschlands stattgefunden hat,ieß der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts 1973 den Grundlagenvertrag mit der DDR passieren. Welche Mühen, welche politischen Kämpfe wird es kosten, bis wir uns von dieser irrigen Voraussetzung und damit von den voraussehbaren gefährlichen Folgen dieses Urteils wieder befreien können?

Gerichtsurteile sollen dienen, einen gestörten Rechtsfrieden wieder herzustellen. Da das Karlsruher Gericht nicht ein internationaler Gerichtshof ist, war von vornherein nicht zu erwarten, daß das Gericht viel zur außenpolitischen Friedensförderung beitragen konnte. Bindende Wirkung hat sein Spruch im Ausland ohnehin nicht, auch nicht in der DDR. Das Gericht sollte den Rechtsstreit zwischen der Bayerischen Staatsregierung und der Bundesregierung über die Rechtmäßigkeit des Vertrages mit der DDR beilegen. Es legte diesen Streit dadurch bei, daß es die DDR aufforderte, sich in das von ihm konstruierte Prokrustesbett zu zwängen - was sie natürlich mit Berufung auf den eigentlichen Vertragstext ablehnt (einmal davon abgesehen, daß das Bundesverfassungsgericht sie nichts angeht). So vermied das Gericht zwar die verheerende Wirkung, die eine Nichtigkeitserklärung des Vertrages innenpolitisch und außenpolitisch gehabt hätte: kurzfristig trug es so zum Rechtsfrieden innerhalb der Bundesrepublik bei. Langfristig hat das Gericht damit aber nicht nur nicht zum internationalen Frieden beigetragen, sondern auch *den Rechtsfrieden im Innern der Bundesrepublik nicht wieder hergestellt, sondern gefährdet.*

BI. DIE DEUTSCHLANDFRAGE IN DEN OSTVERTRÄGEN UND DEREN BEURTEILUNG DURCH DAS BUNDESVERFASSUNGSGERICHT

Die sogenannten Ostverträge zwischen der Bundesrepublik einerseits und der UdSSR und der Volksrepublik Polen andererseits wurden 1970 in Moskau und Warschau unterzeichnet. Nach der Zustimmung durch den Bundestag am 23. Mai 1973 traten sie am 3. Juni 1973 in Kraft.

In beiden Verträgen wurde die Unverletzlichkeit der »Grenzen aller Staaten in Europa« bekräftigt einschließlich der »Oder-Neiße-Linie«, die die »Westgrenze der Volksrepublik Polen bildet« (Moskauer Vertrag, Art. 3, ähnlich Warschauer Vertrag, Art. I). Die Vertragspartner »erklären, daß sie gegeneinander keinerlei Gebietsansprüche haben und solche auch in Zukunft nicht erheben werden« (Warschauer V., Art. I). Dem folgt der Verzicht auf »Drohung mit Gewalt« oder »Anwendung von Gewalt« (ebd. Art. II Warschauer V., entsprechend Art. 2 Moskauer V., zit, nach BVerfGE 40 [144u. 147]).

Wie bereits erwähnt, wurde der Regierung der UdSSR beim Vertragsabschluß 1970 der Brief zur deutschen Einheit übergeben. Außerdem fand ein Notenaustausch statt, in dem die Bundesregierung darauf hinwies, daß »eine friedensvertragliche Regelung noch aussteht« und daß deshalb der neue Vertrag »die Rechte und Verantwortlichkeiten« der Vier Mächte nicht berühre. Die Sowjetregierung bestätigte lediglich, daß die »Rechte der Vier Mächte« nicht berührt seien. Ein entsprechender Notenwechsel fand auch mit Polen statt und außerdem mit den drei Westmächten (vgl. dazu bereits oben S. 40).

Ähnlich wie über dem Grundlagenvertrag mit der DDR liegt durch diese Vorbehalte auch über den Ostverträgen ein merkwürdiges *Zwielicht*: Sie sollten dem Frieden dienen, sie sollten aber doch einen Friedensvertrag nicht ersetzen. Der Ost-West-Gegensatz verhinderte eine Friedenskonferenz herkömmlicher Art; aber die Beteiligten waren sich doch so weit einig, daß ein völlig vertragsloser Zustand mitten in Europa auf die Dauer zu gefährlich werden konnte. Deshalb wurden gegenseitiger Gewaltverzicht und die Unverletzlichkeit der Grenzen vertraglich fixiert, die durch den letzten Krieg entstanden sind: Die wichtigsten Elemente eines Friedensvertrages; zugleich wurde von der Bundesrepublik und den Westmächten aber daran festgehalten, daß ein Friedensvertrag noch ausstehe.

Dem *Zwielicht* entspricht es, daß auch die politische Wirkung der Ostverträge nicht eindeutig ist: Zwar hat der *Bundestag* in der Ratifizierungsdebatte am 17. 5. 1973 eine *EntschlieÙung* verabschiedet, in der es heißt, daß die Verträge »von den heute tatsächlich bestehenden Grenzen« ausgehen, »deren einseitige Änderung sie ausschließen«. Dort heißt es auch: »Mit der Forderung auf Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechts erhebt die Bundesrepublik Deutschland keinen Gebiets- oder Grenzänderungsanspruch« (zit. nach: Die Ostverträge, Mat. d. Gesamtdeutschen Instituts, o. J. Bonn, S. 29). Aber eine solche Erklärung schließt ja nicht aus, daß man sich hierzulande über »Gesamtdeutschland« doch noch ganz andere Vorstellungen macht.

Zu den Eigentümlichkeiten der Ostverträge gehört, daß die Bundesrepublik in ihnen die Oder-NeiÙe-Linie akzeptieren mußte, obwohl sie selbst nicht Nachbar Polens ist; daher wurde der

Ausdruck »Westgrenze der Volksrepublik Polen« notwendig. Die DDR hatte diese Grenze schon früher anerkannt. Die *Bundesregierung* betonte schon »in den Verhandlungen« und dann in einem amtlichen Kommuniqué zum Warschauer Vertrag, daß sie »*nur für sich selbst sprechen*« konnte, also nicht für Gesamtdeutschland: Die bilateralen Vereinbarungen mit Polen können »eine Friedensregelung für ganz Deutschland nicht ersetzen« (zit. nach BVerfGE 40, 16 (173]). So entstand ein *circulus vitiosus*: Ein Friedensvertrag könnte nur mit einem handlungsfähigen »Gesamtdeutschland« abgeschlossen werden (um die Ausdruckweise des Zweiten Senats des BVG im vorher besprochenen Urteil anzuwenden); die Wiedervereinigung der jetzt getrennten Teile Deutschlands kann aber, wenn sie in absehbarer Zeit erreichbar werden sollte, nur das Ergebnis einer Friedenskonferenz sein: Und wer sollte auf dieser berechtigt sein, für ganz Deutschland zu sprechen?

Wir brauchen hier auf die Einzelheiten nicht einzugehen. Sicher ist, daß die Ostverträge zunächst zur Entspannung und Beruhigung der Lage in Europa wesentlich beigetragen haben. Je stärker man allerdings auf unserer Seite unterstreicht, daß die endgültige friedensvertragliche Regelung noch aussteht, desto mehr muß die friedensfördernde Wirkung der Verträge leiden.

Aber nun zu dem *Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht* über diese Verträge: Gegen die Ratifizierungsgesetze hatten einzelne, offenbar exemplarisch ausgesuchte Personen und Personengruppen Verfassungsbeschwerden erhoben mit der Begründung, es seien durch die beiden Verträge Grundrechte verletzt worden, die ihnen als Deutschen nach dem **Grundgesetz** zustünden; es ging zum Beispiel um *Staatsangehörigkeitsrechte* und um *Eigentumsrechte* in den Gebieten jenseits von Oder und Neiße. Der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichtes, der in diesem Fall zuständig war, hat am 7. Juli 1975 diese Verfassungsbeschwerden verworfen.

In diesem Verfahren ist das Gericht also nicht um eine Entscheidung darüber ersucht worden, ob die Ostverträge mit dem Wiedervereinigungsgebot des Grundgesetzes im Einklang stünden. Dennoch mußte es in der **Verwerfung** der Verfassungsbeschwerden ausführlich auf diese Verträge **eingehen** - und damit auch auf die Deutschlandfrage.

Ausschlaggebend für die Entscheidung des BVG war das schon von der **Bundesregierung** vorgebrachte Argument, daß die Verträge »Rechte und Pflichten lediglich im Verhältnis der vertragschließenden Staaten zueinander, nicht aber zugunsten oder zu Lasten einzelner Bürger begründeten«

(a.a.O. [153, 164 u. 175]). Das Gericht wies insbesondere darauf hin, daß *die Lage der Deutschen*, die jenseits von Oder und Neiße gelebt hatten oder dort noch lebten, sich *durch die Verträge nicht verschlechtert* habe. »Unmittelbar nachteilige Wirkungen« seien für die Beschwerdeführer durch die Verträge nicht ausgelöst worden (156). Um das zu erhärten, listete das Gericht sorgfältig alle Veränderungen auf, die seit Kriegsende in bezug auf Staatsangehörigkeitsregelungen und in bezug auf deutsches Eigentum eingetreten waren. Die einseitigen Maßnahmen der Sowjetunion und Polens, »die in die rechtlichen Verhältnisse und in das menschliche Schicksal vieler Deutscher tief eingriffen«, mußten »von der Bundesrepublik Deutschland lediglich hingenommen« werden (163); sie konnte ihre »Rechtsvorstellungen« nicht zur Geltung bringen.

Stärker als der Zweite Senat 1973 betonte der Erste Senat 1975, daß die Ostverträge »eine auf Dauer angelegte, der Entspannung und Friedenssicherung dienende Politik« einleiten sollten, und daß deshalb ihre »*hochpolitische Natur*« mit Recht hervorgehoben werde (164). Deshalb dürfe man den Verträgen gerade nicht vorwerfen, sie seien mangelhaft, »weil dieser oder jener sachliche Gegenstand darin nicht geregelt sei« (165). Nach Lage der Dinge mußte das späteren Vereinbarungen überlassen bleiben. Das Gericht konnte aber auch darauf hinweisen, daß diejenigen, die wegen angeblichen Verlustes der deutschen Staatsangehörigkeit Beschwerde erhoben hatten, diese durch die Verträge keineswegs verloren hatten (170 mit Hinweis auf Art. 16 GG).

In seinen Schlußbemerkungen hob der Erste Senat hervor, daß »den Trägern der auswärtigen Gewalt eine Bewegungsfreiheit vorbehalten bleiben muß, deren Nutzung legitimerweise vorwiegend von politischen Zielsetzungen und Wertungen bestimmt wird. Die hier zu treffenden Entscheidungen ... entziehen sich ihrer Natur nach richterlicher Beurteilung« (178f.) *Richterliche Selbstbeschränkung im Bereich der Außenpolitik* wird hier deutlicher proklamiert als im Urteil des Zweiten Senats von 1973, das den Grundlagenvertrag mit der DDR nur in der von ihm festgelegten Auslegung passieren ließ.

Auffällig ist aber, daß der Erste Senat dem Vorbehalt großes Gewicht beimaß, daß die *Bundesrepublik* zum Abschluß eines *Friedensvertrages nicht befugt* gewesen sei (172f., 174f.). Auch der Erste Senat hielt also daran fest, daß sie ein Provisorium ist; er hat den oben erwähnten *circulus vitiosus* in der Frage, wie es je zu einem Friedensvertrag kommen kann, nicht zu durchbrechen vermocht. Man kann daher diesen Vorbehalt aus den Begleittexten der Verträge und dessen Bestätigung durch das Gericht auch dazu benutzen, die Entspannungspolitik von 1970 aufzuheben und umzukehren - bis hin zu der Behauptung, daß auch die endgültigen Ostgrenzen Deutschlands noch nicht festgeschrieben seien. Insoweit gilt

leider auch für diese Entscheidung, daß sie den internationalen Frieden nur wenig gefördert und zum inneren Rechtsfrieden in der Bundesrepublik ebenfalls nur wenig beigetragen hat. Auch der Erste Senat hat das sogenannte Wiedervereinigungsgebot des Grundgesetzes nicht relativiert: Und das wäre der einzige Weg gewesen, die zwischen uns und unseren östlichen Nachbarn strittige Fragen außen- und innenpolitisch für beigelegt zu erklären.

IV. ARBEITSSKIZZE: THEOLOGISCH-SOZIALETHISCHE ASPEKTE DER PROBLEMATIK

1. *Hoffnung auf Wiedervereinigung- zeitlos fixierbar?*

Anknüpfend an das oben erwähnte Stichwort »ausgebliebene Wiedervereinigung« werden Theologen daran erinnern müssen: Zwar hat Gott den Menschen die Fähigkeit zum Hoffen gegeben - einzelnen wie Völkern. In Hoffnungen und Erwartungen versuchen wir, in die Zukunft vorzugreifen: Ein Kennzeichen des Menschseins überhaupt. *Hoffnungen und Erwartungen* sind aber stets zugleich *Ausdrücke der Zeit*, in der sie lebendig wurden. Im Laufe der Geschichte müssen einzelne wie Völker immer wieder lernen, neue Horizonte, fernere Ziele zu erkennen. Dann ändern Hoffnungen ihre Gestalt (z. B. Parusie-Erwartungen am Anfang der Christenheit); manche geschichtlichen Hoffnungen muß man sogar ganz aufgeben. Dies gilt vor allem, wenn sie rückwärts gewandt sind (Hoffnungen auf Wiederherstellung früherer Zustände).

Bei ausführlicher Behandlung des Themas Hoffnung müßten Theologen Unterschiede, aber auch Gleichartigkeiten zwischen den *Hoffnungen und Erwartungen Israels* (messianische Hoffnungen), deren Fortsetzung in der *christlichen Hoffnung* einerseits und den *Hoffnungen anderer Völker* thematisieren. Dabei würde im Blick auf beide - oft zu scharf voneinander getrennte - Arten von Hoffnung deutlich werden müssen, daß Gott nicht als Garant irgendeiner nationalen Hoffnung, und schon gar nicht als Garant einer bestimmten Gestalt solcher Hoffnung eingesetzt werden darf: Es wäre ein Mißbrauch seines Namens, wenn man sich in diesem Sinne auf ihn berufen würde. Damit werden weder die

»diesseitigen« Hoffnungen Israels oder der Christenheit, noch die Hoffnungen der »Völker« gegenstandslos. Wir dürfen in allen Völkern damit rechnen, und wir dürfen allen zusagen, daß der Herr der Geschichte uns begleitet, daß er unter allen Völkern Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden fördert. Daß *Gott* im Sinne solchen *Begleitens* »mit uns« ist, ist der entscheidende Grund unserer Hoffnungen in Zeit und Ewigkeit. Unsere Hoffnung richtet sich in erster Linie auf *ihn*, nicht auf *etwas*. Das aber schließt – in der theologischen Eschatologie ebenso wie im Bereich geschichtlicher Hoffnungen und Erwartungen – das starre Festhalten an bestimmten Konkretisierungen von Hoffnungen und Erwartungen aus, die immer nur aus einer bestimmten Situation heraus Gestalt gewonnen haben.

So wie die Evangelische Kirche in Deutschland 1965 unser Volk auf die nüchterne, wenn auch zweifellos bittere Erkenntnis hinweisen mußte, daß wir durch den Zweiten Weltkrieg die früher deutschen Ostgebiete verloren haben-, so sind wir offenbar jetzt dazu genötigt, darauf hinzuweisen, daß unsere Hoffnung auf Wiedervereinigung der beiden getrennten Teile Deutschlands in absehbarer Zeit wohl nicht in Erfüllung gehen kann. »Zu solcher Erkenntnis befreit das Evangelium die politische Vernunft" (17. Bielefelder These von 1963, zit. in der Ostdenkschrift 1965, S. 36). Wer eine andere Aussage der Kirche fordert, würde unser Volk verführen, wie dies nationale Schwärmer (auch in der Kirche) vor 1933 getan haben. *Die politische Vernunft muß von illusionären Fesseln befreit werden*, auch wenn diese die Gestalt von "Rechtstiteln" haben.

2. Wandel des Rechts in den Beziehungen der Völker

So gewiß das zwischenmenschliche Recht in erster Linie die Funktion des Bewahrens und Erhaltens hat, so gewiß ist für die Sozialethik doch auch, daß *das Recht nicht unwandelbar* sein kann. Wenn Verhältnisse sich ändern, kann Recht zu Unrecht werden, können berechtigte Ansprüche unter Umständen nicht mehr aufrechterhalten werden. Wo das Recht zu starr festgeschrieben wird, geht ihm die notwendige Elastizität verloren, kann es nicht mehr zukunftgestaltend wirken.

Zum geschichtlichen Wandel gehört, daß Staaten ihre Forinen, ihre *Verfassungen wechseln*, neuen Gegebenheiten sich anpassen müssen. In der Diskussion der Juristen über das Verhältnis der Bundesrepublik Deutschland zum Deutschen Reich vor 1945 wird gelegentlich erinnert an *Hegels* Schrift von 1800/1802: »Die Verfassung Deutschlands« (Suhrkamp Werkausgabe 1, 1974, 451-610). Hegel hatte beobachtet, daß das alte Heilige Römische Reich Deutscher Nation nicht in der Lage gewesen war, sich zu einem modernen, schlagkräftigen Staat zu entwickeln und entsprechend seine Grenzen zu verteidigen. In einer solchen Lage kann das Festhalten an einem Staatsideal »dem Staatsbegriff etwas Irreales verleihen«. Hegel konnte aber das Ärgernis, daß die Teile des alten Reiches (besonders Preußen) sich zu sehr verselbständigt hatten, sehr weitsichtig auch *positiv* interpretieren: Immerhin hatten sie »sich wieder zu Staaten konstituiert« (a. a. O. 461, erstes Zitat nach Blumenwitz b. Zieger, 10). Auf Preußens Selbständigkeit hat 70 Jahre später *Bismarck* das zweite Deutsche Reich aufgebaut: Bekanntlich war das die »kleindeutsche« Lösung der damaligen »deutschen Frage«: Man verzichtete auf die deutschen Teile der habsburgischen Donau-Monarchie. Daran hielten die Sieger von 1918 auch nach deren Zerschlagung fest: Sie verhinderten die von den Deutsch-Österreichern zunächst für selbstverständlich gehaltene Wiedervereinigung mit dem Deutschen Reich. Mit dieser Trennung haben wir uns beiderseits der Grenzen 1945 endgültig abfinden müssen, nicht zuletzt wegen der unübersehbaren Sicherheitsbedürfnisse der ČSSR: Diese ist in einer Umklammerung, wie sie 1938 vollzogen wurde, nicht lebensfähig.

Auf dem Juristenkongreß 1978 erklärte der Staatsrechtler *Meesen*: »Demnächst steht seit 30 Jahren im Grundgesetz, daß wir die deutsche Frage offenzuhalten haben ... Nun liegt die Frage darin, ob sich eine Änderung des politischen Kontextes vollzogen hat, die die Verpflichtung, das deutsche Problem offenzuhalten, modifiziert. Das hat nichts mit stillem Verfassungswandel, nichts mit Bedeutungswandel zu tun, sondern nur damit, daß eine **politische** Verhaltenspflicht nach den jeweiligen politischen Gegebenheiten ausgelegt werden muß. Ich habe in beiden (auf **dem** Kongreß gehaltenen) Referaten eine Bezugnahme auf den Wandel der politischen Lage vermißt« (Meesen b. Zieger, 59).

Offenbar geht es vor allem darum, daß die Bundesrepublik seit 1949 mehr und mehr den Charakter des Provisoriums verloren hat. Aber wohl auch um Folgerungen aus der Einsicht, daß das Grundgesetz in seinen verschiedenen Bezugnahmen auf Deutschland nicht ein bestimmtes »Deutschlandbild verfassungsrechtlich festschreibt«; damit hängt zusammen das Gebot »völkerrechtsfreundlicher Interpretation des Grundgesetzes« [Bernbardi, 10]. Vielleicht ist aber auch an dieser Fragestellung die Grenze dessen erreicht, was ein Bundesverfassungsgericht überhaupt zu leisten vermag – wenn unser freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat sich schon dadurch »auszeichnet«, daß es ein solches Gericht überhaupt gibt, was ja in vielen anderen Demokratien durchaus nicht der Fall ist. Es ist kein Zufall, daß gerade in der Diskussion um den Grundlagenvertrag mit der DDR und um die Ostverträge die Frage der Kompetenz dieses Gerichts mehrfach aufgetaucht ist³.

Zumindest aber sollte endgültig deutlich werden, was im allgemeinen Bewußtsein unseres Volkes doch wohl längst akzeptiert worden ist: Das Grundgesetz wollte zwar »dem Anschluß der Ostgebiete an das Bundesgebiet mit Sicherheit nicht entgegenstehen«; das entsprach der politischen Lage von 1948/49. Aber »das bedeutet freilich nicht, daß das Wiedervereinigungsgebot des Grundgesetzes sich mit derselben Intensität wie auf die Bundesrepublik und die Deutsche Demokratische Republik auch auf die früheren deutschen Ostgebiete erstreckt« (Frowein 34). Wenn unsere verantwortlichen Politiker wenigstens diesen Unterschied beachten würden, könnte eine Teil der Enspannungswirkung der Verträge aufrechterhalten werden: Die Polen würden von einem Alptraum befreit" (ebenso natürlich auch die Tschechen).

3. Die besondere Stellung der Präambel des Grundgesetzes

In der bisherigen Diskussion der Juristen tritt, soweit ich sehe, die Frage sehr zurück, ob nicht schon aus formalen Gründen der Unterschied zwischen der Präambel des Grundgesetzes und den 146 Artikeln des Grundgesetzes selbst stärker als bisher hervorgehoben werden müßte, um in den hier angeschnittenen Fragen weiterzukommen. Im Grundgesetz-Kommentar von A. Münch heißt es zum Beispiel nur: »Das Verhältnis zwischen der Präambel und den Artikeln des GG wirft keine schwierigen Rechtsfragen

auf« (Rd. Nr, 35). Aber ist das wirklich' so selbstverständlich? Gewiß hat die Präambel (ähnlich wie der Bericht über die Verhandlungen des Parlamentarischen Rates) eine Auslegungs-Funktion für das GG selbst. Aber ist sie auch unter diesem Aspekt nicht vor allem als eine kurze Umschreibung der Lage von 1948/49 und der damaligen politischen Zielvorstellungen zu verstehen (vgl. oben S. 29f.)? Kann rrian die Modifizierungdieser Zielvorstellungen nach 34 Jahren noch für einklagbar halten?

Einklagbar können doch wohl nur *Verfassungsaufträge sein, deren Erfüllung ausschließlich in die Zuständigkeit der Bundesrepublik selber fällt*, also z. B. die Einhaltung der Verfassungsnormen der Rechtsstaatlichkeit, der Sozialstaatlichkeit und der Demokratie, vor allem aber die Wahrung der Grundrechte der Bürger gegenüber der Exekutive. Die Hoffnung auf Wiedervereinigung, die politische Absicht, auf sie hinzuarbeiten, kann nicht den gleichen Charakter haben - schon weil es nicht Sache der Bundesrepublik allein ist, ob und wann sie in Erfüllung gehen kann. Darauf, daß sich die Bundesrepublik in diesem Zusammenhang in sehr ambivalenter Weise ausgerechnet darauf berufen mußte, daß die *Vier Mächte* doch als Besatzungsmächte von 1945 für Deutschland als »Ganzes« Verantwortung übernommen haben, sind wir oben nicht eingegangen; ebenso haben wir die besondere Problematik des Status von *Berlin* ausgeklammert. An beiden Stichworten wird aber bereits deutlich, wie wenig wir Deutsche selbst zur Zeit zur Veränderung unserer Gesamtlage, d. h. also zur Lösung der »deutschen Frage« beitragen können.

Leider war die durch den Ost-West-Gegensatz hervorgerufene *Teilung Deutschlands von Anfang an ein Wesensmerkmal der Bundesrepublik*: Sie wäre ohne diese Teilung nicht entstanden. Ihr als verpflichtende Zvsres aufzutragen, diese *Teilung Zu überwinden*, war von Anfang an ein *Widerspruch in sich selbst*; ihn unbefristet aufrechtzuhalten, vor allem in der Auslegung, daß es sich um ein »rechtsverbindliches«, also einklagbares Gebot des Grundgesetzes handele, wird auf die Dauer für unsern Staat gefährlich. Die Väter des Grundgesetzes haben gewußt, warum sie die Einheitswahrungsklausel und die moralische Verpflichtung, die Einheit Deutschlands zu vollenden nicht in die Artikel des Grundgesetzes aufnahmen, sondern sich in Art. 23 und 146 mit dem Offenhalten

etwa sich ergebender Möglichkeiten begnügten. Ihr politisches Ziel haben sie, wohlweislich nur in der Präambel ausgesprochen: *Es bleibt unser Ziel) ist aber nicht einklagbar.*

4. Der *außenpolitische Handlungsspielraum unserer Politiker*

Wenn das Bundesverfassungsgericht bei nächster Gelegenheit in einer neuen Auslegung der Präambel des Grundgesetzes der eben (juristisch sicher laienhaft skizzierten) Linie folgen würde, könnte seine *richterliche Selbstbeschränkung* gegenüber politischen Entscheidungen klarer werden als bisher. In der *Innenpolitik* wurde eine Tendenz, den Handlungsspielraum der Politiker mehr als bisher freizuhalten, bereits sichtbar, zuletzt am 16. Februar 1983, als das Gericht die Verfassungsbeschwerde gegen die Auflösung des Bundestages im Januar 1983 verwarf: In dieser Entscheidung wurde die Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit der andern Verfassungsorgane in der *Auslegung* des Grundgesetzes in bemerkenswerter Weise hervorgehoben. Eine ähnliche Tendenz im Blick auf die *Außenpolitik* ist auch in den Entscheidungen von 1973 und 1975 erkennbar. Mit Recht haben Juristen darauf hingewiesen, daß der Grundlagenvertrag mit der DDR und die Ostverträge in den fünfziger Jahren überwiegend für verfassungswidrig gehalten worden wären. In den siebziger Jahren konnten sie »aufgrund einer gewandelten Verfassungsauslegung jedoch die verfassungsgerichtliche Kontrolle weitgehend unbeanstandet passieren« (Ress b. Zieger 265, mit Hinweis auf R. Bernhardt). Dabei hat sicher auch die zunehmende Reflexion über die richterliche Selbstbeschränkung eine Rolle gespielt.

Vielleicht muß diese Selbstbeschränkung aber auch noch mehr formalisiert werden, als es vor allem der Zweite Senat 1973 getan hat. Der juristische Laie fragt zum Beispiel, ob sich wirklich aus der unbestreitbaren Verfassungsregel, daß *auswärtige Verträge* parlamentarischer Kontrolle unterliegen, die Folgerung ergibt, daß das *Bundesverfassungsgericht* auch deren *Inhalt* bewerten bzw. einer bestimmten Auslegung unterwerfen soll (vgl. oben S. 36 zu Leitsatz 1 des Urteils von 1973)?

Die Gefahr, daß Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts wie die Entscheidung von 1973 den außenpolitischen Spielraum bundesdeutscher Politiker sowohl gegenüber unsern

östlichen Nachbarn als auch bei der Verfolgung europäischer Integrationsbemühungen einschränkt, ist unbestreitbar gegeben. Sie nimmt zu in dem Maße, in dem *Politiker* in der deutschen Öffentlichkeit den Eindruck erwecken, als handle es sich nur darum, *Rechtspositionen* zu wahren, die aufzugeben mit den Prinzipien des Rechtsstaates unvereinbar wäre (vgl. das Zitat aus dem BVG-Urteil 1973 oben S. 36 und BVerfGE 36,1 [18]). Als wenn internationale Beziehungen bereits zu reinen Rechtsbeziehungen geworden wären (wie das *I. Kant* hoffte)! Wer diesen Eindruck erweckt, würde in unserm Fall einer die gegenwärtigen Machtverhältnisse ignorierenden *Ideologisierung des Rechtsauf nationale Einheit* Vorschub leiten. Aus kirchlicher Sicht müßte einer solchen Ideologisierung illusionärer Rechtsvorstellungen heute ebenso widersprochen werden, wie die »*Ideologisierung des Rechts auf Heimat*« im Vorfeld der Ostdenkschrift von 1965 in dieser Zeitschrift im Jahrgang 1963 thematisiert wurde». Schon damals haben rechtsradikale Ideologen nach dem Verfassungsrichter gerufene: Heute würden sie es wohl wieder tun. Eine Kirche aber, der es konkret um die *Erhaltung des Friedens mit politischen Mitteln* geht, wird auch hinsichtlich der Auslegung des Grundgesetzes und seiner Präambel zu politischer Nüchternheit aufrufen müssen. Politiker brauchen, wenn sie den Frieden erhalten und fördern sollen, großen Handlungsspielraum.

Prof Dr. W. Schweitzer
(Kirchl. Hochschule Betbel)

Hierholz 37
7821 Dachsberg

Anmerkungen

1. *Grund-Texte*: Die »*Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*« werden in der bei Juristen üblichen Weise zitiert nach Band, lfd. Nr. der Entscheidung, Seitenzahl in zusätzlicher Klammer, z. B. (BVerfGE 40, 16 [157]), nachfolgend (a. a. O. [160]). *Grundgesetz* für die Bundesrepublik Deutschland (GG): zit. nach *W. Besson* u. *G. Jasper* (Hg.), »Der Staat, in dem wir leben«, Essen 1972; dazu die folgenden *Kommentare*:
Maunz|Dürig|Herzog|Scholz: Grundgesetz. Kommentar München (1958ff.) Ausg. 1976, zit. mit Rand-Nr.; z. B. (Maunz Rd. Nr.8).
1. v. Münch: Grundgesetz-Kommentar Bd. 1,2. Aufl. München 1981, zit. mit Rand-Nr.; z. B. (Münch Rd. Nr. 35).

Sekundärliteratur:

R. Bernhardt: Deutschland nach 30 Jahren Grundgesetz, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, H.38 (Bericht von einer Tagung in Berlin, Okt. 1979), Berlin 1980; aus d. Referat von B. und aus d. Aussprache wird jeweils zit. mit Bernhardt u. Seitenzahl.

H. A. Frowein: Zur verfassungsrechtlichen Beurteilung des Warschauer Vertrages, in: Jahrb. f. Internat. Recht 18, Berlin 1976.

G. Zieger (Hg.): Fünf Jahre Grundvertragsurteil des Bundesverfassungsgerichts. Symposium 2.-4.10. 1978, Schriften z. Rechtslage Deutschlands, Bd. 1, Köln, Berlin, Bonn, München 1979; alle darin enthaltenen Beiträge werden zit. mit Zieger und Seitenzahl.

2. »Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn.« Eine evang. Denkschrift. Verlag Amtsblatt d. EKD, Hannover 1965 (verschiedene Nachdrucke).
3. Vgl. die Serie in »Der Spiegel«, 32. Jg. 1978; »Dat ham wir uns so nich vorjestellt«, Der Streit um das Bundesverfassungsgericht. - Dazu u. a. *H. Schueler* in »Die Zeit« am 6. 10. 1978.
4. Vgl. *W. Schweitzer:* "Befreit von gefährlichen Fesseln. Das Recht und der Frieden zwischen Deutschen und Polen«, in: Luth. Monatshefte. 18. Jg. 1979, S. 89-93. In diesem ursprünglich in Warschau gehaltenen Referat habe ich am 6. 10. 78 aber auch das gesagt: »Die Begrenzung politischen Handelns durch das Recht wird seit dem Zweiten Weltkrieg bei uns besonders betont. Das geschieht auch im Interesse unserer Nachbarn ... Zu oft wurde bei uns die -Eigengesetzlichkeit« des Politischen behauptet, die moralische oder gar rechtliche Wertungen angeblich nicht zuließ« (S.90). Das Eigentümliche ist allerdings, daß man den Frieden auch dadurch gefährden kann, daß man an Rechtsvorstellungen ("Rechtstiteln«) festhält, die durch die schmerzliche tatsächliche Entwicklung gegenstandslos geworden sind: Wir könnten die Polen nicht aus den ehemals deutschen Ostgebieten verdrängen, ohne an ihnen schuldig zu werden. Anspielungen darauf, daß angeblich auch die Frage der Ostgebiete noch offen sei (Bundesinnenminister Zimmermann, Ende Januar 1983; Bundeskanzler Kohl nach FR 8. 2. 83; Zimmermann erneut nach FR 11. 2. 83; A. Dregger nach FR 12. 3. 83) konnten in Polen nur Aufregung hervorrufen (Protest des Poln. Außenministeriums am 7.2.83, dazu Partei- und Regierungschef Jaruzelski nach FR 23.2.83). - Am 22.3.83 erklärte der polnische Philosoph L. Kolokowski (z. Z. in Oxford) in der Sendung »Report«, daß die Äußerung Zimmermanns ein Geschenk für die Militärregierung gewesen sei: Mit Hinweisen auf diese Gefahr habe man seit 1945 die Polen zusammengeschweißt.
5. Dies der Titel meines Aufsatzes in ZEE 7,1963,36-61, in dem ich anhand des mir von] *Beckmann, K. u. Bismarck und L. Raiser* überlassenen Materials die Reaktionen auf das »Tübinger Memorandum der Acht« von 1961/62 untersucht habe. Im Zusammenhang damit wurde ich auf Vorschlag Raisers von der Kirchenkanzlei der EKD eingeladen, das Einleitungsreferat zur Diskussion über die Ostdenkschrift im Februar 63 zu halten; da der Rat den ganzen Plan im Januar 63 zunächst noch einmal fallenließ, habe ich am 9.2. 63 auf der Evangelischen Konferenz in Mülheim (Vorläufer der Arnoldshainer Konferenz) Alarm geschlagen. Daraufhin hat *G. Heinemann* den Auftrag an die Kammer der EKD für Öffentliche Verantwor-

tung erneut im Rat durchgesetzt, so daß die erste Sitzung der Kammer zu diesem Thema am 29. 11. 63 stattfinden konnte. Mein dort gehaltenes Referat habe ich in ausführlicher Form veröffentlicht unter dem Titel: »Gerechtigkeit und Friede an Deutschlands Ostgrenzen« (»Unterwegs« 24), Berlin 1964.

6. *J. Frbr. v. Braun* in seinem Diskussionbeitrag in der ZEE 7, 1963, S. 236 Anm. 5 (vgl. dazu auch in meinem Beitrag S. 40f. Anm. 10 und 13); dazu *L. Raiser*, ebd. S. 384: Nachdem]. *v. Braun* »nun gar in der Nachfolge' von weiland Minister *Schelbans* etwas verhüllter zwar, aber doch deutlich genug nach dem Staatsanwalt ruft, um die zu verfolgen, die anderer Meinung sind als er, kann er nicht mehr erwarten, als Diskussionspartner ernst genommen zu werden«. Für unser Gesamtthema bedeutsam auch die Bemerkung *L. Raisers*, ebd. S. 387f., daß die deutsche Außenpolitik verfassungsrechtlich *nicht* daran gebunden sein könne, zu fordern: »Polen hat die Gebiete herauszugeben; die deutsche Bevölkerung hat das Recht, in sie unter deutscher Souveränität zurückzukehren"; dazu in Anm.4: Auf die gegenteilige, »in den zitierten Arbeiten von *Brauns* und *Rabls* mehrfach aufgestellte, aber ebenso unhaltbare verfassungsrechtliche These« könne »hier nicht eingegangen werden«, - Dies war nun, nach den BVG-Urteilen endlich an dieser Stelle nachzuholen, so gut es einem Nicht-Juristen möglich ist. - Ob die deutsche Außenpolitik fortfahrt in dem konstruktiven Bemühen »neues Recht zwischen Polen und Deutschen zu stiften« (*L. Raiser*, der Vater der Ostdenkschrift, ebd. S. 389), steht in diesen Tagen in aller Schärfe zur Diskussion. (Abgeschlossen am 22. 3. 1983.)

Christliche Motivierung des modernen Antisemitismus?

Religionssoziologische und -pädagogische Überlegungen
zu einem sozialen Phänomen

VON GODWIN LÄMMERMANN

In einer Analyse von evangelischen Religionsbüchern kommt *R. Kastning-Olmesdahl* zu dem Ergebnis) daß die in ihnen enthaltene Darstellung der Passionsgeschichte und ihrer Vorgeschichte antijüdische Tendenzen aufweist. Die Mehrheit der Religionsbücher für die Grundschule interpretiere das Verhalten der Juden gegenüber Jesus als Feindschaft". Durch die Darstellung des Prozesses vor dem Sanhedrin würde so das klassische antisemitische Motiv des Christismörders vorbewußt- reaktiviert>, *Kastning-Olmesdahl* fragt deshalb auf dem Hintergrund" »der wieder auflebenden antisemitischen Parolen der letzten Zeite>, ob der Religionsunterricht - statt diesen Tendenzen entgegenzuwirken - diese nicht vielmehr verstärke. *P. Fiedler* erhebt bezüglich der katholischen Religionsbücher einen ganz ähnlichen Befund: zwar werde »der Gottesmord-Vorwurf nicht mehr explizit erhoben«, implizit würde er aber gleichwohl »in sublimier Form weitergegebenes. Manifestieren sich in unseren Religionsbüchern »die Nachwehen der uralten spezifisch christlichen judenfeindschaftre'? Betreibt der Religionsunterricht bei der Behandlung der Passionsgeschichte wie auch des Verhältnisses von Juden- und Christentum »im lempsychoologischen Sinne« »die unbewußten Verstärkungenef von antisemitischen Vorurteilen?

Derartige Anfragen sind im Grunde nur die fachdidaktische Form eines prinzipiellen Vorbehalts gegen die gegenwärtige Theologie. Die Diskussion um die Möglichkeiten und Bedingungen einer *Exegese nach Auschwitz*⁹ und einer *Theologie nach dem Holocaust*¹⁰ ist gegenwärtig heftiger als in der unmittelbaren Nachkriegstheologie. Dabei tritt nicht so sehr der Inhalt als vielmehr seine mögliche Wirkung in den Vordergrund. Problema-

tisch wird, ob ein theologisch geurteilter »Antijudaismus« unmittelbar die soziale Folge eines allgemeinen oder zumindest spezifisch religiösen Antisemitismus hat¹¹ und deshalb aus ethischen Gründen die Exegese nach Auschwitz eine andere sein muß als vorher. Während in derartigen Überlegungen die mögliche Sachgemäßheit der exegetischen Forschung nicht bezweifelt wird, gibt es auch Stimmen, die gerade dies bestreiten und damit das Verhältnis von Ursache und Wirkung anders bestimmen wollen. So unterstellt etwa *eh. Klein*? der herrschenden Theologie ein antijudaistisches, letztendlich antisemitisches Erkenntnisinteresse, das die eigentliche Intention der biblischen Berichte verkehre. Vergleichbare Tendenzen lassen sich auch in vielen wohlmeinenden Unterrichtsentwürfen für den RU feststellen, in denen Philosemitismus als die eigentliche Konsequenz aus dem Neuen Testament und insbesondere aus der Lebenspraxis Jesu selbst behauptet wird. Wenn aber so etwas wie »Antijudaismus« in einem theologischem Sinne essentiell ist¹³, dann liegt in derartigen Versuchen - so positiv man sie gesellschaftlich und politisch auch werten mag - doch die Gefahr eines Identitätsverlustes der christlichen Theologie¹⁴ verborgen.

Dieser Streit ist nur scheinbar einer innerhalb der neutestamentlichen Exegese, der deren Sachkompetenz überlassen werden könnte. Denn der in den Anfragen an den Religionsunterricht und an die christliche Theologie überhaupt behauptete **Wirkungszusammenhang** läßt die Frage auch als eine ethische sowie eine religionspädagogische erscheinen.

Fachdidaktisch relevant ist sie zunächst deshalb, weil die Passionsgeschichte ein ständig wiederkehrendes Thema in den Lehrplänen vieler Bundesländer ist und auch das Verhältnis von Juden und Christen insbesondere in den oberen Jahrgangsstufen der Gymnasien zum Gegenstand des Unterrichts gemacht werden soll. Reflektiert man didaktisch auf die Voraussetzungen und Wirkungen des Religionsunterrichts, so muß die religionssoziologisch zu beantwortende Frage nach den möglichen religiösen Wurzeln des modernen Antisemitismus gestellt werden. Ihre Dringlichkeit ergibt sich insbesondere auch daraus, daß die **sozialwissenschaftliche Vorurteilsforschung**¹⁵ einen engen, prinzipiellen Zusammenhang zwischen Religion und Vorurteilsbildung

und insbesondere zwischen Christentum und antisemitischen Einstellungen als nachgewiesen behauptet. Aus theoretischen, d. h. wirkungsgeschichtlichen und aus praktischen, insbesondere religionspädagogischen Gründen dürfte Anlaß bestehen, diesem Zusammenhang nachzugehen.

1. ERSCHEINUNGSWEISEN DES MODERNEN ANTISEMITISMUS

Bereits die grundlegende Annahme unserer Problemstellung, daß es nämlich gegenwärtig tatsächlich und weiterhin ein bedeutsames antisemitisches Einstellungspotential in der bundesrepublikanischen Gesellschaft gibt, ist nicht unumstritten. Noch vor einigen Jahren meinte man, den endgültigen empirischen Beweis für einen Abschied von jener fatalen, vielhundertjährigen Vergangenheit diagnostizieren zu können>. Dieser Optimismus erwies sich jedoch als verfrüht, wie nicht zuletzt die immer wiederkehrenden Zeitungsmeldungen über antisemitische Schmierereien aufweisen. Derartiger »Radau-Antisemitismus« indiziert zwar immer eine gesellschaftlich breitenwirksame Bereitschaft zur Vorurteilsbildung, er ist aber nicht mit Antisemitismus überhaupt gleichzusetzen, denn er wurde - blickt man auf die lange Geschichte des politischen Antisemitismus zurück - stets von einer Mehrheit der Antisemiten selbst zurückgewiesen. Das Fehlen von manifesten, insbesondere kriminellen Äußerungen kann so niemals zum Beweis für eine allgemeine Vorurteilsfreiheit herangezogen werden; Fälle von antisemitischen Ausschreitungen hingegen dokumentieren stets ein entsprechendes politisches wie soziales Klima.

Trifft dies auch in der Gegenwart zu? Kann man empirisch einen allgemeinen und aktuell politisch wirksamen Antisemitismus diagnostizieren? Vieles spricht dafür, daß unter den Nachwirkungen des Holocaust der *Antisemitismus* nicht auf einen geringen Rest zusammengeschrumpft ist!", sondern *sich strukturiert wandelt in unerwartetes: Umfänge erbiilt*, Aufgrund einer für die Bundesrepublik repräsentativen Erhebung konnte A. Silbermann¹⁸ aufzeigen, daß »vom oft herbeibeschworenen Ende eines antisemitischen Vorurteils keine Rede sein kann«¹⁹. Vielmehr lassen »sich

neben einer toleranten Gruppe von etwa 30% und einer stark antisemitischen Gruppe von etwa 20% bei der Hälfte der bundesrepublikanischen Bevölkerung in Latenz zumindest Reste antisemitischer Einstellungen aufweisene-v. Das gesellschaftlich vorherrschende Klima wird darin deutlich, daß nur knapp 19% der von Silbermann ebenfalls befragten deutschen Juden »die Haltung der nicht jüdischen Bürger der Bundesrepublik gegenüber den jüdischen Mitbürgern« »als nicht antisemitisch« einschätzen-“, wengleich sie die daraus resultierenden allgemeinen Gefährdungen als relativ gering beurteilen-s.

H. Weiss hat diesbezüglich zwar nur die Wiener Bevölkerung repräsentativ befragt; ihre Ergebnisse sind gleichwohl bedeutsam, weil ihre Untersuchungen nicht nur quantitativ, sondern qualitativ sind und darüber hinaus durchaus verallgemeinerbar. wie der Vergleich mit anderen österreichischen Untersuchungen zeigt²³. Sie weist die gleiche *Tendenz zu einem mittleren, latenten, auf Dauer gestellten und sozial unauffälligen Antisemitismus* nach: etwa 20% der Befragten müssen als starke bis sehr starke Antisemiten gelten, 7% sogar als radikale, während etwa 50% mittlere Werte aufweisen-“, Auffällig dabei ist, daß im Unterschied zu den sonstigen gesicherten Ergebnissen der Vorurteilsforschung->, die besagen, daß Ältere prinzipiell vorurteilvoller sind als Jüngere, die neue Form eines mittleren Antisemitismus altersspezifisch invariant ist²⁶. Moderner Antisemitismus korreliert auch nicht mit den meisten der bekannten anderen soziographischen Variablen wie Beruf, Einkommen und ähnlichen-“, die üblicherweise mit starken Stereotypenbildung verknüpft sind²⁸. Es liegt deshalb die Vermutung nahe, daß mittlerweile eine antisemitische Einstellung in ihrer gemilderten Form zu einem integrierten Moment der allgemeinen soziokulturell verankerten Orientierung des Individuums geworden ist²⁹. Dieser Sachverhalt dürfte am zutreffendsten sowohl Dauerhaftigkeit wie Unauffälligkeit des modernen Antisemitismus in unserer Gesellschaft erklären.

Derart in das soziale Wertsystem eingebettet, ist der selbstverständliche Antisemitismus zu seiner Reproduktion wie zu seiner politischen Wirkung nicht länger auf einen öffentlichen Träger angewiesen. Antisemitische Propaganda und Politik prägen bekanntlich – sieht man von den neonazistischen Organisationen

und Gruppen einmal ab – nicht das generelle politische Klima in unserer Gesellschaft". Entsprechend seiner Verprivatisierung wird der moderne Antisemitismus auch nicht mehr durch bewußte Erziehung oder durch Desinformation produziert, sondern über die allgemeine Sozialisations! vorbewußt und quasi naturwüchsig beständig erneuert, »von Generation auf Generation sozusagen vererbt«. B. Marin interpretiert diesen Sachverhalt dahingehend, daß nach den Perioden des antiken und religiösen, des bürgerlichen und faschistischen Antisemitismus nunmehr die nachfaschistische Epoche eines *Antisemitismus ohne Antisemiten* angebrochen ist³⁴. Der gegenwärtige Antisemitismus ist gemächlich geworden, er ist weder fanatisch noch doktrinär, noch militante>. Vielmehr lehnt auch er alle Erscheinungsformen eines »Radau-Antisemitismus« ab³⁶; ein Sachverhalt, der psychoanalytisch wohl als Abwehrmechanismus zu beschreiben ist.

Diese Veränderungen im Erscheinungsbild haben auch eine *Verschiebung im Objektbereich* des modernen allgemeinen Antisemitismus zur Folge. Während für den militanten Antisemitismus weiterhin die Juden und insbesondere der Staat Israel Objekt ihres Vorurteils bleiben", weisen viele latente Antisemiten eine höhere Sympathie für das heutige Israel auf³⁸. Parallel dazu wächst die negative Einstellung zu den arabischen Ländern insgesamt an³⁹. Da Antisemitismus zudem hoch mit Ethnozentrismus korreliert", eröffnet sich eine weitere Möglichkeit der Verschiebung, wie die zunehmende Ausländerfeindlichkeit zeigt. Der »Antisemitismus ohne Antisemiten« ist so zugleich ein Antisemitismus ohne Judderr".

H. Weiss konnte deshalb aufgrund ihrer Faktorenanalyse nachweisen, daß Philosemitismus eine unabhängige Dimension gegenüber dem Antisemitismus darstellt und nicht wenige Antisemiten zugleich Philosemiten sind⁴². Das historisch begründete, gesellschaftlich wirksame Verbot manifester antisemitischer Äußerungen schlägt unter den Bedingungen des Konformismusv einer autoritären Charakterstruktur, die als intervenierende Variable hier anzunehmen ist⁴⁴, in das Nebeneinander gegenläufiger Einstellungen um. Dieser Sachverhalt manifestiert sich dann in Ersatzobjekten (Palästinenser, Ausländer) und einer »Differenz von kognitiven und emotionalen Einstellungen". Generell muß

ein erhebliches Potential an antisemitischen Einstellungen in unserer Gesellschaft in Rechnung gestellt werden, auch wenn dies aktuell unanschaulich bleibt. Gerade der Philosemit kann der latente Antisemit sein, der als solcher dann hervortreten wird, wenn die autoritäre Fixierung nicht mehr vom Verbot, sondern von der Freigabe antisemitischer Äußerungen inhaltsbestimmt ist. Es besteht durchaus eine realistische Gefahr, daß die Latenz in Manifestation, die Unanschaulichkeit in Anschaulichkeit umschlägt, wobei das Objekt, gegen das sich der moderne Antisemitismus richten kann, relativ beliebig wird.

2. ANTISEMITISMUS UND CHRISTLICHE RELIGION

Der moderne, alltägliche und quasi subjektlose Antisemitismus scheint als weitgehend vorbewußtes Phänomen in sich selbst begründet zu sein. Die ursprüngliche Ursache - welcher Art sie zunächst auch gewesen sein mag - ist nunmehr unmittelbar mit ihrer Wirkung verschmolzen. Alle neueren Untersuchungen verweisen beispielsweise auf die Tatsache, daß Antisemitismus wegen des geringen Anteils der jüdischen Bevölkerung kein Ergebnis von sozialen Erfahrungen und kognitiver Selbstunterscheidung sein kann. Der Subjektlosigkeit scheint mithin die Inhaltslosigkeit des antisemitischen Vorurteils zu entsprechen. Wolf konnte bereits 1959 in einer Schülerbefragung feststellen, daß die Antipathie gegen Juden im Unterschied etwa zu Negern weitgehend ohne Begründungen erfolgte". Weiss resümiert, daß »die Inhalte Religion, Sittlichkeit und Moral der Juderr'? ... heute keine das Stereotyp tragenden Inhalte mehret? darstellen.

2.1 Umfang und Geschichte christlicher Judenfeindschaft

-In seiner aktuellen Form scheint der Antisemitismus derart zu einem selbstreferenten Phänomen geworden zu sein, daß sich die Frage nach seinen möglichen christlich-religiösen Wurzeln und Motiven erübrigen könnte. Andererseits bleibt unzweifelhaft, daß historisch gesehen das Christentum eine der entscheidenden genetischen Bedingungen für den Antisemitismus war. Zwar gab es in der antiken Welt bereits begrenzte Formen von Judenfeindschaft"; zu einem

umfassenden sozialen Tatbestand mit einer geschlossenen theoretischen Begründung wandelten sie sich aber erst unter dem Einfluß des Christentums. Die Versuche allerdings, bereits im Neuen Testament prinzipiellen Antijudaismus als Anlaß für einen nachfolgenden christlich motivierten Antisemitismus nachzuweisen, dürften gescheitert sein. Weder ist es zulässig, das gesetzeskritische Reden und Handeln Jesu als antijüdisch zu interpretieren, noch lassen sich hinreichende Beleges? für einen allgemeinen Schuldvorwurf gegen die Juden finden", Gleichwohl entwickelte sich in den ersten vier Jahrhunderten zunehmend eine judenfeindliche Haltung innerhalb der christlichen Theologie, die dann auch zu ersten Pogromen führte. Aber auch diese Entwicklung ist noch nicht ursächlich für die moderne Form des Antisemitismus. Vielmehr erscheint es sinnvoll, mit Poliakov den entscheidenden Durchbruch des Antisemitismus in unserem Kulturkreis im mittelalterlichen Christentum zu sehen>. Insgesamt ist es wohl »keine Übertreibung, zu behaupten, daß sich im Mittelalter und in der frühen Neuzeit die Welle religiöser Vertiefung und der Ruf nach Reformen stets unheilvoll für die Juden ausgewirkt haben«⁵². Zur Zeit der Reformation kann man in Deutschland dann einen allgemeinen Judenhaß feststellen". Die diesbezüglich ambivalente Stellung Luthers ist allgemein bekannt>. Der Bogen spannt sich dann weiter bis zum christlich-sozialen Antisemitismus eines *A. Stoecker*⁵⁵, der die Wirkung eines weiterverbreiteten religiösen Antisemitismus im ausgehenden 19. Jahrhundert illustriert⁵⁶. Noch in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts mischen sich die politischen Motive vielfältig mit religiösen Elementen.

Auf dem Hintergrund dieser Tradition muß gefragt werden, ob die Erfahrungen im Nationalsozialismus zu einem radikalen Bruch mit derartigem Erbe geführt haben oder ob sich auch in der modernen Form eines latenten Antisemitismus weiterhin religiöse Wurzeln nachweisen lassen. Sollte dies der Fall sein, so bleibt zu überlegen, ob die religiösen Motive eine spezifische, eindeutig von anderen Erscheinungen unterscheidbare Form des Antisemitismus-? begründen oder ob sie das allgemeine Syndrom von Antisemitismus überhaupt^f indizieren, mithin jede Form von Judenfeindschaft letztlich ein religiöses Phänomen ist. Aus historischen wie aus empirischen Gründen neigt *A. Silbermann* dazu, den

religiösen als einen eigenständigen Antisemitismus sui generis zu betrachten, der sich gelegentlich sekundär mit dem politischen verbindet, in der Regel aber neben diesem auftritt". In diesem Falle müßte sich ein Typus des Antisemiten nachweisen lassen, der weder explizit noch implizit auf Restbestände einer religiösen Motivierung rekurriert und der damit auch gegenüber einer religionspädagogisch betriebenen Intervention resistent wäre. Demgegenüber meint nun aber S. Lehr, daß alle geschichtlichen Erscheinungsformen des Antisemitismus auf eine religiöse Wurzel zurückgeführt werden können, die letztlich auf dem »fundamentalen Vorwurfes! des Messiasmordes gründet⁶². Läßt sich dieser historische Sachverhalt auch für die aktuellen antisemitischen Einstellungen nachweisen? Kann der säkulare Antisemitismus der Gegenwart letztendlich auf religiöse Motive zurückgeführt werden?

2.2 Religiöser Antisemitismus heute

Die genannten Untersuchungen im deutschen Sprachraum gehen derartigen Fragen nur unzureichend nach; ihnen sind aber drei umfangreiche amerikanische Studien gewidmet, nämlich die von Adorno|Brunswik u. a.⁶³, die von Selnik|Steinberg⁶⁴ und insbesondere die von Glock|Stark⁶⁵. Innerhalb der deutschen Vorurteilsforschung hat die Dominanz einer *sociologische* Kritik am *psychologische* Ansatz⁶⁶ dieser Arbeiten die Rezeption ihrer materialen Ergebnisse weitgehend verhindert. Überdies herrscht dabei die Auseinandersetzung mit Adorno u. a. vor, weil deren methodische und konzeptionelle Vorentscheidungen auch für die beiden anderen Analysen leitend sind. Unterschlagen wird dabei gelegentlich, daß die vermeintlich psychologischen Theorien des Antisemitismus tatsächlich *sozialpsychologischer* Natur sind. Wenn Adorno u. a. Antisemitismus^v? als eine der Manifestationen des autoritären Charakters interpretieren, dann darf nicht übersehen werden, daß dieser nicht als eine invariante, quasi angeborene **Persönlichkeitsstruktur** begriffen wird. Vielmehr wird gezeigt, daß er a) von spezifischen gesellschaftlichen, d. h. politischen, kulturellen wie auch ökonomischen Bedingungen favorisiert und b) im Zuge primärer und sekundärer Sozialisation erworben wird. Unter dieser Perspektive kann dann auch sinnvoll nach dem Anteil

einer religiösen Sozialisation und eines spezifisch religiös-christlichen Klimas bei der Ausbildung von Antisemitismus gefragt werden. Eben dies versuchen die genannten amerikanischen Untersuchungen, die m. W. innerhalb der deutschen Religionssoziologie nur wenig Beachtung gefunden haben.

Am explizitesten sind *Glock/Stark* dem Zusammenhang von Religion und Antisemitismus nachgegangen. Der für die Autoren schockierende, ihren Erwartungen diametral entgegengesetzte Befund besagt, daß in der modernen amerikanischen Gesellschaft die Quelle des religiösen Antisemitismus weit verbreitet und höchst wirksam ist⁶⁸; von den *Protestanten* in Amerika können insgesamt nur 20% als nicht antisemitisch geltens". In etwa liegen die Werte von *Glock/Stark* damit auf dem gleichen Niveau wie der moderne mittlere Antisemitismus in Deutschland und Österreich, denn für die BRD hat Silbermann ja 70% latenter Antisemiten nachgewiesen, in Österreich kann etwa dreiviertel der Bevölkerung als latent antisemitisch gelten⁶⁹. Die geringe Differenz zwischen den amerikanischen und den europäischen Ergebnissen läßt sich leicht durch den Anteil der katholischen Bevölkerung in den europäischen Untersuchungen erklären, denn alle Befragungen haben durchweg deren geringere Neigung zu antisemitischer Stereotypenbildung nachgewiesen". Der Grad säkularen Antisemitismus variiert nach der Untersuchung von *Glock/Stark* mit der Ausprägung von religiösem Dogmatismus, der seinerseits wiederum aus vier anderen Variablen resultiert, nämlich Orthodoxie, Partikularismus, einem negativen Urteil über das historische Judentum und die Abwehr liberaler theologischer Gedanken",

Den Befund darf man nun aber nicht so interpretieren, als seien alle Personen, die hoch auf der Dogmatismusskala rangieren, zugleich auch immer des Antisemitismus zu verdächtigen. *Glock/Stark* konnten auch den - allerdings weniger häufigen Fall - eines vorurteilsfreien dogmatischen Bewußtsein empirisch nachweisen, ein Sachverhalt, der bereits Adorno u. a.⁷³ zur Revision ihrer ursprünglichen Hypothese⁷⁰ zwang. Der Zusammenhang zwischen religiösem Dogmatismus und dem säkularen Antisemitismus ist nämlich kein direkter, sondern er ist über das Bewußtsein einer religiösen Feindschaft gegenüber dem modernen Judentum vermittelt". Beide Einstellungen hängen somit gemeinsam von

einem Akt der gezielten Selbstunterscheidung ab. Diesen Sachverhalt haben *Heinz/Geiser* aufgenommen, um eine kausale, kognitive Theorie des Antisemitismus zu entwickeln. Dabei legen sie die Daten von *Glock/Stark* zugrunde und unterstellen, daß Antisemitismus traditionellerweise als ein religiöses Phänomen anzusehen ist⁷⁶. Im wissensoziologischen Sinne versuchen sie dann, *Antisemitismus* auf seine zugrunde liegende *religiöse Ideologie* zurückzuführen. Darin ist dieser Ansatz exemplarisch für eine spezifisch soziologische Betrachtungsweise im Unterschied zur psychologischen. Denn während diese Vorurteile im Gefühlshaushalt des Individuums lokalisiert sind, orientiert sich die soziologische vorrangig am ideologischen Charakter⁷⁷ der Stereotypen, *Heinz/Geiser* versuchen nachzuweisen, daß die im Sozialisationsprozeß erworbenen Unterschiede bezüglich Bildung, Konfessionszugehörigkeit, Persönlichkeitssystem und der Bedeutung der Religion zu Differenzen in der individuellen Perzeption des Judentums führen. Die »perzipierte Verschiedenartigkeit des Judentums«⁷⁹, mithin die bewußte Wahrnehmung von Unterschiedenheiten, hat dann notwendig eine antisemitischen Einstellung zur Folge.

Mit der Frage nach der Bedeutung der Wahrnehmung von Unterschieden ist prinzipiell die Perspektive dafür geöffnet, Antisemitismus nicht nur aus dem ihn tragenden Subjekt, sondern auch aus dem Objekt zu erklären. Die in diesem Ansatz liegende Problematik einer objektiven Legitimation des Antisemitismus ist zwar offensichtlich; sie durch Tabuisierung zu überspringen ist jedoch nicht weniger fragwürdig⁸⁰. Nicht dies, sondern der rein soziologische Ansatz, der sich an die Stelle von psychologischen Erklärungsmodellen setzen will, soll hier auf seinen Erklärungswert hin befragt werden. Zweierlei scheint an derartigen kognitiv-kausalen Erklärungen problematisch zu sein: zum einen eliminieren sie von vornherein die Möglichkeit der Wirkung von Motiven, die dem Bewußtsein unzugänglich sind; zum anderen ist ja nicht auszuschließen, daß die behauptete Kausalität in umgekehrter Richtung wirkt, mithin eine Form der Rationalisierung vorliegt⁸¹. Diese Unzulänglichkeiten einer rein soziologischen Theorie teilt weitgehend auch die Untersuchung von A. Silbermann; auch er fragt nämlich nach dem Fortwirken bewußter, kognitiver Motive aus einer Tradition des christlichen Antisemitismus, die unabhän-

gig von Naziantisemitismus tradiert wurde⁸² und eine spezifische Form von religiösem Antisemitismus begründet, dessen gegenwärtige Relevanz allerdings gering einzuschätzen ist⁸³.

Demgegenüber haben Glock/Stark für amerikanische Verhältnisse nachgewiesen, daß *die religiöse alle anderen Einflußgrößen des Antisemitismus weit übertrifft*⁸⁴. Während Middleton's meint, dies aufgrund seines empirischen Materials bestreiten zu müssen, haben *SelznickjSteinberg* Religion als eine unabhängige Variable zur Erklärung von Antisemitismus neben Bildung dargestellt". In gleicher Richtung deuten auch die neueren europäischen Befragungsergebnisse, nicht nur die von H. Weiss, sondern auch die von A. Silbermann, dessen Schlußfolgerungen bezüglich der Aktualität religiöser Motive noch zu problematisieren wären. Immerhin zeigt seine Untersuchung nämlich, daß Antisemitismus und religiöse Orientierung korrelieren. 34% derjenigen, die eine religiöse Feindschaft zwischen Christen und Juden bekunden, weisen starke, über 47% schwache und nur unter 19% keine antisemitischen Einstellungen auf⁸⁷. Wenn man mit bewußten und un- bzw. vorbewußten Motiven rechnet, dann scheinen bei 80% *der Antisemiten in der BRD weiterhin religiöse Begründungen* mit einzugehen. Damit bestätigt die Untersuchung jenen Trend, den Glock/Stark für Amerika diagnostiziert haben.

Generell kann gesagt werden, daß in nahezu allen Untersuchungen Antisemitismus mit Merkmalen von Religiosität oder Kirchlichkeit einhergeht. Für den modernen Antisemitismus scheint es sogar typisch zu sein, daß sein Träger ein stärkerer Kirchgänger als andereis's, überdies korreliert Antisemitismus negativ mit Konfessionslosigkeit. In der Studie von Glock/Stark erklärt kein anderer Indikator Antisemitismus so zuverlässig wie der religiöse; so weisen nur 5% der Antisemiten in Amerika keine Spur einer christlich-religiösen Motivierung auf, aber 25% haben eine vollständige Begründung für ihre antisemitischen Einstellungen und weitere 20% führen in nennenswertem Umfang religiöse Motive an⁹⁰. Insgesamt bestätigen die Daten die Hypothese, daß der Zusammenhang zwischen religiösen und antisemitischen Einstellungen enger ist, als man üblicherweise annimmt. Wenn wir nun danach fragen, *wie* dieser Zusammenhang zustande kommt, müssen wir nach den spezifisch christlich-religiösen Begründungen und Motiven fragen.

3. CHRISTLICHE BEGRÜNDUNG ANTISEMITISCHER EINSTELLUNGEN

A. Silbermann konnte die Frage nach der gegenwärtigen Relevanz klassischer christlicher Motive des Antisemitismus nur deshalb

negativ beantworten?', weil er ausschließlich nach expliziten, d. h. bewußt nachvollzogenen Begründungen, nach Information und Informationsverarbeitung fragte. Nur bei Landwirten konnte er in diesem Sinne religiösen Antisemitismus in bedeutendem Umfange nachweisen'. Seine Ergebnisse erhärten insgesamt die Vermutung, daß im allgemeinen Strukturwandel der Gesellschaft der explizit religiöse Antisemitismus weiter zurückgedrängt wird. Auch er unterliegt offensichtlich dem allgemeinen Säkularisierungsprozeß, ohne allerdings dabei gänzlich und notwendig zu verschwinden. Die religionssoziologisch wie -pädagogisch relevante Aufgabe bestände dann darin, den *Spuren unbewußter wie formgewandelter religiöser Motivierung im säkularen Antisemitismus* nachzugehen. Dazu ist es unzureichend, nur die verharrenden traditionellen Elemente des religiösen Antisemitismus zu erheben, vielmehr muß die Frage geklärt werden, wie der Prozeß der Säkularisierung empirisch erfaßt werden kann. Der Nachweis eines Plausibilitätsverlustes der klassischen Begründungen einer christlichen Judenfeindschaft kann nicht unmittelbar als das Ende einer christlichen Motivierung des Antisemitismus bestimmt werden, weil ja generell gezeigt werden kann, daß die Ablehnung bestimmter religiöser Vorstellungen gesellschaftlich nicht die Preisgabe von Religion überhaupt darstellt. Die spezifische Frage nach neuen, weiterhin als religiös zu bezeichnenden Motiven ist deshalb dringlich, weil sie nicht nur Potenzen für eine mögliche Reaktivierung beinhalten, sondern auch die didaktisch bedeutsamen Elemente einer pädagogischen Bekämpfung des Antisemitismus im Religionsunterricht darstellen.

Diesbezüglich bieten die amerikanischen Studien reichhaltigees Material. Ihre Übertragbarkeit auf bundesrepublikanische Verhältnisse dürfte aufgrund des bisher Dargestellten plausibel sein; sie wird zusätzlich durch weitere Entsprechungen zwischen den Resultaten der Silbermann-Studie und der Arbeit von Glock/Stark bestätigt. Nach Silbermann lehnen 70% der Befragten die Feststellung ab, daß die Schwierigkeit der Juden in der Geschichte **eine** Folge der Strafe Gottes für die Kreuzigung Jesu seien". **Zunächst** kann natürlich problematisiert werden, ob dieses Item **überhaupt** zuverlässig religiöse Motive des Antisemitismus mißt oder ob nicht zumindest auch die Ausprägung eines theistischen

Gottesglauben in unserer Gesellschafts' damit erfaßt wird. Entscheidender ist jedoch, daß trotz dieser Uneindeutigkeit immerhin über 28% der Feststellung zustimmen. Auch in der Untersuchung von Glock/Stark hatte diese Fragestellung einen hohen Grad an Ablehnung. Denn 53% sprachen sich gegen eine derartige Formulierung aus, bei etwa 39% jedoch geht bewußt oder unbewußt" ein derartiges Motiv mit ein. Trotz der relativ geringen Zustimmung in dieser Frage konnten Glock/Stark ein weitaus größeres Maß an religiöser Motivierung des säkularen Antisemitismus feststellen.

Andere Motive, die Silbermann nicht überprüft, zeigen bei GlockjStark durchaus höhere Werte. Die überwältigende Mehrheit aller Protestanten hält die Juden für verantwortlich am Tod Jesu, und über 40% unterstellen ihnen dabei niedrige, amoralische Motive", Das historische Urteil über die Juden beeinflußt dann auch das Bild von dem modernen Judentum. Nur 33% aller Befragten lehnen die Aussage ab, daß den Juden diese historische Schuld nicht vergessen werden kann, solange sie nicht Jesus als ihren Heiland anerkennen. Während jedoch die Beurteilung des geschichtlichen Judentums zwischen den unterschiedlichen Konfessionen relativ einheitlich ist, sind in dieser Frage die konfessionellen Differenzen erheblich; die explizite Zustimmung zu dieser Aussage, die stärkeren Dogmatismus" und nicht zuletzt einen manifesten modernen Antisemitismus induziert", schwankt zwischen 10- und 80%. Hier spiegelt sich beispielhaft ein weiteres zentrales Ergebnis der Studie von Glock/Stark, daß nämlich liberale protestantische Denominationen einen geringeren Grad an Dogmatismus und davon abhängig an säkularem Antisemitismus aufweisen als die konservativen.' Wie tief die antisemitische Haltung generell reicht, zeigt die Tatsache, daß nicht nur die große Mehrheit unter den Mitgliedern der christlichen Kirchen eine verborgene Affinität zu antisemitischen Einstellungen aufweist, sondern daß nahezu die *Hälfte auch antisemitische Gefühle zugibt*"? und deshalb nicht nur als latent antisemitisch gelten kann; in nicht geringem Umfang besteht darüber hinaus eine *Prädisposition zu manifesten antisemitischen Handlungen* 100, die unmittelbar religiös motiviert werden 101.

Zwei allgemeine Feststellungen aus der Untersuchung von

Glock/Stark sind besonders bedeutsam: zum einen die Tatsache, daß sich religiöser Antisemitismus mit säkularem paart und zum anderen, daß es den Fall eines säkularen Antisemitismus *kaum* gibt, in den nicht rudimentär auch religiöse Quellen eingegangen sind, wenn man bei der Interpretation der Ergebnisse mit der Wirkung vorbewußter Motive rechnet. Beides dürfte auch für Europa und insbesondere für Deutschland gelten. Die Resultate der amerikanischen Untersuchungen deuten darauf hin, daß es offensichtlich einen Zusammenhang zwischen christlichen Motiven und Antisemitismus gibt, der sich nicht nur als ein explizit religiöser Antisemitismus äußern muß. Es steht zu vermuten, daß auch in jenen Formen, in denen bewußt religiöse Motive abgewehrt werden, diese gleichwohl vorbewußt und säkularisiert wirksam sein können. Diese Hypothese soll am historischen Modell des völkischen Antisemitismus im ausgehenden 19. Jahrhundert geprüft werden.

4. ANTISEMITISMUS UND NEUTRALISIERTE RELIGION

Seinem Selbstverständnis nach ist der völkische Antisemitismus *prinzipiell* areligiös, ja sogar *antichristlich*, weil ihm das Christentum als eine Fortsetzung der jüdischen Religion galt, durch dessen universellen Geltungsanspruch die allgemeine Verjudung der Menschheit in Gange gesetzt wurde und wird¹⁰². Im Vergleich zum zeitgenössischen religiösen Antisemitismus rekrutierte sich der völkische aus anderen sozialen Schichten". Aus diesen Tatsachen hat man die Selbständigkeit des völkischen Antisemitismus gegenüber anderen Formen geschlußfolgert. Kann der völkische in der Tat als ein Antisemitismus sui generis gelten? Dies muß wohl bezweifelt werden. Zunächst kann man nämlich fragen, woher diese selbständige Form so plötzlich kommen konnte. Der christliche Antisemitismus hat ihn zumindest mit vorbereitet und seine Breitenwirkung unterstützt. Man kann darüber hinaus aber auch einige zentrale Motive aufweisen, die offensichtlich christlichen Ursprungs sind. Äußerlich mögen dies zunächst die Bezeichnung einer der zentralen Programmschriften dieser Bewegung als »Antisemitismus-Katechismus« sowie die besondere Hochachtung gegenüber dem Antisemiten Luther verdeutlichen¹⁰³,

Entscheidender jedoch scheint die Parallelität einiger Motive zu sein. Im Vorwurf der jüdischen Weltverschwörung, des unpatriotischen verräterischen Verhaltens u. ä. thematisiert sich ein *Verratsmotiv*, das seinen Ursprung sicher in der christlichen Schuldzuschreibung am Tod Jesu (Messiasverrat) hat; zugleich arbeitet die völkische Propaganda dabei mit der Assoziation Judas – Jude¹⁰⁵. Die Unterstellung sexueller Ausschweifung, Vergewaltigung u. a. reaktiviert ein *Schändungsmotiv*, das innerhalb des christlichen Antisemitismus vielfältig variiert in den zeitgenössischen Ritualmordprozessen¹⁰⁶ wirksam ist. Selbst das klassische *Christusmördermotiv* kommt in gewandelter Form¹⁰⁷ auch im völkischen Antisemitismus vor. Andere Motive lassen sich nennen; verwiesen werden soll nur noch auf eines, das die vorbereitete Wirkung christlicher Motive besonders deutlich illustriert. P. Massing¹⁰⁸ hat die Überhöhung illegalen, gewalttätigen Verhaltens im völkischen Antisemitismus aufgezeigt – ein Grundzug, der ja ganz wesentlich auch den Nationalsozialismus kennzeichnet. Einher geht diese Idealisierung der Illegalität mit der Verhöhnung des Gesetzes als jüdisch. Ganz augenscheinlich wird hier doch mit dem *Motiv des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium* gearbeitet. Auch der völkische Antisemitismus schöpft seine Motive aus einer vorgängigen Tradition, und diese ist eben christlich geprägt, ihre Wirkung jedoch bleibt mittelbar und vorbereitend.

Historisch wie aktuell läßt sich so die Form eines Antisemitismus erheben, dessen Spezifikum gerade darin besteht, daß in ihm die ursprüngliche, religiöse Ursache in ihre säkulare Wirkung sich verflüchtigt hat und nur noch als vorbereitendes Element gelegentlich vorscheint. Dieser Sachverhalt läßt sich auf einen Begriff bringen, der insbesondere durch das Konzept des sozialisationsbegleitenden Religionsunterrichtes in die Religionspädagogik der Gegenwart Eingang gefunden hat. In beiden Fällen scheint es sich um *Erscheinungsweisen einer neutralisierten, nur noch über die allgemeine Kultur wirkenden Religion*¹⁰⁹ zu handeln. Die Adaption dieses Begriffes zur Erklärung des modernen Antisemitismus legt sich u. a. auch deshalb nahe, weil Th. W. Adorno diesen Begriff gerade dazu prägte, um die Rolle der Religion bei der Konstitution eines autoritären, d. h. zumeist auch antisemitischen Charakters zu erklären¹¹⁰. Neutralisierung bedeutet den Verlust eines ursprüng-

liehen Begründungszusammenhangs bei Beibehaltung und Verselbständigung des damit gesetzten Wirkungszusammenhangs¹¹¹. Neutralisiert ist die christliche Religion, weil sie zwar ihre »im Laufe der Jahrhunderte erlangten sozialen Funktionen bewahrt«¹¹², mit diesen aber nur noch isolierte, ja verdinglichte Fragmente des genuin religiösen Erbes verbunden sind¹¹³, die überdies in die tieferen Schichten des Unbewußten abgesunken sind¹¹⁴.

Isoliert man die gegenwärtigen Erscheinungsformen des Antisemitismus nicht von seinem historischen Kontext, sondern versucht, das empirisch Feststellbare auch geschichtlich zu begreifen, dann wird augenscheinlich, wie sehr diese Beschreibung von neutralisierter Religion auf den modernen Antisemitismus zutrifft. *In unserer Gegenwart ist Antisemitismus selbst eine Form neutralisierter Religion.* Der erste Schritt in diesem Prozeß der Neutralisierung dürfte der Verlust an Plausibilität eines ursprünglich theologischen Urteils über die Differenz von christlicher und jüdischer Religion gewesen sein, der diese *Selbstunterscheidung* zu einer *abstrakten religiösen Haltung* hat werden lassen. Dem theologischen Urteil gesetzte Negation der Negation verkam zur abstrakten Negation. Ihre Verdinglichung setzt die Möglichkeit dafür, daß der religiöse Begründungszusammenhang abgespaltet wurde und neue Begründungen einströmen konnten. Dies geschah im 19. und 20. Jahrhundert; an die Stelle der ursprünglichen christlichen Begründungen traten als säkulare Ersatzformen zunächst der *völkische Antisemitismus*¹¹⁵, dann die faschistische Ideologie¹¹⁶. Die antikirchliche und areligiöse Haltung beider verwischten dann den ursprünglichen genetischen Zusammenhang mit dem religiösen Antisemitismus, so daß sich ihr Charakter als neutralisierte Religion verschleierte. Wenn es sich aber bei dem gegenwärtig wirksamen Antisemitismus um eine Form neutralisierter Religion handelt, dann stellen sich drei Fragen: a) Welche Beziehung besteht zwischen Orthodoxie im religionssoziologischen Sinne dieser Kategorie und neutralisierter Religion? b) Was ist eigentlich bezüglich der Anfälligkeit für antisemitische Einstellungen zu erwarten, wenn Religion nicht in ihrer neutralisierten, sondern in ihrer authentischen Form wirkt? c) Wie kann Antisemitismus als neutralisierte Religion überwunden werden?

5. ENTSTEHUNG UND ÜBERWINDUNG DES ANTISEMITISMUS

a) **Aufgrund** der Untersuchungen von Glock/Stark u. a. kann man eine orthodoxe Glaubensüberzeugung sozial folgendermaßen umschreiben: sie ist eher gekennzeichnet durch *affirmative Zustimmung* als durch ein eigenständiges Urteil in religiösen Fragen; insgesamt beruht sie - wie auch der Antisemitismus selbst - auf *Halbbildung*; sie ist weitgehend rigide, neigt stärker zur *Intoleranz* und ist besonders beliebt bei *autoritären Charakteren*¹¹⁷. Die in ihr vollzogene Verdinglichung und Erstarrung der christlichen Gehalte kann als die innerreligiöse Seite der Neutralisierung von Religion beschrieben werden. Von daher wird die gleichgerichtete Wirkung des Autoritarismus und des Dogmatismus im antisemitischen Syndrom¹¹⁸ plausibell". Bestätigt wird dies durch die Tatsache, daß die Mitglieder jener Konfessionen, die weniger starr, ritualisiert und theologisch liberaler sind, eine geringere Anfälligkeit gegenüber antisemitischen Einstellungen aufweisen. Dies gilt insbesondere dort, wo der Absolutheitsanspruch des Christentums zugunsten einer Theologie der Religionen und einer religiösen Toleranz abgelöst ist, die sich selbst reflexiv einholt. *Religiosität, die in einem aufgeklärten Milieu wächst, scheint insgesamt eine wirksame Macht gegen Antisemitismus zu sein, weil sie jener Erstarrung des Denkens entgegenwirkt, die Dogmatismus und Autoritarismus zur Folge hat.*

b) Der Fall des religiös motivierten vorurteilsfreien Nicht-Antisemiten ist mehrfach empirisch nachgewiesen worden. Damit ist zugleich eine ursprünglich grundlegende These der Vorurteilsforschung widerlegt, daß nämlich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Vorurteilsbildung linear und streng sei. Ausschlaggebend für die vorurteilsbildende wie für die tolerante Wirkung der Religion sind sowohl der Inhalt einer entsprechenden religiösen Orientierung^v als auch der Grad seiner reflektierten Aneignung. Beide, der Vorurteilsfreiheit fördernde Inhalt sowie die Weise seiner Konstruktion und Vermittlung, gehören zusammenc. Undogmatische, d. h. reflektierte Religiosität und eine theologisch verantwortete Selbstinterpretation schützen vor Antisemitismus gerade auch dort, wo man sich in Differenz mit der jüdischen Religion weiß. Dieses Resultat der empirischen

Antisemitismusforschung hat Konsequenzen für die aktuelle Debatte. Entscheidend ist nämlich nicht, daß bei der Bekämpfung des Antisemitismus in der Gegenwart die theologischen Differenzen zwischen Judentum und Christentum nivelliert und eingebettet werden, wie es als Tendenz in der Debatte um eine Theologie nach Auschwitz gefordert wird¹²¹. Im Gegenteil könnte man sogar sagen, daß erst dann ein vorurteilsfreier Umgang möglich wird, wenn man so etwas wie »Antijudaismus« für theologisch deshalb essentiell hält, weil in der Erfassung einer notwendigen Differenz die eigene Identität gefunden und niemand zu ihrer Preisgabe aufgerufen wird. Unreflektierter' < Philosemitismus im Theologischen ist nur die Kehrseite des religiösen Antisemitismus. Der jüdisch-christliche Dialog bleibt nur dort substantiell, wo notwendige Differenzen nicht in Gleichstimmung aufgelöst werden.

c) Die Bekämpfung des Antisemitismus jedoch gehört zu den bleibenden *Bildungsaufgaben* der Kirche; dies nicht nur, weil es sich als Folge einer zwischenzeitlich von beiden Kirchen eingestandenen Schuld ergibt, sondern gerade auch deshalb, weil es sich im Antisemitismus um eine Form neutralisierter Religion handelt, d. h. er mithin als genuin religionspädagogisches Thema zu gelten hat. Pädagogisch verstanden verharrt die Bekämpfung des Antisemitismus nicht an der Oberfläche seiner phänomenologischen Erscheinungen, die - wie wir sahen - ja einer Formwandlung und Objektverschiebung unterliegen, sondern sie geht an dessen Wurzeln. Gerade als *kirchliche* Bildungsaufgabe begriffen, beinhaltet sie zugleich den Akt selbstkritischer Aufklärung über die eigenen fatalen Folgen und damit den Versuch, einer pädagogischen Rückgewinnung der eigenen Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Alle Untersuchungen weisen den strengen Zusammenhang von Unbildung und Antisemitismus nach. Nicht nur die Ergebnisse von Selznick/Steinberg und Adorno u. a., sondern auch die von Weiss und Silbermann belegen, daß Antisemitismus ein Syndrom einer unaufgeklärten Kultur ist¹²³. Es konnte insgesamt gezeigt werden, daß in der gegenwärtigen Gesellschaft Antisemitismus ein weitgehend vorbewußtes, latentes Phänomen bleibt und als Element der normalen Sozialisation vermittelt wird¹²⁴. Man könnte fast sagen, daß die Frage, weshalb jemand antisemitische Einstellungen aufweist, im Grunde umzukehren sei zu der, wes-

halb manche Menschen gerade keine derartigen Vorurteile haben. Unter den gegebenen Bedingungen kann Erziehung zur Vorurteilsfreiheit nur als gegenwirkende, kompensatorische Bildung verstanden werden. Die Bekämpfung des Antisemitismus als Bildungsaufgabe der Kirche darf sich dabei zwar nicht auf den Religionsunterricht beschränken; ihm kommt aber diesbezüglich eine besondere Bedeutung zu, weil er der pädagogische Ausdruck einer generellen christlichen Praxis in der Gesellschaft ist. Die Forderung konkretisiert sich hier zum einen als eine fachdidaktische Aufgabenstellung im engeren Sinne-", zum anderen hat sie prinzipielle Bedeutung für die Strukturierung und Zielbestimmung des religionspädagogischen Handelns überhaupt.

Der genuin religionspädagogische Ort der religionssoziologischen Frage nach den religiösen Wurzeln und den gegenwärtigen Erscheinungsformen des Antisemitismus innerhalb des engeren fachdidaktischen Zusammenhangs ist die *didaktische Analyse als Kern der Unterrichtsvorbereitung*. In den neueren Entwürfen zur allgemeinen Didaktik wird vor allem von den Vertretern einer kritisch-konstruktiven Didaktik, die sich der bildungstheoretischen Tradition verpflichtet fühlen, die Notwendigkeit betont, im Rahmen einer langfristigen Unterrichtsplanung die sozio-kulturellen Bedingungen des Unterrichts zu analysieren und didaktisch aufzunehmen. Die Didaktische Analyse beinhaltet so auch die »Analyse der konkreten, sozio-kulturell vermittelten Ausgangsbedingungen«, wie sie sich zum einen in der Biographie des individuellen Schülers als Resultat seiner bisherigen Sozialisationsgeschichte, zum anderen als allgemeines gesellschaftliches Klima darstellen. Fachdidaktik hat kritisch und konstruktiv die *geschichtlich-gesellschaftlichen Vorwegbestimmtheiten* fachwissenschaftlich erhobener Inhalte zu reflektieren und beide in konkrete Unterrichtsziele wie Unterrichtsthemen umzusetzen. Nur wenn sie auf die Möglichkeiten zu einem heimlichen, im Vorfeld der Bildungsbemühung angelegten Curriculum reflektiert, kann sie verantwortlich handeln. Dieser generelle Zusammenhang wird insbesondere für die Unterrichtsvorbereitung der einschlägigen Unterrichtsthemen, wie die Passionsgeschichte und das Verhältnis von Juden und Christen, aber auch für die Behandlung neutestamentlicher Streitgespräche, für kirchengeschichtliche Themen u. v. m. bedeutsam.

Dort wo religiöse Erziehung nicht den Zusammenhang zwischen säkularem, gesellschaftlich begründetem Antisemitismus und seinen über Neutralisationen weiterwirkenden, reaktivierbaren religiösen Wurzeln reflektiert, läuft sie in der Tat Gefahr, als lernpsychologischer Verstärker

zu wirken. Die scheinbar wertfreie Darstellung gewinnt unter der Hand dort Wertigkeit, wo sie auf dem Hintergrund eines allgemeinen gesellschaftlichen Klimas und entsprechender Vorsozialisation von Schülern anders dekodiert wird, als es in der Intention des Lehrers begründet war. Eine solche Erziehung ist naiv und in ihrer politischen Enthaltbarkeit höchst politisch. Naiv ist aber auch jene Alternative, die sich als Versuch einer *positiven Stereotypenbildung* darstellt, denn hinter ihr lauert unmittelbar immer die negative¹²⁷, in die sie umschlagen kann¹²⁸. Durch Verbot und Tabuisierung kann zwar aktuell eine antisemitische Verhaltensdisposition gegängelt werden, ihre Bekämpfung im Sinne ihrer Überwindung ist dies jedoch nicht. Manch wohlmeinende Entwürfe zum Religionsunterricht versuchen hinsichtlich der Passionsgeschichte etwa, entgegen der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschungslage¹²⁹, den Prozeß vor dem Sanhedrin als rein fiktiv und theologisch bedeutungslos hinzustellen¹³⁰, um damit dem Vorwurf der Christismörder als zentralem religiösem Motiv des Antisemitismus zu begegnen; andere versuchen, die Schuldlast den römischen Besatzern bzw. partikularen jüdischen Sekten, die vom Judentum selbst bekämpft werden, zuzuschreiben. Derartige Halbwahrheiten und Gegenmanipulationen sind jedoch nicht das, als was sie sich selbst mißverstehen: Aufklärung zur Bekämpfung des Antisemitismus.

Hier wird der Teufel augenscheinlich mit dem Beelzebub ausgetrieben. Vorurteilen kann man nicht dadurch begegnen, daß man versucht, mit pädagogischen Mitteln sie durch andere, positiv geladene zu verdrängen¹³¹. Die einzig wirksame Waffe gegen den Antisemitismus bleibt die *Ermutigung zu kritischem Denken und zu vorbehaltloser Selbstaufklärung*. In fachdidaktischer Hinsicht kann dies auf das Thema Passion etwa zweierlei bedeuten: zum einen die Vermittlung eines sachgemäßen Wissens über den jeweiligen Gegenstand, hier also über das religiöse und kulturelle Leben des Judentums z. Z. Jesu im weiteren und insbesondere im engeren Sinne über die rechtlichen, politischen und kontrovers-theologischen Bedingungen des Prozesses Jesu. Aufklärung beinhaltet aber zum zweiten den Hinweis auf die wirkungsgeschichtlichen Folgen jener Ereignisse, die Vorurteile ausgelöst haben. Eine sachgerechte Behandlung der Passionsgeschichte sollte zumindest ansatzweise die nachfolgende Geschichte der Diskriminierung des Judentums anreißen, in der ja der Vorwurf des Gottes- und Messiasmordes an exponierter Stelle stand. Unter der letztgenannten Bedingung ist es dann aber wieder möglich, auch im Unterricht den theologisch notwendigen Dissens zwischen Christentum und Judentum nicht zu unterschlagen.

Die Prinzipien der Fachdidaktik im engeren Sinne gelten erst recht für die allgemeine religionspädagogische Bestimmung der Aufgaben des Religionsunterrichts wie des generellen Bildungsauftrags der Kirche.

Denn nicht nur dort, wo die potentiellen religiösen Wurzeln des Antisemitismus explizit problematisiert werden, ist der Möglichkeit einer Mirversursachung von antisemitischen Einstellungen durch religiöse Erziehung gewehrt. Adorno u. a. sowie Glock/Stsrk konnten ja nachweisen, daß zwischen religiöser Sozialisation und Antisemitismus nicht immer ein direkter Zusammenhang besteht, sondern zwischen beide sich die Erziehung zum autoritären Charakter bzw. zum reflexionslosen Dogmatismus einschleibt. Religiöse Erziehung, die die Ausbildung autoritärer Persönlichkeitsstrukturen fördert, stellt mittelbar eine Bedingung für die Ausbildung antisemitischer Einstellungen dar. Religiöse Bildung hingegen, die auch der Bekämpfung des Antisemitismus dienen will, muß insgesamt Identitäts- und toleranzfördernd wirken; sie darf sich nicht der pädagogischen Konstitution eines heterogenen, sondern eines autonomen Gewissens verschreiben. D. h. insgesamt muß sie sich als Aufklärung begreifen, die auch vor kritischer Selbstanwendung nicht zurückschreckt.

Dr. Godwin Lämmermann

*Evang.-Tbeol. Fakultät
Schelling.rtr.3/IV, Vg.
8000 München 40*

Anmerkungen

1. Vgl. R. *Kastning-Olmesdahl*: Die Juden und der Tod Jesu, Antijüdische Motive in den evangelischen Religionsbüchern für die Grundschule, Neukirchen 1981, S.201f.
2. Vgl. auch F. *Kriechbaum*: Das Thema Judentum in einem heutigen Religionsbuch, in: WPKG 67, 1978, S. 133f.
3. Vgl. a.a.O., S. 206.
4. Zum Anstieg antisemitischer Ausschreitungen in der Gegenwart vgl. G. B. *Ginzel*: Antisemitismus heute, in: entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen 1, 1983, S.36.
5. R. *Kastning-Olmesdahl*, S.213.
6. P. *Fiedler*: Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Analysen, Bewertungen, Perspektiven (Lernprozeß Juden - Christen, Bd. 1), Düsseldorf 1980, S. 190.
7. D. *Goldschmidt*: Zur Soziologie des Antisemitismus, in: Das Argument, Sonderband 1{1, 1974, S. 187.
8. G. *Biemer*: Den verborgenen Antijudäismus verlernen, in: Diakenia 10, 1979, S.148.
9. Vgl. E. *Griijer*: Exegese nach Auschwitz, in: KuD 27, 1981, S. 152ff.
10. Vgl. G. *Heinzmann*: Theologie nach dem Holocaust, in: entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen 1, 1983, S. 17ff.; vgl. R. *Rendtorff*/E. *Stegemann* (Hg.): Auschwitz - Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 10), München 1980, S. 178ff.

11. Vgl. *A. Silb, rflann*: Sind wir Antisemiten? Ausmaß und Wtrkung eines sozialen Vorurteils in der Bundesrepublik Deutschland, Köln 1982, S. 48.
12. *Ch. Klein*: Theologie und Anti-Judaismus (Abhandlungen zum chnstlich-Jüdischen Dialog, Bd 6), Munchen 1975.
13. Vgl. *U. Wilkens*: Das Neue Testament und die Juden, in: *EvTh* 34, 1974, S. 611, vgl. auch: *R. Rendtorff*, Die neutestamentliche Wissenschaft und die Juden, in: *EvTh* 36, 1976, S. 198.
14. Vgl. *E. Graß, r*: Christen und Juden. Neutestamentliche Erwagungen zu einem aktuellen Thema, in: *Pastoraltheologie* 71, 1982, S. 433.
15. Vgl. *B. Schaf, r/B. S.X.* Sozialpsychologie des Vorurteils, Stuttgart u a 1978, S.148-155.
16. Vgl. *K. Chr. Becker/H. E. Wolf*: Über Veränderungen von Vorurteilstendenzen bei Schulem, in: *Westermanns Padagogische Beitrage* 10, 1971, S.528; vgl *Th. W. Adorno*: Zur Bekämpfung des Annsemmsmus heute, in: *A. Karsten* (Hg.): Vorurteile, Ergebnisse psychologischer und sozialpsychologischer Forschung, Darmstadt 1978, S. 223
17. Vgl. *B. Marin*: Ein historisch neuartiger »Annsemmsmus ohne Annsernten«> Beobachtungen und Thesen am Beispiel Österreichs nach 1945, in: *Geschichte und Gesellschaft* 5, 1979, S. 557.
18. Neben der in Ann. 11 genannten Studie vgl. auch: *A. Stlb, rmann*: Latenter Annsemmsmus in der Bundesrepubhk Deutschland, in: *M. Bosc* (Hg). Annsemmsmus, Nanonalsoziahmus und Neonazismus, Dusseldorf 1979, S. 41-54; vgl. *ders.*: Latenter Anuseminsmus in der Bundesrepubhk, in: *KZfSS* 28, 1976, S.706-723; vgl. *ders.* : Der ungehebehte Jude Zur Sozrologte des Annsemmsmus, Zurich 1981.
19. *A. Silb, rmann* Sind wir Annsemiteni', S. 73.
20. A.a.O., S.63.
21. A.a.O, S. 124
22. Vgl. a.a.O.; S. 133.
23. Vgl. *B. Tichatschek-Marin*: Annseminsmus ohne Anusemuen> Zum nachfaschtsnschen Annsemmsmus in Österreich, in: *OZS* 1976, S 1-14, vgl *J. Bunzl/D. Bichlbauer*: Annseminsmus in Österreich, in: *Journal fur angewandte Sozialforschung* 16, 1976, Heft 4, S. 1-8; vgl Annseminsmus und Personliehkeit. Ergebnisse von Intensrvinterviews zum Problemkreis »Annseminsmus«, in: *Joumal fur angewandte Sozialforschung* 15, 1975, Heft 1, S 1-10.
24. Vgl. *H. Wem*: Anuseminsmus. Inhalt und Ausmaß annjudischer Einstellungen in der Wiener Bevolkerung, in: *Joumal fur angewandte Sozialforschung*, 1978, Heft 1, S. 14.
25. Vgl. *D. Bichlbauer/E. Gehmacher*: Vorurteile in Österreich, in: *KZfSS* 24, 1972, S.740.
26. Vgl. *ibid* ; vgl *Wem*. Annseminsmus, in: *Joumal*, 1977, Heft 4, S. 13.
27. Vgl. *Bichlbauer/Gehmacher*, *ibrd*
28. Vgl. *Schaftr/Slx*, S. 158.
29. Vgl. *Wem*: Annsemmsmus, in: *Joumal*1978, Heft 1, S. 11.
30. *R. Hampel/B. Krupp*: Die Bedeutung kultureller und polinscher Rahmenbedmgungen fur das Rassenvorurteil, in: *KZfSS* 30, 1978, S.118-135, konnten

- generell nachweisen, daß bei der Bildung ethnischer Vorurteile das allgemeine kulturelle Klima weitaus bedeutsamer ist als das politische.
31. Vgl. *Weiss*, a.a.O., S. 9; vgl. *G. W. Al/port*: Die Natur des Vorurteils, Köln 1971, S.312ff.
 32. Zum generellen Zusammenhang des Erwerbs von ethnischen Stereotypen vgl. *H. J. Ehrlich*: Das Vorurteil. Eine sozialpsychologische Bestandsaufnahme der Lehrmeinungen amerikanischer Vorurteilsforschung, München u. a. 1979, S.44ff.
 33. *A. Silbermann*: Latenter Antisemitismus, S. 42.
 34. Vgl. *Marin*, S. 546ff.
 35. Vgl. a.a.o., S. 551f.
 36. Vgl. *H. E. Wolf*: Zur Problemsituation der Vorurteilsforschung, in: *R. König* (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 12, Stuttgart 1978, S.127.
 37. So dürfte es nicht zufällig sein, daß deutsche Neonazis mit der ideologisch vollständig differenten Gruppe der Palästinenser kooperieren.
 38. Es ist deshalb ein methodischer Fehler, wenn man - wie einige empirische Untersuchungen -- die Einstellung zum Staat Israel unmittelbar als Indikator für die Messung von Antisemitismus verwendet.
 39. Vgl. *BeckerfWolf*, S. 525.
 40. Vgl. *Silbermann*: Antisemiten, S. 44; dieser allgemein festgestellte Sachverhalt scheint hingegen für Österreich nicht zuzutreffen; vgl. *Marin*, S. 554; *Bichlbauer*, S.736.
 41. *A. Silbermann*, Juden, S.29, sieht dies allerdings nur als eine osteuropäische Variante des Antisemitismus an.
 42. Vgl. *Weiss*: Antisemitismus, in: Journal 1977, Heft 1, S.24.
 43. Vgl. *Silbermann*: Juden, S.40.
 44. Vgl. *Adorno*: Bekämpfung, S.225f.: *M. Horkheimer*: Persönlichkeit und Vorurteil, in: *Karsten* (Hg.), a.a.O.; S. 259.
 45. *S. Heinen*: Antisemitismus im Religionsunterricht, in: *EvEr* 34, 1982, S. 156. Auch dieser Sachverhalt illustriert, daß eine rein kognitive Theorie des Antisemitismus offensichtlich unzureichend ist.
 46. Vgl. *H. E. Wolf*, Sozialpsychologische Untersuchungen der Vorurteile gegen Neger und Juden bei Ober- und Volksschüler, in: *KZfSS* 11, 1959, S. 660.
 47. *Weiss*, a.a.O., S. 23.
 48. Vgl. *J. Issac*: Genesis des Antisemitismus. Vor und nach Christus, Wien u. a. 1969, S. 25-99; *R. Reetber*: Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978, S. 29ff.; *L. Poliakov*: Geschichte des Antisemitismus, Bd. I: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen, 2. Aufl., Worms 1979, S. 1ff.
 49. Vgl. 1 Thess 2, 13-16; Matth 27, 25.
 50. S. auch Matth 21, 23-46; Matth 23, 13ff.; Joh 8, 37ff.
 51. Vgl. *Poliaeo*, S.36ff.
 52. *H. A. Osterman*: Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981, S.52.

53. Vgl. *L. Poliakov*: Geschichte des Antisemitismus, Bd. 11: Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos, Worms 1978, S. 115f.
54. Vgl. *W. Bienert*: Martin Luther und die Juden, Frankfurt 1982.
55. Vgl. *P. Massing*: Vorgeschichte des politischen Antisemitismus (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 8), Frankfurt 1959; S. 40ff.
56. Vgl. dazu insgesamt: *S. Lehr*: Antisemitismus - religiöse Motive im sozialen Vorurteil. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870-1914 (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 5), München 1974.
57. Vgl. *S. W. Baron*, Changing Pattern of Antisemitism: *A. Survey*, in: *Jewish social Studies* 38, 1976, S. 5-38; vgl. *Wolf*, Problemsituation, S. 124.
58. Vgl. *Wolf*, a.a.O., S. 125f.
59. Vgl. *Silbermann*: Jude, S.26ff.
60. Vgl. *Lehr*, S. 3f.
61. A.a.O., S. 17.
62. Vgl. a.a.O., S. 235.
63. *Th. W. Adorno/E. FrenkeJ-Brunswik/D.J. Levinson/R. N. Sanfort*: The Authoritarian Personality, New York 1950.
64. *G.J. Selznick/S. Steinberg*: The Tenacity of Prejudice, New York 1969.
65. *eh. Glock/R. Stark*: Christian Beliefs and Anti-Semitism, New York 1966.
66. Vgl. *M. Bründle-Stöh*: Das Vorurteil. Kritische Anmerkungen zu einem Begriff der Sozialwissenschaften, phi!. Diss., Zürich 1975, S. 25.
67. Vgl. zu den Wandlungen und zur Problematik der Antisemitismus-Theorie der Frankfurter Schule: *M. Jay/U. Freuert*: Frankfurter Schule und Judentum. Die Antisemitismusanalyse der kritischen Theorie, in: *Geschichte und Gesellschaft* 5, 1979, S.439-454.
68. Vgl. *Glock/Stark*, S. 207.
69. Vgl. a.a.O., S. 128f.
70. Vgl. *Marin*, S. 552; *BichJbauer/Gehmacher*, S.737.
71. Vgl. *Schäfer/Six*, S. 148; vgl. *Selznick/Steinberg*, S. 108f.
72. Diese Indikatoren erklären Unterschiede im Antisemitismus deutlicher als etwa der Indikator sKirchgang, der in der Vorurteilsforschung zumeist zur Erfassung von Dogmatismus verwendet wird; vgl. *Selznick/Steinberg*, S. 111.
73. Vgl. *Th. W. Adorno*: Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt 1973, S. 164ff., S. 300ff.
74. Vgl. a.a.O., S. 281; weitere empirische Überprüfungen zur Strenge des Zusammenhangs von Dogmatismus und Antisemitismus s. u. Anm. 117.
75. Vgl. *Glock/Stark*, S. 132ff.
76. Vgl. *W. R. Heinz/S. R. Geiser*: Eine kognitive Theorie des Antisemitismus im Kontext der religiösen Ideologie, in: *KZfSS* 23, 1971, S. 523.
77. Vgl. *Brendle-Ströh*, s.45.
78. Vgl. a.a.O., S.25; diese Abgrenzung widerspricht dem Selbstverständnis der Studie von Adorno u.a., die paradigmatisch für ähnliche Ansätze steht. Als sozialpsychologische Studie zielt sie selbst ja gerade auf den ideologischen Charakter des Vorurteils, denn »anti-Semitism is best conceived psychologically

not as a specific aversion but as an ideology (Adorno u. a., S. 92; vgl. auch Adorno: Sudien, S.2ff.).

79. Heinz Geiser, S. 523.
80. Vgl. Jay/Frevert, S. 447.
81. Vgl. Adorno: Bekämpfung, S. 282.
82. Vgl. Silbermann: Antisemiten, S. 53.
83. Vgl. a.a.O., S. 52f.
84. Vgl. Glock/Stark, S. 187.
85. Vgl. R. Middleton; Do christian beliefs cause anti-Semitism?, in: American Sociological Review 38, 1973, S.33-52.
86. Vgl. Glock/Stark, S. 112.
87. Vgl. Silbermann: Antisemiten, S. 51.
88. Vgl. Weiss: Antisemitismus, in: Journal Heft 4, S. 16.
89. Vgl. Weiss, a.a.O., S. 14; Silbermann: Antisemiten, S. 65.
90. Vgl. Glock/Stark, S.205.
91. Vgl. Silbermann: Antisemiten, S. 52f. Es kann gefragt werden, ob Silbermann überhaupt zuverlässig religiösen Antisemitismus mißt oder nicht vielmehr die generelle Irrelevanz religiöser Motive und damit der Religion überhaupt nachweisen will. Denn trotz seiner positiven Würdigung der christlichen Kirche der Gegenwart fällt die tendenziöse Interpretation seiner Daten wie auch der von Glock/Stark auf (vgl. Anrn. 95). Zugleich zeigt sich hier aber auch die prinzipielle Beschränktheit von vorrangig kognitiv orientierten soziologischen Theorien des Antisemitismus.
92. Vgl. a.a.O., S. 70.
93. Vgl. a.a.O.; S. 50.
94. Die Validität der Frage bliebe noch zu prüfen, insbesondere deshalb, weil sie außerhalb der allgemeinen Antisemitismus-Skala die einzige ist, die nicht religiöses Wissen, sondern tatsächlich religiöse Einstellung zu messen trachtet.
95. Es dürfte unzulässig sein, die Kategorie »uncertain« den Ablehnungen zuzuschlagen (vgl. Silbermann, a.a.O., S. 50). Abweichende, uneindeutige Beantwortungen können gerade Indizien einer vorbewußten Motivierung sein, insbesondere dann, wenn sie zu umfangreich sind, um als zufällig interpretiert werden zu können (26 %).
96. Vgl. Glock/Stark, S. 54ff.
97. Vgl. a.a.O., S.96ff.
98. Vgl. a.a.O., S. 131f.
99. Vgl. a.a.O., S. 146.
100. Die Stabilität von Vorurteilen ist generell besonders groß, wenn sie gleichgerichtete kognitive, affektive und konative Aspekte aufweisen (vgl. Ehrlich, S. 31-126); individuell können sie dann zwar unterschiedlich organisiert und ausgeprägt sein (vgl. a.a.O., S. 119f.), unzulässig ist jedenfalls die einseitige Verkürzung auf den kognitiven Aspekt, insbesondere dann, wenn man im Rahmen psychologischer Erklärungen mit der Wirkung von Abwehrmechanismen rechnen muß.
101. Vgl. Glock/Stark, S.161.
102. Vgl. Massing, S.98.

103. Vgl. a.a.O.; S. 105ff.
104. So verteidigte sich etwa]. *Streicher* im Nürnberger Kriegsverbrecherprozeß mit dem Hinweis: »Dr. Martin Luther säße heute sicher an meiner Stelle auf der Anklagebank«; zit. nach entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen 1982, S.61.
105. Die Tatsache, daß die Person des Judas weitgehend als generalisierbares Urbild des Juden gilt, ist empirisch belegt; vgl. *GlockJStark*, S.49.
106. Vgl. *Lehr*, S. 52 ff.; S. 236ff.
107. Vgl. a.a.O., S.230.
108. Vgl. *Massing*, S. 111ff.
109. Vgl. *Th. W. Adorno/M. Horkheimer*: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1971, S. 158ff.'
110. Vgl. *Adorno: Studien*, S. 281 ff.
111. Vgl. a.a.O., S. 292.
112. A.a.O., S. 282.
113. Vgl. *J. Fetscher*: Zur Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland, in: H. *HNSsJA. Schröder* (Hg.): Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt 1965, S. 14.
114. Vgl. *Adorno: Studien*, S.281.
115. Vgl. *Lehr*, S.231f.
116. Vgl. *Adorno: Studien*, S.289.
117. R. C. *Thomson* u. a.: Christian Onhodoxy, Authoritarianism and Prejudice, in: *Rocky Mountain Social Science Journal* 7, 1970, S. 117ff., zeigt, daß Orthodoxie nur in Verbindung mit dem autoritären Syndrom eine intolerante Wirkung zeitigt; vgl. auch: *N. P. Petroposios*: Religion prejudice among Greak Americans, in: *Journal of Scientific Study of Religion* 18, 1979, S. 68ff. Die Tatsache, daß der autoritäre Charakter primär orthodoxe Vorstellungen rezipiert, weist nach: *L. Weller* u. a.: Religiosity and authoritarianism, in: *Journal of Social Psychology* 95, 1975, S. 11-18.
118. Vgl. *Ehrlich*, S. 163ff.
119. Vgl. *Adorno/Horkheimer*, S. 180.
120. Vgl. *SchäferJSix*, S. 150f.
121. Vgl. dazu kritisch: *G. Klein*: »Christlicher Antijudaismus«, Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch, in: *ZThK* 79, 1982, S. 411-450.
122. Vgl. *Adorno/Horkheimer*, S. 170ff.
123. Vgl. *Selznik/Steinberg*, S.90ff.; *Weiss*, S.14; *Bichlbauer/Gebmacher*, S.746; *Silbermann*: Juden, S. 58ff.; *ders.*: Antisemiten, S. 71; *SchäferJSix*, S. 158.
124. Vgl. *W. Klafle.i*: Zum Verhältnis von Didaktik und Methodik, in: *ders./G. OttoJ W. Schulz*: Didaktik und Praxis, Weinheim u. a, 1977, S. 16ff.
126. *W. Klafski*: Zur Unterrichtsplanung im Sinne kritisch-konstruktiver Didaktik, in: *B. Adl-AminiJR. Künzli* (Hg.): Didaktische Modelle und Unterrichtsplanung. München 1980, S. 30.
127. Vgl. *Adorno*: Bekämpfung, S.240.
128. Empirisch greifbar wird dies im Fall jener Antisemiten, die zugleich Philosemiten sind; vgl. Anm. 42.
129. Vgl. *A. Strobel*: Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren

gegen Jesus (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, Bd.21), Tübingen 1980.

130. Vgl. *Rsetber*, S. 86ff.; Ruether sieht in der Schuldzuschreibung nur eine taktische Maßnahme, um sich bei den heidnischen Regierungen beliebt zu machen, damit die Heidenmission erfolgreich werden kann. Bei ihr wird eine generelle Tendenz besonders deutlich, die den eigentlichen antijüdischen Sündenfall der christlichen Theologie in der Ausbildung einer Christologie sieht (vgl. a.a.O.; S. 66f.).
131. Problematisch erscheint auch der Versuch, Antisemitismus über pädagogische Bemühungen verlernen zu lassen, insbesondere dann, wenn dabei bewußt die Autorität des Lehrers und seine straffe Führung eingesetzt werden; vgl. *W. Unsöld*: Lehrereinstellung und Schülervorurteil. Frankfurt u. a. 1978, S. 211ff.; zum RU vgl. *A. Biesinger*: Vorurteile gegen Juden verlernen, in: *KatBl* 105, 1980, S. 840-845.

»Seelsorge und Ethik - Hinweise auf einen neuen Trend in der nordamerikanischen Pastoralpsychologie«*

VON HEINZ-H. BRANDHORST

Im vielfältigen nordamerikanischen Bereich der beratenden Seelsorge scheint sich eine neue, ethisch orientierte Richtung herauszubilden. So fordern der Chikagoer Pastoralpsychologe *Don Browning* und der kanadische Jesuit *Thomas C. Hennessy* eine moralphilosophische Ausbildung der beratenden Seelsorger und eine intensive Beachtung der ethischen Dimension menschlicher Probleme im Seelsorgevollzug". Hintergrund dieser ethischen Wende ist neben der rapide angestiegenen Kriminalität in den siebziger Jahren und der allgemeinen gesellschaftlichen Wertediffusion vornehmlich eine wachsende Skepsis gegenüber der sogenannten humanistischen Psychologie (*C. R. Rogers, A. Maslow, F. Perls, E. Berne, R. Cohn*) und die zunehmende Popularität der von *Lasurence Kohlberg* inaugurierten Moralpädagogik-,

Die *Kritik an der humanistischen Psychologie* konzentriert sich besonders auf die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie von *Carl R. Rogers*, die jahrzehntelang als weitgehend unangefochtene Basistheorie der beratenden bzw. partnerzentrierten Seelsorge galt. Ohne die von Rogers

* Dieser Hinweis bezieht sich auf die Einführung in Arbeiten Lawrence Kohlbergs durch D. Gerz (vgl. *ZEE* 25/1981, S.304-309).

erarbeiteten therapeutischen Kernvariablen (Akzeption, Empathie und Echtheit) oder sein humanistisches Anliegen grundsätzlich in Frage zu stellen, wirft man seinem Ansatz vor, letztlich auf eine simple hedonistisch-individualistische Antithese zum brüchig gewordenen moralischen Konventionalismus der westlichen Gesellschaften hinauszulaufen. Die wichtigsten Punkte dieser *Kritik* lauten:

Da Rogers den Prozeß von Erziehung und Sozialisation überwiegend negativ als eine selbstentfremdende, primär fremdbestimmte und rigide Übernahme moralischer Konventionen interpretiert, leiste er letztlich auf subtile Weise der zunehmenden Herabsetzung von Tradition und Kultur Vorschub".

Rogers unterschätze die anthropologischen Fähigkeiten der ethischen und rationalen Reflexion und romantisiere dagegen die sogenannten organismischen »Feelings« bzw. unmittelbaren körperlichen Lust- und Unlustempfindungen>.

Die Lösung psychischer Konflikte könne für Rogers nur so erfolgen, daß der Klient bzw. Ratsuchende u. a. durch Therapie bzw. Beratung zur »organismischen Weisheit« seiner Kleinkindzeit wieder zurückfinde, Vertrauen in die eigenen Erfahrungen gewinne und unabhängig werde von den introjierten gesellschaftlichen Normen und Werthinweisen⁶. Auf diese Weise werde ein Selbstverwirklichungsprozeß eingeleitet, der dann eo ipso zu einem empathischen und altruistischen Zusammenwirken mit anderen Menschen führe",

Doch diese Annahme einer letztendlichen Identität individueller und sozialer Interessen bzw. grundsätzlichen Harmonie des Selbstverwirklichungsstrebens aller Menschen werde von Rogers überhaupt nicht wissenschaftlich begründet und erweise sich somit vielmehr als eine naive und unkritische Voraussetzung, in deren Licht die anzustrebende Regression zum Lustprinzip als moralische Progression erscheine",

Die Rezeption der humanistischen Psychologie im allgemeinen und der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie im besonderen habe in der beratenden Seelsorge folglich zu einer »Flucht vor der Kategorie des Ethischen« geführt? bzw. zu einem weitgehenden Verzicht der Berater und Seelsorger auf eine Fokussierung der individual- und sozialetischen Dimension von Klientenproblemen",

Dies sind schwerwiegende, eben auch an die eigene Adresse gerichtete Vorwürfe, die man aber nicht einfach der moralischen Blindwütigkeit des neuen amerikanischen Ultrakonservatismus zurechnen kann. Vielmehr werden hier in der Tat gravierende – auch von seiten der Pädagogik und Psychoanalyse mittlerweile registrierte – Defizite der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie aufgezeigt, die cum grano salis für das gesamte Spektrum der humanistischen Psychologie gelten! und mit dem Stich-

wort der »privatistischen und ernalionalistischen Verengung« zusammengefaßt werden können.

Die Kritik zielt keineswegs auf eine wieder Zucht und Ordnung predigende Seelsorge, sondern darauf, über die notwendige Konzentration auf das Ich-Erleben hinaus zu einer stärkeren seelsorgerlichen Betonung der »Partizipation« des einzelnen »an Gottes Wirken zur Gestaltung und dem Aufbau einer Gemeinschaft zu gelangen¹² und vornehmlich bei solchen Klienten, die nur eine geringe ethische Reflexion und Sensibilität aufweisen, gezielt Impulse zur Einsicht in die partielle Notwendigkeit von »Opfertaten der Selbsthingabe und Transzendenz des Selbst« im Interesse der Mitmenschen in den seelsorgerlichen Vollzug einzubringen>. Anders ausgedrückt: Es geht den Kritikern um die seelsorgerliche Rekonstruktion sozialer und politischer Verantwortung. Auf die Frage nach den methodischen Konsequenzen dieser Zielsetzung gibt Hennessy eine Antwort. Er empfiehlt den beratenden Seelsorgern die Übernahme einiger wichtiger Elemente der Kohlbergsehen Moralpädagogik, z. B.:

Sensibilität des Seelsorgers für Probleme, die Wertentscheidungen implizieren; Eruierung und Analyse der Handlungsbegründungen des Klienten; Hinterfragung seiner Rationalisierungen; Diskussion von Alternativen¹⁴;

verschärfte ethische Diskussion in Fällen eindeutig inhumaner und verantwortungsloser Einstellungen und Handlungen des Klienten: der beratende Seelsorger verbalisiert und begründet seine eigene Position dazu und konfrontiert sie mit derjenigen des Klientenü,

Diskussion fiktiver ethischer Dilemmatageschichten zwecks Ermittlung und Steigerung des ethischen Reflexionsniveaus entsprechend dem Kohlbergsehen Stufenschema¹⁶.

- Gebrauch von Modellen vorbildlichen ethischen Verhaltens zur Stimulation eines ethischen und wertbezogenen Wachstums¹⁷.

Die langjährige erfolgreiche Erprobung der Kohlbergsehen Strategien in mehreren Schulversuchen berechtigt zu ihrer Übernahme in die Methodik beratender Seelsorge. Die notwendigen Modifizierungen dieser Strategien, die sich aus der spezifischen Differenz zwischen Klassenraum- und seelsorgerlichen vis-à-vis-Interaktion ergeben, sind bislang allerdings noch nicht hinreichend genug ausgearbeitet worden. Jedenfalls müssen die konfrontativen, kritischen, kognitiv-argumentativen Elemente dieser Strategien in ein hohes Maß seelsorgerlicher Wertschätzung und Empathie eingebettet sein. Die Gefahr ist groß, daß der beratende Seelsorger in seinem Bemühen um eine Förderung ethischen Wachstums sonst zum autoritären und indoktrinären »Lehrer guter Werke« (Luther) verkommt.

Anmerkungen

- t. *Don Browning*: »Menschenbilder in zeitgenössischen Modellen der Seelsorge« (1979), aus dem Amerikanischen übersetzt von Wemer Becher, in: »Wege zum Menschen«, 33. Jg., Heft 10 (1981), S. 406–418; *Thollos C. Hennessy*: »The Counselor Applies the Kohlberg Moral Development Model«, in: *Ders. (00.)*: »Value/Moral Education: The Schools and the Teachers«, New York/Ramsey/Toronto 1979, S. 145-165.
2. Vgl. *Dellej Garz*: »Moralentwicklung und Moralerziehung. Hinweis auf einige Arbeiten Lawrence Kohlbergs«, in: ZEE, 25.Jg., Heft 4 (1981), S.304-309:
3. Vgl. *C. R. Rogers*: »Toward a Modern Approach to Values: The Valuing Process in the Mature Person«, in: *P. Kurtz* (ed.): "Moral Problems in Contemporary Society-Essays in Humanistic Ethics«, Eaglewood Cliffs (New Jersey) 1969, S.77-95.
4. Vgl. *Browning*, S.414f.
5. Vgl. ebd., S.410.
6. Vgl. *Rogers*, S. 85 ff.
7. Vgl. ebd., S. 91 ff.
8. Vgl. *Browning*, S.41H.
9. Ebd., S.407.
10. Vgl. *Hennessy*, S. 146/149.
11. Zur *Rogers-Kritik* aus der Sicht der Pädagogik vgl. *Astrid Gilles*: »Rogers auf dem pädagogischen Prüfstand - Kritische Bemerkungen zur Therapie und Praxis der Gesprächspsychotherapie«, in: »Neue Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik«, 10. Jg. (1980), S. 66-80; zur psychoanalytischen Kritik vgl. *Günther Bittner*: »Gruppendynamik - ein ziemlich sicherer Weg, sich selbst zu verfehlen«, in: »Psychosozial. Zeitschrift für Analyse, Prävention und Therapie psychosozialer Konflikte und Krankheiten«, 1/80, S. 41-65 (bes. S.50ff).
12. *Browning*, S. 411.
13. Ebd.
14. Vgl. *Hennessy*, S. 150f.
15. Vgl. ebd., S. 152f.
16. Vgl. ebd., S. 155f.
17. *Hennessy* denkt dabei ziemlich unbefangen und undifferenziert an die Lektüre von »stories of the great moral personalities in the history of the human race: Jesus, Moses, Abraham, Jeanne d'Arc, Thomas More, the Buddha, Gandhi, Albert Schweitzer, Dorothy Day, Mother Teresa of Calcutta ...« (ebd. S. 157).

Bildung oder Lernen?

Ein Gesprächsbeitrag zum Verständnis kirchlicher
Erwachsenenbildung*

VON HORST KASNER

1. EINLEITUNG

Die Dringlichkeit, über kirchliche Erwachsenenbildung genauer nachzudenken, Lernprozessen mit Erwachsenen und den ihnen gemäßen Methoden mehr Aufmerksamkeit zu schenken, wird in den Kirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR seit längerer Zeit gesehen und als ein Schwerpunkt gegenwärtiger Gemeindegarbeit begriffen. So hat auch die 4. Gemeindegkommission den Auftrag erhalten, sich um den Schwerpunkt Erwachsenenbildung zu bemühen. Seit einem Jahr ist eine Konsultationsgruppe tätig geworden, deren Überlegungen darauf zielen, das Feld kirchlicher Erwachsenenbildung *in der Gemeinde* deutlicher zu bestimmen und Anregungen dafür zu vermitteln. In diesem Zusammenhang wurden Arbeitsformen, Methoden, Zielstellungen und mögliche Inhalte reflektiert. Dabei zeigte sich, wie stark die Wechselwirkung von Inhalten und Methoden in der Erwachsenenbildung ist, wenn der Erwachsene selbst mit Fragen seiner Lebensführung und Lebensgestaltung thematisch wird. Bei der Erörterung konzeptioneller Vorstellungen wurde dann aber auch in zunehmendem Maße deutlich, wie stark die Durchführung von Bildungsprogrammen davon bestimmt wird, in welcher Weise die theologischen Voraussetzungen dafür geklärt sind. Zur Orientierung für meine eigene Mitarbeit in der genannten Gruppe habe ich versucht, theologische Kriterien für die Begründung und das Verständnis einer evangelischen Erwachsenenbildung zu formulieren, und dabei erwies sich erneut die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als eine die Praxis erschließende theologische Grundanweisung.

Wer dafür eintritt, daß der Auftrag der Kirche, das Wort Gottes zu bezeugen, heute in besonderer Weise auch die Aufgabe einschließt, Erwachsenenbildung als eine spezifische Form kirchlicher Arbeit zu betreiben, kann sich zur Begründung nicht allein auf den Hinweis be-

* Der in der DDR tätige, in der Kirchlichen Erwachsenenbildung engagierte Verfasser will damit die Ausführungen von G. Lämmermann in ZEE 26 (1982), S. 366ff. [Ethische Implikationen und sozioethische Themen der Kirchlichen Erwachsenenbildung] ergänzen.

schränken, daß angesichts der geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen der Gegenwart die Erwachsenenbildung allgemein als ein dringendes Erfordernis angesehen wird. Er muß sich vielmehr Rechenschaft darüber geben, warum und in welcher Hinsicht auch die Kirche auf diese Aufgabe eingehen soll. Dazu bedarf es theologischer Kriterien, durch die ersichtlich wird, wie das Verhältnis der Bildungsaufgabe zum Evangelium zu bestimmen ist, was durch eine kirchliche Erwachsenenbildung geleistet werden kann und wo ihre Grenzen liegen. Erst von einer Klärung dieser grundlegenden Sachverhalte her kann sinnvollerweise nach pädagogischen, psychologischen und soziologischen Kriterien sowie nach möglichen Themenfeldern und Inhalten gefragt werden.

Mit meinen eigenen Überlegungen habe ich den Versuch unternommen, die *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* als entscheidenden theologischen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen und diesen auch exemplarisch auf verschiedene Frage- und Problemstellungen der Erwachsenenbildung anzuwenden (Bildung und Kultur, Bildung oder Lernen?, Individualität und Sozialität, Religiöse Bildung, Das Erfahrungsdefizit in Lerntheorien, Leiden und Lernen, Im Glauben lernen, Das Problem der Erwachsenenbildung als Freizeitbeschäftigung). Deutlicher, als mir das bisher bewußt war, hat sich gezeigt: Alles, was in der Mannigfaltigkeit von Erziehung und Bildung, Wissenschaft und Kultur geschieht, ist, von der Erfahrung der Befreiung durch das Evangelium her geurteilt, als Gesetz zu verstehen. Das Gesetz beinhaltet alles das, was mit der Lebenswirklichkeit immer schon gegeben ist (vgl. G. Ebeling, Dogmatik IH, 268f.). Nun hat die theologische Lehre vom Gesetz gerade »darin ihren Angelpunkt, daß sie das Gesetz ... in allen seinen Deutungen als Gottes Gesetz versteht ... Das gilt völlig unabhängig davon, ob die Lebenswirklichkeit religiös aufgefaßt und gedeutet wird oder nicht ... Wenn es als Gottes Gesetz verstanden wird, so wird damit ... die Tiefendimension des Gesetzes geltend gemacht ...« (A. a. O., 278 f.)

Das Gesetz dient zur Erhaltung des Lebens, so auch die *Bildung*. Durch Bildung erschließen sich dem Menschen notwendige Güter und reichhaltige Möglichkeiten zur Lebensentfaltung und Lebensgestaltung. Bildung fördert uns, aber sie fordert uns auch. Sie fordere uns mit unseren Möglichkeiten heraus, nimmt uns als Subjekte unserer Lebensgestaltung in Anspruch. In unserer Bildungsfähigkeit sind wir Subjekte und »Gegenstand« des Bildens zugleich, und darin stoßen wir bei allem Lerngewinn auch immer wieder an die Grenzen unserer Möglichkeiten. Die Gesetzeswirklichkeit der Bildung kommt erst dann voll in den Blick, wenn man nicht nur auf das hört, was sie verspricht, sondern an sich erfährt, welche Mühen mit ihr verbunden sind, wenn in immer neuen Anläufen versucht werden muß, die Enge des eigenen Horizontes zu überschreiten und die

früh erworbenen Einstellungen und Verhaltensweisen zu verändern. Mit diesen Schwierigkeiten muß vor allem die Erwachsenenbildung rechnen. Es darf nicht verschwiegen werden, daß es um ein Lernen durch Versuch und Irrtum geht. Bildung ist nicht das Evangelium. - Aber, und das ist nun das eigentlich Bewegende in einer evangelischen Erwachsenenbildung, *bei der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium geht es nicht um einen ausschließenden Gegensatz*, sondern hier handelt es sich sowohl um ein Gegensatzgeschehen als auch um ein Inbeziehungtreten. Und es soll hier nicht verschwiegen werden, daß der Reiz kirchlicher Erwachsenenbildung gerade in dem beziehungsreichen Beieinander von Bildung und Evangelium im lebendigen Lernvorgang mit Gruppen besteht, in denen sich die Teilnehmer mit ihren Kenntnissen, Fähigkeiten und Erfahrungen, aber auch mit ihren Fragen, Schwächen und Ängsten einbringen.

2. ZUM BILDUNGSBEGRIFF

Der *Bildungsbegriff* hat in seiner Geschichte seit der Antike »eine reiche inhaltliche Differenzierung erfahren, was damit zusammenhing, daß er im Grunde Leben und Welt im ganzen zum Inhalt hattest. Dieser geschichtliche Differenzierungsprozeß hat zur Folge gehabt, daß Bildung zu einem vieldeutigen Begriff geworden ist und dadurch sachlich wie sprachlich seine klaren Konturen verloren hat. Weil er keinen eindeutigen Sinn mehr hat, meiden ihn manche Pädagogen überhaupt und ersetzen ihn durch den Lernbegriff.

Im Zusammenhang konzeptioneller Überlegungen zur kirchlichen Erwachsenenbildung besteht auch aus theologischen Gründen Veranlassung zu der Frage, ob der philosophisch wie ideologisch befrachtete Begriff der Bildung geeignet ist, die Aufgabe, die hier vom Evangelium her und auf das Evangelium bezogen zu leisten ist, hinreichend zu kennzeichnen. Wäre es nicht angemessener, den wertneutraleren Begriff des *Lernens* zu verwenden und vom Lernen mit Erwachsenen zu sprechen? Es kann nicht davon abgesehen werden, daß der geistesgeschichtlich so unterschiedlich geprägte Begriff der Bildung immer wieder der Gefahr der Ideologisierung ausgesetzt und in der Neuzeit mit quasi-religiösen Zielvorstellungen versehen worden ist. Grundlegend für das neuzeitliche Bildungsverständnis dürfte das Menschenbild und das Weltverständnis der Renaissance sein, wie es bei *Picodella Mirandola* in seiner Schrift »Von der Würde des Menschen« von 1486 seinen treffenden Ausdruck gefunden hat. Hier wird der Mensch zum freien Bildner seiner selbst erklärt. Zwar knüpft Pico noch beim biblischen Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen an. Doch in der Konsequenz läuft sein Ansatz auf die Fähigkeit

des Menschen zur Selbsterlösung hinaus. Die Rede vom Menschen, der dazu bestimmt ist, sein eigener freier Bildner und Überwinder zu sein zu dem Bilde hin, das zu sein er wünscht, nimmt Heilspathos an: »Du kannst zum ... Göttlichen dich wiedergebären«, läßt Pico Gott zu Adam sprechen.

Schon seit der Antike zielt Bildung auf die Verwandlung des Geistes und der Seele, die den Menschen befähigen soll, in Freiheit an der Wahrheit über Welt und Leben teilzuhaben. Solche Verwandlung soll sich vollziehen durch planmäßige Lenkung und inhaltliche Bestimmung des menschlichen Werdevorgangs. Bei Pico wird dem Individuum die Fähigkeit zugesprochen, die ihm bei der Geburt mitgegebenen Möglichkeiten zum Göttlichen hin selbst zur Entfaltung zu bringen. Der bei Herder und Humboldt auftauchende Gedanke der Selbstbildung (sich bilden) sowie das neuzeitliche Bedürfnis nach Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind bereits hier grundgelegt. Der Mensch beginnt sich als Befreier seiner selbst zu verstehen. Bildung wird zu einem Evangelium emporstilisiert und tritt an die Stelle der Erlösung des Menschen durch Gott.

Die Tendenz zur Oberhöhung und Überbeanspruchung von Bildung und Bildungsfähigkeit des Menschen zeigt sich in immer neuen Variationen, nicht zuletzt auch in den Parolen, mit denen Modelle der Erwachsenenbildung angeboten werden. Da ist von Befreiung und Freiheit, von Selbstbestimmung und Emanzipation die Rede, und darüber hinaus verspricht man sich von der Erwachsenenbildung gesellschaftsverändernde Wirkungen. Doch wird hier nicht zuviel versprochen? Wird nicht auch hier wie schon so oft eine Grundproblematik übersehen, die aller organisierten und geplanten Bildung innewohnt, nämlich die, daß Intention und Realisation immer wieder auseinanderfallen?

Von daher gibt es Veranlassung genug zu der Frage, ob nicht der empirisch deutlicher bestimmbare Begriff des Lernens geeigneter sein könnte als der so vieldeutige und belastende der Bildung. Dagegen wendet Pranz Pöggeler in seiner Einführung in die Erwachsenenbildung ein, »daß auch der Lern- und nicht nur der Bildungsbegriff übertrieben und mißverstanden werden kann-. Es gäbe auch »Anzeichen für eine Ideologisierung des Lernbegriffs«. Er plädiert für eine Beibehaltung des Begriffes Bildung, weil Bildung Chiffre eines Reichtums ist, auf den man nicht verzichten sollte: denn Weiterbildung Erwachsener sei mehr als »lehrplangebundenes Lernen mit Prüfungszielene'. Diese Argumentation kann insofern nicht überzeugen, als sie von einem unbegründet engen Verständnis von Lernen ausgeht. Von den meisten Lerntheoretikern wird ein solcher Lernbegriff nicht vertreten. Als repräsentativ kann vielmehr die Definition gelten: »Unter Lernen verstehen wir ... allgemein jede auf Erfahrung und Informationsverarbeitung beruhende Verhaltensänderunges.

Gegen die Ersetzung des Bildungs- durch den Lernbegriff wird von anderer Seite eingewendet, Lernen ziele »auf Anpassung des Individuums an gewandelte Lebenssituationen«. Darum seien »die Begriffe Identität und Lernen zunächst unvereinbares. Auch diese Argumentation geht von einem einseitig bestimmten Lernbegriff aus, der kaum Anhalt an der neueren Literatur zur Erwachsenenbildung haben dürfte. So formulieren *H. Tietgens und J. Weinberg* bereits 1971 in ihrem Beitrag in der Reihe »Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung«: »Lernen bedeutet ... zum einen, den Erwartungen und Anforderungen zu entsprechen, die einem entgegengebracht werden, und zum anderen der Versuch, sich von diesen Erwartungen zu distanzieren, etwas zu können und zu werden, was über die vorgegebenen Rollen hinausführt". »Lernen bewährt sich nicht nur im Finden und Aneignen, im Verinnerlichen von gesellschaftlichen Normen, sondern auch im Erfinden ". Damit wird es möglich, den eigenen Lernprozeß zu beeinflussen und Wirklichkeitsstrukturen nicht nur zu erfassen, sondern auch zu verändern".«

Nun ist nicht zu bestreiten, daß es beim Lernen auch um Anpassung geht. In der Theologie hat das Wort Anpassung keinen guten Klang. Doch das *Phänomen der Anpassung* gehört einfach zu den Mechanismen, nach denen sich Leben und Überleben unter den natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen vollzieht, und diese Tatsache hat auch in der Bildungsdiskussion von Anfang an Berücksichtigung gefunden. Schon in der vorplatonischen *Zeit* wird die Konzeption vertreten, der zu bildende Geist sei als Erfasser des Kosmos zu verstehen, der sich dem Kosmos und seinen Gegenständen anpassen muß", Doch um zu verstehen, was gemeint ist, bedarf es einer genaueren Bestimmung des Anpassungsphänomens. *Schelsky* hat deutlich gemacht, daß unter Anpassung nicht eine opportunistische Vermeidung von Spannungen zur Umwelt zu verstehen ist. Von Anpassung ist in der Verhaltensforschung im Anschluß an den Sprachgebrauch der Biologie die Rede, wonach Anpassung erst dann erreicht ist, »wenn die eigene Lebensgesetzlichkeit eines Organismus oder einer Institution ", in einer veränderten Umwelt durchgesetzt, zur Wirkung und dauerhaften Existenz gebracht ist«¹⁰. Anpassung bedeutet im recht verstandenen Sinne also nicht Angleichung, Aufgabe von Identität, sondern Aufbau von Identität unter veränderten Lebensbedingungen.

Doch geht es überhaupt um die Alternative »Bildung oder Lernen«? Wenn der Lernbegriff in die Erwachsenenbildung Eingang gefunden hat, und Erwachsenenbildung als lebenslanges Lernen verstanden wird, so bedeutet das nicht, daß der Bildungs- durch den Lernbegriff ersetzt werden soll. Vielmehr steht dahinter das durchaus berechnete Bedürfnis, den geistesgeschichtlich geprägten und vieldeutigen Begriff der Bildung durch empirische Einsichten in menschliche Lernvorgänge zu ergänzen,

um das Bildungsgeschehen im Erwachsenenalter deutlich bestimmbar machen zu können. Dabei kommt der Lernpsychologie im Hinblick auf die angemessenen Methoden einer Bildungsarbeit mit Erwachsenen besondere Bedeutung zu.

Es soll also, ja es muß wohl bei dem Terminus Erwachsenen-Bildung bleiben. Bildung ist ein Grundphänomen der kulturellen Überlieferungsgeschichte, und Bildung ist als Stellungnahme zu überlieferter Kultur ein Grunderfordernis des Menschen. Bildung und Kultur können als nahezu auswechselbar angesehen werden. Bildung ist »Mitwirkung an der Kulturelt.

Indem eine Kirche, orientiert an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, einen bestimmten Bereich ihres Handelns als Bildung versteht, stellt sie sich in den allgemeinen kulturellen Überlieferungszusammenhang hinein und beteiligt sich von ihren spezifischen Voraussetzungen her an der gemeinsamen Aufgabe humaner Weltgestaltung. Das wird nicht ohne Folgen bleiben. So werden Christen, die vom Evangelium her die Notwendigkeit, aber auch Grenzen des Gesetzes haben erkennen lernen, in der Teilnahme an der allgemeinen Bildungsaufgabe mit einsichtigen Gründen zur Geltung zu bringen versuchen, unter welchen Bedingungen Bildung gelingen kann und wo die Grenzen dessen liegen, was durch Bildung zu erreichen ist. Bildung, die sich vornehmlich als Beeinflussung, als Formung des Menschen nach einem vorgegebenen Bilde versteht, wird kaum dazu geeignet sein, den Menschen zur Selbstbildung anzuregen. Soll Bildung gelingen, so darf sie nicht funktionalisiert werden. »Man kann nicht jemanden bilden, formen wollen, sondern ihn nur auf den Weg führen, auf dem er ... *sich* bildett.« – Die Grenzen von Bildung sind da erreicht, wo es nicht mehr nur um Fragen der Lebensführung und Lebensgestaltung geht, sondern wo Menschen nach dem Grund und der Bestimmung ihres Lebens fragen, wo es um das Sein des Ich selbst geht.

Horst Kasner
Studienleiter des Pastora/kollegs
der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg

Waldhof
DDR-2050 Templin

Anmerkungen:

1. *H.H. Groothoff*, in: Fischer Lexikon Pädagogik, Frankfurt/Hamburg, 1966, S. 33.
2. *F. Päggeler*, Handbuch der Erwachsenenbildung, Bd. I, Stuttgart, 1974, S. 35.
3. Ebenda.
4. Ebenda.
5. *R. Sinz*: Lernen und Gedächtnis, Berlin (DDR), 3. Aufl., 1980, S. 6.

6. G. *Lämmermann*: Ethische Implikationen und sozialetische Themen in der kirchlichen Erwachsenenbildung, in: ZEE 4/1982, S.368f.
7. Erwachsene im Feld des Lehrens und Lernens, Braunschweig, 1971, S. 10f,
8. A. a. O., S. 11.
9. Vgl. A. *Flitner*: Bildung, in: RGG³ I, S. 1277.
10. H. *Schelsky*: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: ZEE, 1957, S. 153–174.
11. T. *Rmdtorff*: Ethik H, Stuttgart 1981, S. 49.
12. A. *Flitner*: Bildung, in: RGG³ I, S. 1280.

Vorbemerkung zu »Der Gottesglaube im Umbruch«

Als 1979 zugleich mit *Eberhard Bethges* 70. Geburtstag der 35. Jahrestag der *Bonhoeffer-Briefe* von 1944 zu feiern war, kam der folgende Text in die Bundesrepublik. Er war bestimmt für die Sammlung ökumenischer Briefe und Beiträge, die das Werden und das Weiterwirken des theologischen *Denkens* Bonhoeffers und Bethges präsentiert: »Wie eine Flaschenpost« (hrsg. von H. E. Tödt u. a., 1979). Aber er hatte nicht rechtzeitig transportiert werden können. Hinter den Worten der Meditation des Martin Jaddas ist ein Pseudonym - tut sich die besondere Lebenswelt auf, in der in diesem Fall die Bonhoeffersche »Flaschenpost« anlandete. Es ist ein Leben unter Umständen, in denen öffentliches Handeln entschieden so erfolgen soll, als ob es Gott nicht gäbe; ein Leben nach fehlgeschlagenen Versuchen, dem herrschenden Gesetz des Handelns seine Starre zu nehmen, und von daher verstärkt in der Gefahr der Lähmung und Resignation; ein Leben im Abseits, ohne viel Kontakt zu tragender geistiger Gemeinschaft. Ein evangelischer Gemeindepfarrer, der vom wissenschaftlich beharrlichen Nachfragen nicht ablassen kann, in der Diaspora in einem östlich-sozialistischen Land erlebt unverstellt, was unter anderen Bedingungen ebenso vorhanden und nur von äußerem Komfort übertüncht sein mag. Ihm liegt die Meinung fern, die entscheidende Abhilfe könnten Menschen aus eigener Kraft schaffen; viel näher sind ihm die Schatten, die sich verdunkelnd über den menschlichen Geist senken. Die Besinnung darauf, wie denn dieses Leben geführt werden könne als das Leben eines glaubwürdigen Zeugen des lebendigen Gottes, vollzieht sich in solcher äußeren und inneren Bedrängnis in der Weise fundamentaltheologischer Reflexion. »Ethik« und »Dogmatik« sind hier *unmöglich auseinanderzuhalten*. In dieser Tiefe wird deutlich: Herkömmliche, traditionsgebundene Regeln

~~christlichen~~ Lebens - selbst solche, wie sie vielleicht in Bonhoeffers finkenwalde-Zeit, in seiner »Nachfolge-Ethik noch festgehalten sind - besagen nichts mehr für andere, die ohne religiöse Bevormundung leben wollen. Wichtig wird des Gefangenen Bonhoeffer tastendes theologisches Reden (nicht von der Allmacht sondern) von der »Obnmacht«, die allein die Kraft hat, aller Herrschergewalt Ende zu sein. Die scheinbare Abwegigkeit des Verhaltens aus Glauben, die man unter weniger bedrängenden Lebensumständen gern überspielt, wird schmerzhaft klar. Aber eine verheißungsvolle Perspektive deutet sich an: Nach der Metanoia, der heute notwendigen Neuorientierung des christlichen Denkens über Gott (wie wollen wir künftig »Theokratie«, Herrschaft Gottes, denken?) ist evangelische Ethik nicht mehr denkbar als herrische Moral.

Ilse Tödt

Der Gottesglaube im Umbruch

VON MARTIN JAD

Die Christenheit befindet sich vor der Schwelle des dritten Jahrtausends in einer Umbruchsituation, zu der es in ihrer Geschichte keine vergleichbaren Analogien gibt. Im Zeitalter der fortgeschrittenen *Säkularisierung* durchlebt sie die bisher schwerste Glaubenskrise seit ihren Anfängen. Da sie im letzten Abschnitt des ausgehenden »nachkonstantinischen« Zeitalters die warnenden Zeichen der Zeit weithin mißachtet oder mißverstanden und ihre Glaubenstraditionen nicht einer durchgreifenden Überprüfung unterzogen hat, gerät sie nun zunehmend in Verwirrung, Glaubenserschütterung, Anfechtung und Ratlosigkeit. Unter solchen Umständen sind die Christen vor die nackte Notwendigkeit gestellt, ihren Glauben aus seiner ureigenen Tiefenquelle neu zu gewinnen, wenn sie ihn vor dem natürlichen Dahinwelken bewahren wollen. Und das heißt: durch beunruhigende Fragen und Anfechtungen immer tiefer zur Heilswahrheit Irprzustoßen und sehr aufmerksam auf wegweisende Stimmen zu hören, welche im Dienste einer echten Metanoia und Neuorientierung des christlichen Glaubens stehen.

Es gibt leider nur ganz wenige christliche Denker und Zeugen von Format, welche schon vor einem Menschenalter, nämlich vor und in der Zeit des Zweiten Weltkrieges, die geistesgeschichtliche Entwicklung der Nachkriegszeit so scharfsichtig vorausgesehen haben, daß uns heute ihre Glaubenseinsichten und Prognosen als zuverlässige Wegweiser dienen

können. Unter ihnen kommt dem theologischen Nachlaß *Dietrich Bonhoeffer* zweifellos eine Sonderstellung zu, wenn wir die nachhaltige Wirkung seiner Briefe aus der Haft (herausgegeben von *Eberhard Bethge*: »Widerstand und Ergebung«, Neuausgabe 1970, = WEN) bedenken.

Diese ist in der Tat einmalig: Eine Handvoll Briefe aus dem zweiten Jahrdritteln 1944 stellt durch ihre weltweite Resonanz die meisten theologischen Standardwerke des Jahrhunderts in den Schatten. Sie signalisieren eben die große Umbruchszeit, welche über die Christenheit an der Neige des zweiten Jahrtausends hereingebrochen ist. Nur einige unvollendete Fragmente aus der Gefängniszelle von Tegel – und welche umwälzenden Gedanken, Ansätze, Perspektiven sind in ihnen skizziert! Man mag das nur Fragmentarische in jenen Aufzeichnungen aufrichtig beklagen, aber eben dasselbe ist an ihnen unerhört auf- und anregend, daß sie keine festgelegten Formeln oder Lösungen in der endlichen Gestalt einer Fertigware zu mäßigem Preis anbieten, sondern erst recht zu intensivem Fragen einladen, zu anspruchsvollem Nach-, Um- und Weiterdenken herausfordern. Denn nichts braucht der Christenglaube so sehr zur Bewältigung seiner gegenwärtigen Krisis als solche stimulierenden Impulse zu einem lebensnotwendigen Umdenken.

Unter allen schwerwiegenden Fragen, welche uns deren Glauben in der gefährlichen Umbruchsituation bedrängen, kommt – trotz mancher abweichender und ablenkender Ansichten – die Priorität und zweifellos entscheidende Bedeutung der *Gottesfrage* zu: der Frage nach Gottes Sein und Wirken in der Welt der fortgeschrittenen Säkularisierung. Was sollen wir als Christen vor allem anderen tun und lernen, um die Präsenz des lebendigen Gottes in der »nachtheistischen« Zeit glaubwürdig zu bezeugen? Als ein Zeichen wachsender Ratlosigkeit gegenüber dieser Schlüsselfrage, aber auch des ernsthaften Ringens mit ihr begegnet uns heutzutage die gleichsam verwirrende Pluralität von verschiedenartigen Stimmen, Anschauungen und Glaubensauffassungen. Es sind oft sehr disparate Meinungen und Einstellungen zur gegenwärtigen Glaubenskrisis, die sich zu Wort melden, manche recht ungeduldig, ja aggressiv, um demnächst spur- und echolos wieder zu verklingen. Darunter ragen aber im kirchlichen Gelände hauptsächlich zwei namhafte Grundeinstellungen – eine stärker traditionsgebundene und eine traditionskritische – hervor, die von solcher Gewichtigkeit sind, daß sie mit Recht unsere Aufmerksamkeit auf sich konzentrieren. Beide erinnern an zwei Phasen im Glaubensdenken Dietrich Bonhoeffers: an die aus der Zeit von Finkenwalde und an die von seinem letzten Lebensjahr in Tegel.

Die betont *traditionsgebundene Glaubenshaltung eines Großteils überzeugter Christen* erhofft sich Erneuerung des in der säkularisierten Gesellschaft dahinschwindenden Gottesglaubens von der religiösen Vertiefung in das

Geisteserbe christlicher Vergangenheit, von dessen Wiederbelebung durch intensivierte Bibel- und Gemeindearbeit nach bewährten Methoden aus der Blütezeit christlicher Religion. Sie hält daran der klassischen Lehre von Gott, von seiner allwirksamen Vorsehung und allmächtigen Weltverwaltung ebenso orthodox und von moderner Skepsis unbeirrt fest wie an der kirchlichen Christologie von gestern. Gestützt auf rechtgläubige Tradition, setzt sie womöglich alle Glaubensaussagen der Heiligen Schrift mit unbefehlbarem Offenbarungswort Gottes gleich, notfalls um den Preis ihrer Umdeutung (vgl. etwa die gewaltsame »christologische« Umdeutung von Psalm 58 in Bonhoeffers Predigt aus dem Jahre 1937). Der ungestüme Säkularisierungsprozeß erscheint dem traditionstreuen Christentum als reine Dekadenz, als »der große Abfall von Gott, von Christus« (WEN 357). Als der Krebschaden am Leibe der Christenheit muß er mit altbewährten Geisteswaffen wirkungsvoller Evangelisation und unermüdlicher Individualeseelsorge bekämpft werden; denn er verführt nur zum Unglauben und ertötet alle lebendige Frömmigkeit. Der modernen Theologie mit ihren Verlegenheitsfragen und tastenden Experimenten steht die traditionstreue Auffassung meist mißtrauisch oder gar ablehnend gegenüber, weil sie in ihr unerlaubte Anpassung an die gottlose Welt, ja etwas von der glaubenzersetzenden Skepsis der Moderne zu erkennen meint.

Die andere beachtenswerte Glaubenseinstellung zur religiösen Krise in der Christenheit unserer Zeit - die *traditionskritische* - differiert in wesentlichen Punkten von der ersten, obzwar sie ihr tiefbesorgtes Anliegen und Ringen um Glaubenserneuerung durchaus nicht unterschätzt. Sie meint jedoch, daß die traditionelle Sicht weder die Diagnose noch die Therapie der chronischen Glaubenskrise in ihrer letzten Tiefe trifft. Indem sie sich zu klassischen Glaubensüberlieferung der Vergangenheit nicht unkritisch verhält, hat sie auch tieferes Verständnis für den neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß als Proteststreit der mündig werdenden Gesellschaft gegen religiöse Bevormundung. Ihre Einsicht in die volle Weltlichkeit der Welt, die nicht anders wäre, »auch wenn es keinen Gott gäbe« (WEN 393), entspringt dem neuen, nicht-religiösen, evangelischen Verstehen der zentralen Gottesfrage. Beides gewinnt an Klarheit allein in klarer wechselseitiger Beziehung. »Wenn man von Gott -nicht-religiös- sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird« (WEN 396). Die Konfrontation der Geschichte christlicher Religion mit ihrer gegenwärtigen Krise, deren Wurzeln tief in ihrer Vergangenheit stecken, führt zu dem zwingenden Schluß, daß ein *radikales Umdenken - Metanoia - im Zentrum des überlieferten Gottesglaubens sowie im christlichen Weltverständnis unumgänglich ist*, notwendig zur Erneuerung

christlicher Existenz und Verkündigung in unserer Zeit. Aus demselben Grunde ist kritische Befragung und Überprüfung der gesamten christlichen Glaubenstradition – einschließlich der biblischen – die vorzüglichste, verantwortungsschwerste Aufgabe kirchlicher Theologie. Nach welchem Kriterium? Nach, dem evangelischen: Alles ist zu beleuchten, kritisch zu befragen, besser zu verstehen »vom Evangelium, von Christus her« (WEN 360).

Tiefe Differenzen und hohe Spannungen zwischen den eben beschriebenen Grundeinstellungen der um Glaubenserneuerung ringenden Christen sind offensichtlich. Gibt es hier keine verbindenden Brücken, müssen sie kontaktlos getrennte Wege gehen, weil zwischen ihnen wenig Aussicht auf Verständigung oder gar Einigung in Grundfragen des Glaubens besteht? Im Gegenteil: Wenn irgendwo, so ist zwischen Christen, die aus verschiedenen Positionen um die gleiche Sache Christi ringen, ein aufmerksames, aufgeschlossenes, anhaltendes Glaubensgespräch vonnöten. Daß sie im Gespräch sich begegnen und bleiben, ist ein unbedingtes Gebot unserer Tage. Sonst wäre die durch hoffnungsvolle Ansätze und auch Erfahrungen geweckte Erwartung widerlegt, daß nach Jahrhunderten dialogfeindlicher Unschuldssamkeit in der Kirche und Ökumene endlich echte Toleranz und dialogische Gemeinschaft Eingang und breiten Raum findet. In den Nöten des großen Umbruchs, wo wir »wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen« sind (WEN 327), bekommt der Dialog über Glaubensfragen eine enorme Schlüsselbedeutung und in ihm wiederum das fragende, interrogative Element den Vorrang vor dogmatischen Formeln und Behauptungen. Meinte noch der Pfarrer bei *Johannes Bobrowski*: »Antworten ist mein Amt«, so muß es nun umgekehrt heißen: Fragen ist des Christen »Amt«, sofern er die Wahrheit nicht besitzen, sondern klarer erkennen und bezeugen will. Hinter jeder Glaubensaussage, hinter jedem Schriftzeugnis und Dogma tauchen Fragen auf, die angesichts des geistesgeschichtlichen Umbruchs neu reflektiert werden müssen. Jeder Christ, der über seine eigene Glaubensposition und die der anderen Klarheit gewinnen will, muß vor allem fragen und sich fragen lassen. Dieses Fragen im polyphonen Gespräch macht das Glaubensbekenntnis und das Wahrheitszeugnis nicht ungewiß, sondern geklärt, durchsichtiger, glaubhafter. *Die Aufgeschlossenheit für echtes Fragen ist die wichtigste Voraussetzung des Dialogs und der dialogischen Gemeinschaft der Christen als communio viatorum unterwegs zur Wahrheit.*

Nun macht aber der Glaube, gleichgültig ob er sich den Fragen öffnet oder verschließt, eine erschütternde Erfahrung: Er stößt mitten in seinem Erleben und Deuten des Weltgeschehens immer wieder auf eine Frage besonderer Art, die ihn selbst in Frage stellt - auf die sogenannte *Theodizeefrage*. Sie ist der beängstigende Schatten beziehungsweise das uner-

wünschte enfant terrible des Gottesglaubens, genauer: des theokratischen Glaubens an Gottes allmächtiges Wirken und Walten in allem, was je an Gutem und Bösem, Sinnvollem und Absurdem in der Welt geschieht. (Mit dem Adjektiv »theokratisch« bezeichnen wir hier den Glauben an Gottes allwirksame Herrschergewalt im Bereich seiner unumschränkten Weltregierung über Natur und Geschichte.) Es ist eben das Faktum des Absurden, nämlich des sinnlos zerstörenden Bösen und Leidens in der Welt, welches die dunkle Absurditätsfrage heraufbeschwört und durch sie die menschliche Existenz im ganzen und den Gottesglauben im besonderen anfecht, zutiefst erschüttert und in Frage stellt. Wie kann der Glaube an Gottes gerechte Weltregierung glaubwürdig bezeugt beziehungsweise gerechtfertigt werden angesichts all des Absurden im Weltgeschehen? So präsentiert sich das Theodizeeproblem oder die religiöse Absurditätsfrage als das kaum heilbare Leiden im Herzen des Gottesglaubens. Sie wurden nicht erfunden, sie ist allgegenwärtig da, wo immer das Absurde geschieht. Und es gibt wohl verschiedene Theodizeeversuche, wie oberflächlich populär oder tiefsinnig auch immer, aber keine befriedigende Antwort auf diese Frage. Es geht wahrscheinlich nicht um eine spekulative Theodizee, das heißt Rechtfertigung Gottes, sondern um eine abgründige Frage im Inneren des Gottesglaubens: *Wie kann an Gottes vollkommene Liebe und Gerechtigkeit geglaubt werden, wenn er die Flut des zerstörenden Absurden in seiner Welt durch seine absolute Allmacht bewirkt, bejagt: oder geschehen läßt?* Das ist die Kardinalfrage des Gottesglaubens. Ein Glaube, der sich nur behaupten kann, wenn er diese Frage ausklammert, ignoriert oder verdrängt, ist als solcher zutiefst fragwürdig und trägt den Keim der Selbstauflösung in sich.

In früheren Zeiten scheint der Glaube weniger als heutzutage von ihr bedroht gewesen zu sein, da die herrschende Anschauung von Gottes Vorsehung und Weltregierung trotz aller Absurditäten für selbstverständlich, gemeinchristlich und daher unzweifelhaft, unaufgebar galt. Es war der allgemeine Vorsehungsglaube, der nach dem vielzitierten Liedvers Paul Gerhards bekennt: »Gott sitzt im Regimente und führet alles wohl«. Oder nach einem anderen Wort aus seinen Kreuz- und Trostliedern: »Er ist der Herrscher in der Höh', auf ihm steht unser Wohl und Weh ... Ei, sei zufrieden, trägst du doch in diesem sauren Lebensjoch, was Gott gefällt.« Taucht man jedoch dieses fromme Zeugnis aus dem 17. Jahrhundert in die Feuerglut des Absurden, die zum Beispiel die unzähligen Opfer von Auschwitz verzehrt hat, so wird die Theodizeefrage sofort brennend. Sie ist wohl die unterschwellige Hauptursache der Glaubenskrise in der Neuzeit, aber an sich gar nicht neu, sondern so alt wie der theokratische Glaube schon in den altorientalischen Religionen. Im Alten Testament, zumal in der Weisheitstheologie Israels, findet sie eine Ausprägung, die auch in der skeptischen Moderne kaum überboten wurde.

Bald nach der neutestamentlichen Zeit geriet auch die christliche Religion in ihren Schatten, je fester ihre Verflechtung mit dem theokratischen Glauben wurde, nur daß sie während vieler Jahrhunderte tabuisiert und verdrängt wurde. Die negativen Tiefenfolgen und späten Auswirkungen religiöser Verdrängung der altneuen Absurditätsfrage bekommt nun die moderne Christenheit am eigenen Leib zu spüren. »Wir sind alle von dieser Frage betroffen und können sie nicht der Grübelei, dem Scharfsinn und der Passion einiger theologischer Gelehrter überlassen. Sie ist, das weiß jeder von uns, mit furchtbarer Schwere für Ungezählte zur Kardinalfrage ihres Glaubens geworden. Es ist die Hiebfrage nach der Gerechtigkeit Gottes, die sich durch keine noch so exakte Theorie über den Sinn des Leidens und den Plan des göttlichen Weltregimentes zum Schweigen bringen läßt. Und vielen scheint es, als ob die Frage nach Gottes Gerechtigkeit nun vollends eine Absurdität und das Bekenntnis zum Atheismus einfach ein Gebot der Redlichkeit geworden sei.« Diese Feststellungen *Günter Bomkamms* (Ges. Aufs. I, S. 196 ff.) sollten zu dem Entschluß führen, die Absurditätsfrage nicht länger, wie es bisher geschehen ist, religiös zu verdrängen, sondern sich ihr in redlicher Auseinandersetzung zu stellen. Denn der Gottesglaube, welcher durch seine Deutung des ambivalenten Weltgeschehens die Theodizeefrage in der Tat heraufbeschwört, darf ihr um den Preis seiner Glaubwürdigkeit nicht ausweichen; er wird sich mit ihr ernsthaft auseinandersetzen und in dieser Auseinandersetzung notfalls verwandeln müssen. Es muß heute eindringlich gefragt werden, ob die *historische Verflechtung des evangelischen und des theokratischen Glaubens im Christentum das klare Licht des Evangeliums nicht mit unlösbaren Widersprüchen belastet und verdunkelt hat* (Die bedenklichste »Lösung« des inneren Glaubenszwiespaltes wäre wohl die absurde Behauptung von einem »Zwiespalt in Gott selbst«, welche die Diskrepanz zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Sinnvollen und dem Absurden aus dem Weltgeschehen direkt in Gottes Willen und Wirken hineinprojiziert). Zu welchem kritischen Nach- oder Umdenken veranlaßt uns denn die biblische Botschaft vom Kreuz?

Von daher erklingen im Glaubensgespräch unserer Tage neue Töne, die auf Bonhoeffers letzte Briefe und Impulse zurückgehen. Sie künden von Gottes Leiden (am Absurden) in der Welt und vom Leben in der Teilnahme an diesem Leiden. »Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns« (WEN 394). Obwohl im Zentrum christlicher Glaubenstradition die Botschaft vom leidenden Gottessohn steht, hat es fast zwei Jahrtausende gedauert, bis aus ihr das Zeugnis vom *Leiden Gottes* herausgehört und artikuliert wurde. Kein Wunder, daß uns Christen, die noch unter dem Einfluß ungebrochener theokratischer Glaubens-

vorstellungen aufgewachsen sind, solche unerhörten Aussagen sehr befremdlich, ja geradezu häretisch klingen. Dennoch bildet diese befremdliche, die Kreuzesbotschaft radikal interpretierende Rede von Gott den wichtigsten Beitrag zum ökumenischen Glaubensgespräch und zur evangelischen Bewältigung der Absurditätsfrage. »Das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet. Das ist die METANOIA:sich in den Weg Jesu Christi mithineinreißen lassen« (WEN 395). Es wäre ernsthaft zu überlegen, ob die notwendige Metanoia, das Umdenken des Glaubens im Lichte der Kreuzesbotschaft, heute nicht eben in dieser Richtung vollzogen werden müßte. Jedenfalls gewinnen Aussagen über Gottes Leiden, die die alte Anschauung von göttlicher Vorsehung und Weltregierung nicht unerheblich verwandeln, immer mehr Gehör und Resonanz. »Allein in den Tiefen göttlichen Leidens, im Schatten des Kreuzes auf Golgatha können wir das Geheimnis des Evangeliums erfahren: sein Licht, seine Kraft und umschmelzende Glut - wahre Freude und Freiheit in der Gegenwart unseres leidenden Gottes« (I. L. Hromadka, 1968).

Wie umwälzend der neue Ansatz vom Kreuz her in ökumenischer Weite ist, sollen hier einige Ausführungen aus dem Buche »Christsein« von Hans Küng vergegenwärtigen. In der Bedrängnis durch die Rätselhaftigkeit des Weltgeschehens - »diese Geschichte mit ihren Widersprochen und Konflikten, mit ihrer Ungerechtigkeit, all dem sinnlosen Schicksal und der sinnlosen Bosheit, ein endloser Strom von Blut, Schweiß und Tränen, Schmerz, Trauer und Angst, Verlassenheit, Verzweiflung und Tod« (418) - wird die Notwendigkeit erkannt, nach dem evangelischen Zeugnis von dem durch Christus offenbarten Vater-Gott neu zu fragen und es von theokratischen Gottesvorstellungen deutlich 'zu unterscheiden. »Ist dieser Gott vielleicht doch, wie ihm nicht nur *Nietzsche* vorgeworfen, ein Despot, Betrüger, Spieler, Henker? Ist Gott wirklich so erhaben über allem Leid, wie wir ihn uns menschlich vorstellen? Erscheint Gott nicht gerade in Leiden und Sterben *fes*« nun doch in einem anderen Licht?« (422). Im Zentrum der ganzen Gotteserkenntnis steht also das Kreuz Jesu. Wie ist es glaubend zu betrachten, zu verstehen, zu interpretieren? »Nicht hoch spekulativ als eine sich dialektisch zwischen Gott und Gott, Gott gegen Gott abspielende innertrinitarische (ewige?) Leidensgeschichte eines gekreuzigten Gottes« (422). Sondern: »Mit dem Blick auf den einen Leidenden in glaubendem Vertrauen auf den, der auch und gerade im Leid verborgen anwesend ist und der selbst in äußerster Bedrohung, Sinnlosigkeit, Nichtigkeit, Verlassenheit, Einsamkeit und Leere den Menschen trägt und hält. Nicht ein angstmachender theokratischer Gott svon ebene, sondern ein menschenfreundlicher mitleidender Gott mit uns unten« (425). »Ein Gott, der mehr ist auch als jenes von oben alles diktierende und

zentral lenkende, allmächtig-allwissende. Wesen, das seine Planziele unerbittlich, und sei es mit heiligen Kriegen im großen und kleinen und ewiger Verdammung der Gegner, zu erreichen trachtet. Dieser Vater-Gott will kein theokratischer Gott sein; nicht der Gott geschaffen nach dem Bilde der Könige und Tyrannen. Eine wahrhaft unerhörte Revolution im Gottesverständnis!?» (302 f.).

Auch wo es nicht ausdrücklich gesagt wird, gehen solche Glaubenseinsichten in der Ökumene ohne Zweifel auf Bonhoeffers Tegeler Aufzeichnungen und Anregungen zurück. Sie verlangen danach, zum Gegenstand eines weit ausholenden Glaubensgesprächs zu werden. Denn ihre konsequente Entfaltung in der Gotteslehre ergäbe gleichzeitig ein nicht-theokratisches Verständnis der Welt und Weltlichkeit und einen kritischen Dialog mit der gesamten Glaubensstradition wie auch mit dem Zeugnis der Schrift, in dem das Wort vom Kreuz als zentrales Unterscheidungskriterium zwischen theokratischer und evangelischer Heilsbotschaft voll zur Geltung kommen müßte (Was die Aufgabe der diakritischen Interpretation so schwierig und verantwortungsschwer macht, sei hier nur angedeutet: der Umstand, daß auch die radikal neue »Sache« der Christusbotschaft selbst im Neuen Testament vorzüglich in alter theokratisch-apokalyptischer »Sprache« der Umwelt vermittelt wird). Wo es um so aufwühlende Fragen geht, wird man nicht eine spannunglose Übereinstimmung, wohl aber in der Vielstimmigkeit das tiefere Wissen um das unum necessarium erwarten dürfen. Denn alles dialogische Fragen und ringende Suchen mündet schließlich in die Frage, die uns unablässig in Atem hält: Was ist das Evangelium und welche Glaubensbewegung führt in die Tiefe der Erkenntnis, »wer Christus heute für uns eigentlich ist« (WEN 305).

Jahrestagung der Societas Ethica

In traditionsreicher Umgebung, in der Stadt Canterbury, fand vom 5. bis 9. September 1983 die Jahrestagung der Societas Ethica statt. An die 70 Mitglieder der Gesellschaft diskutierten das Thema "The Legal Enforcement of Morals". Wieweit die Sittlichkeit der Gesellschaft durch staatliche Gesetze geschützt werden soll oder staatliche Gesetze in der Sittlichkeit der Gesellschaft begründet sind, ist offensichtlich eine nie aufhörende und darum immer wieder lohnende Diskussion. In allen Ländern, aus denen die Teilnehmer kamen, befassen sich die Kirchen damit; meist überwiegen die Themen des Schwangerschaftsabbruchs und der Homosexualität.

B. G. Mitchell, Nolloth, Professor of the Philosophy of the Christian Religion an der Universität Oxford setzte in seinem Referat bei einem

Streit der 60er Jahre zwischen *Lord Devlin* und *H. Hart* ein. Der berühmte Richter Lord Devlin argumentierte damals, daß die Gesellschaft einer anerkannten Moral ebenso wie einer anerkannten Regierung bedürfe. Englands bekanntester Rechtsphilosoph. H. Hart, wollte Devlin nachweisen, daß er die universalen Werte einer für alle Menschen geltenden Moral mit der Moralität einer bestimmten Gesellschaft gleichsetze, Er verwies auf die größere Flexibilität der Moral und den Wandel der Sitten, z. B. im sexuellen Verhalten. Mitchell versuchte zwischen beiden Positionen zu vermitteln. Bestimmte Institutionen wie die Ehe und das *Eigentum*, keineswegs Elemente einer universal anerkannten Moral, seien integral für die Gesellschaft, damit deren Veränderung nicht unreguliert verlief. Darum schien ihm die utilitaristische Begründung jeder Moral nicht auszureichen. Auf die Vermeidung von "harm", dessen, was verletzt, zu rekurren, verstricke in Widersprüche. Entweder solle das Recht gegenüber der Moralität neutral bleiben und nichts im Blick auf mögliche Selbstverletzungen des Menschen aussagen; oder bestimmte moralische Sanktionen sollten durch das Recht verstärkt werden und würden in einen Paternalismus einmünden. Die Diskussion mit Mitchell zeigte, daß er sich auf einen Common sense berufen möchte, der zuletzt in einem theistischen Gottesglauben gründet.

Anläßlich des Lutherjahres ließ sich die *Societas Ethica* eine prononcierte Position der Auslegung der Reichs- und Regimenten-Aussagen Luthers vorführen. *M. Honecker*, Professor der Sozialethik in Bonn, vertrat gegenüber einer bei Luther gesuchten "*Rechtstheologie*" die Freisetzung der Vernunft durch die Unterscheidung der Reiche und Regimente Gottes. Diese Vernunft möchte er im Wandel des Rechts geltend machen. Geschichtlichkeit und Vernünftigkeit des Rechts seien gleichermaßen zu berücksichtigen. Alles Recht sei protektiv und produktiv, in seinem Wandel auf ein Rechtsgut bezogen, deshalb nicht allein kraft seiner Setzung als positives Recht gültig. Es bedürfe der sittlichen Legitimation. Honecker berief sich deshalb auf bestimmte *Grundwerte*. Sie seien nicht theologisch oder gar christologisch abzuleiten, sondern *beträfen* das Leben des Menschen als eines Rechtssubjektes; der Mensch in seiner Subjekthaftigkeit sei nicht aus sich selbst zu verstehen, weil er sich zu diesem Rechtssubjekt nicht machen könne, sondern auf Gott verwiesen.

Kleinere Referate (von *T. Vogel*, Berlin/DDR, zu den Reichs- und Regimenten-Aussagen Luthers; von *J. F. Smurl*, Indianapolis/USA, zu einem Streitfall über medizinische Behandlung, der vor die Gerichte führte; vom scheidenden Präsidenten *R. Weiler*, Wien, zur Durchsetzung der Normen des Völkerrechts) regten die Diskussion an. Ohne sie hätte sich der Eindruck, daß die Beziehung des Rechts auf die Moral meist die Moral der Nahbeziehungen der Menschen trifft, vielleicht verstärkt. Die

Diskussionen mündeten in die offene Frage, wie denn ein gewisser Common sense bzw. wie die Grundwerte einer Gesellschaft mit dem sich sozial verändernden Wissen der Gesellschaft zusammenhängen. Welche Aspekte des Menschseins sind universal akzeptiert und invariabel gültig, welche variieren mit der Geschichte?

Schließlich trat die Rolle der Macht, das Recht und die Sittlichkeit zu formen, in den Hintergrund. Und ob sich die Theologie auf die Motivation zur Sittlichkeit und Rechtlichkeit zu beschränken habe, blieb eine offene Frage.

Die Mitglieder des Societas Ethica bekundeten dem aus seinem Amt scheidenden Präsidenten Dank und Anerkennung für seine wissenschaftlichen Anregungen und sein vielfach bewiesenes Organisationstalent. Die Tagung des kommenden Jahres wird in Schweden stattfinden und vom neuen Präsidenten, *J. Hemberg*, Lund, ausgerichtet werden.

C. F.

Buchbesprechungen

Rezensionen zum Bereich der Politikwissenschaft

Dann, Dito: Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichheitspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert. In: *Histor. Forschungen* 16. Berlin: Duncker & Humblot 1980. 266 S., DM 58,-.

Wer in theologischen Nachschlagewerken, auch allerneuesten, sich über Gleichheit - neben der allorts traktierten Freiheit - informieren will, sucht meist vergeblich nach dem betreffenden Artikel. Drückt das eine ideologische Blickfeldverengung, die Verdrängung eines unangenehmen Grundthemas aus? Wie dem auch sei - der Kölner Historiker *Dito Dann* hat seinen Gleichheitsartikel in dem Wörterbuch GGB II 1974 zu einer spannenden Monographie ausgearbeitet. Ihm zeigt sich, »daß die Durchsetzung des sozialen Gleichheitspostulates zu den wichtigsten Errungenschaften der europäischen Neuzeit und zu den konstitutiven Elementen einer demokratischen Gesellschaft gezählt werden muß«, daß dieses »soziale Denkmodell« in einer distinktiven Weise Geschichte gemacht hat, wobei es den Konservativen als Zielscheibe in den Auseinandersetzungen um demokratische Gesellschaft dienen mußte (5). Informationen zu Begriff, Methoden, Hypothesen usw. gibt die *Einleitung* (9-30). Der

Begriff Gleichheit steht in seinem Bedeutungsgehalt zwischen Identität und Ähnlichkeit (17). »Wenn eine Gleichheitsaussage stets nur partiell und in einer konkreten Hinsicht gilt, dann folgt daraus auch, daß die verglichenen Dinge in anderen Merkmalen verschieden und ungleich sind« (17).

In der *Antike* haben sich zunächst griechisches und römisches Gleichheitsverständnis gegensätzlich entwickelt. »Die Gleichheit der Polisbürger gegenüber Gesetz und Rechtsprechung, deren aktive Teilnahme am politischen Entscheidungsprozeß« sind bei *Plato* und *Aristoteles* »konstitutive Merkmale einer demokratischen Staatsform« – und werden von den beiden im Rahmen einer breiten griechischen Diskussion verschieden gewertet (geometrisch-qualitative versus arithmetische Gerechtigkeit). In Rom gilt auf der Grundlage einer (bedingten) Rechtsgleichheit der *cives romani* nur Gleichheit unter Leuten mit demselben status, derselben dignitas. »In diversitate aequalitatis ratio servata est« *tPliniss*, vgl. 44). Anders die *Stoa*: Tugend ist allen Menschen in gleicher Weise möglich, im Weltstaat der Vernünftigen stünden alle Menschen unter gleichem Recht. Indes, man zog keine sozialkritischen Konsequenzen (48). Doch wirken die Auffassungen ins Naturrecht hinein. Das antike Christentum radikalisiert den Gleichheitsgedanken. er betrifft das ganze menschliche Sein in dessen primärem Bezug auf den Schöpfer und Erlöser. Soziale Gleichheit wird zu einem heilsgeschichtlichen Perspektiv- und Erfüllungsbegriff, protologisch wie eschatologisch. Darum gab es für *Laktanz* auch weder bei den Griechen noch bei den Römern Gerechtigkeit und Gleichheit (58).

Mittelalter und *Reformation* werden zwar nur auf 25 Seiten behandelt, aber doch sehr informativ. Den Haupttraditionen stellt er dann die Protestbewegungen bzw, den Bauernkrieg gegenüber. »Die vom frühen 14. bis zum 16. Jahrhundert zu verfolgende antihierarchische Bewegung in der abendländischen Kirche kann als eine erste große Gleichheitsbewegung in der europäischen Gesellschaft bezeichnet werden; denn die These von der Gleichheit aller Christen spielte in ihr eine zentrale legitimatorische Rolle« (70). Die wichtigen evangelischen Gleichheitsaussagen des jungen *Luther*, generalisiert von den Aufständischen im Bauernkrieg, wurden im reformatorischen Kirchenturn fast ganz zurückgewonnen. »Das gleichheitliche Erbe der Reformation hat zunächst vor allem in außerkirchlichen Gruppen fortgewirkt ...« (84)

Der Herausbildung des *bürgerlichen Gleichheitspostulats* der Neuzeit ist der dritte Teil gewidmet, wobei die westeuropäischen und puritanisch-amerikanischen Gleichheits- und Naturrechtspostulate den eher ständisch geprägten Vorstellungen im Deutschland des 17./18. Jahrhunderts gegenübertreten (85-131).

Das *Zeitalter der bürgerlichen Revolution* (Teil 4) verwandelt naturrechtliche Gleichheitsvorstellungen in konkrete Rechtsforderungen und popu-

läre politische Programme. *Rousseau* zum Beispiel identifiziert die soziale Ungleichheit als den wahren Grund aller Mißstände (135). Der verwandelte Gleichheitsbegriff umfaßt nun' partizipatorisch-demokratische Potenzen von revolutionärer Kraft, gegen die sich das in die fürstenstaatliche Gesellschaft integrierte deutsche Bürgertum wehrte (147). Aber *Kant* macht den Gleichheitsbegriff zu einem leitenden Rechtsprinzip (164). Doch konnten in Deutschland nur Aktionen »von oben« der vom Bürgertum gewünschten Gleichstellung mit dem Adel Genüge tun (171). Die Restauration verwandelt Gleichheit aus konkreten Forderungen in ein »Prinzip«, das für alle destruktiven Entwicklungstendenzen der neuzeitlichen Geschichte steht (178). Auch für *Hege/* ist der bürgerliche Gleichheitsbegriff in seiner Form als allgemeines Menschenrecht eine reine Negation, ein bloß abstraktes Postulat (182). Doch im Vormärz ist Gleichheit ein kraftvoller Gedanke, der sich der Bedeutung »Gleichberechtigung, Kampf um Gleichheitsrechte« annähert. Anders nach der Niederlage von 1848/49: Kommt jetzt im Bürgertum Anti-Egalitarismus auf (211-218), so werden Arbeiterbewegung und Frauenbewegung zu den stärksten Kämpfern für Gleichberechtigung. Leider endet mit der Bismarckzeit die Untersuchung – der Verfasser ist den Lesern die Fortsetzung bis in die Gegenwart schuldig. Warum der Artikel »Gleichheit« in den heutigen theologischen Lexika meist fehlt, kann der Leser freilich bereits aus dem Vorgelegten entnehmen.

Es folgt ein Ausblick, der terminologische Hilfen für die Gegenwart gibt: Gleichheit, Gleichberechtigung, Gleichstellung, Chancengleichheit, sozialstaatliches Rechtsprinzip der Gleichheit, die Gefahr der Egalisierung in technologischer Rationalisierung usw. - Alles in allem: Eine hochwillkommene, präzise durchgeführte, weite Lücken füllende Untersuchung, die auch auf die Fragen der Theologen kritisch-konstruktiv eingeht.

Prof. t». Heinz Eduard Tödt

6900 Heide/berg

Manenschijn, Gerrit: Moraal en Eigenbelang bij Thomas Hobbes en Adam Smith. Amsterdam: Rodopi 1979. 373 S.

»In dieser Studie wird versucht, eine Antwort zu finden auf die Frage, was *Thomas Hobbes* und *Adam Smith* unter Eigeninteresse verstehen, wie sie es beurteilen, und auf welche Weise die Antwort auf beide Fragen ihre Theorie über Inhalt und Funktion beeinflusst.« So die Formulierung der Zusammenfassung. Im Horizont dieser Fragestellung bemüht sich der Verfasser, die zentralen Zugangsweisen zum Problem zu rekonstruieren, d. h. er widmet sich den Grundfragen der wissenschaftlichen Methode,

Erkenntnistheorie und Metaphysik, der Handlungstheorie und Anthropologie, den verschiedenen Typen ethischer Argumentation, und, nicht zuletzt, der jeweils entsprechenden Theologie. Die Explikation des *Hobbeschen* Systems orientiert sich programmgemäß an der Schlüsselkategorie des Eigeninteresses. So wird dargelegt, daß das Verhältnis zwischen Souverän und Untertanen auf dem Eigeninteresse *beider* »Parteienc basiert'. Was diese sehr allgemeine Feststellung allerdings letztlich für die Sicherung bzw. Gefährdung individueller Freiheit austrägt, wird wie im Brennglas an der Behandlung der »Politischen Theologie« sichtbar, auf die der Verfasser als Theologe sein besonderes Augenmerk richtet.

Die Dimension der »Politischen Theologie« ist in der Hobbes-Forschung durchaus umstritten, doch kann eine wachsende Beschäftigung mit dem lange Zeit beiseite gedrängten Thema nicht mehr übersehen werden. Diese inzwischen komplex gewordene Diskussion über die system immanente Relevanz der politischen Theologie - bis hin zum Nachweis bestimmter Macht einschränkender Komponenten in der Theologie des Hobbes - nimmt der Verfasser nicht angemessen zur Kenntnis. Ihm geht noch der moderate Problemlösungsvorschlag von *B. Witlms* (»Die Antwort des Leviathan«, 1970) zu weit; alle hermeneutischen Versuche, eine »verzoening« von Gottesglaube und kritisch-rational legitimer Autorisierung der Staatsmacht zu verdeutlichen, werden zurückgewiesen. Hobbes gehe es einzig und allein um die Unteilbarkeit und Absolutheit der Macht, gebunden an die Person des absoluten Fürsten. Gemessen an der Zielsetzung repressiver Machtdurchsetzung sei der individuelle Gottesglaube relativ belanglos. Schließlich komme es Hobbes ja auf die Privatisierung der religiösen Überzeugung an. Die Wahrheit des Glaubens werde bei Hobbes *instrumentell* in den Dienst politischer Konfliktbeherrschung gestellt. Kurz: Das politische System des Hobbes ist schlicht repressiv-freiheitsfeindlich, und das wird durch die politische Theologie nur verstärkt zum Ausdruck gebracht. Denn auch Gott werde bei Hobbes allein als absolute autoritärrepressive Macht konzipiert, der sich zu unterwerfen das Eigeninteresse und die pure Angst gebieten; Gerechtigkeit und Barmherzigkeit seien diesem Gott aufs tiefste fremd. Ein theologischer Voluntarismus erscheint hier also als reiner Reflex des psychologischen.

In dieser Sicht, die das Gottes-Verständnis des Hobbes gänzlich (und explizit!) von der Tradition des *biblischen* abkoppelt, dokumentiert sich eine Einseitigkeit, die den inzwischen erreichten Stand der Forschungsdiskussion unterläuft.

Aber es ist vielleicht gerade diese Simplifizierung im ersten Kapitel der Arbeit, die - wider Willen des Verfassers - die Klarheit des Hobbesehen Ansatzes im Kontrast zum Folgenden noch plausibler werden läßt. Denn

die nun folgende differenzierte Beschreibung der Reaktion auf Hobbes bei den Britischen Moralphilosophen, die gegen dessen sog. >solipsistisches Menschenbilde eine letztlich kosmologisch begründete, sich auf *Newton* und *Leibniz* stützende harmonistische Synthese von Eigeninteresse und Wohlwollen geltend machen, dekuvriert nur allzu deutlich *deren* Harmlosigkeit. (Bei der Frage nach der *Theologie* dieser Philosophen zeigt sich der Verfasser vor allem an der Frage interessiert, inwieweit der Appell an Gott zur Rechtfertigung des Egoismus dient.) Entweder man landet bei einer rein personalen Gesinnungsethik, deren *politische* Folgeprobleme *mit* Hobbes erst zu enthüllen wären, oder bei <gemischten< Ethikkonzepten, in denen einmal induktiv, einmal deduktiv, einmal utilitaristisch und einmal personalistisch argumentiert wird. Beispielsweise stößt dann *Smith* induktiv auf *Interessengegensätze*, deduktiv (aufgrund der Annahme einer Harmonie zwischen Final- und Wirkursachen) auf *Interessenübereinstimmung*. Der Verfasser arbeitet heraus, wie *Smith* das autonome Gewissensurteil würdigt, aber für praktisch folgenlos erklärt und deshalb zu einer sdoppelten- Ethik Zuflucht nehmen muß: eregelutilitarisrische. und shandlungsdeontologisches Konzeption werden verkoppelt. Der Verfasser muß schließlich einräumen, daß es *Smith* zwar nicht an einer ethischen Zielsetzung mangelt, wohl aber an einer konsistenten wissenschaftlichen Betrachtungsweise. Statt dessen dominiert Wunschdenken. Es kann nicht verwundern, daß auch für die *Theologie* von *Smith* ein ähnlicher unvermittelter Dualismus von Immanenz und Transzendenz zu verzeichnen ist: Eine jenseitige Teleologie hat im Falle diesseitigen Scheiterns der immanenten Teleologie kompensatorisch die Enttäuschung abzufangen.

Wenn im 4. Kapitel dann das Fazit gezogen wird, gewinnt man den Eindruck, alles sei nur eine Frage der Dezision zwischen >Menschenbildern, nicht aber des richtigen Denkens: *Hobbes* Menschenbild werde eben durch Urangst gekennzeichnet, *Smiths* durch Urvertrauen; Hobbes bevorzuge deshalb Unterdrückung, *Smith* die Freiheit. Sarkastisch möchte man anfragen, ob ein Plädoyer für politisch-gesellschaftliche Freiheit sich nur einem inkonsequenten Denken verdanken darf, denn: Hobbes gilt dem Verfasser als konsequent, aber einseitig, *Smith* als ambivalent, aber dafür weniger einseitig ...

Die Unerträglichkeit der theoretischen Inkonsistenzen bei *Smith* und das Interesse an einer tragfähigen »moralischen Epistemologie' veranlassen den Verfasser, letztlich *Hobbes* den Vorzug zu geben, dessen Verbindung von sozialer Ethik und personaler Gesinnungsmoral einen höheren Kohärenzgrad erreicht.

Abschließend gibt der Verfasser zu bedenken, die *Theologie* dürfe die große Bedeutung des Eigeninteresses für das moralische Handeln nicht länger negieren. Seine Erwägungen richten sich auf das *unberechenbare*

Element im menschlichen Handeln. Nut von der Eschatologie her sei das Eigeninteresse angemessen zu würdigen.

Dr. K. Koda/Je

2000 Hamburg

Rezensionen zu Fragen der Sozialisation

Luhmann, Ni[Schorr, K. E.: Reflexionsprobleme im Erziehungssystem. Stuttgart: Klett-Cotta 1979, 372 S., kart. DM 34,—.

Die Arbeit von *Luhmann* und *Schorr* bemüht sich um eine Neubestimmung des Reflexionspotentiales innerhalb des Erziehungssystems. Ausgangspunkt ist dabei eine Kritik an jener wirklichkeitsverkürzenden Zurechnung von Reflexion zur Pädagogik und Handeln zum Erziehungssystem. Die Autoren betonen statt dessen die jeweilige Eigenständigkeit und »Gleichausgerüstetheit« von Erziehungssystemen und Wissenschaftssystemen. Das bedeutet dann: Wie im Rahmen des Wissenschaftssystems die Wissenschaftstheorie die Aufgabe der Reflexion wahrnimmt, so ist im Bereich des Erziehungssystems mit eigenständigen Reflexionsprozessen (als spezifischer Form der Selbstreferenz des sozialen Systems Erziehung) zu rechnen. Dabei geht es jedoch nicht nur um eine angemessenere Rekonstruktion zweier, einander zugeordneter sozialer Systeme (Erziehungswissenschaft und Erziehung), sondern auch darum, das *Eigengewicht des Erziehungssystems* ernst zu nehmen, dessen immanente Möglichkeiten zu erkennen, und darum, das Verhältnis zwischen den beiden Systemen realistisch zu fassen, so daß die Erziehungswissenschaft nicht länger von oben Normen einzugeben versucht, die dann unter Umständen erhebliche Überraschungen bereiten, vielmehr das Erziehungssystem mit dessen Reflexionsmöglichkeiten nur noch begleitet. *Luhmann* und *Schorr* wollen also das Erziehungssystem selbst mit seinen eingeschriebenen Möglichkeiten zu Wort kommen lassen, wobei dann von der Erziehungswissenschaft endlich die Aufgabe der Vergewisserung von dem, was ist, sich entwickelt, möglich ist usw. wahrgenommen werden kann. Insoweit überzeugt die Intention der Arbeit. Die Probleme stecken dort, wo diese Intention realisiert wird. Der systemtheoretische Ansatz entwickelt am historischen Material angewendet nicht nur eine erhebliche Eigendynamik. Er gerät auch so naturalistisch, daß Sätze wie »Pädagogische Selektion ist unvermeidlich ein grundlegender Vorgang im Erziehungssystem« (S. 252) entstehen und als solche hingenommen werden. Zwar ist dieser Satz empirisch zutreffend, aber er ist unvollständig, weil es gerade eine Eigenschaft des Erziehungssystem ist, daß dieser Satz immer wieder problemati-

siert wird. Man kann diese Problematisierung nicht als Ideologie abtun, sondern müßte sie gerade als reflexive Kritik (dem Anspruch der Autoren entsprechend) ernst nehmen. An diesem Beispiel möchte ich zeigen, wie ein durchaus erfolgversprechend angelegter Ansatz sich in der Durchführung selbst aufhebt. Letztlich bedeutet das, die angewendete Theorie ist zu unempfindlich und zu vordergründig, wenn nicht gar zu einseitig-konservativ, um die ganze Breite des Erziehungssystems zu rekonstruieren. Das Buch hält nicht, was es verspricht, ist seinem eigenen durchaus bedeutungsvollem Anspruch nicht gewachsen. Abgesehen davon bleibt es sprachlich schwierig und argumentativ oft nicht nachkontrollierbar.

Dr. W. D. Bukow

NL-6391 VT Nieuwenhagen

Sarges, Werner/Haebelin, Friedrich (Hrsg.): Marketing für die Erwachsenenbildung. Beiträge zur Weiterbildung, Bd.3, Hannover: Schroedel-Verlag 1980, 291 S., kart. DM 39,80.

In -der kaum noch zu übersehenden Flut erziehungswissenschaftlicher Publikationen eröffnet dieser Band neue, bisher wissenschaftlich-methodisch jedenfalls noch nicht durchdrungene Aspekte. Freilich wird man auch damit rechnen müssen, daß der hier eingeschlagene Weg, das aus der Betriebswirtschaft stammende Marketingkonzept auf die Erwachsenenbildung zu übertragen, nicht überall im quartären Bildungsbereich auf ungeteilte Zustimmung stößt. Denn Bildung als eine »Ware« zu betrachten, die ihren Markt hat, oder für die er geschaffen werden soll, die aber in jedem Fall »an den Mann« gebracht werden will, – dies impliziert doch eine Sichtweise, die heute allenfalls in »avantgardistischen« Kreisen anzutreffen ist. Der Titel des Bandes könnte darum auch eher als Provokation verstanden werden; doch was tut das, wenn die Beiträge nur gelesen werden und dadurch jene Auseinandersetzung mit dem Marketing stattfindet, die *J. Knoll* in seiner Einleitung als für die Erwachsenenbildung unumgänglich bezeichnerj(S. 15f.).

Daß das heute überhaupt möglich ist, hat selbst drei Voraussetzungen:

1. ist auf den tiefgreifenden Wandel im Verständnis des Marketing zu verweisen. Dieses ursprünglich nur für den kommerziellen Bereich entwickelte System von Marktsteuerungsinstrumenten hat, nicht zuletzt ausgelöst durch massive Kritik an seinem manipulativen Mißbrauch, Veränderungen durchlaufen, in deren Gefolge es jetzt auch als für den nicht-kommerziellen Bereich relevant nachgewiesen wird (*Sarges/Haebelin*, S. 18ff. bes. aber *Raffée*, S. 277ff.);

2. müssen quantitative und qualitative Veränderungen im quartären

Bildungsbereich in Betracht genommen werden. »Weiterbildung« (continuing education, recurrent education, education permanente) gewinnt heute jedenfalls immer mehr einen Charakter, der ebenso Bildungsträger wie sich weiterbildende Individuen vor neue, vielfältige Anforderungen stellt (*Strunk*, S. 87 ff.; *Siebert*, S. 66 ff. und *Jagenlauf*, S. 189 ff.). Erst diese Veränderungen lassen es sinnvoll erscheinen, »Erwachsenenbildung als Erwachsenenbildungsmarkt« zu definieren (*Knoll*, S. 16) und in Konsequenz dessen Faktoren zu untersuchen, die das Verhalten auf eben diesem Markt bestimmen (*v. Gyldenfeldt*, S. 77 ff.; *Dieterich*, S. 112 ff.; *Haerberlin/Sarges*, S. 136 ff. und *Bergler*, S. 151 ff.);

3. ist auf eine zunehmende Sensibilität in bezug auf die Effektivität von Bildungseinrichtungen hinzuweisen. Die besten Organisationsformen und Programme nutzen wenig, wenn sich damit der Anspruch, Bildung für alle zu bieten, nicht erfüllen läßt. Der Versuch, den *Sarges/Haerberlin* mit dem Entwurf eines Marketing-Konzepts für die Erwachsenenbildung unternommen haben, gewinnt vor eben dem Hintergrund einer offenbaren Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit in der Weiterbildung seine Bedeutung. Denn es geht ja darum, diese Kluft schließen zu helfen, und dafür werden praktikable Hilfen vom Marketing erwartet (s. dazu *Skroch*, S. 232 ff. und *Reischmann*, S. 251 ff.).

Die Bedeutung des vorliegenden Bandes ist allerdings nicht nur auf den unmittelbar angesprochenen, quartären Bildungsbereich zu begrenzen. Vielmehr enthält er Anregungen, die durchaus fruchtbar im Rahmen ethischer Theoriebildung diskutiert werden können. Dies betrifft einmal das überaus komplexe Gebiet ethischer Urteilsbildung. Die Beiträge von *Haerberlin/Sarges* (S. 136 ff.) und von *Bergler* (S. 151 ff.) machen erneut deutlich, welchen Einfluß vor-wissenschaftliche Faktoren auf die Einschätzung von Situationen und darin geforderte Handlungsentscheidungen besitzen. Demgegenüber geraten Verfahrensweisen zur Erfassung und Beurteilung von ethischen Entscheidungsabläufen, wie sie in den letzten Jahren entwickelt wurden, leicht in die Gefahr, zu sekundären wissenschaftlichen Hilfskonstruktionen zu werden.

Sodann enthält dieser Band die Anregung, sich ernsthaft einer Didaktik der Sozialethik zuzuwenden. Ihr Vermittlungsfeld ist in hervorragendem Maße immer noch die Erwachsenenbildung. In deren Programmen spielen Themen aus ihrem Bereich eine große Rolle. Aber es mangelt aufs Ganze gesehen an einer Fachdidaktik. Auf welche lernpsychologischen Faktoren dabei zu achten ist, läßt sehr schön *Dieserieb* in seinem Beitrag sichtbar werden (S. 112 ff.).

Schließlich vermittelt diese Publikation die Anregung, der Frage nach der Funktion von Technik in der Lebensführung erneute Aufmerksamkeit zu schenken. Entgegen den beiden heute dominierenden Sichtweisen

unkritischer Bejahung der Technik als logische Konsequenz rationaler Weltgestaltung oder totaler Vereinerung der Technik als bloßes Herrschaftsinstrument - wird hier eine alternative Position angedeutet: verantwortlicher Einsatz von Techniken - auch von Beeinflussungstechnologien - um humane Ziele effektiver erreichen zu können.

Dieses Buch wäre überfordert, wenn man die Erwartung hegen wollte, es müßte Soft-ware liefern, die sich mühelos verwenden ließe. Es erspart einem die Mühe eigenen, aufmerksamen und auch kritischen Lesens nicht. Doch dafür erhält man Anregungen, die zu individuellen Transferleistungen herausfordern.

Prof Dr. ehr. Walther

2000 *Hamburg*

Kitt/er, Gertrasde: Hausarbeit. Zur Geschichte einer »Natur-Ressource«, München: Verlag Frauenoffensive 1980, 202 S. Pb. DM 16,-.

Dieses Buch liest sich mühsam, bedrückend und spannend, *Mühsam*, sofern man nicht schon an das Vokabular gewöhnt ist, laut welchem zum Beispiel ich als Hausfrau eine den »männlichen Lohnabhängigen ... reproduzierende weibliche Arbeitskraft« bin (132). *Bedrückend*, weil das Problem der Belastung durch die Hausarbeit so »diffus und schwammig« (8) ist: Nichts scheint klar außer der Forderung an die Frau, sich zu »verausgaben« (cf, 90, 148). *Gespannt* ist man, wie das Problem aussehen wird, nachdem verstellende »Klischees und Fehleinschätzungen« (14) weggeräumt sind, eine Aufräumarbeit, die die Autorin im Durchwühlen von Literatur in Angriff nimmt. Sie geht aus von Entdeckungen während des Studentenprotestes nach 1968, welche Frauen sich mit marxistischer Begrifflichkeit bewußt machten. Die Hausarbeitssituation in dieser Zeit und die »linke« Debatte dazu erörtert sie im zweiten der beiden Hauptteile des Buches (82ff.). Zur Klärung greift sie im ersten Hauptteil (15ff.) auf die frühe Frauenbewegung zurück, in der beispielsweise *Marianne Weber* mitwirkte (51ff.). Den Frauen-Aufgabenbereich »Hausarbeit« hat es ~ so ist *Gertraud« Kitt/ers* These - nicht schon immer gegeben, sondern er stellte sich erst nach 1900 heraus (25). Zuvor hatten die Bürger die Sphäre ihrer Frauen als Gegenwelt zu der Sphäre des Schaffens konzipiert: Die Frau sollte für das Beglücken zuständig sein - ein unbezahlbarer Dienst (44, 50, 90f., 136). Dieses Ansinnen wurde hauptsächlich »von dem protestantischen, Mutterschaft und weibliche Passivität mystifizierenden Frauenkult getragen« (16). Als die meisten Bürgerhaushalte ohne Dienstboten auskommen mußten, glich sich die Lebensweise der Frauen an die in den Arbeiterhaushalten an (36). Die Arbeiter ihrerseits übernahmen die

bürgerliche Ideologie vom »Heim« als Gegenwelt (cf. 24, 60, Anm.288 S. 167). Durch diese gegenseitige Anpassung wurde Hausarbeit in der heutigen privaten Form zu etwas, wofür »die« Frau so selbstverständlich als zuständig gilt, als sei es »natürlich« (16, 38, 43). Die herrschende Wirtschaftsweise ist orientiert an der Produktion von Mehrwert, der geldförmig - als »Kapital« - akkumuliert werden kann. Das Arbeiten nicht für die Kapitalvermehrung, sondern für die Subsistenz, den Unterhalt gegebenen Lebens (11, 73), wurde als »Reproduktion« ins Abseits gedrängt - auch von Marx, wie die für Reproduktionsfunktionen jetzt Zuständigen, die Frauen, ihm mit seinem eigenen Begriffsinstrumentarium nachweisen (cf. 94, 102). Hausarbeit und *Politische Ökonomie* - das ist nicht zweierlei, aber unter geldwirtschaftlichen Bedingungen auch nicht ein und dasselbe (101, 113f.). Hausfrauen können sich aus dem Abseits, in das die gängige gesellschaftliche Wertschätzung ihre Arbeit - »ohne sichtbares Ergebnis einen immergleichen Zustand wiederherzustellen« (nach *Simone de Beauvoir*, 63) - verweist, *weder* herauskämpfen durch die Forderung nach Entlohnung (denn sie tun mehr als den rationalisierbaren Teil ihrer Tätigkeiten, 73ff.) *noch* durch das Ausweichen in außerhäusliche Lohnarbeit (denn die Hausarbeit bleibt so oder so auf ihnen sitzen, cf. 8, 36; 149). Wird die gesamtwirtschaftliche Bedeutung der Hausarbeit nicht beachtet, so bleibt verdeckt, wie kostspielig die heutige Wirtschaftsweise tatsächlich ist. Frauenarbeit, ob außerhalb oder innerhalb des Lohnverhältnisses (Frauen nutzt man, je nach Arbeitsmarktlage, als flexible »Reservearmee«, 30 u. ö.), dient zur »Verwohlfeilerung« der Produktion (142). Wenn wir denn nach der Devise wirtschaften, daß der produzierte Mehrwert zu Lohn berechtige, so darf doch nicht der *Geldverdiener* als der einzig zur Mehrwertproduktion Beitragende gelten (z. B. 105f. cf. 125). Ebenso wenig ist Arbeit, die *nicht* bezahlt wird, nicht schon aus diesem Grunde eine bloße »Naturressource« (Anm. 22 S.181) ohne »Wert« - etwas Anzueignendes, das »verwertet«, zu Wertvollem erst gemacht werden müßte durch Produktivkräfte etwa in Gestalt des geldverdienenden Ehemanns (cf 144). Das mindeste wäre, statt Hausarbeit als »gesellschaftlich wertlos« (10) anzusehen, die Beteiligung der Frauen an der Volkswirtschaft durch das, was sie kostensparend tun, wahrzuhaben und öffentlich wie privat zu honorieren als »gesellschaftlich notwendige Arbeit« (103). Soziale Anerkennung gebührt überdies aber auch *demin* den Belastungen der Frauen, was sich nicht in Geld(ersparnis) ausdrücken läßt (78f.). Frauen gegenüber ist die Erwartung noch lebendig, daß Menschen einander wirklich Unbezahlbare geben können. Wie geht solches Geben zu? Gertraude Kittler deutet es an durch den Ausdruck »Beziehungsarbeit« (61, cf. 73-76, 119), zu welcher unter den augenblicklichen Umständen Männer weniger *fähig* sind als Frauen (98, 150). Weibliche Wesen

kommen nicht umhin - besonders unweigerlich in der Beziehung zu Säuglingen (74, 150) -, sich darin zu üben, auf andere in deren wirklicher Lebendigkeit und Bedürftigkeit zu achten. Lebewesen spüren, wenn mit dem Verhalten eines anderen wirklich sie gemeint sind. Diese beglückende Aufmerksamkeit läßt sich durch keinen materiellen oder ideellen »Wert« ersetzen, so wie wir »Wert« zu denken gewohnt sind, nämlich geldförmig, also austauschbar (cf. 118). Indem die Arbeit der Frauen für das an ihr wirbt, was mehr 'als Geldwert hat, drängt sie zur Veränderung der jetzt herrschenden, am Gelde orientierten Konzeption der sozioökonomischen Verhältnisse (cf. 113, 152).

Dr. Ilse Tödt

6900 Heide/berg

Schuchardt, Erika: Soziale Integration Behinderter. Bd. 1 und 2. Braunschweig: Westermann Verlag 1980, 473 S.

Erika Schuchardt - Erziehungswissenschaftlerin an der Universität Hannover - hat hier ein Buch zum Jahr der Behinderten geschrieben, an dem keiner vorbeikommt, der mit Behinderten zu tun hat, darüber hinaus ein Werk, das als Meilenstein in der Erwachsenenbildung mit der Zielgruppe Behinderter anzusehen ist. Ihr bildungsethisches Konzept, das auch auf andere Zielgruppen der Erwachsenenbildung übertragen werden kann, basiert auf Erfahrungsberichten eigener Praxis. Sie wendet sich vor allem gegen die vom jovial herablassenden Mitleid, nicht vom solidarischen Mitleiden diktierte einseitige These: »Der Behinderte braucht die Gesellschaft, um nicht desintegriert isoliert zu leben«. Sie stellt ihr - aus christlicher Verantwortung - die Gegenthese gegenüber: »Der Behinderte braucht die Gesellschaft und (I) die Gesellschaft braucht den Behinderten.« Auch der Nichtbehinderte braucht den Behinderten - nicht nur umgekehrt, denn »der Behinderte lebt vor, was es heißt, 'ganz allein aus sich selbst zu leben ohne jene für den Nichtbehinderten scheinbar unverzichtbaren Attribute der Leistungsgesellschaft wie Rolle, Position, Status«, Sozialprestige. »Der Behinderte als Korrektiv problematisiert in seiner Existenz die Kriterien der Leistung des Nichtbehinderten.« Die Verfasserin zeigt überzeugend, wie im »Lernprozeß Krisenverarbeitung« in acht Spiralphasen Behinderte und Nichtbehinderte voneinander lernen - ob in der formellen oder in der informellen Erwachsenenbildung, dem persönlichen Umgang. Es handelt sich um die »Spiralphasen«: 1. »Unge-
wißheit« (»Was ist eigentlich los?«); 2. »Gewißheit« (»Ja, aber das kann doch nicht sein?«); 3. »Aggression« (»Warum gerade ich ...!«); 4. »Verhandlung« (»Wenn ..., dann muß aber ...?«); 5. »Depression« (»Wozu ...'',

alles ist sinnlos ...?«); 6. »Annahme« (sich erkenne jetzt erst ...«); 7. »Aktivität« (»Ich tue das ...«); 8. »Solidarität« (»Wir handeln ...«). Die Verfasserin zieht aus ihren Erfahrungen mit Behinderten das Resümee: »Trotz aller Problemlösungen stoßen wir an Grenzen. Wir können Krisen/Leiden nicht abschaffen, wir können aber die Bedingungen, unter denen Menschen von Krisen/Leiden getroffen werden, verändern, und wir können uns selber ändern, (darin liegt die Überschreitung der Grenzen.« - »Der Lernprozeß Krisenverarbeitung befähigt uns dabei zum Mit-Leiden, Mitgehen, Mit-erleben und Mit-gestalten; das aber ist Glück.« Besonders betroffen machen den Leser die Biographien Behinderter, die in dem Buch geschildert werden - eine »Herausforderung zum Umdenken«. Es geht der Verfasserin nicht um die Frage, ob man Behinderten helfen soll, das wird heute niemand bestreiten; es geht nur darum, *wie* man ihnen helfen soll. Wie man sie wirklich sachgerecht auf ihrem Weg begleitet, so daß sie ihre Krise verarbeiten und nicht resignieren. Dabei liegt die Hauptnot, wie das Buch aufweist, weniger in der Behinderung des Behinderten, sondern in der hieraus sich ergebenden gesellschaftlichen Deklassierung. »Probleme Behinderter erweisen sich ... primär als psycho-soziale Probleme in den Interaktionen des Behinderten, im Vollzug seines unfreiwillig zugewiesenen und damit erworbenen Behinderten-Daseins mit eingeschränkter sozialer Interaktion am Rande der Gesellschaft; sie erweisen sich erst sekundär als physisch-individuelle Probleme des *Behindert-Seins*.« »Integration Behinderter« kann folglich »durch intensivere Interaktionen angebahnt werden. Interaktion kann den Abbau von Informations- und Interaktionsstörungen bewirken und Interaktionsfähigkeit zwischen Behinderten und Nichtbehinderten aufbauen. Interaktion kann lernungsgewohnte Teilnehmer ansprechen und neue Bildungserwartungen wecken.«

Der Christ, der weiß, daß in jedem Notleidenden Christus selbst begegnet (Matth. 25,40), wird dem Behinderten ganz anders begegnen als es in unserer Gesellschaft üblich ist. Er begegnet ihm unten, nicht von oben herab - wie Gott selber uns unten, nicht von oben herab begegnet ist, es nicht besser haben wollte, Mensch wie wir wurde und in Krippe und Kreuz unsere Not zu seiner Not gemacht hat. Das im Grunde beleidigende Mitleid und das vom Status des Vollwertigen einem Minderwertigen gespendete Almosen ist eine Gotteslästerung, wenn man bedenkt, daß uns nach Matth. 25,40 Gott selber im Behinderten gegenübertritt. Die Verfasserin hat das nicht aus theologischer, aber aus pädagogischer Sicht (durch ihre Pädagogik von unten) klargemacht. Sie schreibt: »Wir können« als Nichtbehinderte »die sozialen Bedingungen, unter denen Menschen von Krisen bzw. Leiden getroffen werden, verändern. Wir können uns selber ändern und in Krisen bzw. im Leiden *lernen*, statt bitter zu werden. Wir können die Grenze von Tod, Verdummung und Desensi-

bilisierung überschreiten, indem wir den Schmerz der Betroffenen *mit* ihnen teilen, sie nicht allein lassen und ihren Schrei lauter machen.«

Prof Dr. Horst Georg Pöhlmann

Osnabrück

Aufenanger, Stefan/Garz, Detlef/Zutavern, Michael: Erziehung zur Gerechtigkeit. Unterrichtspraxis nach Lawrence Kohlberg. München, Kösel-Verlag: 1981.

Die Bedeutung der Arbeiten von *L. Kohlberg* für eine *Theorie der Ich-Konstitution* ist in den letzten Jahren im Zusammenhang der Konstruktionsversuche einer sozial-wissenschaftlichen Identitätstheorie entdeckt worden; zunehmend wendet sich nun auch die Pädagogik der Kohlbergschen Konzeption zu. Während etwa]. *Habermas* ihren Stellenwert im Zusammenhang einer integrierten Theorie, in der sozialpsychologische und interaktionistische Ansätze aufgenommen werden sollen, systematisch zu bestimmen versucht, dominiert in der Pädagogik und in der Religionspädagogik (*Mokrosch/Schmidt/Stoodt*, 1980) eher eine unmittelbare Rezeption. Auch dem vorliegenden Band geht es primär um praktische, unterrichtliche Anwendung. Dem religionspädagogischen Betrachter ist dabei zunächst auffällig, daß die Relevanz des Religionsunterrichtes für eine Erziehung zur Gerechtigkeit bewußt ausgeschlossen wird. In den Konkretionen für den Unterricht wird deshalb auf den Religionsunterricht nicht eingegangen. Zur Begründung wird darauf verwiesen, daß *Kohlbergs* Konzeption »auf einer vollständigen Trennung zwischen moralischer und religiöser Erziehung beruht«. (10) Ausgehend von einem schulischen Beispiel wird im ersten Teil dann der Ansatz Kohlbergs dargestellt. Das Wissen um die Stufen des moralischen Urteilens soll es dem Lehrer ermöglichen, entwicklungsadäquat die Schüler für moralische Entscheidungssituationen zu sensibilisieren und konkret zu Wertentscheidungen zu befähigen, Generelles Ziel ist es, durch Erziehung in Schule und Gesellschaft *Gerechtigkeit* Zu realisieren. Die systematische Frage allerdings, wodurch Gerechtigkeit inhaltlich zu qualifizieren ist, wird von den Autoren nicht gestellt; Gerechtigkeit wird formal begriffen als Vermittlungsleistung zwischen eigenen und gesellschaftlichen Ansprüchen (vgl. 34ff.).

G. Lämmermann

8000 München

Bibliographie

1. ALLGEMEINE ETHISCHE FRAGEN

- Browning, Don* 5.: Religious Ethics und Pastoral Care. Philadelphia: Fortress Press 1983. 128 S. 5,95 \$.
- Grsser, Margret, und Man/red Rebbinder*: Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ehtik. Berlin: Duncker & Humblot 1983. 294 S. 78,- DM.
- Hörstmann, fobannes*: Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes. Schwerte: Katholische Akademie 1983. 125 S. 12,- DM.

2. POLITISCHE ETHIK

- Beer, Wolfgang*: Frieden – Ökologie – Gerechtigkeit. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. Ca. 130 S. Ca. 18,80 DM.
- Böhret, Carl*: Politik und Verwaltung. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. Ca. 225 S. Ca. 36,- DM.
- Cassidy, Richard J., und Pbilipp J. Scharper* (Hrsg.): Political Issues in Luke-Acts, Maryknoll/N. Y.: Orbis Books 1983. 180 S.
- Fetscher, Iruing* (Hrsg.): Neokonservative und »Neue Rechre«. München: Beck 1983. 280 S. 29,- DM.
- Field, Lowell, und John Higley*: Eliten und Liberalismus, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. 147 S. 19,80 DM.
- Frei, Duniel*: Der ungewollte Atomkrieg. München: Beck 1983. 136 S. 14,80 DM.
- Galtung, Johann*: Es gibt Alternativen. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. 220 S. 24,80 DM.
- Hartmann, Jiirgen*: Politik und Gesellschaft in Osteuropa. Frankfurt: Campus 1983. Ca. 220 S. Ca. 24,- DM.
- Hild, Helmut*: Die Welt braucht Frieden - den nächsten Krieg gewinnt der Tod. Stuttgart: Radius 1983. 100 S. 16,80 DM.
- Härten, Heinz*: Friedenssicherung und Abrüstung, Graz, Wien und Köln: Styria 1983. Ca. 200 S. Ca. 29,80 DM.
- König, Franz, und Karl Rabner*: Europa, Horizonte der Hoffnung. Graz, Wien und Köln: Styria 1983. Ca. 260 S. Ca. 34,- DM.
- Lenduai, Paul*: Religionsfreiheit und Menschenrechte. Graz, Wien und Köln: Styria 1983. Ca. 200 S. Ca. 29,80 DM.
- Lowell, Field, und John Higley*: Eliten und Liberalismus. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. 147 S. 19,80 DM.
- Meyer, Stephen M.*: The Dynamics of Nuclear Proliferation. Chicago: University Press 1983. 232 S. 20,- \$,

- Nolte, Ernst*: Marxismus und industrielle Revolution. Stuttgart: Klett-Cotta 1983. Ca. 600 S. Ca. 58,- DM.
- Riithrich, Wilfried*: Politik und Ökonomie der Weltgesellschaft. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. Ca. 250 S. Ca. 18,80 DM.
- Roßnagel, Alexander*: Bedroht die Kernenergie unsere Freiheit? München: Beck 1983. 317 S. 22,- DM.
- Schmidhäuser, Ulrich*: Entfeindung. Stuttgart: Radius 1983. 92 S. 12,80 DM.
- Schott, Richard L.*, und *Dagmar Hamilton*: People, Positions, and Power. Chicago: University Press 1983. 254 S. 20,- \$.
- Vogt, Wolfgang R.*: Sicherheitspolitik und Streitkräfte in der Legitimitätskrise. Baden-Baden: Nomos 1983. 308 S. 49,- DM.

3. ARBEIT, BERUF, WIRTSCHAFT, SOZIALE FRAGEN

- Binswanger, Hans Christoph; Heinz Frisch und Hans G. Nutzinger* u. a.: Arbeit ohne Umweltzerstörung. Frankfurt: S. Fischer 1983. Ca. 256 S. Ca. 28,-DM.
- Gretschmann, Klaus*: Wirtschaft jenseits von Markt und Staat. Frankfurt: Fischer 1983. 7,80 DM.
- Hall, Peter*: Growth and Development. Oxford: Martin Robertson 1983. 352 S. 19,50 E.
- Helmstdter, Ernst*: Wirtschaftsförderung für »Starke« oder »Schwache«? Berlin: Duncker & Humblot 1983. 58 S. 24,- DM.
- Jürgens, Ulrich*, und *Frieder Nasehold* (Hrsg.): Arbeitspolitik - Macht und Kontrolle im Betrieb und Gesellschaft. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. Ca. 240 S. Ca. 46,- DM.
- Kapp, K. William*: Erneuerung der Sozialwissenschaften. Frankfurt: Fischer 1983. 10,80 DM.
- Renker, Alwin*: Leistung und Ethos. Paderborn: Schöningh 1983. 270 S. 54,-DM.
- Schäfer, Wo/f*(Hrsg.): Neue soziale Bewegungen. Frankfurt: Fischer 1983. 7,80 DM.
- Spieberg, Riidiger*, und *Marina Lewkowicz*: Sozialplanung in der Praxis. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. Ca. 300 S. Ca. 36,- DM.
- Wagner, Helmut*: Inflation und Wirtschaftswachstum. Berlin: Duncker & Humblot 1983. 234 S. 94,- DM.

4. ANTHROPOLOGIE, PSYCHOLOGIE, MEDIZINISCHE ETHIK

- Arieti, Silvano, und Jules Bemporad:* Depression. Stuttgart: Kletr-Cotta 1983. 515 S. 78,- DM.
- Auckenthaler, Anna:* Klientenzentrierte Psychotherapie mit Paaren. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 196 S. 36,- DM.
- Ewert, Otto:* Entwicklungspsychologie des Jugendalters. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 177 S. 39,80 DM.

5. ÖKOLOGIE, UMWELT, RAUMPLANUNG

- Binswanger, Hans Christopb, Heinz Frisch und Hans G. Nutziner (Hrsg.):* Arbeit ohne Umweltzerstörung. Frankfurt: Fischer 1983. 256 S. 28,- DM.
- Bosch} Christo]:* Die sterbenden Wälder. München: Beck 1983. 159 S. 12,80 DM.
- Spescha, Plaschb:* Energie, Umwelt und Gesellschaft. Freiburg: Imba 1983. 181 S. 32,- DM.

6. GESELLSCHAFT, SOZIOLOGIE

- Berthge, Martin, und Wolfgang Eßbach (Hrsg.):* Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen. Frankfurt: Campus 1983. Ca. 450 S. Ca. 88,- DM.
- Bohnsach, Ralf:* Alltagsinterpretation und soziologische Rekonstruktion. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. 234 S. 29,80 DM.
- Brsste», Manfred, und Malinowski (Hrsg.):* Jugend - ein soziales Problem!? Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. Ca. 250 S. Ca. 33,- DM.
- Castoriadis, Cornelia:* Durchs Labyrinth Seele, Vernunft und Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp 1983. 435 S. 18,- DM.
- Franz, Peter:* Soziologie der räumlichen Mobilität. Frankfurt: Campus 1983. Ca. 220 S. Ca. 24,- DM.
- Hein, Peter Ulrich:* Die Erben des Wohlstands. Köln-Diederichs 1983. Ca. 340 S. Ca. 29,80 DM.
- Held, David, u. a. (Hrsg.):* States and Societies. Oxford: Martin Robertson 1983. 576 S. 19,50 E.
- Schneider, Latbar:* Subsidiäre Gesellschaft. Paderborn: Schöningh 1983. 162 S. 32,- DM.
- Walzer, Michael:* Spheres of Justice: Oxford: Martin Robertson 1983. 368 S. 15,- £.
- Webling, Hans-Georg (Hrsg.):* Jugend ~ Jugendprobleme ~ jugendprotest. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 155 S. 16,- DM.

Wersig, Gernot (Hrsg.): Informatisierung und Gesellschaft. München: Saur 1983. 300 S. 48,- DM.

Zentgraf, Martin: Die theologische Wahrnehmung von Institutionen. Eine Untersuchung zum Problem einer theologischen Theorie der Institutionen unter Berücksichtigung soziologisch-philosophischer und rechtswissenschaftlicher Institutionentheorie (Diss.). Bonn 1983. 333 S.

7. PÄDAGOGIK, BILDUNGSPOLITIK

Aebli, Hans: Zwölf Grundformen des Lehrens. Stuttgart: Klett-Cotta 1983. 409 S. 26,- DM.

Blackert, Peter: Erziehen aus Verantwortung. Berlin: Carl Marhold 1983. 574 S. 44,- DM.

Brämer, Rainer: Anspruch und Wirklichkeit sozialistischer Bildung. München: Saur 1983. 176 S. 38,- DM.

Busch, AdeJheid: Die vergleichende Pädagogik in der DDR. München: Johannes Berchmann 1983. 264 S. 38,- DM.

Inglis, Fred: Commitment and the Curriculum. Oxford: Martin Robertson 1984. 224 S. 12,40 £.

Ständige Mitarbeiter: Prof. Dr. H. J. Adriaanse, Leiden' Prof. Dr. O. Bayer, Tübingen . Prof. Dr. G. Brakelmann, Bochum : Prof. Dr. K.-W. Dahm, Münster' Dr. J. Degen, Düsseldorf: Prof. Dr. eh. Gremmels, Kassel' Prof. Dr. J. Hemberg, Lund : Prof. Dr. H. Hofmeister, Heidelberg . Prof. Dr. M. Honecker, Bonn . Prof. Dr. W. Huber, Marburg . Prof. Dr. S. Katterle, Bielefeld . Prof. Dr. T. Koch, Hamburg . Prof. Dr. Dr. Rainer Lachmann, Bamberg : Prof. Dr. W. H. Lazareth, Genf' Dr. K. Lefringhausen, Mettmann . Prof. Dr. J. M. Lochman, Basel' Prof. Dr. G. Nygren, Abo' Prof. Dr. H. Schulze, Erlangen' Bundesverf.-Richter Dr. H. Simon, Karlsruhe . Min.-Rat W. Steinjan, Bonn . Prof. Dr. Ch. Walther, Hamburg . Stud. Prof. Dr. H. Weber, Münster' Prof. Dr. Ch. West, Princeton . Präs. Dr. H. Zilleßen, Oldenburg.

Schriftleitung: Prof. Dr. ehr. Frey (Ruhr-Universität Bochum), Reiberhorst 13, 4600 Dortmund 15

Bibliographie: t» . H. Kihne, Hermann-Goldstein-Straße 13, 4830 Gütersloh 1
Reklamationen und Nachfragen wegen Zustellung oder Lieferungsind an den Verlag zu richten.

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich . Preis 1984 je Heft im Abonnement 16,- DM; einzeln 18,— DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Abbestellung ist nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und muß bis spätestens 30. September bei der das Abonnement führenden Buchhandlung eingehen. Bei späterer Kündigung läuft das Abonnement ein weiteres Jahr. . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343, 4830 Gütersloh.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.
Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.

Zur Einführung

Zunächst setzt dieses Heft unserer Zeitschrift eine im vergangenen Jahr begonnene Diskussion fort. *Wolfgang Huber*, Professor der Sozialethik an der Theologischen Fakultät in Marburg, diskutiert in seinem Beitrag »Pazifismus und christliche Friedensethik« auch Argumente von *Trutz Rendtorff*, einem der Herausgeber dieser Zeitschrift, die er in »Müssen Christen Pazifisten sein?« im vorangegangenen Jahrgang drucken ließ (ZEE 27, 1983, S.137ff.). *Huber* bestreitet, daß der Pazifismus auf jede Verantwortung in der Welt verzichten müsse. Statt dessen sucht er den Konflikt auf, den er durch diesen Vorwurf verschleiert sieht, identifiziert ihn als manische Vorstellung von Sicherheit in Blocken und konfrontiert ihr die Seligpreisung der Friedensmacher in der Bergpredigt. Daraus zieht er Konsequenzen für die politische Orientierung. *Trutz Rendtorff* versucht in seiner Stellungnahme, verschiedene Aussagen zu erläutern, die sein Beitrag »Demokratieunfähigkeit des Protestantismus?« in ZEE 27, 1983, S. 253ff. enthielt und die Mißverständnis erzeugen konnten. Beide Beiträge stehen an der Stelle eines aktuellen Kommentars, mit dem sonst unsere Hefte beginnen.

Drei Studien gruppieren sich um das Problem des Verhältnisses von Täter und Opfer. Zunächst werden zwei Beiträge zur letztjährigen Konferenz der Seelsorger an Justizvollzugsanstalten abgedruckt. Der Alttestamentler *R. Albertz* zeigt in einer biblischen Besinnung, daß alttestamentliche Rechtsfindung von einem Ausgleich zwischen Täter und Opfer geleitet ist, also unserem Privatrecht viel nähersteht. Es war gegen den Sinn des Alten Testaments, daß der die Rechtsfindung monopolisierende Staat Gott für sein Strafen in Anspruch nahm und sich dabei besonders im Alten Testament vergewissern wollte. *Albertz* blickt an einer Stelle auch auf das Neue Testament und vermerkt, daß der Sühnetod Christi einen neuen Weg eröffnet, den des Rechtsverzichts. *X. Sessar*, am Seminar für Jugendrecht und Jugendhilfe der Universität Hamburg tätig, führt in Probleme einer aufblühenden Disziplin, der Viktimologie, ein: Wie weit ist ein Opfer durch eigenes Verhalten an der Tat beteiligt, die es trifft? Wie weit werden Opfer in der Gesellschaft stigmatisiert, so daß sie es am

Ende kaum wagen, Ansprüche auf Wiedergutmachung zu erheben? Sessar entfaltet das Programm einer Täter-Opfer-Begegnung. Aus beiden Beiträgen folgt, daß Gerechtigkeit nicht allein ausgleichend (iustitia commutativa) sein kann, sondern versöhnen muß. - *Joachim Schwarz*, Studienleiter an der Evangelischen Akademie Bad BoH, gibt einen beinahe meditativen Anstoß zur Frage nach den Opfern politisch-ideologischer Gewalt im Dritten Reich. (Sein Beitrag war ursprünglich ein Referat auf einem Kongreß zur »Endlösung« der Judenfrage, Warschau 1983.) Welches Ethos leitet die Geschichtsschreibung? Wenn sie sich vor allem der Frage widmet, wie es zu dem unermeßlichen Grauen der Vernichtung kommen konnte, dann werden wieder die Opfer und ihre Erfahrung an den Rand gedrängt. Der ethische Anspruch der Geschichte (und ihrer Chronisten!) muß darin liegen, daß Geschichte etwas offen läßt: die Erinnerung der Opfer und an die Opfer, die weder Sinn noch Erklärung fanden, die Forderung an jede neue Generation, das Unrecht aufzuarbeiten, in das sie hineingeboren wurde. Buße und Umkehr müssen die Frage nach der Bedeutung des Kreuzes hinter und in die Leiden der Opfer stellen.

Zwei weitere Beiträge sind persönlicher Art. *Heim-Dietrieb Wendland*, emeritierter Sozialethiker der Evangelisch-theologischen Fakultät in Münster, läßt in einer Rede zum Gedenken an Wolf-Dieter Marsch erkennen" was er von der Sozialethik heute erwartet. *Henry Mottu*, Pfarrer in Genf und Leiter eines Studienzentrums für Erwachsenenbildung, teilt in einer Besinnung, die zwischen Wissenschaft und Lebensvollzug vermitteln will, mit, wie Männer von der Emanzipation der Frauen betroffen sind oder sein könnten. Seinem Beitrag sollen weitere folgen.

C.F.

Introduction

This issue of our journal begins by continuing a discussion initiated during the year just past. *Wolfgang Huber*, professor of social ethics in the Department of Theology at Marburg, discusses in his essay "Pazifismus und christliche Friedensethik« (Pacifism and the Christian Ethics of Peace) the arguments of, among others, *Trutz Rendtorff*, one of the editors of this journal, arguments printed last year in his »Müssen Christen Pazifisten sein?« (Must Christians Be Pacifists?) (ZEE 27, 1983, p. 137ff.). Huber disagrees that pacifism must renounce all responsibility in this world. Instead he looks for the conflict which he believes is concealed in such an objection, identifies it as the manie notion of safety in numbers, and opposes to it the Blessedness of the Peacemakers in the Sermon on the Mount. From this opposition he draws conclusions as to what one's personal political orientation should be. In his statement of position, *Trutz Rendtorff* attempts to clarify various assertions from his essay »Dernokratieunfähigkeit des Protestantismus?« (Is Protestantism Incapable of Democracy?) in ZEE 27, 1983, p. 253ff., assertions which led to misunderstandings. These two contributions replace the topical commentary with which our issues usually begin.

} Three studies focus on the problem of the relationship between the perpetrators of crimes and their victims. The first two deal with last year's Conference of Spiritual Counsellors at Prisons. The Old Testament scholar *R. Albertz* shows in his Biblical reflections that in the Old Testament the administration of justice was guided by the concept of a settlement between the perpetrator and his victim, and hence is more closely related to our civil than our criminal law. It was against the spirit of the Old Testament for the state, with its monopoly on the dispensation of justice, to claim God's approval for its punishments and in so doing to look for support particularly in the Old Testament. *Albertz* also considers the New Testament at one point and notes that the sacrificial death of Christ opens up a new possibility, that of the renunciation of justice. *K. Sessar*, from the Department of Juvenile Law and Assistance at the University of Hamburg, gives an introduction to a fast-growing discipline, that of victimology: To what extent is the victim a participant,

because of his own behavior, in the deed that victimizes him? To what extent are victims stigmatized in our society, so that they ultimately lack the courage to claim compensation? Sessar describes the program *oEa* perpetrator-victim encounter session. Both *oi* these contributions show that justice cannot besolely compensatory (iustitia, commutativa), but must lead to reconciliation. *Joachim Schwarz*, Director of Studies at the Evangelical Academy in Bad Boll, provides an almost meditative stimulus to thoughts on the question of the victims of political-ideological violence during the Third Reich. (His contribution was originally areport for a Congress on the »Final Solution« to the Jewish Question, Warsaw, 1983.) What sort of ethos guides historiography? If it devotes itself mainly to the question of how the immeasurable horror of this annihilation could have come to pass, then the victims and their experience are once again pushed to the side. The ethical claims of History (and its chroniclers!) must consist in Hisrory's leaving open the memories of - in both senses - the victims, who could find no meaning in or explanation for their fate, and the demand to every new generation to awaken their sense of the injustice into which they were born. The question as to the meaning of the Cross, .when viewed in the light of penance and contrition, becomes secondary to, and only answerable in terms of, the sufferings of the victims.

Two further contributions are of a personal nature. *Heinz-Dietrich Wendland*, the emeritus theorist of social ethics in the Department of Evangelical Theology in Münster, states in his address in memory of Wolf-Dieter Marsch what he expects from social ethics today. *Henry Mottu*, a pastot from Geneva and director of a center for adult education, reflects in an essay intended to mediate between scholarship and everyday life on the effects-real and potential-of women's liberation on men. His contribution is intended as the first in aseries.

Translated by William Walker

C.F.

Introduction

Ce numero debute tout d'abord avec un sujet dont-on a déjà eotnmencer de diseuter l'annee derniere, *Wolfgang Huber*, professeur d'ethique sociale à la faculte de theologie de Marburg refute dans son expose sur »le pacifisme et l'ethique chretienne de la paix«, l'argumentation de *Trutz Rendtorff*, l'un des editeurs de ce magazine dans son article »Est-ce-que les chretiens doivent etre des pacifistes?« qui apparut dans ZEE 27, 1983, S. 137ff. Huber se dresse contre l'idee selon laquelle le pacifisme doit renoncer à toute responsabilité dans le monde. Au contraire le pacifiste fait decouvrir un conflit qu'il considere comme tres suspect au travers de ce reproche et qu'il identifie . cette representation habituelle d'une soi disante seenrite que se partagent les blocs; il oppose . cette representation la beatitude du faiseur de paix dans le sermon sur la roontagne (Matt. 5). Il en tire des consequences politiques pour une nouvelle orientation. *Trutz Rendtorff* essaie d'expliquer les différents points de vue de sa prise de position dans son expose sur »l'incapadte du Protestantisme pour la democratie?« dans ZEE 27, 1983, S. 253 ff., lesquels points de vue laissent place a des malentendus. Ces deux exposes prennent donc la place habituelle de notre commentaire de l'actualite avec lequel nous commencons en général.

Trois etudes portent sur le problrerne des relations des *criminels avec leurs uictimes*. Les deux premiers exposes proviennent de la conference des aumõniers de prison en 1983. Le professeur d'Ancien Testament, *R. Albertz*, montre dans une etude biblique, de quelle facon le droit de l'Ancien-Testament recherche l'equitabilite entre les criminels et leurs victimes et qu'il rejoint de tres pres aotre droit prive, Il se dresse aussi contre l'interpretation selon laquelle l'etat, en monopolisant la juridiction, se reclamerait de droit divin pour faire appliquer ses peines, en s'appuyant particulierement sur l'Ancien Testament. Albertz fait aussi un saut dans le Nouveau-Testament et remarque que la mort expiatoire du Christ ouvre un nouveau chemin, celui du renoncement au droit. *K. Sessar*, au seminaire de droit et d'aide à la jeunesse, nous introduit dans les problemes florissant de la »victimologie«, De quelle facon participe une victime par son comportement au crime dont-elle fait

l'objet? De quelle façon les victimes sont-elles stigmatisées dans la société? Sessar développe le programme d'une recontre entre victimes et criminels. Après la lecture de ces deux exposés, on constate que la justice ne peut-être seule équitable (iustitia commutativa) mais au contraire qu'elle doit faire œuvre de réconciliation, *Joachim Schwarz*, directeur d'études à l'academie evangelique de Bad-Boll, donne presque une impulsion méditative aux problèmes des victimes de la violence politico-ideologique pendant le troisième Reich. (Son traité fut à l'origine un exposé lors du Congrès sur la »Solution finale« de la question juive, Varsovie 1983.) Quelle éthique conduit la plume de l'historien? Si elle s'intéresse avant tout sur les causes d'un tel paroxysme d'aneantissement de vies humaines, alors les victimes avec leur expérience risquent de passer à l'arrière-plan. La revendication morale de l'histoire (et de ses-chroniqueurs) doit reposer sur le fait que l'histoire ne ferme pas toutes les fenêtres: la mémoire et le souvenir des victimes qui ne virent ni sens ni explication à ce massacre, la revendication envers chaque nouvelle génération de travailler à cette injustice dans laquelle ils sont nés, Remords et repentance doivent poser la question de la signification de la croix pendant et après la souffrance des victimes.

Deux autres exposés ont un caractère plus personnel. *Heinz-Dietrich Wendland*, professeur d'éthique sociale à la faculté de théologie evangelique de Münster laisse reconnaître dans ses allocutions faites à la mémoire de Wolf-Dieter Marsch, ce qu'il attend aujourd'hui de l'éthique sociale. *Henry Mottu*, pasteur et directeur du centre d'études pour adultes à Genève, fait part dans une méditation, construisant ainsi un pont entre la recherche et la vie pratique, comment les hommes sont ou pourrait-être touchés par l'émancipation des femmes. A son exposé vont bientôt en suivre d'autres.

Traduit par j. Ph. Salarnier

C.F.

Pazifismus und christliche Friedensethik

Zusammenhänge und Unterscheidungen*

VON WOLFGANG HUBER

I.

Der *Pazifismus* ist wieder ins Gerede gekommen. Worum es sich handelt, wissen freilich viele nicht, die über ihn reden. Schon das Wort »Pazifismus« als solches löst bei vielen Besorgnisse, ja Aggressionen aus. Besorgt sprach man im Januar 1981 im Bundeskabinett »über -die Zunahme pazifistischer Stimmungen«. Der damalige Bundesverteidigungsminister *Hans Apel* erläuterte: »Pazifisten sind ehrenwerte Gesprächspartner. Wenn unser ganzes Volk allerdings diese Attitüde annehmen würde, würde der Frieden nicht sicherer werden, sondern unsicherer, nicht zuletzt deswegen, weil 60 Millionen Deutsche sich nicht ausklinken können aus der Geschichte.« Inzwischen ist die Diskussion weitergegangen; 1983 konnte ein amtierender Bundesminister, *Heinrich Geißler*, sogar den Pazifismus der 30er Jahre als Ursache für die Vernichtung des europäischen Judentums bezeichnen: er habe »Auschwitz erst möglich gemacht«.

Vergleichbare Urteile sind so alt wie das Wort Pazifismus selbst. Es handelt sich um ein junges Wort. Erst im Jahr 1901 wurde es geprägt. Damals schlug der französische Jurist *Emile Arnaud*, der Präsident der »Internationalen Liga für Frieden und Freiheit«, vor, die Bemühungen der damaligen Friedensbewegung zusammenfassend als »Pazifismus«, ihre Anhänger als »Pazifisten« zu bezeichnen. Kaum war das Wort geprägt, wurde es schon in abwertendem Sinn verwendet: Mangel an Nationalbewußtsein, Verzicht auf den Wehrwillen, verhängnisvolles Zutrauen zur demokratischen Staatsform, illusionäres Schwärmertum, Abschied vom politischen Realismus: all das wurde mit dem Begriff des Pazifismus assoziiert. Noch in der Weimarer Zeit konnte man seine Professur

* Vortrag in Stuttgart am 20. September 1983 und in München am 15. Oktober 1983.

verlieren, wenn man nur lange genug als »Pazifist« beschimpft wurde (so *Friedrich Wilhelm Foerster* in München oder *Günther Dehn* in Halle). Als Ausdruck »nationaler Würdelosigkeit« bezeichnete der Chef der Reichswehr, *Hans von Seeckt*, im Jahr 1924 den »internationalen Pazifismus«. Wer als Pazifist bezeichnet werden konnte, war schon damit als Staatsfeind gestempelt. Dieser Sprachgebrauch, in der Weimarer Zeit geprägt, feierte im Dritten Reich traurige Triumphe.

Am Pazifismus scheiden sich die Geister. Wer sich ihm nicht selbst zurechnet, neigt dazu, ihn sehr pauschal zu kennzeichnen. Als eine Attitüde, die den Frieden unsicherer macht, wurde er 1981 von Hans Apel charakterisiert. 1983 beschreibt *Trutz Rendtorff* den nach seiner Auffassung allein konsequenten Pazifismus mit folgenden Worten: »Ein unbedingter und radikaler Pazifismus negiert die staatliche und politische Friedensaufgabe insgesamt. Er ist, etwa im Sinne frühchristlicher Weltaskese und Enderwartung, der bewußte Verzicht auf jede Verantwortung in dieser Welt und für die Welt, die ohnehin vergeht... Die Glaubwürdigkeit eines unbedingten Pazifismus steht und fällt mit seiner Konsequenz. Nicht nur kein Kriegsdienst, sondern überhaupt kein Amt im Staat; nicht nur keine direkte Unterstützung staatlicher Herrschaft, sondern keine Steuern« (ZEE 1983, S. 139). Kaum ein Pazifist wird sich in dieser Beschreibung wiedererkennen; und auch die Behauptung über die frühen Christen, sie hätten bewußt auf jede Verantwortung in dieser Welt Verzicht geleistet, mutet kühn an. Doch die Absicht ist deutlich: Pazifismus soll als eine Haltung definiert werden, die die konkreten Bedingungen praktischer Politik ignoriert und sich jeder praktisch-politischen Verantwortung verweigert.

Noch eindeutiger ist das Urteil, das der etablierte DDR-Marxismus über den Pazifismus fällt. So heißt es in einem in der DDR erschienenen Jugendlexikon: »Der Pazifismus geht von extrem unwissenschaftlichen Vorstellungen eines Friedens um jeden Preis aus ... Der Imperialismus versucht mit Hilfe des Antikommunismus, den Pazifismus gegen die Politik der sozialistischen Staaten auszuspielen und besonders junge Menschen mit religiösen Auffassungen von der Wahrnehmung der Pflicht zur Verteidigung des sozialistischen Vaterlandes abzuhalten. Pazifistische

Einstellungen in der sozialistischen Gesellschaft dienen lediglich den Interessen der reaktionären imperialistischen Kräfte.« Hier **gilt** also der Pazifismus als ein Instrument des westlich-kapitalistischen Imperialismus; für manche westlichen Autoren dagegen ist er die verhängnisvollste Etappe in einem Prozeß ideologischer Verblendung, die über den Kommunismus zum Pazifismus führt; **für** solche Beobachter muß dann auch die gegenwärtige Friedensbewegung schon deshalb kommunistisch gesteuert sein, weil sie pazifistisch geprägt ist.

11.

Was steht hinter dieser Auseinandersetzung? Die heutigen Scharmützel um den Begriff des Pazifismus sind nur ein äußerer und vergleichsweise harmloser Ausdruck eines tiefer liegenden Konflikts, in dem nicht nur um Worte gerungen wird. Ich will versuchen, ihn zu beschreiben.

Über lange Jahre hinweg haben wir uns an eine Form von Sicherheitspolitik gewöhnt, die meint, man könne die eigene Sicherheit dadurch garantieren, daß man das Risiko für den potentiellen Gegner unkalkulierbar macht. Frieden wird mit Sicherheit gleichgesetzt. Und dieses Sicherheitsdenken läßt sich vom Traum, von der Utopie der eigenen Unverwundbarkeit leiten. Der Frieden erscheint dann als sicher, wenn man wie in einer Burg lebt, in der kein Fenster mehr offensteht: auch noch das letzte »Fenster der Verwundbarkeit« muß geschlossen werden. Diese *manische Vorstellung von Sicherheit* ist in der heutigen Welt, vor **allem** in den gegeneinander stehenden Militärblöcken von NATO und Warschauer Pakt allgegenwärtig. Sie bestimmt die Planungen **im** Kreml wie im Pentagon. Und wie jede Manie erhält sie in den faktischen Entwicklungen immer wieder neue Nahrung. Die Winkelzüge der Rüstungskontrollverhandlungen nähren eher das Mißtrauen, als daß sie Vertrauen wecken. Die Interventionen der USA in Mittelamerika oder der unmenschliche Abschub einer zivilen Passagiermaschine durch die sowjetische Luftwaffe über Sachalin heizen den Konflikt an. Das verbindet beide Supermächte miteinander, unabhängig von den großen und wichtigen Unter-

schieden, durch die sich das politische System der beiden Staaten voneinander unterscheidet. Gemeinsam ist der Sowjetunion und den USA auch eine aggressive politische Ideologie, die das eigene politische System mit dem Guten und das des Gegners mit dem absolut Bösen gleichsetzt. Besonders markante Töne für diese Denkweise hat in den letzten Jahren der amerikanische Präsident *Ronald Reagan* gefunden. Ein Beispiel soll genügen. Er wolle, sagte Reagan am 18. Mai 1981, den Kommunismus »abschließen als ein trauriges, bizarres Kapitel der Geschichte, dessen letzte Seiten eben geschrieben werden. Wir werden uns nicht damit abgeben, ihn anzuprangern, wir werden uns seiner entledigen,".. auf daß künftige Generationen diese amerikanische Nation und ihre großen Ideale ehren können.« Gewiß: die großen Ideale der amerikanischen Nation haben Ehre verdient; und wer sich noch an die ersten Nachkriegsjahre erinnert, weiß auch, was wir Deutschen amerikanischer Hilfsbereitschaft zu verdanken haben. Der Versuch, Freiheit politisch zu gestalten, gibt der amerikanischen politischen Verfassung einen in der Tat unvergleichlichen Vorrang vor dem sowjetischen System. Wer sich darauf heute beruft, sollte freilich auch hinzufügen: Gerade weil die Amerikaner sich um eine freiheitliche, an den Menschenrechten orientierte politische Verfassung bemühen, ist für sie der zivile Ungehorsam, der sich untragbaren Entscheidungen widersetzt, ein selbstverständliches Element der politischen Kultur. Daran sollten sich heute gerade die erinnern, die in unserem Land auf den »Schulterschuß« mit den USA so viel Wert legen.

Doch auf Amerikas Verhalten in dem Hegemonialkonflikt mit der Sowjetunion wirken sich diese großen Ideale kaum aus. Dieser Konflikt droht jedenfalls für uns Europäer lebensgefährlich zu werden. Was für uns den Frieden und das Überleben bedroht, ist nicht der Gegner, sondern die Gegnerschaft. In ihr stehen sich zwei Kolosse gegenüber, die versuchen, sich unverwundbar zu machen, und diesen militärischen Versuch jeweils mit offensiven politischen Absichten verbinden. Im Magnetfeld dieser Spannung leben wir Deutschen, in beiden deutschen Staaten. Deshalb spüren wir besonders intensiv, wie lebensgefährlich der Versuch ist, durch immer weiteres Rüsten eine absolute Sicherheit zu erreichen. Die Vorstellung einer unverwundbaren Sicherheit ist eine

Utopie; aber sie ist, wie *Erbard Eppler* zu Recht gesagt hat, eine schäbige und tödliche Utopie. Sie ist das äußerste Symbol für den Exterminismus, also für die Tendenz zur Selbstauslöschung, der die heutige Industriekultur bestimmt.

Dieser tödlichen Utopie der unverwundbaren Sicherheit tritt in den Friedensbewegungen und weit über sie hinaus eine andere Utopie entgegen. Sie versteht den Frieden nicht als Burg, in der man sich gegen den anderen abriegelt und unverwundbar macht. Sie versteht Frieden eher als ein Schiff, auf dem man gemeinsam fährt. Sie versteht Frieden nicht als absolute Sicherheit, sondern als gelingendes gemeinsames Leben. Trotz aller Enttäuschungen, trotz der unvorstellbaren Zunahme von Gewaltpotentialen und von Gewalttaten hält sie an der Hoffnung fest, daß gewaltfreies Zusammenleben in der einen Weltgesellschaft möglich wird. Sie sieht in dieser Hoffnung die einzige Alternative zu der kollektiven Selbsterstörung, die mit jedem weiteren Schritt der Rüstungsspirale wahrscheinlicher wird. Sie fordert deshalb, daß Frieden politisch gesichert wird: durch wechselseitige Anerkennung der Existenzberechtigung und der Interessen des andern, durch politische, wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit, durch kooperative Sicherheit. Und sie verlangt, daß das Wettrüsten beendet und Schritte zu einer wirksamen Abrüstung eingeleitet werden.

Auch das ist eine Utopie. Daß sie nicht durch die gegenwärtige politische Realität gedeckt ist, wissen wir alle. Daß es der harten und nüchternen politischen Arbeit bedarf, um Elemente dieser Hoffnung gegen alle Widerstände und Rückschläge politisch umzusetzen, darf sich niemand verheimlichen. Doch unrichtig ist die Behauptung, hier ständen Realismus und utopisches Denken gegeneinander. Utopie ist auch die Vorstellung einer unverwundbaren Sicherheit durch die wechselseitige Vernichtungsdrohung; und um Realismus bemühen sich viele von denen, die an der Hoffnung auf ein gewaltfreies Zusammenleben der Menschen festhalten. Doch die Utopie der unverwundbaren Sicherheit ist eine todverfallene Utopie; sie erfüllt all die Merkmale, die Erich Fromm als Ausdruck der Nekrophilie, der Todessehnsucht, gekennzeichnet hat. Die Utopie des gelingenden gemeinsamen Lebens ist eine dem Leben zugewandte, vom Willen zum Leben

bestimmte Utopie. Der Konflikt zwischen diesen beiden Utopien wird ausgetragen, wenn über den Pazifismus gestritten wird.

III.

Emile Arnaud, jener Franzose, der das Wort »Pazifismus« erfand, war sich wohl nicht bewußt, daß er damit an einen *biblischen Begriff* anknüpfte. Der ursprüngliche Ort dieses Wortes ist die Seligpreisung der Friedensstifter in der Bergpredigt: »Selig sind die Friedensmacher, denn sie werden Kinder Gottes heißen« (Mt 5,9). Das griechische Wort, das hier verwendet wird (*eirenoποιος*), wird in der lateinischen Bibelübersetzung mit *pacificus* wiedergegeben. Frieden zu machen, am Frieden zwischen den Menschen zu arbeiten, ist von hier aus eine Grundperspektive christlicher Existenz und christlicher Ethik. Sie hat ihren Grund in dem Bekenntnis zu Gott, den schon die jüdische Tradition als Friedensmacher bezeichnet. Deshalb werden auch die Friedensmacher, die die Bergpredigt glücklichpreist, Söhne und Töchter Gottes heißen.

Wer die Seligpreisung der Friedensmacher hört, der muß die ganze Fülle des dahinter stehenden alttestamentlichen Wortes *Schalom* mithören. Es meint die von Gott herkommende, alle Dimensionen des menschlichen Lebens ergreifende Gemeinschaft. Deshalb kann man die Seligpreisung der Friedensstifter nicht auf eine bestimmte Dimension menschlichen Lebens eingrenzen. Sie beschränkt sich nicht auf den Frieden in Familie und Nachbarschaft, sondern umfaßt auch das gesellschaftliche und politische Zusammenleben. Die bis heute geläufige Trennung, nach der die Bergpredigt nur für das private, nicht aber für das öffentliche Leben gelten soll, ist nicht nur exegetisch unhaltbar, sondern beruht auch auf einer ziemlich illusionären Voraussetzung: als ob der Frieden in Familie und Nachbarschaft so viel leichter zu haben wäre als in Gesellschaft und Politik.

Rezepte dafür, wie der gefährdete Friede bewahrt und der zerstörte Friede wiederhergestellt werden soll, enthält die Bergpredigt nicht; aber sie zeigt eine Richtung, in der wir suchen sollen. Wie das ganze Neue Testament, so ist auch die Bergpredigt nicht deshalb eine so aufregende Lektüre, weil sie erst einer Ent-

mythologisierung bedarf. Aufregend ist sie vielmehr, weil sie eine **große** Entmythologisierung vollzieht. So entmythologisiert sie auch die irdische Herrschaft und ihre ideologischen Verbrämungen. Der Fixierung auf Feindschaft stellt sie die Einladung zur Feindesliebe, der Fixierung auf Gewalt die Einladung zum Gewaltverzicht, der Fixierung auf Sicherheit das Lob des ungesicherten Lebens entgegen. In einer Zeit, in der politischer Herrschaft religiöse Qualität zuerkannt und der römische Kaiser als Gott verehrt wurde, waren das revolutionäre Töne. Die Beseitigung politischer Herrschaft ergab sich aus ihnen nicht, wohl aber ein unüberhörbarer Hinweis auf deren begrenzte Aufgaben: auf die Aufgabe vor allem, das Böse in Schranken zu halten, oder, wie wir heute sagen: Recht und Frieden zu wahren. Die Relativierung politischer Herrschaft, ihre funktionale Begrenzung ist die Pointe in Jesu Wort vom Zinsgroschen (Mt 22,21) ebenso wie in der *clausula Petri* (Apg 5, 29). Die Bergpredigt weckt die Einsicht in solche Grenzen gerade dadurch, daß sie zu einem Verhalten einlädt, das alle üblichen Formen politischen Verhaltens - damals wie heute - überschreitet: dem Bösen nicht mit Bösem entgegenzutreten, die Feindschaft durch überraschende Freundlichkeit zu überwinden. Die Beispiele, die Jesus in der Bergpredigt anführt, verwirren: wieso soll man jemandem, der einem das Hemd nimmt, auch noch den Mantel lassen? Doch genau diese Verwirrung ist beabsichtigt; sie soll nachdenklich machen. Denn vielleicht sind die Chancen der Gewaltlosigkeit doch größer, als wir in unserem Vorurteil für die Gewalt bisher annahmen. Die Bergpredigt desorientiert, um für eine neue Orientierung Raum zu schaffen (*H.-R. Reuter*),

Wie stark der Impuls der Bergpredigt ist, kann man sich am leichtesten daran deutlich machen, daß es nie gelang, ihn ganz zu unterdrücken. Auch der Übergang des Christentums zur Staatsreligion des römischen Reichs, auch die Entwicklung der frühchristlichen Märtyrerkirche zur Reichskirche der Kaiser *Konstantin* und *Theodosius*, auch das mittelalterliche spannungsvolle Bündnis zwischen Kaiser und Papst hat den Impuls der Bergpredigt nie völlig verdrängt; Ihre subversive Kraft, die die Anpassungen des Christentums immer wieder aufsprengt, ließ sich nie vollständig beseitigen.

So muß man etwa die mittelalterlichen Orden in ihrem Ursprung als Nachfolgebewegungen verstehen, die gegen die Anpassung der Kirche an Reichtum und Macht Einspruch einlegen. In ihnen wird auch die Seligpreisung der Friedensstifter immer wieder lebendig, am eindringlichsten bei *Franz von Assisi*. Er bezog die Seligpreisung der Friedensstifter im umfassenden Sinn auf die ganze Schöpfung; er verstand sie als Auftrag an den Menschen, alle Geschöpfe Gottes als Schwestern und Brüder zu betrachten: den Bruder Sonnenball und die Schwester Mondsichel, den Bruder Wind und die Schwester Wasser, den Bruder Feuer und unsere Schwester, die Mutter Erde. Doch dies ist gerade nicht ein mystisches Friedensverständnis, das den Frieden zwischen den Menschen, den politischen Frieden, ausspart. Den Laien, die seiner Ordensgemeinschaft beitraten, den sogenannten Tertiariern, machte Franz ausdrücklich zur Auflage, daß sie in ihrem Alltag Feindesliebe praktizieren und die Feindschaft überwinden sollten. Eine Grundidee des Franziskus war, daß man jeden Menschen mit seinen Schattenseiten lieben müsse; nur dann könne man auch sich selbst annehmen. Und als er selbst zwischen dem Bischof und dem Bürgermeister von Assisi Frieden gestiftet hatte, fügte er seinem Sonnengesang – diesem aus tiefstem körperlichem Leiden geborenen, überwältigenden Loblied auf die versöhnte Schöpfung – eine Friedensstrophe an:

Gepriesen seist du, mein Herr,
durch jene, die verzeihen um deiner Liebe willen
und Schwachheit ertragen und Drangsal.
Selig jene, die solches ertragen in Frieden,
denn von dir, Erhabenster, werden sie gekrönt.

Dieser Impuls der Bergpredigt ist in unserem Jahrhundert neu lebendig geworden. Er liegt in der Bereitschaft und in der Fähigkeit, Gewaltverhältnisse durch die Bereitschaft zum Leiden und durch- entwaffnende Gewaltlosigkeit zu überwinden. Es war zunächst ein Hindu, der in unserem Jahrhundert diesen Impuls der Bergpredigt neu entdeckte: *Mahatma Gandhi*. Sein von der Bergpredigt inspirierter Pazifismus hat *Dietrich Bonhoeffer* ebenso beeinflußt wie *Martin Luther King*. Zu Bonhoeffers großen Plänen gehörte/es, nach Indien zu reisen und einige Zeit mit Gandhi zusammenzuleben (Gandhis zustimmender Antwortbrief zu

diesem Plan ist erhalten); Martin Luther King hat die Anstöße Gandhis in die amerikanische Bürgerrechtsbewegung eingebracht. Der Pazifismus Gandhis, Bonhoeffers oder Martin Luther Kings allerdings wäre gründlich verkannt, wenn man ihn mit den Worten von Trutz Rendtorff beschreiben wollte: Negation der staatlichen und politischen Friedensaufgabe; bewußter Verzicht auf jede Verantwortung in dieser Welt und für die Welt. Keine Rede kann davon sein, daß es sich hier um einen Pazifismus der prinzipiellen Weltabkehr handelt. Es geht vielmehr darum, wie in konkreter politischer Verantwortung der Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen werden kann. Und die einfache Einsicht heißt: Teufelskreise werden nur durchbrochen, wenn einer damit beginnt.

Völlig zutreffend haben die amerikanischen katholischen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief »Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort« hervorgehoben, daß christlicher Pazifismus sich gerade nicht von der Verantwortung für den Nächsten dispensiert, sondern Gewaltlosigkeit und Verantwortung für den Nächsten miteinander verbindet: »Die christliche Gewaltlosigkeit ist nicht passiv gegenüber Ungerechtigkeit und der Verteidigung der Rechte anderer; vielmehr zeigt sie beispielhaft, was es heißt, der Ungerechtigkeit mit gewaltfreien Methoden zu widerstehen« (Hirtenworte zu Krieg und Frieden, 1983, S. 188).

IV.

Die Vorstellung, der Pazifismus sei durch die prinzipielle Verweigerung politischer Mitverantwortung zu charakterisieren, hat nur an einem ganz bestimmten Abschnitt in der Geschichte christlicher pazifistischer Gruppen einen Anhaltspunkt: nämlich an der *Geschichte des frühen Täuferturns in der Reformationszeit*. In den ersten Jahren der Reformation spalteten sich von den reformatorischen Kirchen zwei täuferische "Flügel ab: Der eine wollte - und sei es mit Gewalt - das Reich Gottes auf Erden errichten; die Täufer in Münster sind dafür zum Symbol geworden. Die anderen verpflichteten sich auf die prinzipielle Gewaltlosigkeit; aus diesem Flügel

sind die »historischen Friedenskirchen«: die Mennoniten, die Quäker und die Brethren hervorgegangen. Das Ursprungsdokument dieser prinzipiell gewaltlosen täuferischen Bewegungen sind die Schleithheimer Artikel vom Februar 1527. Für die Täufer gehört die Gewalt zu den »Greueln, die wir meiden und fliehen sollen«, weil sie »nicht mit unserem Gott und mit Christus vereinigt« sind. Deshalb, so heißt die Folgerung, »werden dann auch zweifellos die unchristlichen, ja teuflischen Waffen der Gewalt von uns fallen, als da sind Schwert, Harnisch und dergleichen und jede Anwendung davon; sei es für Freunde oder gegen Feinde - kraft des Wortes Christi: >Ihr sollt dem Übel nicht widerstehenc« (Mt 5,39). Zwar bestreiten die Täufer nicht, daß die politische Obrigkeit eine »Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi« ist; sie ist nötig, um die Bösen zu strafen und die Guten zu schützen. Doch für Christen ist es nicht erlaubt, sich an den Aufgaben der Obrigkeit zu beteiligen. Denn: »Die Waffen ihres Streits und Krieges sind fleischlich und allein wider das Fleisch; die Waffen der Christen aber sind geistlich wider die Befestigung des Teufels. Die Weltlichen werden gewappnet mit Stachel und Eisen; die Christen aber sind gewappnet mit dem Harnisch Gottes, mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede, Glaube, Heil und mit dem Wort Gottes ...«

Schon in der Reformationszeit wurde die prinzipielle Gewaltlosigkeit als aufrührerisch und gefährlich empfunden; *Michael Sattler*, der Hauptverfasser der Schleithheimer Artikel, wurde schon wenige Wochen nach deren Verabschiedung in Rottenburg am Neckar grausam hingerichtet. Doch zugleich tritt eine Schwäche der prinzipiell gewaltlosen täuferischen Position schon aus dem Text der Schleithheimer Artikel selbst hervor. Denn auch wer erklärt: die Heimat der Christen sei im Himmel, kann nicht leugnen, daß alle Christen vor dem Einbruch des Reiches Gottes unter den Bedingungen dieser endlichen und sündigen Welt leben. Wer in dieser Welt aber aus Gründen der Nächstenliebe für seine Mitmenschen Verantwortung zu übernehmen bereit ist, muß sich der Frage stellen, wie der gefährdete Frieden bewahrt und das gebrochene Recht wiederhergestellt werden kann. Diese Aufgabe überlassen die Schleithheimer Artikel der nichtchristlichen Obrigkeit. Doch diese radikale »Zweireichelehre« der frühen

Täufer mit dem Pazifismus gleichzusetzen (wie Trutz Rendtorffes der Sache nach getan hat), ist weder durch die historische Entwicklung noch durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt.

Das kann man sich schon an der Geschichte der historischen Friedenskirchen deutlich machen. Nachdem sie zum größeren Teil aus Europa vertrieben waren und sich in Amerika neu angesiedelt hatten, hielten sie sich keineswegs von der politischen Mitverantwortung zurück. Ein amerikanischer Staat – Pennsylvania – trägt bis zum heutigen Tag den Namen eines Quäkers. Die Angehörigen der Friedenskirchen verstanden ihre persönliche Gewaltlosigkeit als eine Zeichenhandlung, die die Umgestaltung der Gesellschaft voranbringen sollte. Sie bemühten sich um die friedliche Beilegung von Konflikten; sie standen in vorderster Linie, wenn es um die Hilfe in Notsituationen ging. Sie kämpften um eine internationale Rechtsordnung, unter der Konflikte zwischen den Staaten durch Schiedsgerichtsbarkeit ausgetragen werden sollten, statt in die Ausweglosigkeit tödender Gewalt zu münden.

Diese politische Umsetzung eines christlichen Impulses steht am Anfang der neuzeitlichen Friedensbewegung. Die Friedensgesellschaften, die im 19. Jahrhundert zuerst in Amerika, England und Frankreich, später und sehr viel schwächer auch in Deutschland, entstanden, hatten sich den politischen Kampf gegen den Krieg und die Entwicklung einer politischen, rechtlich gesicherten Friedensordnung zum Ziel gesetzt. Sie orientierten sich also genau an dem Leitgedanken, den die Friedensdenkschrift der EKD von 1981 so formuliert hat: »Frieden zu wahren, zu fördern und zu erneuern, ist das Gebot, dem jede politische Verantwortung zu folgen hat.« »In der Zielrichtung christlicher Ethik liegt nur der Frieden, nicht der Krieg«. Die Entstehung des Roten Kreuzes, die Haager Landkriegsordnung, überhaupt die Entwicklung des »humanitären Kriegsvölkerrechts«, aber auch der Völkerbund hängen mit dieser Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts zusammen; *Kants* Entwurf »Zurn ewigen Frieden« wurde zu einer ihrer entscheidenden Programmschriften. Für diese Friedensbewegung wurde der Titel des Pazifismus ursprünglich geprägt. Zutreffend hat man den Sinn dieser Bezeichnung so umschrieben: »Das Wort sollte die Gesamtheit individueller und kollektiver Bestrebungen bezeichnen, die eine Politik friedlicher, gewaltfreier

zwischenstaatlicher Konfliktaustragung propagieren und den Endzustand einer friedlich organisierten, auf Recht gegründeten Staaten- und Völkergemeinschaft zum Ziel haben« (K. Holl in: Geschichtliche Grundbegriffe 4, S. 768).

Diese historische Entwicklung zeigt: Man kann den Begriff des Pazifismus nicht auf den Grundsatz des Nichtwiderstehens gegenüber dem Übel reduzieren, den die frühen Täufer oder *Leo Tolstoj* als allein entscheidendes Gebot aus der Bergpredigt entnommen haben. Den aus diesen Bewegungen hervorgegangenen, nicht aber einfach mit ihnen identischen Pazifismus bestimmt vielmehr das Ziel einer politischen Friedensordnung, in der die Gewalt gebändigt werden kann, nicht der Gewaltverzicht um jeden Preis. Pazifismus ist dann gerade noch nicht konsequent oder gar »radikal« begriffen, wenn er sich auf den verneinenden Grundsatz beschränkt, man solle dem Bösen nicht widerstehen; sondern konsequent begriffen ist er erst dann, wenn er auf die Gemeinschaft auch mit dem Feind, auf eine die Gegnerschaft überwindende gemeinsame Lebensgestaltung zielt. Im Pazifismus treten Gewaltverzicht und Bereitschaft zu politischer Verantwortung gerade nicht beziehungslos auseinander; das **Verhältnis** zwischen beiden ist vielmehr das Grundthema des Pazifismus. Sein bestimmender Impuls liegt in der Frage, wie die Aufforderung zur Gewaltfreiheit nicht nur in entsprechende Aktionsformen, sondern vor allem in eine politische Friedensordnung umgesetzt werden kann, in der die Gewalt dem Recht unterworfen ist. Die Verantwortung dafür, daß die immer bedrohlicher anwachsenden Gewaltpotentiale nicht eingesetzt werden, ist das Motiv der neuzeitlichen Friedensbewegungen, nicht das individuelle Interesse, sich nicht durch Gewalt die eigenen Hände zu beschmutzen.

So betrachtet, ist schon der Pazifismus der im 19. Jahrhundert entstandenen Friedensinitiativen gerade nicht *prinzipiell*, sondern *konkret*, nicht an der Reinheit des eigenen Gewissens, sondern an der geschichtlich bestimmten politischen Verantwortung orientiert. Dieser Grundzug des Pazifismus wird heute, in einer noch einmal ungleich bedrohlicheren Situation, erst recht gelten müssen. Die Hoffnung auf ein gewaltfreies Zusammenleben der Völker in der Weltgesellschaft muß sich in Vorschläge zu praktizierbaren politischen Schritten und in dem Kampf um diese

Schritte umsetzen. Versteht man den Pazifismus so, dann ist er ein angemessener Ausdruck christlicher Friedensethik.

V.

Seit es atomare *Massenvernichtungsmittel* gibt, hat die Frage nach dem Pazifismus eine neue Gestalt angenommen. Auch die, die vom Recht des Staats zu gewaltsamer Verteidigung gegen einen äußeren Aggressor ausgingen, mußten sich fragen, ob für eine solche Verteidigung Massenvernichtungsmittel eingesetzt werden dürfen. Die Antwort, zuerst von der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in *Amsterdam* 1948 mit dieser Klarheit formuliert, hieß: »Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.« Keineswegs nur »prinzipielle« Pazifisten sehen sich im Atomzeitalter genötigt, diesem Satz zuzustimmen, Denn nicht nur sie haben erkannt, daß angesichts der verfügbaren Vernichtungspotentiale der Weltfrieden nicht länger nur ein wünschbares Ziel darstellt, sondern zur Bedingung des Überlebens geworden ist. Der »*Nuklearpazifismus*« ist also zunächst von der Einsicht bestimmt, daß der Einsatz von Massenvernichtungsmitteln durch kein Recht auf kollektive Selbstverteidigung gerechtfertigt werden kann. Denn eine Form der Kriegsführung, bei der es unmöglich ist, zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten, zwischen Soldaten und Zivilisten, zwischen militärischen und zivilen Zielen zu unterscheiden, läßt sich ethisch und auch völkerrechtlich unter keinen Umständen rechtfertigen. Eine solche Konzentration auf das mit den Massenvernichtungsmitteln aufgeworfene Problem bedeutet keineswegs, wie manche dem »Nuklearpazifismus« unterstellt haben, ein »gleichzeitiges Ja zu anderen Sorten von Waffen« (so Rendtorff, a.a.O. S. 143). »Nuklearpazifismus« ist nur ein Ausgangspunkt, nicht ein ethisches Konzept. Denn aus dem Erschrecken über das Vernichtungspotential nuklearer Waffen folgt nicht *nur* die Aufgabe, den Einsatz *dieser* Waffen zu verhindern, so dringlich diese Aufgabe ist. Vielmehr ruft dieses Erschrecken die weiterreichende Einsicht wach, daß Gewalt als Mittel der Konfliktlösung zwischen Staaten, daß also die Institution des Krieges überwunden werden muß. Pazifismus meint nichts anderes als:

diese Einsicht zur Leitlinie der eigenen politischen Anstrengungen zu machen. Pazifismus ist insofern das direkte Gegenteil derjenigen unpolitischen, weltabgewandten Einstellung, als die Trutz Rendtorff ihn charakterisiert.

Die katholischen Bischöfe der USA haben ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich heute die Tradition der christlichen Gewaltlosigkeit und die Tradition der Lehre vom gerechten Krieg in der gerade erläuterten Perspektive treffen: Die »neue Lage«, in der wir uns befinden, läßt uns »in der Lehre vom gerechten Krieg und in der Gewaltlosigkeit zwar unterschiedliche, aber aufeinander bezogene Methoden zur Beurteilung des Krieges sehen. Sie unterscheiden sich in bestimmten Folgerungen, gehen aber von dem gemeinsamen Vorbehalt gegen die Gewalt als Mittel der Konfliktlösung aus. Beide haben ihre Wurzeln in der christlichen theologischen Tradition; beide tragen zu der umfassenden moralischen Einsicht bei, die wir auf der Suche nach Frieden unter den Menschen brauchen. Wir glauben, daß diese beiden Perspektiven einander stützen und ergänzen, jede bewahrt die andere vor Entstellung. Schließlich konvergieren im Zeitalter technologischer Kriegsführung oft eine vom Standpunkt der Gewaltlosigkeit ausgehende Sichtweise und die Lehre vom gerechten Krieg und stimmen in der Ablehnung von Methoden der Kriegsführung überein, die sich faktisch nicht vom totalen Krieg unterscheiden lassen« (a.a.O., S. 190). Aus dieser Übereinstimmung zwischen der Tradition der Gewaltlosigkeit und einem Denken, das – wie modifiziert auch immer – von der Lehre vom gerechten Krieg herkommt, ergibt sich heute eine Reihe einschneidender Fragen:

1. Man hat versucht, in der ethischen Beurteilung zwischen dem Einsatz von Massenvernichtungsmitteln und der Drohung mit ihnen zu unterscheiden. Ihr Einsatz, so hieß die These, läßt sich unter keinen Umständen rechtfertigen; ihre politische Verwendung zum Zweck der Kriegsverhütung dagegen kann für eine Übergangszeit noch als erträglich angesehen werden. Die Verfasser der »*Heidelberger Thesen*« von 1959, die dieses Argument verwandten, waren sich vollständig darüber im klaren, daß sie sich damit in einen unauflöselichen Widerspruch verwickelten. Denn die Drohung ist nur glaubhaft, wenn der, der droht, auch einzusetzen bereit ist, womit er droht. »Wer A sagt, muß damit rechnen,

B sagen zu müssen« (These IX). Als erträglich konnte dieser Widerspruch nur erscheinen, wenn die Zeit, die durch das einstweilige Funktionieren des Abschreckungssystems blieb, zu entschiedenen Schritten genutzt wurde, um die Drohung zu überwinden und das heißt: eine wirksame Abrüstung einzuleiten. Im Effekt aber hat man die ethische Unterscheidung zwischen Einsatz und Drohung als ein Beruhigungsmittel verwandt, das die Fortdauer des Abschreckungssystems auf Dauer gerechtfertigt hat. Dies nötigt heute dazu, einen nächsten Schritt zu gehen und ausdrücklich zu erklären: nicht nur der Einsatz von Massenvernichtungsmitteln, sondern auch die Drohung mit ihnen kann nicht gerechtfertigt werden. Beides ist moralisch zu verurteilen. Diesen Schritt hat zuletzt der Ökumenische Rat der Kirchen mit seiner gerade an dieser Stelle eindeutigen und klaren Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit (*Vancouver* 1983) getan. Es verdient ausdrückliche Hervorhebung, daß der Rat der EKD in seinem Wort zur Friedensdiskussion im Herbst 1983 an dieses ökumenische Dokument angeknüpft hat.

2. Wer das Nein nicht nur zum Einsatz von Massenvernichtungsmitteln, sondern auch zur Drohung mit ihnen ausspricht, muß Wege zeigen, wie eine *Umkehr vom Wettrüsten* möglich ist. Er muß sich auf die abrüstungspolitische Argumentation einlassen. Nach allen Erfahrungen, die bisher mit Rüstungskontrollverhandlungen gesammelt wurden, erscheint dies durch Verhandlungen allein als unmöglich. Ein Durchbruch vom »kontrollierten« Wettrüsten zur Abrüstung würde erst dann eintreten, wenn durch nichtausgehandelte, einseitige Schritte Vertrauen in die Abrüstungsbereitschaft entstünde. Im Blick auf die Bundesrepublik und die NATO hat die Gruppe »Schritte zur Abrüstung« in dieser Hinsicht vier Vorschläge zur Diskussion gestellt: Den konsequenten Verzicht auf neue nukleare Mittelstreckenwaffen in Europa; den Verzicht auf den nuklearen Ersteinsatz; die defensive Umrüstung im konventionellen Bereich; den Verzicht auf alle Rüstungsexporte außerhalb des NATO-Bereichs. In der Friedenserklärung des Rats der EKD vom Herbst 1983 sind diese Vorschläge in weitem Umfang aufgenommen worden.

3. Wer das Nein nicht nur zum Einsatz von Massenvernichtungsmitteln, sondern auch zur Drohung mit ihnen ausspricht,

muß sich um Wege der *politischen* Friedenssicherung bemühen. Politische Entspannung, Berücksichtigung der Interessenlage des anderen, Abbau von Feindbildern, politische Kooperation, die Entwicklung von Instrumenten der friedlichen Konfliktbeilegung gehören zu diesen Wegen. Wem es mit diesem Nein ernst ist, der muß jedoch darüber hinaus über ein Konzept blockübergreifender gemeinsamer Sicherheit nachdenken, das den Einsatz von militärischer Gewalt zwischen den Blöcken, die jetzt als Warschauer Pakt und NATO gegeneinanderstehen, Schritt für Schritt unmöglich und unvorstellbar macht..

4. Der heute gebotene *konkrete* Pazifismus verliert seine Glaubwürdigkeit, wenn die Konzentration auf die Probleme Europas den Gegensatz zwischen Industriestaaten und Dritter Welt aus dem Bewußtsein verdrängt. In Europa fürchten viele mit gutem Grund einen möglichen Atomkrieg. Der Hungerkrieg jedoch findet bereits Tag für Tag statt und fordert in jedem Jahr 50 Millionen Tote. Schon deshalb ist der Umfang der Rüstungsausgaben, die inzwischen auf mindestens 1200 Milliarden DM im Jahr weltweit angewachsen sind, schlechterdings nicht mehr zu verantworten. Frieden und Gerechtigkeit lassen sich nicht voneinander trennen. Das sollte jedenfalls dem christlichen Pazifismus bewußt sein, der von der Seligpreisung der Friedensstifter ausgeht. Denn in ihr klingt der Schalom des Alten Testaments auf. Schalom aber meint Frieden und Gerechtigkeit in einem.

Prof Dr. Wolfgang Huber

*Bettewiese 13
3550 Marburg-Schröck*

Noch einmal: Demokratieunfähigkeit des Protestantismus. Eine Entgegnung auf Kritiken

VON TRUTZ RENDTORFF

Das Aktuelle sogleich auch für das Neue zu halten, hat schon zu manchem Fehlurteil geführt. So ist es mir auch gegangen, als ich schrieb (ZEE 27, 1983, S. 253ff.), die Friedensdiskussion in der EKD habe den Anstoß dafür gegeben, daß sich deren Kammer für öffentliche Verantwortung nunmehr mit dem Thema »Demokratie« befasse. Das »Staatsthema« ist vielmehr ein Dauerbrenner in der Kammer, dessen Flamme allerdings zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich groß und von dem Atem der Zeit unterschiedlich bewegt ist. Die Gelegenheit, eine (historisch!) unzutreffende Verbindung, wie in jenem Kommentar hergestellt, zu korrigieren, nehme ich wahr, um noch einige weitere Glossen zu diesem Thema anzubringen. Es ist darüber diskutiert worden, ob der Ausdruck »parademokratische Bewegungen« der »Friedensbewegung« zugeordnet werden sollte. Dieses wie jedes andere pauschale Urteil solcher Art verbietet sich für den kritischen Zeitbeobachter von vornherein; aber es ist daran festzuhalten, daß es sinnerhalb und außerhalb der Friedensbewegung deswegen eine lebhaft und notwendige Diskussion darüber gibt, welche Wege des Neinsagens mit der Demokratie vereinbar sind und welche an ihr vorbei oder aus ihr herausführen, weil solche »parademokratischen Wege« ausprobiert werden. Ich halte diese Frage nach wie vor für eine wichtige Frage, auch für den deutschen Protestantismus im Lichte seiner widersprüchlichen politischen Erfahrungen.

Ein Punkt von besonderem Interesse muß es dabei sein, wie über die ethische und politische Verbindlichkeit der Verfahren gedacht wird, wie sie durch Verfassung und Recht zur Begrenzung der Staatsmacht und zum Frieden unter den Bürgern normiert sind. A. von Campenhausen hat die Pointe richtig gesetzt, wenn er von der Heiligkeit des Verfahrens gesprochen hat, so man diesen Ausdruck in der religionsphänomenologischen Anspielung

nimmt, für die Theologen gelegentlich blind sind. Aber es geht natürlich um ganz handfeste Probleme. »Wir können die großen Streitfragen unserer Zeit nicht unter Berufung auf ein Widerstandsrecht neben der Verfassung austragen«, so formulierte *Peter Glotz*, SPD, im Herbst 1983. Das war vor den Entscheidungen vom November 1983. Das Argument geht etwa so: Die jeweiligen inhaltlichen Streitfragen der Politik können und dürfen nicht den Weg oder die Methode bestimmen, wie sie recht- und verfassungsmäßig entschieden werden. Genau umgekehrt muß es sein: Damit die großen Streitfragen oder auch Schicksalsfragen der Zeit politisch ausgetragen werden können, muß es allgemein anerkannte Verfahren geben, die von der inhaltlichen, und d. h. in aller Regel umstrittenen Wertung der großen politischen Fragen unabhängig sind. Die Auffassung von Peter Glotz deckt sich insofern mit dem Argument, daß ich in meinem früheren Kommentar vertreten habe. Das heißt selbstverständlich nicht, daß die Entscheidungen, die in Bindung an die Form demokratischer Verfahren zustande kommen, bloß formale Entscheidungen seien; das ist ein polemischer Blickwinkel, der sich für jeden nahelegt, der die getroffene Entscheidung ablehnt, für falsch hält und deswegen inhaltlich nicht anerkennt. Aber das ändert nichts daran, daß politische Entscheidungen aufgrund inhaltlicher Begründungen zustande kommen. Wie sollte es auch anders sein? Wo dabei kein inhaltlicher Konsens erreicht wird und erreicht werden kann, ist die Anerkennung des Verfahrens die Bastion oder der Schutzraum für die politische Gemeinsamkeit der Streitenden (was religionswissenschaftlich denn auch einmal als -heiliger Bezirk bezeichnet werden mag).

Ein anderer Politiker der Opposition, *Jürgen Schmude*, stellte im Blick auf die parlamentarischen Entscheidungen im Deutschen Bundestag fest: »Wenn der Bundestag in angemessener Form seine Meinung dazu (gemeint war der Stationierungsbeschluß) sagt, dann muß eine Legitimation unterstellt werden und man kann nicht sagen, dies ist nun null und nichtig, es überfordert die Bürger, der Bundestag hat dazu nicht das Recht.« Ist diese Auffassung, daß bei inhaltlich kontroversen Entscheidungen letztlich das verfassungskonforme und parlamentarische Verfahren den Ausschlag geben muß, die schlimme Renaissance eines keine Grenzen

mehr anerkennenden Neohobbesianismus? Meinen kritischen Fragen danach, wie es mit der Anerkennung des Systems der repräsentativen parlamentarischen Demokratie in manchen protestantischen Traditionen und gegenwärtigen Köpfen bestellt sei, hat man eben dies entgegengehalten (*W. Huber*): ein inhaltloser Staats- und Rechtspositivismus, wie er Leuten anzustehen scheint, die ihr Gewissen mit dem Hinweis auf die Rechtmäßigkeit des Verfahrens zu salvieren geneigt sind. Eben dies ist bemerkenswert, daß Entscheidung nach guten Gründen und Entscheidung in rechtmäßigem Verfahren hier wie so oft gegeneinander ausgespielt werden. Da ist einfach das ethische Gewissen und religiöse Argumentationsinstrumentarium unterentwickelt.

Überzeugung muß geschützt und in ihrem Freiraum bewahrt werden. Aber wer mit seinem Gewissensurteil und seiner ethischen Überzeugung in den politischen Entscheidungsprozeß eintritt, kann und darf nicht das Privileg von Vorzugsregeln beanspruchen, was immer mit der zynischen Auffassung einhergeht, die anderen haben weder Gewissen noch ethisches Urteilsvermögen. Es hat schon seine guten Gründe, wenn Politiker der direkten, kompromißlosen theologischen Sprache mit großer Zurückhaltung begegnen. Die Freiheit lebt nur so lange, als es möglich ist, zu den alle gemeinsam betreffenden Fragen verschiedene Stellung zu nehmen. In diesem Sinne ist das Verfahren Unterpfand der politischen Freiheit aller, auch der Freiheit des Gewissens und der religiösen und ethischen Überzeugung. Also gilt die Diskussion über Verfahrensfragen einer Sache, die höchst inhaltlicher Natur und überzeugungsträchtig ist!

Prof Dr. Trutz Rendtorff

*Linastraße 13a
8000 München 71*

(Zitate aus: *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstreit*. Hg. von Peter Glotz, edition suhrkamp 1214, 1983)

Täter und Opfer im Alten Testament*

VON RAINER ALBERTZ

Die Problematik, die in der weitgehenden *Ausblendung des Opfers* in unserer heutigen Strafrechtspflege besteht, wird in neuerer Zeit neben Juristen und Psychologen! auch den Theologen immer deutlicherbewußt-, Erinnert sei etwa an die kritischen Äußerungen von H.-Gollwitzer hierzu: »Es ist gerade ein Schaden des allein auf Vergeltung abgestellten Strafrechts, daß der Täter ganz passiv bleibt, und der Staat als Forderer und Exekutor ganz an die Stelle der Geschädigten getreten ist. Diese mit ihrem Anspruch auf Entschädigung werden im neuzeitlichen Strafrecht in den Hintergrund gedrängt und die Verbindung zwischen ihnen und dem Täter abgeschnitten>.«

Der Zustand, den H. Gollwitzer hier beklagt, hat eine lange Vorgeschichte, die bis ins hohe Mittelalter zurückreicht: Im germanischen und fränkischen Recht war noch das Opfer selbst bzw. die Sippe des Geschädigten der eigentliche Träger der Strafverfolgung gewesen. Die Fehde und der sie beendende Sühneprozeß mit seinen dem Täter und seiner Sippe auferlegten Bußen zielten auf einen unmittelbaren Ausgleich und auf Aussöhnung zwischen Opfer und Täter. Doch dieses »privatrechtliche« Strafsystem zeigte angesichts neuer sozialgeschichtlicher Entwicklungen seine deutlichen Schwächen, erinnert sei nur an die Ritterfehde mit ihren für ganze Landstriche verheerenden Folgen und die in den Städten anwachsende Unterschichtskriminalität, die wegen Auflösung der alten Sippenstrukturen häufig nicht mehr verfolgt wurde. So kam es im Gefolge der diese Übel bekämpfenden Gottes- und Landfriedensbewegung um die Wende vom 11. zum 12. Jh. zu einer »Revolutionierung des Strafrechts«, »An die Stelle des bisher vorherrschenden Bußstrafrechtes trat jetzt das öffentliche Strafrecht mit der peinlichen Strafe>«, Staatliche Behörden übernahmen die Strafverfolgung; sie vollziehen die Leib- und Lebensstrafe im Interesse der Allgemeinheit. Die staatliche Schuldermittlung im Inquisitionsprozeß verdrängt den Ausgleich zwischen Täter und Opfer im Sühneprozeß.

* überarbeitetes Manuskript eines Vortrages bei der Jahrestagung der Konferenz der evangelischen Pfarrer an den Justizvollzugsanstalten in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West) am 3. Mai 1983 in Mauloff (Taunus).

Diese hier nur angedeuteten Entwicklungen in der deutschen Strafrechtsgeschichte müssen bedacht sein, wenn wir es heute unternehmen, angesichts gegenwärtiger Schwierigkeiten in der Strafrechtspflege neu nach der Täter-Opfer-Beziehung in unserer Bibel zurückzufragen. Denn sie implizieren ein nicht unerhebliches hermeneutisches und theologisches Problem.

Das *hermeneutische Problem* ist folgendes: *Das Alte Testament kennt ein staatliches Strafrecht*, wie es sich bei uns seit dem hohen Mittelalter herausgebildet hat. *noch nicht*. Eine öffentliche Strafverfolgung hat es im alten Israel nur in Ansätzen und limitiert auf bestimmte Lebensbereiche und Tatbestände gegeben. Der größte Teil der Delikte, die bei uns öffentlich verfolgt werden, wurde hier noch »privatrechtlich« zwischen den betroffenen Parteien geregelt. Das israelitische Recht steht somit dem germanischen Recht sehr viel näher als unserem neuzeitlichen Strafrecht. Damit stellt sich aber die hermeneutische Frage, ob wir die alttestamentlichen Rechtsgebräuche und die mit ihnen verbundenen Rechtsvorstellungen so ohne weiteres mit heutiger Strafrechtspraxis und Strafrechtstheorie konfrontieren können. Überspringen wir damit nicht gewaltige rechtsgeschichtliche Abstände und geben möglicherweise, gestützt auf die Autorität der Bibel als heiliger Schrift rechtsgeschichtlich zu wertenden Differenzen eine theologische Qualität, die ihnen nicht zukommt? Die rechtsgeschichtliche Entwicklung vom Fehderecht des Opfers zum Strafrecht des Staates war ja in gewisser Hinsicht eine notwendige Entwicklung und ist nicht einfach in Bausch und Bogen von der Bibel her als Sündenfall der Strafrechtsgeschichte zu qualifizieren.

Hinzu kommt das *theologische Problem*, das uns die *tiefgreifende Veränderung des Strafrechts im Mittelalter aufgibt*. Die Kirche hat sich damals keineswegs gegen die Verdrängung des Opfers aus der Strafverfolgung zur Wehr gesetzt – im Gegenteil, sie hat durch Unterstützung der Gottes- und Landfriedensbewegung das Einrücken des Staates an seine Stelle gefördert und das nun aufkommende staatliche Sanktionssystem überaus harter und für unsere Begriffe grausamer Strafen an Leib und Leben keineswegs zu mildern versucht, sondern sogar noch durch Rückbezug auf die wörtlich verstandene Talionsformel des Alten Testaments (Ex 21,23f) legitimiert und verschärft. Darüber hinaus erhielt die

staatliche Strafgewalt in der Zeit der Reformation und Gegenreformation eine gewaltige theologische Überhöhung. Luther und Melancthon z. B. leiteten sie direkt vom Zorn und Strafen Gottes her, und zwar wiederum mit Rückbezug auf das Alte Testament (z. B. Gen 9,5 f)⁷, und für den »Vater des deutschen Strafrechts« B. Carpzov war jedes Verbrechen immer zugleich auch Sünde gegen Gott". So haben Kirche und Theologie ein gutes Stück weit mit dazu beigetragen, daß es zu dem ganz auf den Staat konzentrierten und vom Vergeltungsdenken beherrschten Strafrecht gekommen ist, das H. Gollwitzer im oben angeführten Zitat beklagt, ohne überhaupt zu bemerken, daß das Alte Testament, auf das sie" sich dabei vor allem beriefen, ein solches staatliches Strafrecht gar nicht kennt. Das theologische Problem, das hier auftaucht, ist, ob in diesem eine bestimmte rechtsgeschichtliche Entwicklung fördernden und überhöhenden theologischen Legitimationsprozeß nicht doch wesentliche Elemente, die nach biblischer Vorstellung unverzichtbar zur Gerechtigkeit Gottes und einer gerechten menschlichen Rechtsprechung hinzugehören, aufgegeben und in Vergessenheit geraten sind.

Eine biblische Besinnung über die Täter-Opfer-Beziehung im Alten Testament wird darum auf der einen Seite ganz nüchtern den gewaltigen rechtsgeschichtlichen Abstand im Auge behalten müssen, der zwischen israelitischem Recht und heutigem Strafrecht besteht, auf der anderen Seite wird sie auch die Frage zu stellen haben, welche Elemente für die alttestamentliche Vorstellung von Gerechtigkeit so zentral sind, daß wir Christen versuchen sollten, sie auch in unserem ganz anders gearteten Rechtssystem neu ins Spiel zu bringen.

1. DIE GERICHTLICHE VERSÖHNUNG VON TÄTER UND OPFER

Auch wenn noch längst nicht alle Probleme der israelitischen Rechtsgeschichte aufgeklärt sind, so lassen sich doch mit einiger Wahrscheinlichkeit vier Ebenen ausmachen, *auf denen im alten Israel Recht gesprochen worden ist*: 1. auf der Ebene der Familie, 2. des Dorfes, 3. des Königshofes und 4. des Kultes.

1.1 Rechtlich am ungeregeltesten war die *Rechtsprechung in der*

Familie, für die wir auch nur wenige sichere Zeugnisse besitzen. Oberste Rechtsautorität hatte der pater familias, der durch seine Entscheidung Konflikte innerhalb der Familie schlichtete, so etwa im Streit zwischen Sara und Hagar Gen 16,5 f. Dabei schloß wohl- jedenfalls in älterer Zeit - seine autoritative Entscheidungsbefugnis die Entscheidung über Leben und Tod der Familienmitglieder ein (so Gen 38), sie wird aber in späterer Zeit von der Ortsgerichtsbarkeit beschnitten", Aber das sind doch wohl nur Extremfälle; ging es doch dieser archaischen Gerichtsbarkeit vor allem um die Sicherung des Bestandes der Familie und war sie doch immer durch die väterliche Zuneigung und Liebe begrenzt!", Für das Verhältnis von Täter und Opfer auf familiärer Ebene ist wichtig, daß eine häufige Form familiärer Konfliktregelungen der Ausschluß bzw. die Flucht des Täters aus dem Familienverband war!'. Damit wurden Opfer und Täter räumlich voneinander getrennt. Doch brauchte diese Trennung keineswegs endgültig zu sein; vielmehr war diese Sanktionsform auf eine spätere Versöhnung hin offen-.

1.2 Sicherlich die wichtigste Ebene israelitischer Rechtsprechung ist die lokale innerhalb des sogenannten *Torgerichts*. Träger dieser Gerichtsbarkeit waren die *Ältesten*, d. h. die angesehensten Familienoberhäupter einer Ortschaft und damit die Repräsentanten der gesamten Rechtsgemeinde. Wichtig ist nun, daß dieses Gericht ein reines *Schiedsgericht* war, d. h. es hatte zwischen den sich beschuldigenden Familien zu entscheiden, wer im Recht und wer im Unrecht war (Dtn 25,1). Wer der Täter und wer das Opfer war, stand damit keineswegs immer von vornherein fest, sondern wurde im Zweifelsfall erst vom Gericht entschieden. Das Gericht verhängte über den Schuldigesprochenen keine Strafen in unserem Sinn, sondern machte den Parteien einen Streitbeendigungsvorschlag, wie der dem Opfer entstandene Schaden durch den Täter wiedergutzumachen sei¹³. Meist heißt das Urteil ganz allgemein sallem jesalle¹⁴ »er muß vergelten«, »wiedergutmachen«, konkreter: er muß eine Ersatzzahlung in Sachwerten oder später auch in Geld¹⁵ an das Opfer leisten. Dabei wird die Höhe der Wiedergutmachung zuweilen vom Gericht näher festgelegt: etwa vier- bis fünffacher Ersatz bei Viehdiebstahl, wenn die gestohlenen Tiere schon verkauft oder tot sind (Ex 21,37), oder zweifacher Ersatz, wenn sie noch lebend beim Dieb aufgefunden werden

(Ex 22,3). Wir haben aber noch Hinweise darauf, daß in vielen Fällen die Höhe der Wiedergutmachungsleistung von der Familie des Opfers selbst bestimmt, oder mit der Familie des Opfers ausgehandelt werden mußte. So lautet der Spruch des Gerichts etwa im Fall der Körperverletzung einer Schwangeren, bei der es zu einer Fehlgeburt, aber zu keinem weiteren bleibenden Schaden kommt:

Ex 21,22: Was der Ehemann dem Täter auferlegt, soll er im Beisein der Schiedsrichterw zahlen.

Ein anderer Hinweis ist die Tatsache, daß wir zum Teil verschiedene Wiedergutmachungsvorschläge für den gleichen Tatbestand überliefert haben; sie können sich im Fall von Körperverletzung im Streit ohne bleibenden Schaden von völliger Ersatzzahlungsbe-freiung über die Bezahlung des Arbeitsausfalles bis zur Bezahlung der Heilkosten erstrecken (Ex 21,18f). Was davon wirksam wurde ist wieder Sache der Einigung zwischen Opfer- und Täterfamilie, wobei sicher nähere Umstände, wie es zur Körperverletzung kam, und ob das Opfer eine Mitschuld traf, berücksichtigt wurden. Eine andere Form der Wiedergutmachung ist etwa die Freilassung des Sklaven, dem sein Herr eine bleibende Körperverletzung zufügt, etwa ein Auge oder einen Zahn ausgeschlagen hatte (Ex 21,26). Im Gegensatz zu einer langen verheerenden Auslegungstradition ist hier ausdrücklich festzuhalten, daß die *Talionsformel* "Auge um Auge, Zahn um Zahn usw." (Ex 21,24; vgl. Lev 24,20) im Alten Testament ausschließlich als *Bemessungsgrundlage für die Wiedergutmachungsleistung* dient (vgl. Ex 21,36) und nie im wörtlichen Sinn verstanden wurde. Verstümmelungsstrafen oder spiegelbildliche Strafen, wie es sie im peinlichen Strafrecht des späten Mittelalters gab, sind im AT so gut wie gar nicht belegt!

Ziel der Torgerichtsbarkeit ist es also - ähnlich wie im Sühne-prozeß des germanischen und fränkischen Rechts - einen gerechten Ausgleich zwischen Täter und Opfer herzustellen, eine alle befriedigende Wiedergutmachung gegenüber dem Opfer und seiner Familie zu gewährleisten und so den örtlichen Frieden wiederherzustellen. Man mag das Verb *sälēm pi.* durchaus mit »vergelt« übersetzen!"; aber dieses Vergelten ist nicht Strafe für die Verletzung eines Rechtsgutes, sondern Wiedergutmachung des Schadens, die den *sälöm*-Zustand, den Frieden zwischen Täter und Opfer und der Gemeinschaft, in der sie leben, im Auge hat¹⁹.

Allerdings erstreckte sich die *Zuständigkeit der Torgerichtsbarkeit* wohl nicht auf alle Delikte, sondern *vornehmlich auf Körperverletzung, Sachbeschädigung und Eigentumsdelikte*, d. h. die leichte und mittlere Kriminalität. *Mordfälle* werden bis in die Königszeit hinein durch die *Blutrache der Familie des Opfers* gerächt (2 Sam 3,27²⁰), das Torgericht hatte hier nur in besonderen Fällen zu entscheiden, ob ein Täter dem Bluträcher ausgeliefert wurde oder nicht (Ex 21,20f Tötung eines Sklaven; Ex 22,1.2 f Tötung eines Diebes), wobei dem Totschläger im Unterschied zum Mörder Asylstätten offenstanden. um sich zu retten". Blutschuld hatte für die Menschen des AT ganz sicher etwas Numinoses und Gefährliches und bedurfte daher einer besonderen **Behandlung**, die neben rechtlichen auch religiös-kultische Aktivitäten erforderte-t. Dennoch fügt sich auch der archaische Brauch der Blutrache in die israelitische Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit zwischen Täter und Opfer ein: Der Täterfamilie sollte mit ihrem Vollzug der gleiche Schaden zugefügt werden, welchen die Opferfamilie erleiden mußte. Dabei wird im AT durchaus versucht, die Gefährlichkeit dieses archaischen Rechtsausgleichs abzumildern (Asylwesen) und nach und nach zurückzudrängen->, In späterer Zeit hat dann die Torgerichtsbarkeit auch Fälle an sich gezogen, bei denen Todesstrafe verhängt wurde (so etwa verschiedene Sexualdelikte); sie wurde aber nicht vom Gericht selber, sondern durch die ganze Dorfgemeinschaft durch Steinigung vollzogen (Dtn 22,21.23 f).

Auch wenn die rechtsgeschichtlichen Entwicklungen hier für uns noch nicht im einzelnen durchschaubar sind, so möchte ich abschließend noch auf einen Tatbestand hinweisen, der mir in der späteren Wirkungsgeschichte des AT völlig verkannt zu sein scheint: *Die wichtigste Form alttestamentlicher Rechtsprechung im Torgericht atmet einen auffällig rationalen, ja, man könnte fast sagen, profanen Geist*: Nirgends wird hier der Täter im Namen Gottes verurteilt, nirgends wird - bei aller theologischen Herleitung des Rechts im Ganzen - im konkreten Fall das gerichtliche Urteil als göttliches Gericht ausgegeben. Wohl konnte im Gerichtsverfahren auch Gott ins Spiel kommen, etwa wenn aus Beweisnot sich der Beschuldigte einem Reinigungseid oder einem Gottesurteil unterziehen mußte (Ex 22,7.8), aber sonst war die gerichtliche Friedensstiftung zwischen den Parteien ein rationales menschliches Geschäft>, Keine der Prozeßparteien konnte die Autorität

Gottes für sich in Anspruch nehmen. Wenn überhaupt, dann dachten die Menschen des AT daran, daß Gott den gerechten Ausgleich zwischen ihnen insgesamt garantiert; Gott steht auf der Seite der erreichten Gerechtigkeit (š^edāqā), des wiederhergestellten Friedens (sälöm). Menschliches und göttliches Richten werden im AT also durchaus unterschieden.

1.3 In der *königlichen Rechtsprechung* finden wir auch im AT schon Ansätze einer staatlichen Gerichtsbarkeit; sie war aber in ihrem Umfang und in ihrer Bedeutung in Israel äußerst begrenzt, was sicher mit den antiherrschaftlichen Tendenzen zusammenhängt, die weite Kreise der israelitischen Gesellschaft seit der vorstaatlichen Zeit bestimmten. Sicher ist, daß der König über das Heer (1 Sam 30,24f; 22,6-19), den Hof und die Hauptstadt die oberste Gerichtsbarkeit besaß und von da aus auch über die Festungstädte und königlichen Besitzungen ausweirte. Möglicherweise griff er als eine Art Appellationsinstanz in schwierigen Fällen in die Gerichtsbarkeit des Tores ein (2 Sam 12; 14).

Umstritten ist, ob das sogenannte apodiktische Recht der Art »Wer einen Menschen erschlägt, daß er stirbt, muß unbedingt getötet werden« (Ex 21,12) auf die rechtsetzende Autorität des Königs (Gen 26,11), vielleicht in der Nachfolge der Stammesführer der vorstaatlichen Zeit, zurückgeht. Wenn das der Fall wäre, dann hätten wir in diesem Todesrecht – in Ablösung des Blutracheinstituts – die Anfänge eines staatlichen Strafgerichts vor uns, in der bei Kapitalverbrechen der Täter aufgrund einer autoritativ gesetzten Norm verurteilt wird. Doch ist hier die Forschung noch nicht zu einer einhelligen Meinung gekommen¹, Die Beziehung von Täter und Opfer tritt in diesem Bereich schwerer Kriminalität naturgemäß zurück.

1.4 Noch weniger wissen wir über die Art und den Umfang der *sakralen Rechtsprechung* in der vorexilischen Zeit Bescheid. Sie betraf wohl ursprünglich nur kultische und rituelle Vergehen, weitete sich aber in der nachexilischen Zeit, aus der die Masse unserer Texte stammt, enorm aus und zog auch das Todesrecht und Teile der familiären und örtlichen Rechtsprechung an sich (vgl. Lev 17- 26). Soweit es sich nicht um Vergehen handelte, die den Tod oder den Ausschluß des Täters aus der Kultgemeinde zur Folge hatten, läßt sich auch in diesem Bereich ein umfassendes Wiedergutmachungskonzept erkennen: Wer sich etwa an den den

Priestern zustehenden Opfertgaben vergriff, hatte neben der Rückgabe des Genommenen einen Aufschlag von einem Fünftel zu leisten (Lev 22,14)27. Vergehen gegenüber Jahwe wurden durch ein breitgefächertes Sühnopferwesen wieder ins Reine gebracht, etwa ein falscher Reinigungseid im Falle Depositumdiebstahl und -hehlerei (Lev 5,20–26)28. Auch hier scheint es gegenüber einer verkürzenden Auslegungstradition wichtig zu betonen, daß die *alttestamentliche Vorstellung von Sühne nicht ein passives Erleiden eines Strafübels meint, sondern ein aktives Handeln*, das darauf aus ist, eine durch eine Unrechtstat zerstörte Beziehung, sei es zwischen Menschen oder sei es zu Gott, wieder ins Reine zu bringen-. Sühne hat wohl mit Einsicht von Schuld zu tun, aber sie erschöpft sich darin nicht. Im Sühneritual soll vielmehr durch die Gabe des Opfertieres durch den Schuldigen und dessen stellvertretenden Tod im Sühneritual des Priesters Vergebung, Versöhnung und Ermöglichung neuen Lebens mit Gott bewirkt werden-".

2. DIE AUSSERGERICHTLICHE VERSÖHNUNG VON TÄTER UND OPFER

Daß die Versöhnung von Täter und Opfer ganz wesentlich zur alttestamentlichen Vorstellung von Gerechtigkeit dazugehört, läßt sich nun auch an den außergerichtlichen Streitfällen ablesen. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß in Israel außergerichtliche und gerichtliche Auseinandersetzung noch sehr viel näher als bei uns beieinanderliegen: das hebräische Wort *rib* bezeichnet beides". Wo die biblischen Autoren thematisch von solchen **Streitfällen** erzählen, in den Jakob-Esau-, den Jakob-Laban-Erzählungen und in der Josephsgeschichte, ist es ihnen ganz offensichtlich ein Anliegen darzustellen, daß es und wie es zu einer wie auch immer gearteten Versöhnung zwischen Opfer und Täter kommt.

2.1 *Der Streit zwischen Jakob und Esau*

Die Auseinandersetzung zwischen den Brüdern beginnt damit, daß Jakob als der Zweitgeborene den Erstgeborenen Esau um den Segen des Vaters betrügt (Gen 27). Was dieses in archaischen Gesellschaf-

ten bedeutete, können wir heute kaum noch erahnen, es ging im Segen des Vaters aber offenbar um die Weitergabe von entscheidenden Lebenskräften und Lebensrechten an die künftige Generation. Esau jedenfalls reagiert massiv: er plant, Jakob umzubringen, sowie der Vater gestorben ist; er denkt gar nicht daran, sich seinem Bruder als neuem pater familias zu unterwerfen (12,41).

Die vorläufige Lösung des Familienkonfliktes ist, daß Jakob die Familie verläßt und vor Esau zu einem entfernten Verwandten flieht. Er ist der Täter, aber zugleich das potentielle Opfer seines Opfers. Die Trennung von Täter und Opfer war bei solchen außergerichtlichen Familienkonflikten das probate Mittel, um Racheakte zu verhindern, sie soll aber von vornherein befristet sein: So sagt Rebekka zu Jakob:

Gen 27,43ff: Auf, fliehe zu meinem Bruder nach Haran
und bleibe bei ihm einige Zeit,
bis sich der Zorn deines Bruders gelegt hat
und er vergessen hat, was du ihm angetan hast!
Dann werde ich schicken, dich zu holen.
Warum sollte ich euch beide an einem Tag verlieren?

Durch diese Befristung wird schon angedeutet: eine einfache Flucht des Täters vor dem rachedürstigen Opfer wäre für den biblischen Erzähler noch keine befriedigende Lösung des Konflikts. Es muß zu einer nochmaligen Begegnung und Versöhnung von Täter und Opfer kommen.

Diese wird darum ausführlich in Gen 32 f erzählt: Aus Haran zurückkehrend schickt Jakob Boten zu Esau (32,4) und erhält die Mitteilung, daß dieser ihm mit 400 Mann entgegenzieht. Esau ist mißtrauisch, er will nicht nocheinmal Opfer seines Bruders werden, Jakob bekommt Angst vor der Begegnung; wird sich sein Bruder nun an ihm rächen? (v. 8). Er trifft taktische Vorkehrungen und teilt seine Leute in drei Lager, um einen möglichen Angriff seines Bruders überleben zu können. Aber was wesentlicher ist: er der Täter, unternimmt alle Anstrengungen, das Opfer versöhnlich zu stimmen: Dreimal schickt er Grußadressen und Geschenke für seinen Bruder voraus:

Gen 32,21: Denn er dachte, ich will sein Angesicht durch das Geschenk,
das vor mir herzieht, versöhnen,
und erst danach will ich ihn sehen, vielleicht nimmt er mich gnädig auf.

Das Wort, das mit »versöhnen« übersetzt wurde, heißt hebräisch ‚kippar‘ »sühnen«; hier wird also einmal deutlich, was im AT »sühnen« auch im zwischenmenschlichen Bereich bedeutet: Durch eine Sühneleistung das geschädigte und gekränkte Opfer gnädig stimmen.

Zu den Geschenken kommt etwas weiteres hinzu: Als die Gruppen sich endlich begegnen, geht Jakob auf seinen Bruder zu, indem er siebenmal vor ihm auf die Erde niederfällt. Der Täter demütigt sich tief vor dem Opfer. Diese symbolische Unterwerfung des Täters unter das Opfer macht die Versöhnung erst möglich: Esau kommt Jakob entgegengelaufen und fällt ihm um den Hals (33,4). Jakob drängt Esau weitere Geschenke auf, er will damit seinem Bruder noch einmal symbolisch Anteil geben an dem Segen, um den er ihn betrogen hatte. Nach dieser Begegnung trennen sich die Brüder wieder und diesmal endgültig. Sie haben sich mit ihren Familien zu weit voneinander entfremdet, um noch in einem Verband zusammenzuleben. Aber sie trennen sich als Versöhnte.

Versöhnung braucht also nach biblischer Vorstellung keineswegs in einer andauernden Freundschaft zwischen Täter und Opfer enden³², ihre Wege können sich ruhig wieder trennen, dennoch ist es wichtig, daß es zwischen ihnen zu einem Akt der Wiedergutmachung und der Versöhnung kommt. Erst dadurch wird die Macht der bösen Tat gebrochen, die Kette von Gewalt und Gegengewalt zerrissen und ein neues davon unbelastetes Leben ermöglicht.

2.2. *Der Streit zwischen Jakob und Laban*

Auch der Streit zwischen Jakob und seinem Onkel Laban in Haran endet mit einer Trennung. Der Konflikt ist etwa anders gelagert, weil beide sich gegenseitig betrügen: Laban Jakob um den Brautpreis und seine Entlohnung, Jakob Laban um einen Großteil seiner Herden, wozu noch der Diebstahl der Hausgötter Labans durch Rahel kommt. Als der Konflikt sich bedrohlich zuspitzt, flieht Jakob mit seinen Frauen, Kindern und Herden; Laban jagt ihnen nach und stellt die Flüchtenden. Es kommt Gen 31,26 ff zur Generalabrechnung zwischen den Heiden, die die Form eines regelrechten Rechtsstreites annimmt: Beschuldigungen werden ausgetauscht, beide sehen sich als Opfer des anderen. Der Konflikt scheint unlösbar. Da schließen die beiden einen Vertrag, der für

die Zukunft das Nebeneinanderleben der Gruppen sichern soll. Gott bzw. die Götter beider Gruppen dienen als Garanten des Vertrages. Ein gemeinsames Essen symbolisiert die Versöhnung, die zwischen den sich streitenden Parteien erreicht ist. Darauf folgt die endgültige Trennung.

2.3 *Der Konflikt zwischen Joseph und seinen Brüdern*

Noch detaillierter und die Tiefe der Psyche des Menschen auslotend wird das Thema der Versöhnung von Opfer und Täter in der Josephsgeschichte durchgeführt. Darum läßt sich an ihr besonders gut studieren was nach biblischer Anschauung alles zum Versöhnungsprozeß hinzugehört¹.

Anlaß des Konfliktes ist die Bevorzugung, die Joseph von seinem Vater gegenüber seinen Brüdern erfährt und seine Herrschaftsansprüche, die er ihnen gegenüber in seinen Träumen äußert (Gen 37,3–11). Die Brüder wollen sich die Überordnung des einen Bruders nicht gefallen lassen und planen, ihn bei der ersten besten Gelegenheit umzubringen (37,18–20); wegen der halbherzigen - Rettungsversuche Rubens bzw. Judas kommt es zwar nicht zu einem blutigen Mord, Joseph wird in eine Zisterne geworfen bzw. nach Ägypten verkauft, aber faktisch beseitigen die Brüder Joseph aus der Familie und decken ihre Untat gegenüber dem Vater als tödlichen Unfall zu, ohne daß einer Solidarität und Erbarmen dem Opfer gegenüber verspürt hätte.

Ohne es zu wissen, treffen die Brüder nach längerer Zeit wieder auf ihr Opfer (Gen 42): Sie als Bittsteller um Korn, er -als hoher ägyptischer Beamter. Hier ist nun wichtig, daß sich Joseph nicht sogleich wieder mit seinen Brüdern versöhnt. Dazu ist der Bruch zwischen ihm, dem Opfer, und ihnen, den Tätern, zu groß; dazu sind die Brüder noch nicht reif. Statt dessen versteckt sich Joseph hinter der Maske des ägyptischen Potentaten: er läßt seine Brüder alle Härte und Unbarmherzigkeit des Mächtigen spüren, er beschuldigt sie ohne jeden Grund der Spionage; und sie, um ihre Glaubwürdigkeit zu beweisen, werden gezwungen, von ihrer zerrütteten Familie zu sprechen, auch von dem Bruder, der nicht mehr da ist, auch von Benjamin, der beim Vater zurückgeblieben ist, weil dieser seinen Söhnen nicht mehr traut. Joseph tut so, als glaube er ihnen nicht, verlangt die Vorführung Benjamins und

nimmt, kurzerhand einen Bruder als Geisel gefangen. Hier wird schon deutlich: Die Vergeltung, die Joseph als Opfer an seinen Brüdern übt, ist nicht einfach Rache, nicht einfach Strafe, sondern hat erzieherische Funktion: Die Brüder sollen lernen, wie es ist, unbarmherziger Willkür ausgesetzt zu sein. Sie werden durch die Forderungen und Maßnahmen Josephs einer Prüfung unterzogen, wie es jetzt um ihre Familiensolidarität bestellt ist: ob sie den gefangengesetzten Bruder aufgeben oder für ihn eintreten.

Aufgrund der vergeltenden Maßnahmen kommen die Brüder zur Einsicht ihrer Schuld:

Gen 42,21: Wahrlich, wir sind schuldig gegenüber unserem Bruder, dessen Herzensangst wir sahen, als er uns anflehte, aber wir haben nicht darauf gehört.
Darum kommt jetzt diese Not über uns.

Sie erkennen den Zusammenhang zwischen der Unbarmherzigkeit, die sie jetzt als Opfer erfahren müssen und der Unbarmherzigkeit, die sie einst als Täter Joseph gegenüber an den Tag gelegt haben. Ihr jetziges Schicksal ist Folge ihrer Schuld.

Diese Schuldeinsicht führt zu einem veränderten Verhalten der Brüder. Sie beginnen sich in ein Verhalten einzuüben, das sie gegenüber Joseph vermissen ließen: das Einstehen des einen für den anderen, die Familiensolidarität: Ruben und Juda bürgen mit ihrer Person und ihren Familien dem Vater für die Rückkehr Benjamins (42,37; 43,8f). Sie ziehen wieder nach Ägypten, setzen sich erneut der Gefahr aus und erreichen von einem scheinbar völlig gewandelten Joseph die Freilassung ihres Bruders Simeon (43,23). Doch die größte Bewährungsprobe kommt noch: Joseph läßt seinen Becher im Sack Benjamins verstecken. Damit schafft er bewußt eine Konstellation wie damals, als die Solidarität der Brüder ihm gegenüber so schmäählich versagt hatte: Werden sie nun, da der vom Vater geliebte und bevorzugte Sohn in Todesgefahr gerät, diesen aufgeben, oder für ihn eintreten?

Der Becher wird bei Benjamin entdeckt. Die Brüder erschrecken zu Tode, aber geben ihn nicht preis. Gemeinsam kehren sie zu Joseph zurück und stellen sich freiwillig seiner Anklage. Im Namen seiner Brüder bekennt Juda ihrer aller Schuld und bietet an, die Strafe gemeinsam zu übernehmen:

Gen 44,16: Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden.
Siehe, wir sind meines Herrn Sklaven,
wir sowohl als der, bei dem der Becher gefunden wurde.

Darüber hinaus bittet Juda in einer langen bewegenden Rede, in der er noch einmal an das Entsetzen des Vaters über den Verlust Josephs erinnert, an der Stelle Benjamins das Strafleiden übernehmen zu dürfen. Er will dem Vater nicht noch einmal solchen Schmerz zufügen, er macht mit seiner Bürgschaft ernst, er steht bis zum letzten für seinen Bruder ein (Gen 44,18-34). Damit haben die Brüder die Bewährungsprobe bestanden. Erst damit ist der Weg zur Versöhnung zwischen Joseph und ihnen frei (Gen 45,1ff).

Wir haben somit in der Josephsgeschichte einen ganzen Prozeß der Wiedergutmachung zwischen Täter und Opfer vor uns, der von der vergeltenden Zufügung von Strafübel über die Schuldeinsicht der Täter, die aktive sühnende Verhaltensänderung der Täter bis hin zur Versöhnung von Täter und Opfer läuft. Die vergeltende Zufügung eines Strafübels allein stellt die durch die Untat gestörte Gerechtigkeit noch nicht wieder her, sie soll zur Schuldeinsicht des Täters führen. Aber auch die Schuldeinsicht ist noch nicht das Ziel der Strafe. Strafe und Schuldeinsicht eröffnen vielmehr einen Lernprozeß, sich in ähnlich gelagerten Konfliktsituationen anders und besser zu verhalten. Es scheint mir wichtig darauf hinzuweisen, daß in der Josephsgeschichte *die aktive Wiedergutmachungsleistung* gegenüber dem Opfer nicht in einer materiellen Ausgleichszahlung, sondern *in eben diesem Lernprozeß* besteht, in einer Bewährungsprobe, das Verhalten an den Tag zu legen, was bei der Untat gegenüber dem Opfer gefehlt hatte. Und schließlich zielt diese Bewährung eines neuen Verhaltens auf die Versöhnung mit dem Opfer. Sie ist von Anfang an das Ziel der vergeltenden Strafmaßnahmen, die Joseph seinen 'Brüdern auferlegt.

3. GOTT AUF SEITEN DES OPFERS UND DES TÄTERS

Die im gerichtlichen und außergerichtlichen Bereich so fest verankerte Vorstellung, daß es zu einem Ausgleich, zu einer Versöhnung zwischen Täter und Opfer kommen muß, hat auch die alttestamentliche Vorstellung vom Richten Gottes tief ge-

prägt. Das zeigt sich sehr deutlich etwa in der Formulierung des recht häufig belegten *Wunsches um Rechtshilfe*:

Gen 16,5: Richten möge Jahwe zwischen mir und dir!³⁵

Auch das Richten Jahwes wird also als ein Schiedsgerichts vorgestellt, als ein Schlichten zwischen Opfer und Täter. Jahwe steht also nicht als eine Art »Staatsanwalt« dem Täter gegenüber, den er für die Verletzung einer himmlischen Rechtsnorm mit einer Strafe belegt, sondern er steht zwischen Täter und Opfer, um zwischen ihnen das durch die Untat gestörte Verhältnis wieder in Ordnung zu bringen. Darum hat das Richten Gottes sowohl eine helfende als auch eine strafende Ausrichtung. Strafend ist das Richten Gottes gegenüber dem Täter:

1 Sam 24,13: Jahwe möge Richter sein zwischen mir und dir und Jahwe möge mich an dir rächen ...!

Helfend ist das Richten Gottes gegenüber dem Opfer:

1 Sam 24,16: Jahwe möge Richter sein und zwischen mir und dir richten und blicke herab und richte meinen Streit, daß er mir Recht verschaffe aus deiner Hand".

Hier steht das Richten Gottes ganz in der Nähe zu seinem Retten". Indem Gott dem Opfer Recht verschafft und dem Täter vergilt, schafft er zwischen ihnen einen Ausgleich, bringt er das gestörte Verhältnis zwischen ihnen wieder in Ordnung.

Dem entspricht es, daß in den Erzählungen von Konflikten Gott keinesfalls nur auf der einen Seite, etwa nur auf der Seite des Opfers steht. Wohl schafft Jahwe Jakob Recht gegen Laban (Gen 31,42), steht damit auf der Seite des rechtlich ungeschützteren Ausländers gegen den seine Position voll ausnutzenden Einheimischen, aber am Ende schützt er den Vertrag zwischen beiden. Wohl steht Jahwe auf seiten des Opfers Josephs, er schützt und segnet ihn in der Fremde und läßt ihn zum Herrn über seine Brüder aufsteigen, aber er läßt auch die Brüder nicht allein, er geht ihnen nach und deckt ihre Schuld auf:

Gen 44,16: Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden.

Er ermöglicht so die Versöhnung und wendet schließlich selbst noch ihre Untat zum Guten:

Gen 50,20: Ihr gedachtet mir Böses zu tun, Gott aber hat es zum Guten gewendet, um ein großes Volk am Leben zu erhalten.

Gen 45,5: Beunruhigt euch nicht und macht euch keine Vorwürfe, daß ihr mich hierher verkauft habt, denn um am Leben zu erhalten, hat Gott mich vorausgesandt.

Ähnlich ist es auch in der Erzählung von Kain und Abel: Gott warnt Kain vor dem Mord an seinem Bruder (Gen 4,7), er greift aufseiten des Opfers Abel ein, als der Schrei seines Blutes zu ihm in den Himmel dringt: er verhört und verurteilt den Täter (V. 9-12). Aber auch als verurteilter Täter kann Kain immer noch zu Gott klagen, ihm die Schwere seiner Strafe vorhalten (V. 13f.); und seine Strafe begrenzend steht Gott auch an der Seite des Mörders Kain (V. 15).

Ähnliches läßt sich auch aus Rechts- und Psalmtexten erkennen: *Gott steht direkt und unmittelbar an der Seite der Opfer*: Der Schrei des Opfers um Rechtshilfe entspricht terminologisch fast völlig dem Hilferuf-zu Gott im Gebet-, Und es wird gegenüber den Reichen und Mächtigen besonders betont, daß Gott den Hilfeschrei der sozial Schwachen, die Opfer ihrer Unterdrückung und Ungerechtigkeit werden, ganz bestimmt erhören wird⁴⁰. *Aber auch die Täter können an Jahwe appellieren*: so die Angeklagten in den Psalmen, die sich für unschuldig halten, mit der Bitte »Schaffe mir Rechtle-«, so Delinquenten, die wegen ihrer Untat in Verbannung oder Gefangenschaft geraten sind⁴². Auch dem Täter in der Not seines Strafübels wendet sich Gott wieder zu, so erfüllt er etwa die Gelübdebitte des geflohenen Totschlägers Absalom, wieder an den Königshof zurückkehren zu dürfen (2 Sam 15,7 f).

Dies scheint mir nun aber für die Beziehung von Täter und Opfer im Alten Testament von großer Wichtigkeit zu sein: Beide stehen in Beziehung zu Gott, beide können sich in ihrer Not an ihn wenden und beide kann er schließlich retten. *Der gemeinsame Rückbezug auf Gott bildet damit eine Brücke über die Kluft, die die Untat zwischen Täter und Opfer aufgerissen hat*, eine Klammer, die die zerstörerische Auswirkung des Bösen zwischen ihnen begrenzt. Gott bindet, trotz allem was geschehen ist, Opfer und Täter aneinander und eröffnet so die Möglichkeit, daß es zwischen ihnen zu einem echten Ausgleich, zur Wiederherstellung der gestörten Beziehung, zur Versöhnung kommt.

Hier wäre noch manches zu sagen, etwa auch die Tatsache zu

bedenken, daß Gott durch den *Sühnetod* [es« Christi eine über das AT hinausgehende *neue Versöhnungsmöglichkeit* angeboten hat: die *Möglichkeit des Rechtsverzichts für das Opfer* (Mt 5,38-41; 1 Kor 6), lieber Unrecht zu leiden als auf seinen Rechtsanspruch und Wiedergutmachung zu pochen. Damit bekommt die Vergebungsmöglichkeit des Opfers eine ganz neue Dimension, die allerdings, wie die Vorwürfe des Paulus an die Korinther zeigen, nur schwer in die Realität umzusetzen ist⁴³.

4. SCHLUSS

Abschließend soll noch einmal auf die Ausgangsüberlegungen zurückgeleitet werden. Was können die erhobenen biblischen Beobachtungen möglicherweise für eine neue Besinnung über die Täter-Opfer-Problematik in unserer heutigen Strafrechtspflege austragen?

Hier müssen wir erst einmal konstatieren, daß die im AT vorherrschende Konzeption von Gerechtigkeit, die zentral den Schadensausgleich, die Wiedergutmachung, die aktive Sühneleistung und die Versöhnung von Täter und Opfer im Auge hat, völlig quer steht zu unserer heutigen Strafrechtskonzeption, in welcher der Täter vom Staat für die Verletzung eines Rechtsguts der Allgemeinheit angeklagt und bestraft und dabei von seiner Beziehung zum Opfer weitgehend abstrahiert wird. Das hat, wie oben angedeutet wurde, weit zurückliegende rechtsgeschichtliche Gründe, und wir können diese Entwicklung, die ja hinsichtlich der Rechtssicherheit und der Objektivität der Rechtsfindung auch nicht zu unterschätzende Vorteile gebracht hat, nicht einfach wieder rückgängig machen. Die staatliche Strafrechtspflege ist eine Realität; und es wäre eine Illusion, unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen den Versuch zu unternehmen, die stark privatrechtlich orientierte alttestamentliche Strafrechtspflege wieder zum Leben erwecken zu wollen.

Eine andere Frage ist es, ob wir als Christen nicht doch verpflichtet sind, mit dazu beizutragen, daß wesentliche Elemente der biblischen Konzeption innerhalb der öffentlichen Strafrechtspflege stärker Berücksichtigung finden können, als dies bis heute der Fall ist. Denn die *Konzeption einer zwischen Täter und Opfer ausgleichenden und versöhnen-*

den Gerechtigkeit ragt doch so weit in das Zentrum der biblischen Gottesvorstellung hinein, daß wir sie nicht einfach aufgeben können, ohne unsere christliche Identität zu verraten.

Dies würde nach meiner Meinung zweierlei bedeuten: Erstens müssen wir uns mit unserer eigenen Geschichte der theologischen Begründung des Strafrechts auseinandersetzen, Hier scheint mir einiges falsch gelaufen zu sein und sich verhängnisvoll ausgewirkt zu haben. Um nur einen Punkt zu benennen: Es war meiner Meinung nach falsch, Gott einseitig für die staatliche Strafverfolgung zu vereinnahmen, ihn mit dem Strafanspruch gegen den Täter zu identifizieren. Das Alte Testament, auf das man sich vor allem dafür Jahrhunderte lang berief, gibt eine solche Sicht nicht her: es kennt keine religiöse Überhöhung des staatlichen Strafmonopols; Gott wird hier vielmehr als Schiedsrichter zwischen Täter und Opfer vorgestellt, der sowohl an der Seite des Opfers wie des Täters steht und für den versöhnenden Ausgleich sorgt. Vom Alten Testament her könnte man höchstens die erreichte Versöhnung, die wiederhergestellte Ordnung mit Gott identifizieren, zu der die dem Täter auferlegte Strafe nur ein Mittel ist. Kurzum, hier wurden und werden biblische Aussagen zum Schaden der Menschen gröblich mißverstanden, und wir müssen dies als Kirche und als Theologen offen eingestehen.

Eine solche kritische Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit scheint mir um so nötiger zu sein, als sich meiner Meinung nach die schlimmen Auswirkungen der falschen theologischen Begründung des Strafrechts auch heute noch, obgleich sich das Strafrecht selber längst aus ihr emanzipiert hat, in der Öffentlichkeit zeigen: Wenn man über Jahrhunderte gewohnt war, Gott mit der staatlichen Rechtsnorm zu identifizieren, gegen die sich der Straftäter vergeht, Gott also allein gegen ihn und nicht auch auf seiner Seite zu sehen, dann braucht man sich nicht zu wundern, daß dem Straftäter heute in unserer Gesellschaft selbst nach verbüßter Strafe die Versöhnung versagt bleibt. Als ein gerichtlich zum Gottlosen erklärter bleibt er sein Leben lang vorbestraft, stigmatisiert. Hier haben wir als Kirche ein breites Aufgabenfeld vor uns, uns dieser von uns selber mitzuverantwortenden öffentlichen Fehlhaltung entgegenzustellen und endlich eine biblische und christliche Auffassung vom Sinn und Zweck menschlichen Strafens in unseren Gemeinden zu verankern.

Zweitens müssen wir uns mit den entsprechenden Fachleuten Gedanken darüber machen, wie dem biblischen Konzept der Wiedergutmachung und Versöhnung in unserer Strafrechtspflege mehr Raum gegeben werden kann. Wie etwa die Stellung des Opfers im Strafprozeß gestärkt werden kann, wie der Zusammenhang - auch für den Täter - verdeutlicht werden kann, der zwischen dem Rechtsgut, das er verletzt, und wofür er bestraft wird und dem tatsächlichen Schaden, den er dem Opfer zugefügt hat, besteht. Dabei wäre dann auch die eventuelle Vorgeschichte zwischen Täter und Opfer vor der Straftat stärker in der Beweisaufnahme und der Strafzumessung zu berücksichtigen. Noch wesentlicher scheint mir zu sein, sich ernsthaft Gedanken darüber zu machen, wie bei der Bestrafung des Täters durch den Staat der Aspekt der *Wiedergutmachung für das Opfer* verstärkt und für Täter wie Opfer gleichermaßen einsichtiger gemacht werden kann. Nur wenn dies zumindest symbolisch gelingt, kann beim Opfer Versöhnungsbereitschaft aufkommen. Nur wenn dies zumindest symbolisch gelingt und der Täter auch die Chance zu einer wirklichen Sühneleistung erhält, kann er die Strafe als gerecht und sinnvoll annehmen und sich aktiv an der Versöhnung beteiligen. Hier liegen, wie allgemein bekannt, die größten Schwierigkeiten, da Theorie und Praxis des heutigen Strafvollzugs den Bezug zur sühnenden und versöhnenden Wiedergutmachung fast ganz verloren haben, ja, mehr noch eine solche häufig - man denke vor allem an die langen Freiheitsstrafen - regelrecht unmöglich machen. Doch das darf uns Christen und Theologen nicht davon abhalten, zusammen mit den juristischen Fachleuten nach alternativen Sanktionssystemen zu suchen¹, die der biblischen und christlichen Auffassung vom Sinn und Zweck menschlichen Strafens besser gerecht werden.

Prof Dr. Rainer Albertz

*An der Sang 64
5912 Hilbenbach*

Anmerkungen

- 1: Zu der sich rasch entwickelnden neuen Fachrichtung der Viktimologie vgl. G.-F. Kirchoff/K. Sessar: Das Verbrechenopfer. Ein Reader zur Viktimologie, 1979; H. J. Schneider: Das Opfer und sein Täter-Partier im Verbrechen, 1979. Eine gute

- Einführung in ihre Fragestellungen bieten die Aufsätze von C. u. G.-F. Kirchhoff/ P. J. Dussidn K. Sessarund C. M. Huntgeburth in der Zeitschrift *Bewährungshilfe* 27, 1980, 313-346 (Lit.); vgl. auch schon H. Bianchi: *Ethik des Strafens*, 1964, 101 f.
2. Vgl. A. Rieh: Verantwortung - Schuld - Strafe in der Sicht des protestantischen Theologen; R. Frey (Hg.): *Schuld, Verantwortung, Strafe im Lichte der Theologie, Jurisprudenz, Soziologie, Medizin und Philosophie*, 1964, 37-60, bes. 57ff., dessen personalistischer Ansatz allerdings auch seine Schwierigkeiten hat; E. Wiesnet: *Die verratene Versöhnung*, 1980, 163ff.; auch die engagierten Stellungnahmen des Freiburger Strafanstaltspfarrers Hans Kühler sind hier zu nennen, etwa H. Kühler: *Wer leistet für den Schaden Ersatz? Die große Lücke in der Strafrechtspflege*. EK 6, 1973, 222 und 227-228.
 3. Kommentar und Kritik zu K. Barths Äußerungen über Gefangenenseelsorge, U. Kleiner! (Hg.); *Strafvollzug*, 1972, 53-67; 61.
 4. Vgl. dazu H. Conrad: *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. 1, 2. Aufl. 1962, 46ff.; 168ff.; 434ff.; E. Schmidt: *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, 3. Aufl. 1965, 21ff.; 34ff.; sehr engagiert, aber zuweilen vielleicht etwas zu einseitig E. Wiemet (Anm. 2), 1980 144ff.
 5. So H. Conrad (AnmA), 448.
 6. Vgl. dazu E. Schmidt (Anm. 4), 65f. und sein dort eher zurückhaltend formuliertes Urteil: »Es sind also gerade nichtchristliche, sondern vorchristliche Gedanken, die die Kirchen aus den heiligen Schriften dein Strafrecht vermittelt hat« (66).
 7. Vgl. dazu die Darstellung von E. Schmidt (Anm.4), 161-163, die trotz ihrer Knappheit doch wohl zutreffend ist, man vgl. nur WA 11, 247f.; WA 18, 389-392; CA 21, 1011ff.
 8. Dazu E. Schmidf (Anm. 4), 153-157; 163.
 9. So am deutlichsten Dtn 21,18-21, wo die Verfügung über die Tötung eines schwer erziehbaren Kindes den Eltern entzogen und auf die Ortsgerichtsbarkeit verlagert wird; ähnliches gilt vielleicht auch bei verschiedenen Sexualdelikten (Dtn 22,13ff., 23ff.).
 10. Man denke etwa an David, der seinen Sohn Ammon nicht bestraft (2 Sam 13,21).
 11. So Gen 16,6f.; Gen 27; 2 Sam 13; ein solcher Ausschluß aus der Familiengemeinschaft scheint auch noch hinter einigen alttestamentlichen Fluchformulierungen zu stehen (Gen 3,14; 4,11), s. W. Schotffroff: *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, 1969, 206ff., mit Hinweisen auf entsprechende Rechtsgebräuche bei den arabischen Beduinen.
 12. S. u. 154f.
 13. Vgl. dazu und zum Folgenden G. Liedke: *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*, WMANT 39, 1971, 39-100; H. J. Boecker: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Vorderen Orient*, 1976, 23-32.
 14. Ex 21,34.36.37; 22,2.3.4.5.6.8.10.11.12.13.14; vgl. 2 Sam 12,6.
 15. Vgl. 'ānaš »Geldstrafe auferlegen« Ex 21,22; Dtn 22,19; vgl. Ex 21,32.34; Dtn 22,29.
 16. Das hebräische Wort pelillm ist in seiner Bedeutung nicht ganz sicher; zur Diskussion s. G. Liedke (Anm. 13), 44f.; regelrecht zwischen Täter und Opfer dazwischengeschaltet ist das Gericht bei der Strafzahlung Dtn 22,18f

17. Vgl. dazu *H. J. Boecker* (Anm.13), 149-153; in noch älterer Zeit hatte die Talionsform! vielleicht einmal die Funktion, die Gefahr der Überbestrafung bei der Blutrache einzudämmen. Der einzige Fall einer Verstümmelungsstrafe ist Dtn 25,11f. belegt, wo die Hand einer Ehefrau, die sich im Streit an den Geschlechtsteilen des Gegners ihres Ehemannes vergreift, abgeschlagen werden soll. Es gab körperliche Züchtigung durch das Gericht (Dtn 22,18), sie wird Dtn 25,1-3 auf 40 Schläge begrenzt, damit der Täter nicht entehrt wird.
18. Die von *K. Koch*: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, ZThK 52, 1955, 1ff. geäußerte These, daß das Verb sälem pi. nie »vergelt« bedeute, ist zumindest für die juristische Verwendung des Verbs nicht zutreffend.
19. So schon *L. Köhler*: Die hebräische Rechtsgemeinde (1931), Der hebräische Mensch 1953 = 1976, 143-171; 150f. und wieder *H. J. Boecker* (Anm. 13), 29: »Es geht nicht darum, einer abstrakten Vorstellung von Gerechtigkeit Genüge zu tun ... Es geht ... darum, entstandenen Streit unter ihren Gliedern zu schlichten, um ein gedeihliches Miteinanderleben zu ermöglichen.«
20. Die klarsten Belege sind dafür Dtn 19,12; Nu 35,19f.; dazu *H. J. Boecker* (Anm.13), 28f. 2Sam 14,5ff. bezeugt einen - allerdings fiktiven - Fall von Blutrache sogar innerhalb einer Sippe. Die Bestreitung des israelitischen Blutrachebrauchs durch *A. Pbillips*, so jetzt wieder in: The Decalogue - Ancient Israel's Criminal Law, JJS 34, 1983, 1-20, 15, Anm. 57 überzeugt nicht.
21. Ex 21,13f.; Dtn 19,1-13; Nu 35,9-34.
22. Vgl. das Ritual bei einem unaufkläraren Mordfall Dtn 21, 1-9, das im Zusammenhang der Vorstellung steht, daß unschuldig vergossenes Blut das Land verunreinigt (Nu 35,33.34; vgl. Dtn 21,23). Von daher muß man es auch verstehen, daß Ahndung von Mord und Totschlag direkt mit Gott in Beziehung gebracht wird (etwa Gen 9,5f.); das gilt aber keineswegs für alle Delikte.
23. So bestand die Möglichkeit der Sühnegeldzahlung bei bestimmten Formen fahrlässigen Totschlags (Ex 21,30); und die Formulierung des individuellen Schuldprinzips Dtn 24,16 soll wohl den stellvertretenden Vollzug der Blutrache an anderen Familienmitgliedern verhindern.
24. Vgl. etwa Dtn 25,8, wo die Richter zunächst einmal versuchen sollen, den Delinquenten von seiner Fehlhaltung abzubringen.
25. *SoG. ehr. Macholz*: Die Stellung des Königs in israelitischen Gerichtsverfassung, ZAW 84, 1972, 157-182; ders.: Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda, ebd. 314-328.
26. *G. Liedke* (Anm. 13), 131 f. möchte die Gattung von der Rechtsautorität des Vaters herleiten, *H. Schulz*: Das Todesrecht im Alten Testament, BZAW 114, 1969, 113ff. dagegen aus dem sakralen Gerichtsverfahren, zu dem sich die Ortsgerichte aus besonderem Anlaß konstituieren konnten (1 Kön 21; Jer 26).
27. Vgl. Lev 5,16.24; 27,13ff.; Nu 5,7.
28. Vgl. etwa die Sündopfertora Lev 4,1-5,13.
29. Vgl. dazu jetzt umfassend *B. Janowski*: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und Alten Testament, WMANT 55, 1982, 173-177.
30. Bes. 358f.
31. So richtig *G. Liedke*, rib »streiten«, THAT 11, 771-777 gegen KBL 888f.; zur

- Bezeichnung des außergerichtlichen **Streites** vgl. Ex 21,18; Dtn 25,1; Ps 55,10-12 u. ö., zur Bezeichnung **der** gerichtlichen **Auseinandersetzung** vgl. Ex 23,3,6; 2 Sam 15,2,4 u. ö.
32. So auch C. *W. Westermann*: Genesis 12-36, BKI, 2, 1981, 642; 646 gegen C. *W. Coats*: Strife Without Reconciliation. A Narrative Theme in the Jacob Traditions, Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C. Westermann, 1980, 82-106, der aus der Trennung der Brüder schließt, eine Versöhnung habe nicht stattgefunden (103).
 33. Dazu vgl. *H. J. Boecker*: Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, 2. Aufl. 1970, 41 ff.
 34. Vgl. zum Folgenden die Auslegung C. *Westermanns*: Genesis 37- 50, BK 1,3, 1982; nützlich auch *A. Schenker*: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, BiBe 15, 1981, 15-40.
 35. Vgl. 1 Sam 24,13,16; Ri 11,27; vgl. Gen 31,49.50.53; Ri 11,10.
 36. So auch *G. Liedke* (Anm. 13), 63-68; vgl. *šafaḥ bēn* »richten zwischen« mit Gott als Subjekt: 1 Kön 8,31 f. und *übertragen* Jes 2,4; Ez 34,20,22.
 37. Vgl. 2 Sam 18,19,31.
 38. Die Verben des Rettens werden mit der gleichen Wendung *mijjad* »aus der Hand von N. N.« konstruiert, vgl. *G. Liedke* (Anm. 13), 69f.
 39. Der Ruf nach Rechtshilfe wird genauso wie der Gebetsruf mit dem Wort *šā'aq*, bzw. *šā'aqā* bezeichnet (Dm 22,24,27; 2 Kön 4,1; 8,3,5) und er kann ganz ähnlich wie die Gebetsbitte *hōšī'ā* »rette (mich)!« lauten (2 Sam 14,4; 2 Kön 6,26), vgl. dazu *H. J. Boecker* (Anm. 33), 61f.; allerdings geht Boecker wohl zu weit, wenn er deswegen die Klage zu Gott aus dem »Zetergeschrei« ableiten will (65); dazu s. *R. Albertz*, *sā'aq* »schreien«, THAT II, 568-575.
 40. Ex 22,22,26; Dtn 15,9; 24,15.
 41. Ps 7,9; 26,1; 35,24; 43,1; Thr 3,59.
 42. Ich denke an 2 Sam 15,7f. und Ps. 107,10-16; da Freiheitsentzug als Strafe in Israel nur unsicher bezeugt ist, deutet *W. Beyerlin* die Psalmenstelle rein metaphorisch, Werden und Wesen des 107. Psalms, BZAW 153, 1978, 41 f.; doch vgl. immerhin 2 Sam 20,3; Jer 38; Lev 24,12; Nu 15,34.
 43. Zumindest sollte man einmal darüber nachdenken, ob wir uns als Christen nicht eigentlich dafür einsetzen mußten, die Zahl der Antragsdelikte zu erhöhen, um dieser christlichen Möglichkeit des Rechtsverzichts im staatlichen Strafrecht mehr Raum zu verschaffen.
 44. Einen ersten engagierten Versuch in dieser Richtung hat *E. Wiesnet* (Anm. 2), 144ff. unternommen. Auch wenn seine Urteile vielleicht manchmal etwas zu einseitig sein mögen, so würde ich ihm doch darin zustimmen, daß die Folge dieser Geschichte »ein bis heute in seinem Kern kaum christianisiertes Strafrecht und eine völlig unbiblische öffentliche Strafauffassung (ist)« (154).
 45. Die Vorstellungen, die etwa *E. Naegeli*: Aspekte des Strafens, Hat Strafe einen Sinn, 1974, 32-54; bes. 43ff., *G.-F. Kirchhoffu.* a. (Anm. 1), 322ff. und *K. Sessar* (Anm. 1), 334ff. entwickelt haben, stimmen mich durchaus hoffnungsvoll, hierfür bereite Gesprächspartner zu finden.

Das Verhältnis von Täter und Opfer in der Strafrechtspflege*

VON KLAUS SESSAR

I. EINLEITUNG

Das Opfer ist in den Kriminalwissenschaften, aber auch darüber hinaus, die ganz große Entdeckung, sozusagen der »Renner« der letzten Jahre. Ohne Kausalforschung treiben zu wollen, darf vermutet werden, daß diese Entwicklung durch einen Wissenschaftszweig ausgelöst wurde, die sogenannte *Viktimologie*. Sie ist aus der Kriminologie entstanden, doch soll wissenschaftstheoretisch streitig sein, inwieweit sie inzwischen als selbständig gelten kann. Dies mag dort wichtig werden, wo Viktimologen für sich in Anspruch nehmen, sich nicht nur für Verbrechenopfer, sondern für alle Arten von Opfern zu interessieren, doch wollen wir dies zumindest im vorliegenden Zusammenhang nicht mitmachen; Viktimologie soll nach unserem Verständnis ein Zweig der Kriminologie sein, der sich in verstärkter Weise mit dem *Opfer als Handelndem*, d. h. am kriminellen Geschehen Beteiligten, sowie mit dem *Opfer als Leidendem*, d. h. vom kriminellen Geschehen Betroffenen, befaßt. Hierzu gibt es mittlerweile einen regen Wissenschaftsbetrieb: Seit 1973 finden im Turnus von drei Jahren internationale viktimologische Symposien statt (bisher Jerusalem, Boston, Münster und Tokio), ebenso viktimologische Kurse (z. B. in Vancouver und Dubrovnik), es gibt eine - gegenwärtig unter deutscher Leitung stehende - »World Society of Victimology«, eine in Washington erscheinende Zeitschrift »Victimology« und sogar schon viktimologische Universitätsinstitute, etwa an der Keio-Universität in Tokio/Japan.

Am Anfang standen Überlegungen zur Mitschuld und Mitwir-

* Teilweise überarbeiteter und mit ausgewählter Literatur versehener Vortrag, den Vf. am 5.5.1983 auf der Jahrestagung der "Konferenz der evangelischen Pfarrer an den Justizvollzugsanstalten in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West)" in Mauloff/Ts. hielt. Die Vortragsform wurde beibehalten.

kung des Opfers an der Tat einschließlich der Frage, ob es so etwas wie eine Opferpersönlichkeit geben könnte (wie es kriminologisch eine Täterpersönlichkeit gibt oder geben soll), Menschen also, die ihre eigene Opferwerdung, Viktimisierung genannt, selbst herbeiführen. Später, als die Kriminologie sich der Reaktion auf den Täter annahm und seitdem Polizei- und Justizforschung betreibt, wurde das wissenschaftliche Interesse ebenso auf die Rolle des Opfers in der Strafverfolgung und auf seine Behandlung durch die Strafverfolgungsorgane gelenkt. Und da entdeckte man erstaunliche Diskrepanzen. Man fand heraus, daß es vor allem die Opfer sind, die für die Registrierung der Kriminalität sorgen, in einer Größenordnung von etwa 90-95%, bezogen vor allem auf klassische Delikte. Da nun keinesfalls alle Taten, ja eigentlich die wenigsten Taten angezeigt werden, weil die Opfer ihre Anzeigebereitschaft in sehr eigenwilliger Weise von bestimmten Kriterien abhängig machen (Grad der Betroffenheit, soziale Beziehung zum Täter usw.), ergibt sich hieraus, daß fast die ganze Strafverfolgung auf eben dieser sehr privaten Anzeigebereitschaft beruht. Die Diskrepanz liegt darin, daß nach der Anzeige das Opfer nicht mehr gebraucht wird, es sei denn als Zeuge, um einer nunmehr verselbständigten Strafverfolgungsidee zu genügen. Wir stehen vor der einzigartigen Situation, daß immer dann, wenn ein Mensch durch eine Straftat in seiner körperlichen oder materiellen Integrität beeinträchtigt und verletzt worden ist, ein ausdifferenziertes strafrechtsdogmatisches Instrumentarium bereitgestellt und eine gewaltige Strafverfolgungsmaschinerie in Gang gesetzt wird, um den durch die Straftat entstandenen Konflikt aufzuarbeiten, dies alles, ohne den vom Täter beschädigten Menschen an diesen Aufarbeitungsprozessen zu beteiligen, z. B. durch Überlegungen zur Schadenswiedergutmachung. Mehr noch: dieser Mensch stört uns bei-unserem Geschäft, so daß wir ebensoviele Anstrengungen unternehmen, ihn hiervon fernzuhalten. Unser Strafrecht, das (meist) ohne Opfer nicht wäre, ist ein Strafrecht ohne Opfer.

Wenn dies unter dem Einfluß der Viktimologie möglicherweise die längste Zeit so gewesen ist, so müssen wir uns fragen, woran dies liegt. Eine Antwort ist schwer zu geben. Am nächsten liegt die Vermutung, daß wir so, wie wir mit Straftaten und Straftätern umgehen, nicht weiterkommen, daß wir mit den rein strafrechtli-

chen Problemlösungsversuchen am Ende sind. Es sieht so aus, als hätten wir eine Ebene der Problembewältigung geschaffen, die so abstrakt ist, daß sie die Betroffenen, Täter wie Opfer, nicht mehr erreicht. Denn die Ebene, auf der das Problem gesehen wird und gelöst werden soll, ist die zwischen dem Rechtsbrecher und der Rechtsordnung, unter weitgehender Ausblendung des sozialen Konfliktcharakters der Tat. Aber um es einmal burschikos auszudrücken: Wenn Herr Müller Herrn Meier bestohlen hat, dann hat er damit zunächst einmal nicht gegen den Dekalog oder gegen ein Rechtsgut namens Eigentum verstoßen, sondern er hat Herrn Meier bestohlen. Und wenn wir uns nicht auch auf diese Ebene einlassen und uns dort um einen Interessenausgleich bemühen, sondern statt dessen den Täter auf unsere rechtlich-abstrakte Ebene zwingen, wo es nur um Schuldausgleich geht, dann mögen wir vielleicht den Rechtsfrieden finden (den wir allerdings nicht greifen, sondern bestenfalls denken können), den sozialen Frieden haben wir aber damit möglicherweise verfehlt. Ich sage »mögen« und »möglicherweise«, denn ich weiß es eigentlich nicht besser, stelle Vermutungen auf, zu denen gehört, daß das Opfer in vielfältiger Weise zum sozialen Frieden beitragen könnte, wodurch dann auch der Rechtsfrieden eher gewährleistet werden mag.

Es ist daher ein *Umdenken* nötig und auch schon am Werk, die Bemühungen um das Opfer von Verbrechen haben in vielen Bereichen, praktischen wie theoretischen, eingesetzt. Bekannt geworden ist etwa das *Opferentschädigungsgesetz*, das einigen ausgewählten Gewaltopfern materiell helfen will; in der Rechtspolitik ist die Diskussion über die *Schonung von Verbrechensoffern als Zeugen* während des Strafverfahrens im Gang, wofür es bereits vereinzelte Anweisungen an die Strafverfolgungsorgane gibt; in den Kriminalwissenschaften wird die *Schadenswiedergutmachung als strafrechtliche Sanktion* erörtert, unter Wiederauflebung uralter Konfliktlösungsmuster, etwa der Sühne- oder Kompositionsverträge in den vormittelalterlichen germanischen Rechten; immer verbreiteter sind *praktische Opferhilfen*. etwa durch Errichtung von Frauenhäusern oder Kinderschutzzentren oder allgemeiner durch Krisenintervention. Den meisten dieser Bemühungen ist gemeinsam, daß sie in einem als zwei-seitig begriffenen strafrechtlichen Konflikt die eine Seite, die des Opfers, vernachlässigt sehen und dem

abhelfen wollen, ohne an den Bemühungen um die andere Seite, den Täter, etwa ändern zu wollen; es geht ihnen entweder um ausgeglicheneren Täter- und Opferinteressen oder um einen Interessenausgleich zwischen Täter und Opfer.

Freilich gibt es auch andere Varianten eines Opferengagements. In dem gleichen Maße, in dem sich der »Weiße Ring« verdienstvoll um Opfer kümmert, macht er in militanter Weise Front gegen Täter. Durch eine realitätsverzerrende und -verschweigende Berichterstattung über Ausmaß und Struktur von Kriminalität und Opferwerdung schürt er bzw. schüren seine Repräsentanten die Ängste in der Bevölkerung, die dann für eine täterfeindliche Kriminalpolitik herhalten müssen ~ ein Mißbrauch der Leiden von Verbrechensopfern. Hiermit haben diejenigen, die sich um eine soziale Befriedung des durch *die* Straftat gestifteten Unfriedens sorgen, nichts zu schaffen.

Wenn wir uns *im* weiteren mit dem Täter und dem Opfer in der Strafrechtspflege beschäftigen, dann setzt dies voraus, etwas über die *Beziehung zwischen Täter und Opfer in der Konfliktsituation* zuvor zu erfahren, wenn auch nur in einem Überblick. Im weiteren soll uns dann in erster Linie das *Opfer in der Strafrechtspflege* interessieren, vor allem in bezug auf seine ihm hierin zugedachte bzw. nicht zugedachte Rolle; es geht hierbei mit anderen Worten um die Art und Weise seiner Institutionalisierung einschließlich vielfältiger informeller Praktiken und Strategien, mit deren Hilfe er zum Objekt eines von seinen persönlichen Interessen unabhängigen staatlichen Strafverfolgungsinteresses gemacht wird. Da wir hierin keine Zwangsläufigkeit sehen wollen, sondern eine Herausforderung, soll im weiteren kurz auf Versuche eingegangen werden, das Opfer zu reintegrieren, nicht um seiner selbst willen, sondern zum Zwecke rationalerer Lösungsmöglichkeiten *bei* der Bewältigung strafrechtlicher Probleme. Dazu gehören dann auch Überlegungen, inwieweit das Opfer für die Arbeit an und mit dem Täter seine Bedeutung finden kann, wobei ich schon jetzt eine gewisse Zurückhaltung, wenn nicht Ratlosigkeit signalisieren möchte: Was immer in diesem Zusammenhang vorzubringen und vorzuschlagen ist, scheint ein anderes Strafsystem und einen anderen Strafvollzug, ja andere Täter und andere Opfer zu verlangen, so daß es in erster Linie darum geht, sich in Neuland vorzutasten.

2. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN TÄTER UND OPFER

Es gibt nur wenige Delikte, die keine konkreten Opfer kennen, etwa Aussagedelikte, Straftaten gegen die öffentliche Ordnung oder Staatsdelikte (die meisten solchen »opferlosen Delikte« finden sich im Nebenstrafrecht). Oder aber der Täter ist selbst Opfer, etwa im Bereich der Suchtdelikte. Sonst aber stehen ein oder mehrere Täter einem oder mehreren Opfern gegenüber, wobei nochmals die Unterscheidung zwischen individuellen Opfern und Kollektiven oder institutionalisierten Opfern (Unternehmen, Warenhäuser, staatliche Einrichtungen usw.) zu machen ist. Läßt man letztere einmal beiseite, dann ist die wissenschaftlich wesentliche Frage die, ob sich Täter und Opfer kennen - und wie gut - oder nicht. Was den Kriminologen und den Viktimologen geradezu fasziniert, ist die Überlegung, ob der Täter sein Opfer zufällig auswählt oder ob dieses Impulse aussendet, die es für den Täter attraktiv machen. Dies ist nicht unbedingt ein Problem bei den am häufigsten vorkommenden Delikten des Diebstahls (hier kann man aber beobachten, daß die meisten gestohlenen Pkw und viele von Einbrechern heimgesuchte Villen und Wohnungen unverschlossen sind), wohl aber ein Problem der meisten Gewaltdelikte, daneben auch noch der meisten Unterschlagungs-, Betrugs- und Wirtschaftsdelikte. Insbesondere für diese Straftaten, in denen sich Täter und Opfer gegenüberstehen, gilt die Beobachtung von *Hans von Hentig* (1979, S. 384), einem der Begründer der Viktimologie, daß das Opfer den Täter formt und bildet, und insbesondere für Gewaltdelikte ist die Hypothese aufgestellt worden: »Wenn eine Person eine andere Person angreift, dann ist die Wahl des Opfers durch den Angreifer alles andere als zufällig. Ebenso ist die Wahl des Angreifers durch das Opfer alles andere als zufällig« (*Nagel* 1979, S. 65). Hier liegt der Ausgangspunkt für die bereits erwähnten Überlegungen, ob es typische Opfer gibt; man spricht von Opferdisposition, Opfereignung oder Opferneigung, was alles darauf hindeuten soll, daß bestimmte Menschen mehr als andere Menschen Opfer werden können – und vielleicht kennen wir alle tatsächlich Personen, die immer wieder, auch in nichtstrafrechtlicher Hinsicht, »viktimsiert« werden: die ewigen Verlierer. Gleichwohl, empirisch gesicherte Resultate liegen hierzu noch

nicht vor. Was man aber sagen kann, ist, daß sehr viele Straftaten Konflikte sind, deren Konfliktpotential von **allen** Beteiligten eingebracht und aufgebaut wird, so daß die Definition der einen Person als Täter und der anderen Person als Opfer sehr häufig eine ex post-Definition ist, abhängig weniger von unterschiedlichen Motiven als von unterschiedlicher Körperstärke, unterschiedlicher Geschicklichkeit oder unterschiedlicher Schnelligkeit, eine Strafanzeige zu erstatten. Oder aber es werden die Konfliktpotentiale unbewußt eingebracht oder aufgebaut, so von einer **Frau**, die in Verkennung der Triebwünsche eines Mannes dessen Hemmschwellen nicht sieht, sich darüber hinwegwagt und dann vergewaltigt wird (vgl. *Schorsch* 1971, S. 214 f.).

Bleiben wir noch einen Moment bei den Gewaltdelikten (insbesondere allen Arten von Raub, Körperverletzungen, Vergewaltigungen und Tötungen), die in ihrer Mehrzahl als typische *Beziehungsdelikte* zu bezeichnen sind. Sie sind zwar nur zu ca. 10% unter den registrierten Straftaten (ohne Straßenverkehrskriminalität) vertreten, doch sind rund ein Viertel aller erwachsenen Gefangenen und rund ein Drittel aller jugendlichen Gefangenen Gewalttäter aus den eben genannten Deliktsbereichen. Was hieraus die vorsätzlichen Tötungen angeht, so gelten sie als die persönlichsten Delikte überhaupt (*Wolfgang* 1958, S. 203; *Rasch* 1975, S. 367). Die unterschiedlichsten Studien haben ergeben, daß Fremde als Täter nur in geringem Ausmaß in Betracht kommen. In einer eigenen Untersuchung (registrierte vollendete nicht-fahrlässige Tötungen, Baden-Württemberg 1970/71) sahen die Beziehungen der Opfer zu ihren Tätern wie folgt aus (*Sessar* 1979, S. 307):

Ehegatten	20%
- Frau ist Opfer	18%
- Mann ist Opfer	2%
Eltern-Kind-Verhältnis	20%
- Kind ist Opfer	17%
- Elternteil ist Opfer	3%
Familienangehörige	3%
Freundschaft	7%
Bekanntschaft	30%
flüchtige Bekanntschaft	7%
Fremde	13%
	100% (N = 256)

Hierzu gehört nun auch die weitere damit zusammenhängende Beobachtung, daß diese Tötungen innerhalb sozialer Gruppierungen ablaufen,

also unter Deutschen und unter **Ausländern** oder unter Unterschichtangehörigen und unter Mittelschichtangehörigen.

Bei anderen. Gewaltdelikten sind diese existierenden Täter-Opfer-Beziehungen nicht ganz so häufig festzustellen, aber immer noch erstaunlich hoch: bei Körperverletzungen bis zu 70%, bei Vergewaltigungen bis zu 60% - nur beim Raub scheint es sich im wesentlichen um ein Delikt unter Fremden zu handeln (*Sessar 1979, S. 30Sf.*).

Der hier herausgearbeitete Beziehungsaspekt kann für unseren Zusammenhang insofern von Bedeutung werden, als einmal Aufarbeitungsmöglichkeiten für den Täter eröffnet werden, bei denen zumindest dort, wo die Schäden nicht irreversibel sind, die *Existenz der Beziehung* Hilfestellung geben könnte; schließlich ist auch das Opfer beteiligt gewesen, und wenn man nicht die schuldig-unschuldig-Kategorien des Strafrechts übernimmt, dann kann man in Weiterentwicklung eines Gedankens von *Schafer (1968, S. 137ff.)* durchaus auch von einer *funktionalen Verantwortlichkeit des Opfers* ausgehen, die von ihm verlangt, sich der Konfliktlösung ebenfalls zu stellen. Es ist dies nur. ein Entwurf, eine erste Annahme, die berechtigt erscheint, wenn man die Schwierigkeiten der Konfliktverarbeitung bei fehlenden Beziehungen betrachtet. Wo Beziehungsdelikte sich dadurch auszuzeichnen scheinen, daß sie möglich werden wegen der Beziehung, gibt es Delikte wie etwa die Vergewaltigung mittels Überfalls, die nur möglich werden nach Abbau jeglicher Beziehung, also durch eine totale Entpersönlichung des Opfers. Therapeuten berichten, daß in solchen Fällen der Zugang zum Täter nur möglich wird, wenn man im Gespräch das Opfer wieder zum Leben, also zum Menschen erweckt, zum Subjekt erhebt und die Entpersönlichung rückgängig macht (*Ben-David 1983, S. 222*).

Obwohl wir in den Forschungen erst ganz am Anfang stehen, scheint sich doch die Gewißheit zu verdichten, daß viele Taten in **allererster Linie soziale Konflikte** sind, deren Lösung soziale Mittel verlangt; eines dieser Mittel könnte dann die soziale **Beziehung** zum Opfer sein. Hierauf werden wir nochmals zurückkommen müssen.

Wie versteht nun aber das Strafrecht diese Situation und welche Konfliktlösungsmöglichkeiten sieht es vor bzw. läßt es übrig?

3. DAS OPFER IM AKTUELLEN STRAFRECHTSSYSTEM

Im Strafrecht ist die Situation grundlegend anders. Es unterscheidet strikt zwischem dem von einer Straftat betroffenen Opfer und dem hiervon betroffenen *Rechtsgut*. Rechtsgut ist nach einer Definition ein »soziales Funktionsgute (*Rudolphi* 1970, S. 163), ein abstraktes Gebilde also, mit dem ausgedrückt werden soll, daß durch die Straftat überindividuelle Interessen tangiert werden. Dies ist sicherlich dort weniger problematisch, wo von vornherein nur überindividuelle Interessen im Spiel sind, also bei den bereits erwähnten Straftaten gegen die öffentliche Ordnung. Bedenken kommen hingegen auf, wo durch die Ablösung des Rechtsgutsbegriffs von einem ursprünglicheren Opferbegriff Sinnverschiebungen stattfinden, die uns von der Problembewältigung ausschließen. Dies gilt ja auch sonst in vielfältiger Weise, etwa für Begriffe wie Schuld, Gesinnung oder Vorsatz, die für uns häufig nicht mehr nachvollziehbar sind, weil sie längst juristisch gefügig gemacht wurden, um juristischen Zwecken zu dienen. Kehren wir dann zum Opfer zurück, so hat diese »Entfremdung« auch ihre ganz konkreten Konsequenzen in seiner geringen Institutionalisierung im Prozeß der Verbrechenskontrolle, wozu gehört, daß die Rechtspraxis die verbliebenen Institutionalisierungen auch noch aushöhlt.

Grundsatz ist das Strafverfolgungsmonopol des Staates, das in einem eigenartigen Gegensatz zur faktischen Ausgangslage steht, wenn nämlich nicht staatliche Behörden, sondern Privatpersonen, meist Opfer, über die Registrierung einer Straftat befinden: gehen sie nicht zur Polizei, gelangt die Straftat in aller Regel auch nicht zur Kenntnis der Strafverfolgungsorgane (*Kaiser* 1983, S.96ff.). Wie sieht es nun aber nach der Registrierung aus?

Es gibt im Vorverfahren das sogenannte *Klageerzwingungsverfahren*, das dem Verletzten die Möglichkeit geben soll, im Falle der Einstellung des Verfahrens bei nicht hinreichendem Tatverdacht bis hin zum Oberlandesgericht zu gehen, um den zuständigen Staatsanwalt zu einer Klage zu zwingen. Hiervon wird wenig Gebrauch gemacht, nicht weil es wenig Anlässe gäbe, sondern weil das Verfahren mehr oder weniger erfolglos ist. Im weiteren ist das Opfer am Verfahren beteiligt, wenn es selbst eine *Privatklage* erheben kann; es handelt sich hier um eine Ausnahme vom

staatlichen Strafverfolgungsmonopol. Der Bereich der hierfür in Frage kommenden Delikte ist nicht sehr weit, die Privatklage ist u. a. bei Hausfriedensbruch, Beleidigung, Körperverletzung, Bedrohung oder Sachbeschädigung möglich, doch stets unter der Voraussetzung, daß der **Staatsanwalt** nicht selbst tätig wird. Anklagen dieser Art haben ebenfalls nur selten "Erfolg" im Sinne einer Verurteilung des Täters; es heißt gelegentlich, daß man durch die Erfolglosigkeit von Privatklagen diese Prozedur allmählich austrocknen möchte.' Schließlich die *Nebenklage*, mit **welcher** sich der oder die Verletzte unter bestimmten Voraussetzungen der öffentlichen Klage anschließen kann; für sie ist bezeichnend, daß man an ihre Abschaffung denkt, nicht zuletzt mit der Begründung, daß von seiten des Opfers nicht nennenswert Neues für die Wahrheitsfindung beigesteuert werden könne (unter dem gegenwärtigen Trend, die Position des Opfers im Strafprozeß zu stärken, mag die Nebenklage aber vielleicht doch beibehalten werden). Zumindest für die Strafzumessung scheint sie keine Bedeutung zu haben; nach einer empirischen Überprüfung im Bereich der Kapitaldelikte fiel im Gegenteil das Urteil tendenziell milder aus, wenn ein Nebenkläger anwesend war als wenn er fehlte (*Sessar 1981*, S.176).

Weitere empirische Beobachtungen betreffen die faktische *Behandlung des Opfers durch Polizei und Justiz*. Wiederum kümmert sich besagte Wahrheitsfindung nicht um seine Interessen, sondern geht darüber hinweg je nachdem, in welcher Richtung Wahrheit gesucht wird. Es kann sein, daß eine allgemeine Empörung über bestimmte Verhaltensweisen des Täters handlungsleitend wird, und dann möchte man ganz genau wissen, was er **gemacht** hat: der Fall des Kindes als Opfer einer Sexualtat. Oder es kann sein, daß Empathie oder vielleicht ein latentes Verständnis für bestimmte Verhaltensweisen des Täters handlungsleitend wird, und dann möchte man ganz genau wissen, was das Opfer gemacht hat: der Fall der Frau, die **von** einem ihr nicht fremden Mann vergewaltigt wurde. In beiden Fällen spricht man von sogenannter *zweiter Opferwerdung*, was besagt, daß das persönliche Schicksal solcher Personen den Bedingungen staatlichen Strafens bis hin zu deren weiterer Schädigung untergeordnet wird bzw., **da** Vorurteile zu diesen Bedingungen gehören, unterworfen wird. Natürlich sind die beiden Beispiele nicht verallgemeinerungsfähig, sie sollen aber aufweisen, welche geringen Möglichkeiten das Opfer hat, seine **eigenen** Interessen zur Sprache zu bringen - in dieser oder jener Weise.

Welches aber sind die *Interessen des Opfers*? Man hat auf der einen Seite Rachegefühle und Bestrafungswünsche gegenüber dem konkreten Täter beobachtet bis hin zur Unzufriedenheit mit dem »zu milden« Urteil des Richters. Man hat auf der anderen Seite aber

auch festgestellt, daß Opfer, verglichen mit Nichtopfern, eine sehr viel rationalere Haltung gegenüber Problemen der Kriminalität an den Tag legen können, daß sie Straftäter auch mit Verständnis sehen können, daß sie nicht unbedingt eine größere Kriminalitätsfurcht oder rigidere Bestrafungsphilosophien entwickeln, mit anderen Worten, man kann offenbar mit Opfern reden (*Villmow* 1979, S. 199ff.). Und dies führt dann zu der noch nicht beantworteten Frage, ob nicht ein Zusammenhang besteht zwischen dem Gefühl der Ohnmacht, das durch die Opferwerdung entstanden ist, und dem Gefühl der Ohnmacht, das entsteht, wenn man keine Resonanz und keine Wiedergutmachung erfährt. Resonanz wäre die Anerkennung des zugefügten Leids und entsprechende Hilfestellung; Wiedergutmachung müßte vom Täter kommen und müßte bedeuten: Entschuldigung, Reue, Besserung, Bereitschaft zur Konfliktaufarbeitung und natürlich Ersatz für den zugefügten Schaden und das zugefügte Leid. Die Hypothese, die uns bewegt, ist, ob die nicht zu leugnenden Strafbedürfnisse des Opfers schwinden, wenn der persönlich erlittene Schaden wiedergutmacht worden ist (*Sessar* 1980, S. 337). Wie sieht es damit in der Justiz aus?

Das deutsche Strafrecht kennt durchaus eine Reihe von Bestimmungen, welche die *Wiedergutmachung* als eine mehr oder weniger selbständige Sanktion, informell oder formell, verstehen. Etwa kann der Staatsanwalt ein Verfahren einstellen, wenn der Beschuldigte zum Zwecke der Wiedergutmachung eine bestimmte Leistung erbringt; das ganze kann nach Anklageerhebung durch den Richter geschehen (§ 153a Strafprozeßordnung). Voraussetzung ist geringe Schuld und das Fehlen eines öffentlichen Interesses, wobei es heißt, daß letzteres durch die Schadenswiedergutmachung verneint werden kann. Ähnliches gilt in Verfahren gegen Jugendliche (§ 45 Jugendgerichtsgesetz), wo zusätzlich die Besonderheit besteht, daß die Schadenswiedergutmachung als Auflage eine autonome Sanktion im Urteil darstellen kann (§ 15 Jugendgerichtsgesetz). Ist ein Urteil ergangen und eine Freiheitsstrafe oder Jugendstrafe ausgesprochen, aber zur Bewährung ausgesetzt worden, kann als Auflage wiederum die Schadenswiedergutmachung angeordnet werden, und das gleiche gilt im Falle der bedingten Entlassung. Alternativ hierzu besteht jedesmal auch die Möglichkeit, als Auflage die Zahlung einer Geldsumme an die Staatskasse oder an eine gemeinnützige Einrichtung anzuordnen. Eben dies geschieht so gut wie immer, Forschungen haben ergeben, daß von der

Auflage der Schadenswiedergutmachung nur ganz selten Gebrauch gemacht wird, so daß diese Norm im Ergebnis leerläuft, mehr noch, auch **zivilrechtlich** unterlaufen wird, weil Geldstrafe und Geldbuße als vorrangige Sanktionen das Vermögen des Täters zunächst einmal auf Kosten der Opferforderungen mindern.

Hinter diesen Tendenzen steht die bereits angesprochene Antinomie zwischen dem verletzten Rechtsgut, das mit Hilfe vergeltender oder präventiver Strafen geschützt werden soll, und dem verletzten Opfer, das auf zivilrechtliche Ansprüche verwiesen wird. Dies wird besonders deutlich in einigen oberlandesgerichtlichen Entscheidungen, in denen es hieß, daß das Opfer dann einen verminderten Schmerzensgeldanspruch hat, wenn der Täter für die Tat schon ausreichend bestraft worden war; da die Strafe das Genugtuungsbedürfnis des Opfers zum Teil schon befriedigt habe, dürfe die Genugtuungsfunktion des Schmerzensgeldes nicht mehr besonders hoch bewertet werden. Dies ist, wenn auch von zivilrechtlicher Seite, die wohl deutlichste Absage an jeden Versuch, das Opfer wenigstens materiell an der Aufarbeitung des durch die Straftat entstandenen Konflikts zu beteiligen (vgl. *Sessar* 1983, S. 146).

Es stellt sich hier die Frage, ob wohl rein rechtliche Indiosynkrasien am Werk sind, weil es ein bestimmtes, rechtlich organisiertes System zu verteidigen gilt, oder ob dieses System und die entsprechenden Einstellungen nichts weiter sind als ein Reflex allgemeiner Einstellungen gegenüber Opferproblemen, die man vielleicht auch in der Sozialarbeit antrifft.

4. EINSTELLUNGEN GEGENÜBER DEM OPFER

Die *Viktimologie* entstand seinerzeit nicht allein in Reaktion auf eine das Opfer nicht berücksichtigende Strafjustiz, sondern auch **in** Reaktion auf unser aller Einstellung. Dies war wohl der Grund, **daß** man nicht nur Verbrechensopfer, sondern alle Arten von Opfern unter diese neue Wissenschaft bringen wollte, was sicher den guten Sinn hatte, uns für Opferprobleme ganz allgemein zu sensibilisieren. Man verlangte geradezu einen Ombudsman für Opfer (nach einem Gesetzentwurf der SPD soll es künftig einen

Opfer-Anwalt geben, der dem Opfer auf Antrag schon bei der Polizei mit Rat und Tat zur Seite stehen soll), wie man schon Ombudsleute für Frauen und Kinder verlangte, und so scheint sich hier ein allgemeines Problembewußtsein aufzutun.

Worum es geht, ist, unsere Einstellungen gegenüber Opfern von Grund auf zu überprüfen. Es kann die Beobachtung gemacht werden, daß sie nicht nur Mitleid oder Solidarität hervorrufen, sondern auch Aversion, oder genauer: nach einem anfänglichen Mitleids- oder Solidaritätseffekt schlägt die Einstellung oftmals um, und das Opfer, das mit seinem Leiden ebenso auffällt wie der Täter mit seiner Tat, ist dann auf einmal ebenso wenig gelitten wie der Täter. Was wir offenbar nicht vertragen, ist, wenn jemand auffällt, gleichgültig aus welchem Grund, und wenn wir gegen den Täter Front machen, weil er nach unserem Weltkonzept ein Versager ist, dann ergeht es dem Opfer nicht sehr viel anders, weil es, als Verlierer, ebenfalls ein Versager ist. Es hat dies mit einer viel zitierten »Theorie der gerechten Welt« zu tun, gemäß der jeder das bekommt, was er verdient (*Geis* 1982, S. 344; vgl. auch *Weis* 1979, S. 29). Ein häufig beobachtbarer nächster Schritt ist dann der, daß Unfälle, Verbrechen und Leiden nicht immer einem Täter zugeschrieben werden, sondern häufig genug auch dem Opfer; »es hatte selbst schuld«, und wir merken nicht, daß wir es hierdurch zum Täter machen.

Solche Einstellungen sind folgenreich. Sie ermutigen Täter zu, wie es in der Kriminologie herausgearbeitet wurde, Neutralisationstechniken, mit deren Hilfe sie eigene Schuld auf andere, insbesondere Opfer abwälzen. Sie entmutigen Opfer, sich als solche zu bekennen und dadurch verlorengegangene Selbstwertgefühle wiederzugewinnen - und ganz praktisch ihre Rechte als Opfer wahrzunehmen. So wird gegenwärtig die viktimologieeche Hypothese untersucht, ob Opfer deshalb keinen Entschädigungsantrag aufgrund des seit 1976 existierenden Opferentschädigungsgesetzes stellen, »weil sie sich durch die gesellschaftliche Reaktion stigmatisiert fühlen und eine -offizielle Anerkennung: als Opfer vermeiden wollen. Es wird dabei angenommen, daß zahlreiche Betroffene im Rahmen einer isekundären Viktimisierung< Beeinträchtigungen erleiden, die nach der Opfersituation durch Reaktionen der Personen in der näheren Umgebung, aber auch durch

Interaktionen im Strafrechtspflegesystem allgemein ausgelöst werden« (*Villmow/Müller/Krieger/Plemper* 1982, S. 310).

Das Strafrechtspflegesystem meint die Justiz wie auch die justizintegrierte Sozialarbeit. Obwohl beide sonst so viele Reibungsflächen und Probleme miteinander haben, ziehen sie an **einem** Strang, wo es um das Opfer geht: sei es aus Gründen von Schuldausgleich und Vergeltung (Justiz) oder der Hilfe (Sozialarbeit), es herrscht eine Täterzentrierung, bei der das Opfer auf der Strecke bleiben muß. Die Situation scheint aussichtslos zu sein, weil weder von Staatsanwälten und Richtern, noch offenbar von Sozialarbeitern ein Eingehen auf Opferinteressen erwartet werden kann – und wie steht es mit den Seelsorgern im Strafvollzug? Und daher stellt sich auch hier wieder die folgende Frage. Sind es die Systemanforderungen, das Berufsbild dessen beispielsweise, dem die Täterfürsorge anvertraut ist, das zu einer Vernachlässigung, ja manchmal zu einer Konterkarierung der Opferbelange führt (man hat mit einem Opfer, dem Täter, genug zu tun)? Oder ist es das allgemeine Weltbild, in dem Opfer eine geringere Aufmerksamkeit beanspruchen? Ist es vielleicht so, daß man sich immer nur für eine Seite von zweien entscheiden kann? Müssen wir mit anderen **Worten** »komplexer« werden und denken?

Dies scheint tatsächlich ein entscheidender Punkt zu sein, daß wir nämlich den Konflikt, die Straftat also, in ihre einzelnen Bestandteile – Tat, Täter, Opfer - zerlegen, was für eine ganze Reihe von Problemlösungsschritten sicherlich sachgerecht ist. Wir unterlassen aber, den Konflikt wieder zusammenzufügen und versäumen möglicherweise gerade damit seine Heilung (man wird an einen .Ausspruch von *Karl Kraus* erinnert, der einmal den Strafrichter mit einem Chirurgen verglichen hat, der operiert und nicht verbindet). Offenbar wird dies aber zunehmend so gesehen, da eine ganze Reihe von insbesondere amerikanischen Modellen und Programmen innerhalb und außerhalb der Strafjustiz **versuchen**, Opfer und Täter zusammenzusehen und zusammenzulassen.

5. NEUE ANSÄTZE EINER TÄTER-ÜPFER-PERSPEKTIVE

Eine solche neue Täter-Opfer-Perspektive ist gleichzeitig uralte. Das erwähnte Konfliktlösungsmodell der Frühzeit, wonach Täter und Opfer sich über den Preis des zugefügten Unrechts einigten, wird mittlerweile in vielfacher Weise dazu benutzt, unsere Kriminalpolitik zu stimulieren, entweder ganz vorsichtig dadurch, daß man die im Strafrecht vorhandenen, aber ungenutzten Möglichkeiten der Opferentschädigung aktivieren möchte, oder ganz deutlich dadurch, daß man die Schadenswiedergutmachung zu einem selbständigen Strafzweck machen möchte (vgl. *Sessar 1983*, S.145ff.).

Damit ist aber nur die materielle Seite der Konfliktregelung angesprochen, die andere Seite ist die der Versöhnung; und so gibt es ebenfalls Versuche, Täter und Opfer nach der Tat nochmals zusammenzubringen, um sie mit Hilfe eines Vermittlers den Konflikt aufarbeiten zu lassen (sogenannte Vermittlungsprogramme oder mediation programs).

Ein solches Programm kann man sich etwa so vorstellen, daß ein strafrechtlicher Konfliktfall von der Justiz einem Programm in Erwartung einer Schlichtung und möglicherweise auch Schadenswiedergutmachung überwiesen wird. Das Programm besteht aus ausgebildeten Sozialarbeitern, aber auch ehrenamtlichen Mitarbeitern (Hausfrauen, Studenten usw.), Lassen sich Täter und Opfer auf eine Vermittlung ein und kommt es zwischen ihnen zu einer Einigung, wird das Verfahren von der Staatsanwaltschaft gleich oder etwas später eingestellt. Überwiegend werden Bagatelldelikte auf diese Weise erledigt, nur im Falle sehr enger Beziehungen zwischen den Parteien wird auch einmal ein Verbrechen einem solchen Programm überwiesen.

Selbst nach Teilverbüßung in einer Haftanstalt sind solche Programme durchgeführt worden. Etwa konnten sich in Minneseta unter bestimmten Bedingungen Inhaftierte verpflichten, nach der bedingten Entlassung an einem Programm zum Zwecke der Opferentschädigung teilzunehmen. Es wurde ein regelrechter Vertrag abgeschlossen, der den Gefangenen verpflichtete, für das Opfer zu arbeiten; außerdem wurde eine Begegnungsstätte für Täter und Opfer eingerichtet, die nach allen Berichten außerordentlich gut funktionierte.

Hier wird also das vorhin vermißte komplexe Denken deutlich. Ein Diebstahl, eine Körperverletzung, eine Sachbeschädigung

und vielleicht sogar einmal ein Raub werden zunächst als das gesehen, was sie sind: als eine Verletzung oder Beeinträchtigung der materiellen oder physischen Integrität eines Menschen, der abzuhelpen ist. Daß es daneben auch überindividuelle Interessen gibt, wird keineswegs geleugnet, und auch in Amerika haben diese Versuche sehr schnell ihre Grenzen dort gefunden, wo es um ernstere Kriminalität ging. Daher können wir Modelle der erwähnten Art einstweilen nur als Hinweis betrachten, wohin der Weg gehen könnte, wenn wir damit Ernst machen wollten, nicht nur einen wie immer aussehenden Rechtsfrieden, sondern auch einen sozialen Frieden anzustreben.

6. VERSUCHE, DEN SOZIALEN FRIEDEN ZURÜCKZUGEWINNEN

Das Resümee aus den bisherigen Überlegungen ist, daß es nicht darum gehen kann, das Ruder zugunsten des Opfers herumzureißen, möglicherweise sogar auf Kosten des Täters (wiewohl es handfeste kriminalpolitische Bestrebungen gibt, die genau dies möchten). Vielmehr ließen wir uns von der Erkenntnis leiten, daß in unseren Anstrengungen, die durch eine Straftat entstandenen Probleme zu bewältigen, ein Element fehlte, nämlich das Opfer. Es fehlt, weil seine Vernachlässigung einen Unfrieden hinterläßt, der unserer Aufmerksamkeit bis jetzt entgangen ist. Daher ist seine Re-Integration unerlässlich, und es ist ein Entwurf zu wagen, wonach alle unsere Bemühungen, seien sie strafrechtlicher oder therapeutischer Natur, von einer *Trias* auszugehen haben, die aus den *Täterinteressen*, den *Opferinteressen* und den *Allgemeininteressen* besteht. Das Besondere hieran ist, daß alle Interessen untereinander verbunden und voneinander abhängig sind, daß sie sich beeinflussen, aber auch beschränken.

Ich weiß nicht, inwieweit ein solcher Entwurf tragen und wie weit er reichen kann. Auf jeden Fall ist er im Augenblick nicht realisierbar, er dient als Vorschlag und als Arbeitshypothese. Zu arbeiten ist an den Schwierigkeiten, die der Täter, das Opfer und die Allgemeinheit miteinander haben bzw. sich gegenseitig machen.

Es ist nicht möglich, die aufgezeigte Trias in allen ihren Aspek-

ten zu diskutieren. Was das *Opfer* angeht, so wurde schon die Vermutung aufgestellt, daß seine Interessen an einer Bestrafung in vielen Fällen symbolischer Ersatz für nicht geleisteten (durch die Strafe meist nicht mehr leistbaren) materiellen Ausgleich darstellt. Die Richtigkeit dieser Vermutung unterstellt, würde eine Schadenswiedergutmachung die Interessen der Allgemeinheit an der Bestrafung des Täters berühren, weil deren Legitimation dann fragwürdig werden würde - vor allem dann, wenn zum materiellen Ausgleich die Versöhnung hinzukäme. Was den Täter und seine Interessen angeht, so weist das auf ihm lastende Schuldausgleichsprinzip ihm eine passive Rolle zu, indem er die Strafe über sich ergehen lassen muß - ähnlich dem Patienten in der traditionellen Medizin, der Medikation und operative Eingriffe passiv erduldet. Im Gegensatz hierzu, so die weitere Annahme, würde eine restitutive Strafvollstreckung ihm eine aktivere und konstruktivere Anstrengung abverlangen. Mehr noch: während die Strafe und auch die Behandlung im konventionellen Sinn den Täter aus der Situation herausnehmen, in der die Tat erfolgte, könnte die Wiedergutmachung den Täter in der Situation, symbolisch oder faktisch, belassen. Richtig eingesetzt, könnte daher der persönliche Schadensausgleich zu einem ersten konstruktiven Element der Wiedergutmachung werden, der die Selbstachtung des Täters stärkt. Langfristig dürfte es also nicht bei einem rein materiellen Ausgleich bleiben, sondern es müßten zusätzliche Anstrengungen unternommen werden, diesen in einen allgemeineren Ausgleich, der mit Versöhnung zu tun hat, einzubeziehen; freilich braucht man dafür dann auch das Opfer. Wo dies alles nicht möglich ist, etwa bei einer Vergewaltigung, könnte es darum gehen; das Opfer therapeutisch einzubringen, es quasi zum Kristallisationspunkt therapeutischer Bemühungen zu machen; denn die ganze Strafratswirklichkeit müßte sich ja für den Täter zunächst darum drehen, was er getan, nicht was er verbrochen hat - und er hat einen Schaden verursacht oder hat Leiden zugefügt. Möglicherweise kann man sogar davon sprechen, daß der Täter um seine Besserungschancen gebracht wird, wenn ihm eine irgendwie geartete Konfrontation mit dem Opfer erspart wird, bei gleichzeitig ständiger Konfrontation mit einem abstrakten Strafanspruch, der unter Besserungsgesichtspunkten leerlaufen muß. Damit wird

gleichzeitig deutlich, daß dem Täter nichts zu schenken ist, **sondern** daß er ganz im Gegenteil durch die Einbringung des Opfers bew. die Konfrontation mit ihm höchstwahrscheinlich mehr gefordert wird als durch die üblichen Strafen.

Hier setzt dann aber die angekündigte Ratlosigkeit ein, wenn es darum gehen soll, Ratschläge für die Arbeit mit verurteilten Straftätern unter Opferperspektiven zu geben, vor allem, wenn es sich, wie bei Ihnen, um die Arbeit mit Gefangenen handelt. Diese haben zunächst andere Sorgen, müssen sich der neuen Umwelt stellen, ihren Identitätsverlust verarbeiten und Strategien des Überlebens entwickeln, sie sind mit anderen Worten mehr oder **weniger** absorbiert von den Bedingungen des alltäglichen Vollzugs und das Opfer mag ihnen als die Person erscheinen, die ihnen all dies »eingebrocht« hat. Umgekehrt steht »draußen« das Opfer, **das**, wenn seine Forderungen nicht inzwischen auf Banken oder Versicherungen übergegangen sind - aber da bleibt oft noch ein Schmerzensgeldanspruch -, leer ausgeht, weil der Strafvollzug ihm den Anspruchsgegner buchstäblich weggenommen hat. Denn es kann ja sein, daß der Täter bis dahin in Arbeit war und nunmehr auf die fünf bis sechs DM täglich gesetzt wird, die für Gefangenearbeit vorgesehen sind. Daher ist an eine materielle Entschädigung meistens nicht zu denken, weshalb auch § 73 Strafvollzugsgesetz, wonach dem Gefangenen bei der Schadensregulierung zu helfen ist, einstweilen nur programmatischen Charakter hat. Übrig dürfte meistens ein Versuch der Schuldentilgung oder Schuldminderung unter Einschaltung vielfach schon existierender Resozialisierungsfonds bleiben (in Baden-Württemberg mittlerweile mit 9 Millionen DM ausgestattet), der dem Gläubiger (Opfer) eine partielle Entschädigung gegen Erlaß des Restes **zusichert**; neuer Gläubiger wird der Fonds.

Dies ist wichtig, ja unerlässlich; ein Täter-Opfer-Ausgleich ist **dies** noch nicht. Daher sei abschließend nochmals auf die Beziehung zwischen beiden Konfliktpartnern eingegangen, die besonders im Gewaltbereich, aber auch in anderen Deliktsbereichen, **eine** so große Rolle spielt, nicht allein wegen des sozialen **Nahraums**, in denen sich solche Straftaten häufig abspielen, sondern **auch** wegen des spezifischen interdependenten Charakters vieler **Beziehungen**, selbst solcher, die erst durch die Tat entstehen. Die

Aufgabe der Sozialarbeit ebenso wie die der Seelsorge im Strafvollzug - und damit sind in besonderer Weise Sie angesprochen - könnte es werden, diese Beziehung zum Ausgangspunkt und Zielpunkt resozialisierender und ausgleichender Anstrengungen zu machen. Die Lage ist ja die, daß das Opfer in den meisten Fällen ein Feindbild aufgebaut hat (zumindest dort, wo es sich um eine besonders schwere Tat handelte). Kaum anders ist es beim Täter; besagte Neutralisationstechniken sind Schuldabwälzungstechniken, erzeugen also, wenn gegenüber dem Opfer angewandt, ebenfalls ein Feindbild. Beide Seiten bauen sich also Fronten auf, hinter denen sie sich verschanzen, ohne Chance für eine irgendwie geartete Verständigung, wenn ihnen hierbei nicht jemand hilft. Selbst wer nicht so weit gehen will, dem Opfer aus dem Strafvollzug heraus persönlich helfen zu wollen, weil zu viel im Strafvollzug selbst zu tun ist, kann vielleicht nachvollziehen, daß eine Hilfe für das Opfer auch eine Hilfe für den Täter bedeuten kann (und das ganze auch umgekehrt).

Natürlich kann nicht übersehen werden, daß die Hindernisse groß, ja unüberwindlich scheinen; allzu lange haben wir Täter- und Opferrollen aufgebaut und sie mit entgegengesetzten Inhalten versehen, und wir haben dabei vernachlässigt, daß der Konflikt, die Tat also, sie auch miteinander verbindet. Daher ist es einen Versuch wert, diese Verbindung, die zunächst negativ besetzt ist, für eine allgemeine Verständigung, eines Tages vielleicht auch Versöhnung, zu nutzen:

Man könnte das Opfer aufsuchen und sich seine Situation schildern lassen;

man könnte dem Opfer die Lebensgeschichte des Täters erzählen;

man könnte versuchen, das Opfer verständnisbereit, schließlich geschäftsbereit zu machen;

man könnte damit zum Gefangenen gehen und anfangen, vom Opfer zu sprechen, insbesondere dessen Situation zu schildern;

man könnte versuchen, alle aufgefundenen Neutralisationstechniken, die zu Lasten des Opfers gehen, im Gespräch abzubauen;

man könnte versuchen, den Gefangenen verständnisbereit, schließlich geschäftsbereit zu machen;

man könnte versuchen, eine Beziehung in irgendeiner Art und

Weise (wieder) herzustellen, was nicht notwendig zu einem persönlichen Zusammentreffen führen muß, so wünschenswert dies wäre; eine Beziehung ist bereits hergestellt, wenn man sich für den anderen zu interessieren beginnt.

Vielleicht geht dieser Versuch schon zu weit, und sei es »nur« aus personellen und zeitlichen Gründen. Als gleichzeitige Diskussionsgrundlage könnte er dazu dienen auszuloten, welche Chancen eines Täter-Opfer-Ausgleichs ganz allgemein sowie unter den spezifischen Bedingungen des Strafvollzugs bestehen. Unsere Anstrengungen gelten der Herstellung des sozialen Friedens, den wir mit den überkommenen Mitteln nicht gewährleistet sehen.

Prof Dr. Klaus Sessar

Seminar für Jugendrecht und Jugendhilfe

Universität Hamburg

Schliiterstraße 28

2000 Hamburg 13

LITERATURVERZEICHNIS

- Ben-David, S.*: Die Interaktion zwischen Täter und Opfer während der Vergewaltigung. In: *Schneider, H. J.* (Hg.): Das Verbrechenopfer in der Strafrechtspflege. Berlin 1982, S. 242-252.
- Geis, G.*: Die Anwendung der viktimologischen Forschung auf die Wiedereingliederung des Opfers in die Gesellschaft. In: *Schneider, H. J.* (Hg.): Das Verbrechenopfer in der Strafrechtspflege. Berlin 1982, S. 339-353.
- von Heutig, H.*: The Criminal and His Victim. New York 1979 (Nachdruck der Erstausgabe von 1948).
- Kaiser, G.*: Kriminologie. 6. Auflage. Heidelberg/Karlsruhe 1983.
- Nagel, W. H.*: Strukturelle Viktimisation. In: *Kirtbboff, G. P., Sessar, K.* (Hg.): Das Verbrechenopfer. Ein Reader zur Viktimologie. Bochum 1979, S. 61-84.
- Rasch, W.*: Tötungsdelikte, nicht-fahrlässige. In: *Sieverts, R., Schneider, H. J.* (Hg.): Handwörterbuch der Kriminologie. 2. Auflage. Berlin 1975, S. 353-398.
- Rudolphi, H.-J.*: Die verschiedenen Aspekte des Rechtsgutsbegriffs. In: Festschrift für Richard M. Honig. Göttingen 1970, S. 151-167.
- Schafer, S. I.*: The Victim and his Criminal. A Study in Functional Responsibility. New York 1968.

- Schorsch, E.*: Sexualstraftäter. Stuttgart 1971.
- Sessar, K.*: Über die verschiedenen Aussichten, Opfer einer **gewaltsamen** Tötung zu werden. In: *Kirchhoff, G. F. Sessar, K.* (Hg.): Das Verbrechensopfer. Ein Reader zur Viktimologie. Bochum 1979, S. 301-320.
- Sessar, K.*: Rolle und Behandlung des Opfers im Strafverfahren - Gegenwärtiger Stand und Überlegungen zur Reform. In: *Bewährungshilfe* 1980, S.328-339.
- Sessar, K.*: Rechtliche und soziale Prozesse einer Definition der Tötungskriminalität. Freiburg i. Br. 1981.
- Sessar, K.*: Schadenswiedergutmachung in einer künftigen Kriminalpolitik. In: *Festschrift für Heinz Lefrenz*. Heidelberg 1983, S. 145-161.
- Villmow, B.*: Die Einstellung des Opfers zu Tat und Täter. In: *Kirchhoff, G. P., Sessar, K.* (Hg.): Das Verbrechensopfer. Ein Reader zur Viktimologie. Bochum 1979, S. 199-218.
- Villmow, B., Müller, S., Krieger, B., Plemper, B.*: Zur Praxis des Opferentschädigungsgesetzes. In: *Kriminologisches Journal* 1982, S. 303-316.
- Weis, K.*: Viktimologie: Wissenschaft oder Perspektive? In: *Kirchhoff, G. P., Sessar, K.* (Hg.): Das Verbrechensopfer. Ein Reader zur Viktimologie. Bochum 1979, S. 15-38.
- Wolfgang, M. E.*: *Patterns in Criminal Homicide*. Philadelphia 1958.

Nach Auschwitz leben - Aspekte einer moralischen Geschichtsschreibung*

VON JOACHIM SCHWARZ

1 MORAL DER GESCHICHTE

Thukydides beginnt seine »Geschichte des Peloponnesischen Krieges« mit folgendem Satz »Thukydides, ein Athener, schrieb die Geschichte des Krieges zwischen den Peloponnesern und den Athenern, beginnend mit dem Augenblick seines Ausbrechens und in dem Glauben, daß es ein großer Krieg sein werde, würdiger der Überlieferung als irgendein anderer, der ihm vorausgegangen waren! «

Was macht diesen Krieg der Überlieferung würdiger als eine andere Periode der griechischen Geschichte? Thukydides meint, daß man an diesem Krieg wie an keinem ihm bisher bekannten das Wesen des Krieges studieren konnte, er denkt, daß man bei ähnlichen Bedingungen mit einem ähnlichen Verlauf rechnen müsse. Darum hält er seine Forschung und seinen Bericht für nützlich, es ist daraus eine Lehre zu ziehen. Ist diese Tatsache dem Krieg selber anzusehen oder hegt seine Bedeutung allein in der subjektiven Bewertung des Thukydides? Arthur C. Danto, der sich diesen Fragen eingehend widmet, meint, Thukydides arbeite einerseits als Historiker, indem er die Quellen kritisch befragt und gewissenhaft und genau erzählt, andererseits argumentiert er aber als »Sozialwissenschaftler«, wenn er den peloponnesischen Krieg exemplarisch auf seine Bedingungen und seinen Verlauf untersucht. Geschichtswissenschaft hat es also mit dem zu tun, was sich in der Zeit nicht vorhersagbar ändert, was sich aber für eine Gesellschaft einigermaßen voraussagen läßt, was unter gleichen Bedingungen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wieder eintreten wird,

* Dieses Referat wurde am 16. April 1983 auf dem Kongreß zur »Endlösung der Judenfrage« in Warschau gehalten. Der Kongreß wurde veranstaltet zur Erinnerung an den Aufstand im Warschauer Ghetto 1943. Das Manuskript wurde nur geringfügig überarbeitet.

gehört zur Sozialwissenschaft. Das Interesse von Thukydides am peloponnesischen Krieg ist somit gleichzeitig ein historisches und ein sozialwissenschaftliches. wobei das belehrende Element, die Möglichkeit der Wiederholung, im sozialwissenschaftlichen Bereich liegt. Wie steht es dann mit der *Ethik*? Natürlich hat es eine Moral der damals handelnden Personen gegeben; und natürlich gibt es eine Moral der Geschichtsschreiber. Gibt es eine Moral, die beide verbindet? Wenn wir der Einschätzung Dantos über die Beispielhaftigkeit des peloponnesischen Krieges folgen, so müßte gelten: Wenn historische Handlungen damals als böse angesehen worden sind, so müßten unter ähnlichen Bedingungen die gleichen Handlungen vom Geschichtsschreiber als böse angesehen werden. Die Moral der Geschichte bestünde in der Unwandelbarkeit der ethischen Normen. Das Problem ist allerdings, ob sich *Einmaligkeit* und *Wiederholbarkeit in der Geschichte* oder auch nur im Verhalten eines einzigen Menschen so fein trennen lassen, wie dies in der abstrakten Methodik der Wissenschaftstheorie möglich zu sein scheint.

Ist diese Trennung aber nicht möglich, wird es sehr schwer, die Geltung überzeitlicher Normen zu behaupten, weil sich nie klar entscheiden ließe, ob eine Norm sozusagen zur Klasse der zeitgebundenen oder zur Klasse der zeitlosen gehört.

Versuchen wir es anders! Geschichte begegnet uns unbewußt in den Nachwirkungen der Vergangenheit und in den Traditionen, in denen wir aufwachsen. Bewußt wird sie uns durch *Geschichtsforschung*, *Geschichtsschreibung*, *Geschichtserzählung*. Die Geschichtsschreibung (Forschung und Erzählung eingeschlossen) ist die bewußtgemachte Beziehung der Menschen und ihrer Ereignisse im Verlauf der Geschichte, sie besteht vor jeder wissenschaftlichen Methodologie und hat eine eigene notwendige Existenz zwischen historischem Ereignis und gegenwärtigem Interesse. Eine abgeschlossene Erzählung, sei es ein Märchen oder der Bericht von einer aktuellen Begebenheit, hat in der Regel eine Moral, das heißt eine Pointe, eine Lehre, auf die sie hinausläuft, einen Anstoß, der dem Hörer gegeben werden soll. Eine Moral dieser Art wird nur dann wirksam, wenn die Geschichte einen Anfang und ein Ende hat. Nur herausgelöst aus dem unendlichen Fluß der Ereignisse, als eine Einheit sui generis, als eine Schöpfung im kleinen gewinnt

sie Sinn, wird sie zum Anstoß, hat sie eine Moral. Die Geschichte, in der wir Menschen in Ahnenreihen nacheinander und miteinander leben und die mit uns sozusagen erst angewachsen ist, hat einen dunklen Anfang und noch kein Ende. *Ob Geschichte als Ganze eine Moral hat, ist zumindest im Rahmen von Geschichtsschreibung nicht entscheidbar*⁴. Die notwendige Begrenzung von Geschichtsschreibung und ihre Moral entspricht der Begrenzung des menschlichen Lebens. Ihr Pendant ist die Tatsache, daß das Leben, die Arbeitszeit, das Wissen und die Einsicht der Geschichtsschreiber begrenzt sind und in dieser Begrenzung ebenfalls eine Moral haben. Wir nennen diese dann Lebenschance oder Forschungsaufgabe. Geschichtsschreibung in diesem Sinne entsteht aus der Konfrontation von zwei »Geschichten«, die sich wechselseitig verständigen, sowohl in die Richtung genauere Einzelheit, als auch in die Richtung größeren allgemeinen Verständnisses. Wie sich diese Beziehung im Einzelfall gestaltet, setzt, wie es *Siegfried Kracauer* ausdrückt, Takt voraus-

Der *Geschichtsschreibung* ist nichts vorgegeben, was über das Selbstverständliche des gemeinsamen Menschseins hinausginge. Sie schafft eine Beziehung des Lebens, der Taten, der Gedanken und der Umstände von Menschen der Vergangenheit zu den Menschen der Gegenwart. Der Takt besteht darin, daß der Anspruch der Menschen der Vergangenheit, oder anders gesagt, der Anspruch der Toten gehört wird. Forschungsmethode, Auswahl der Dokumente, Konzentration und Ausweitung der Fragestellung hängen davon ab, wie dieser Anspruch vernommen wird.

Umgekehrt enthüllt sich dieser Anspruch im Laufe der Arbeit. Thukydides meinte zu Recht oder Unrecht, daß es zu seiner Zeit keinen anderen Krieg gegeben hat, an dem das Wesen des Krieges besser erkannt werden könne als am peloponnesischen. In der neueren Zeit gibt es wohl kein Ereignis, an dem der moralische Anspruch von Geschichte mit größerer Dringlichkeit zu studieren ist, als die *planmäßigen Vernichtungsaktionen des Naziregimes*. *Auschwitz* ist zum Symbol für alle staatlich organisierte Massenvernichtung von Menschen geworden.

2. DAS DRITTE REICH

Klaus Hildebrand schreibt im Vorwort seines Grundrisses des Dritten Reichs von der besonderen Schwierigkeit eines solchen Buches: »Sie liegt darin, daß die auf die Benutzung der Verstehens-kategorie angewiesene Geschichtswissenschaft in der Begegnung mit dem Ungeheuerlichen des Dritten Reiches an ihre methodischen Grenzen stößt. Denn es fällt ihr schwer, der nationalsozialistischen Herrschaft gegenüber jene Objektivität zu entwickeln, die nach der klassischen Lehre der deutschen Geschichtswissenschaft ihre unabdingbare Voraussetzung in der Sympathie findet.« Hildebrand sagt weiter, daß die moralische Verurteilung des Dritten Reiches zunächst sicher notwendig war und auch unbestritten ist, aber gleichzeitig wissenschaftlich unbefriedigend. Daher habe man das Thema auch lange gemieden. Jetzt gehe es darum, die Geschichte des nationalsozialistischen Deutschlands darzustellen, »um auch diese Zeit historisch, das heißt in ihren geschichtlichen Wurzeln und epochalen Bezügen zu verstehen und von daher über sie zu urteilen?«, Hildebrand beschreibt den Weg der Auseinandersetzung der Geschichtswissenschaft mit diesem Thema, er führt vom Entsetzen und von der moralischen Verurteilung über die Erforschung der Wurzeln und Bezüge zu einer verstehenden Gesamtbeurteilung. Die Gesamtbeurteilung ist aber im Hinblick auf die Ermordung der Juden durchaus unterschiedlich.

Die meisten Forscher sehen die Judenvernichtung bereits in Hitlers »Mein Kampf« propagiert und dann Schritt für Schritt verwirklicht. Die systematische Ermordung der Juden war die Verwirklichung von Hitlers Idee, auch wenn es keinen ausdrücklichen Befehl Hitlers gegeben haben sollte", Andere meinen dagegen, daß der ideologische Antisemitismus Hitlers erst im Zusammenwirken mit dem Kompetenzwirrwarr des Dritten Reiches und der organisatorischen und ideologischen Eigendynamik des Nationalsozialismus zu dieser "Endlösung" geführt habe, weil man auf andere Weise der deportierten Massen nicht mehr Herr geworden sei". Als dritte Möglichkeit wird angenommen, daß Hitler die Juden in Westeuropa nur solange geschont habe, als er hoffen konnte, mit den Briten zu einer Verständigung zu

gelangen. Nachdem diese Aussicht geschwunden war, brauchte er sich keine Zurückhaltung mehr aufzuerlegen!".

Selbstverständlich ist es Aufgabe der Geschichtsforschung herauszufinden, wie es dazu kommen konnte. Fatalerweise erscheinen dann wiederum diejenigen als *Helden der Geschichtsschreibung*, welche sich seinerzeit als Unterdrücker, Herren und Mächtige hervorgetan haben. Die *Opfer der Geschichte* sind nicht in gleicherweise dokumentationswürdig - es sind erstens ihrer zuviele und sie haben zweitens Geschichte ja nur erlitten. Die Toten werden unterschiedlich behandelt, je nachdem ob sie Täter oder Opfer waren. Einer solchen Diskriminierung entgehen die Opfer auch dann nicht, wenn sie im Rahmen von Strukturgeschichte etwa im Sinne marxistischer Kapitalismuskritik vorkommen, denn ihre Rolle ergibt sich einfach logisch aus dem Gang der Geschichte. Sofern sie nicht unter deren Gesetzmäßigkeit fallen, sind sie irrtümliche Opfer!. Die Frage ist, ob das anfängliche Entsetzen der Geschichtsschreibung vor den Verbrechen des Nationalsozialismus eine Einstellung ist, die im Fortschreiten der Forschung notwendigerweise überholt werden muß, damit schließlich doch die wissenschaftliche Objektivität zu ihrem Recht komme, oder ob es einen Anspruch der Toten gibt, der gerade mit der möglichst genauen Wiedergabe des Historischen verfehlt werden könnte. Liegt der *ethische Anspruch der Geschichte an die Geschichtsschreibung* darin, daß die Geschichte etwas offenläßt, was allein durch die nachfolgende Erzählung erfüllt werden kann?

3. TÄTERGESCHICHTE UND OPFERGESCHICHTE

Mit dieser Unterscheidung soll keiner neuen Geschichtskategorie das Wort geredet werden, es ist vielmehr Auschwitz selber, welches sozusagen zweierlei Menschen hinterläßt: Die Opfer und ihre Nachkommen sowie die Täter und ihre wissenden oder unwissenden Mitwisser. Der Anspruch der Toten wird so verschieden vernommen, daß man nicht umhin kann zu sagen, es gab zwei Welten, es gab zwei miteinander nicht kommunizierbare Lebensweisen, es gibt zwei Erinnerungen, es gibt zwei Geschichten. Einer der Davongekommenen, *Elie Wiesel*, sagt das so: »Aber

die Wahrheit muß gesagt werden: Wenn die Opfer mein Problem sind – die Mörder sind es nicht! Die Mörder sind das Problem anderer, nicht das meinige. Falls ich versuchen könnte zu verstehen – aber das wird mir nie gelingen –, weshalb mein Volk zum Opfer wurde, so werden andere Leute verstehen müssen oder den Versuch machen müssen zu verstehen, warum die Mörder Christen - sicher schlechte Christen, aber doch Christen - waren!-.«

Aus der Sicht der Tiefenpsychologie wird häufig gesagt, daß das Verbrechen den Täter und das Opfer untrennbar miteinander verknüpfe. Dies gilt insofern, als der Täter das innere Bild, das er von seinem Opfer hat, durch die Tat nicht los wird. Und es ist auch richtig, daß sich dem Verfolgten das Bild des Verfolgers einprägt und nicht mit dem Aufhören der äußeren Verfolgung verschwindet.

Doch seien wir ganz genau: Der überlebende Täter und das ermordete Opfer gehen unwiderruflich verschiedene Wege, und die Erinnerung der Angehörigen und Nachkommen wird bald durch eine unüberwindbare Kluft getrennt.

Schon der Anlaß der Erinnerung ist nicht der gleiche: *Karl Brandt* versuchte sich im Nürnberger Ärzteprozeß folgendermaßen zu rechtfertigen: »Es hat die autoritäre Führung eingegriffen in die Persönlichkeit und das Persönlichkeits-Empfinden des Menschen. In dem Augenblick, in dem die Person des einzelnen Menschen aufgeht in den Begriff des Kollektiven, wird auch die an sie gestellte Forderung aufgehen in dem Interesse des Kollektiven. Es wird also die **Forderung** der Gemeinschaft über den Einzelmenschen als Gesamtkomplex gestellt und es wird dieser einzelne Mensch völlig benutzt im Interesse dieser Gemeinschaft. . . Im Grunde bedeutete das Einzelwesen nichts mehr. Und je weiter der Krieg fortschritt, um so stärker hat sich das bei uns gezeigt. Es ist das, was zum Schluß als Totaler Krieg bekannt wurde . . .¹⁴« Ganz anders ist die Erinnerung eines Menschen, der das Konzentrationslager überlebt hat; er berichtet: »Wenn der SS-Mann, der die Selektion vornahm, sich näherte, schwebte jeder von uns in Ungewißheit, was er tun und wie er sich verhalten sollte: War es besser, geradeaus, vielleicht sogar mutig ihm in die Mörderaugen

zu schauen, oder über das Leben zu spotten; oder war es vielleicht besser, die Augen niederzuschlagen und seinen Blick zu meiden, oder mit den eigenen Augen Mitleid zu erregen und die Gnade eines geschenkten Lebens zu suchen ... ? Dieser innere seelische Kampf war unvergleichlich schwerer und schlimmer als jeder Kampf an der Front, er prägt sich in unsere Psyche für immer ein als eine tiefe Narbe und eine Wunde, die nicht mehr verheilt!".«

Es sind von Anfang an zwei Erinnerungen: die Erinnerung der Täter, welche erklärt, begründet, die Schuld abschiebt, in höhere Zusammenhänge einordnet, und die Erinnerung der Opfer – Getötete oder Überlebende –, welche erschrocken und hilflos ist, schreit, anklagt, keine Erklärung hat und keinen Sinn findet. Die Prozesse, die noch in den letzten Jahren in der Bundesrepublik Deutschland stattgefunden haben, litten nicht nur unter der zunehmenden Beweisnot, sondern litten von Anfang an an den zwei verschiedenen Erinnerungen, Sprachen, Geschichten. Die Rechtsprechung hätte ja das Forum sein müssen, auf dem sich die Wirklichkeit der Täter und die Wirklichkeit der Opfer treffen. Die Regel, daß in dubio reo zu entscheiden ist, mußte sich gegen die Erinnerung der Opfer auswirken, denn sie bestand aus Trauer, Klage, Empörung, innerem Selbstzweifel und dem Unverständnis darüber, daß die erwartete Vergeltung ähnlich bürokratisch verlief wie das vorangegangene Verbrechen. So gibt es also bei bestem Willen nur eine historische Literatur, welche untersucht, erklärt, begründet und eine andere historische Literatur, welche sich unter Qualen erinnert, nicht vergessen läßt, n<)Ch immer nach Verständnis ruft und es doch nicht findet. Rechtsprechung und Geschichtsschreibung befinden sich vor derselben Kluft, welche die richterliche und wissenschaftliche Neutralität scheitern läßt.

In dem berühmten Gedicht "Todesfuge" hat *Paul Celan* die beiden Geschichten wie ein musikalisches Thema behandelt: Die eine Stimme sind »wir« – schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends. Die andere Stimme ist »er« - er wohnt, er schreibt, er pfeift, er befiehlt, er hetzt seine Rüden, er spielt mit den Schlangen. Die beiden Stimmen folgen, verfolgen einander und am Schluß steht ein doppelter Anruf, der nicht mehr aufgelöst wird:

»dein goldenes Haar Margarete
dein aschenes Haar Sulamith«.

4. DAS RECHT DER TOTEN

Zunächst triumphiert der überlebende Täter) das Opfer ist tot und damit scheinbar in letzte Hilflosigkeit versunken. Ja) der überlebende Täter hat noch alle Mittel des Vertuschens und Verleugnens. *Gabriel Garcia Marquez* hat in seinem Roman »Hundert Jahre Einsamkeit« geschildert, wie Arbeiter, die gegen unmenschliche Lebensbedingungen protestierten, mit ihren Frauen und Kindern vom Militär auf dem Marktplatz von Macondo niedergeschossen werden und deren Leichen mit der Eisenbahn an die Küste gebracht und ins Meer geworfen werden, 3000 Menschen. Gleich danach heißt es: Es ist nicht geschossen worden, es war kein Militär da) die Arbeiter haben nicht protestiert, sondern sind zufrieden und wieder zu Hause, es gab überhaupt gar keinen Konflikt. Verängstigt) hilflos und in dem Bewußsein, auf diese Weise ohne schlechtes Gewissen leben zu können, akzeptiert die Bevölkerung die Lüge!". Die Rede von der »Ausschwitz-Lüge« führt die Vernichtung fort, indem sie auch noch die Erinnerung vernichten will. Elie Wiesel schreibt dazu: »Ist es nicht unter unserer Würde, unter der Würde unserer Toten, diese Lügen zu widerlegen? Andererseits aber: Schweigen ist keine Antwort, Schweigen war nie eine Antwort! Und deshalb müssen wir bezeugen, was geschehen ist! Was sollten die Angehörigen mit ihren Erinnerungen anfangen? Gewiß würden sie lieber von anderen Dingen sprechen, aber wer würde dann noch protestieren gegen die unlängst unternommenen Versuche, diese Opfer noch einmal zu töten¹⁸.«

In den Ghettos und Konzentrationslagern versuchten die Menschen verzweifelt) auf sich aufmerksam zu machen) um nicht allein und von der Welt unbeachtet zu sterben und schließlich wenigstens der Nachwelt von ihrem Schicksal mitzuteilen und so ein Erbe weiterzugeben!", In den Kellerräumender Warschauer Gestapo in der Alea-Szucha Nr. 25 haben Menschen Erinnerungen von sich und ihren Mitgefangenen an die Wände gekritzelt. Eine Inschrift lautet: »Niemand denkt an mich und weiß' von mir; ich bin so einsam ... 21 Jahre und muß unschuldig sterben. Wie schade, daß ich vom Leben nichts gesehen habe. Ich weiß zwar nicht ... doch sagt man mir, ich lebe.« Andere Inschriften sind:

»Ich **habe** nicht verraten!« - »Es lebe Polen!« Und wieder andere:
»Ich warte auf den Tod, ich warte auf den Tod.« - »Gott, Gott, hab
Gnade mit mir und meiner armen Tochter Stanislawka.« Und
schließlich einfach: »Hier war Janek²⁰.«

Die Toten rufen. In den unaufgeklärten Zeiten hat man von den
Seelen der Toten gesprochen, die sich nach Erlösung sehnen und
die Lebenden um Hilfe anflehen. In diesen Zeiten hat man auch
gewußt, daß es den Lebenden, die diese Rufe überhören, zum
Fluch sein wird. Das Unrecht stiftet einen Anspruch der Opfer, der
über deren Tod hinausreicht, ja gerade durch den Tod klar und
deutlich wird. Nach dem Tod ist nicht mehr zu verhandeln, der
Anspruch ist unwandelbar geworden. Darum richtet sich der
, **Anspruch** nicht bloß an Erinnerung schlechthin, sondern an
genaue, gewissenhafte Erinnerung, auf historische Wahrheit.
Vergessen, verleugnen, verändern dessen, was geschehen ist, ist
ein Verbrechen an den Toten.

Geschichtsschreibung kann nie die vollständige Reproduktion der
Vergangenheit sein, sie ist immer *stückweise Auseinandersetzung*,
Auswahl und insofern auch die Entscheidung darüber, an welche
- Menschen der Vergangenheit sich künftige Geschlechter erinnern
werden. Die Mächtigen haben sich durch ihre Taten und durch
ihren Einfluß ihre Wirkung gesichert, die Ohnmächtigen sind auf
die liebevolle Erinnerung der Nachkommen angewiesen. Wer
einem solchen Anspruch an die Geschichtsschreibung zustimmt,
versetzt den Geschichtsschreiber in ein kaum zu lösendes Di-
lemma: Er steht vor der Aufgabe, ein möglichst genaues Bild des
Geschehenen und damit auch der Machtverhältnisse zu geben und
gleichzeitig den Opfern dieser Machtausübung oder vielleicht
auch nur den Zukurzgekommenen ein Gehör zu verschaffen, das
ihnen zu Lebzeiten nicht vergönnt war. Nun könnte man wohl
sagen, das Dilemma läßt sich im ganzen nicht lösen, es wird
dadurch verringert, daß es gleichzeitig viele Geschichtsschreibun-
gen gibt, welche sich gegenseitig ergänzen und widersprechen und
als Mosaik das Dilemma zwar nicht lösen, aber doch verschiedenen
Ansprüchen gerecht werden können. Der moralische Anspruch
von Auschwitz reicht aber noch weiter.

5. DIE GESCHICHTSBEDÜRFTIGKEIT DER GEGENWART

Theodor W. Adorno hat 1966 unter dem Thema »Erziehung nach Auschwitz« von den Zerfallstendenzen unserer Gesellschaft gesprochen und von dem Druck, der geeignet ist, »das Besondere und Einzelne samt seiner Widerstandskraft zu zertrümmern. Mit ihrer Identität und mit ihrer Widerstandskraft büßen die Menschen auch die Qualitäten ein, kraft deren sie es vermöchten, dem sich entgegenzustemmen, das zu irgendeiner Zeit wieder zur Untat lockt. Vielleicht sind sie kaum noch **fähig** zu widerstehen, wenn ihnen von etablierten Mächten befohlen wird, daß sie es abermals tun, solange es nur im Namen irgendwelcher halb oder gar nicht geglaubter Ideale geschieht!«. Geschehenes Unrecht, auf das nicht irgendein Prozeß zur Wiedererlangung des Rechts folgt, wirkt als Unrecht fort. Es ist die *mühevoll*e Aufgabe einer jeden neuen Generation, das Unrecht, in das sie hineingeboren und hineinerzogen wird, aufzuarbeiten, damit es nicht unter der Oberfläche fortwirkt und so jede frische Bemühung um Recht zum Scheitern verurteilt. Aus Adorno spricht die Sorge, daß der Mißbrauch von Idealen und deren unkritische Annahme ebenso wie der Mißbrauch von Macht und die innere oder äußere Kapitulation davor ihren Fortgang nehmen, wenn wir uns der Katastrophe des Dritten Reiches nicht stellen. So wie die Geschichte einer Befreiung ein starkes Motiv zur weiteren Erhaltung der Freiheit eines Volkes sein kann, so kann die Geschichte einer Unterjochung und eines Versagens ein Motiv zur Erlangung der Freiheit und zum Bestehen von Prüfungen werden, wenn die Unterjochung und das Versagen als Geschichte akzeptiert werden und daraus der feste Vorsatz wächst, die Gegenwart anders zu gestalten-. Das Europa der Gegenwart braucht die Auseinandersetzung mit Auschwitz, um einen neuen moralischen Standpunkt zu gewinnen. Auch dies ist ein Anspruch an die Geschichtsschreibung.

6. EINE PROFETISCHE AUFGABE.

Wenn also jede Gegenwart ihrer Geschichte bedürftig ist, muß Geschichte immer wieder neu geschrieben werden, weil sich die

Bedürfnisse mit der Zeit verändern. Viele historische Ereignisse sind nacheinander auf so verschiedene Weise in Anspruch genommen worden, daß man umgekehrt auch sagen könnte, es seien Ereignisse gewesen, die weit in die Zukunft weisen. Welche Zukunftsahnungen erwachen in uns, wenn wir uns heute der Geschichte von Auschwitz stellen? Und welches könnten die zukünftigen Ereignisse sein, die uns zwingen werden" die Geschichte von Auschwitz neu zu schreiben? *Primo Levi* hat Auschwitz überlebt und kurz danach seine Erinnerungen niedergeschrieben. 1961 wurden sie zum ersten Male deutsch veröffentlicht; für die zweite Auflage 1979 hat Primo Levi am Schluß seines Nachworts geschrieben: »Ich glaube, in den Schrecken des Dritten Reichs ein einzigartiges exemplarisches symbolisches Geschehen zu erkennen, dessen Bedeutung allerdings noch nicht erhellt wurde: die Vorankündigung einer noch größeren Katastrophe, die über der ganzen Menschheit schwebt und nur dann abgewendet werden kann, wenn wir alle es wirklich fertig bringen, Vergangenes zu begreifen, Drohendes zu bannen-'.« Primo Levi sagt zwei Dinge: erstens, daß ihm mehr als dreißig Jahre danach Auschwitz als Symbol zukünftiger Bedrohung erscheint, und zweitens, daß noch immer etwas aussteht im Begreifen des Vergangenen und nur in diesem Begreifen die Chance liegt, die Drohung zu bannen.

Ein anderer ehemaliger Häftling eines Konzentrationslagers schreibt danach: »Damals, im Lager, kamen wir in einem endlosen Gespräch einmal zu dem Schluß, daß nach den Erfahrungen des letzten Krieges und der Konzentrationslager eine gewaltige Umkehr stattfinden werde und sich die Menschen Gott zuwenden würden. Die Menschheit würde nach allgemeingültigen Werten suchen, die den Menschen überlegen wären, eine Art Grundlage unabhängig vom Wechsel des menschlichen Willens, auf der das Miteinanderleben zu gründen wäre, so daß es nie mehr Kriege oder Konzentrationslager geben könnte>.«

Es gibt *Erwartungen der überlebenden Opfer* - und sind es nicht auch die Rufe der Toten? -, Erwartungen einer neuen Ordnung, die das Leben der Menschen und ihre Würde respektiert und schützt. Diese Erwartungen wurden enttäuscht, denn die Staaten, die in den Zweiten Weltkrieg verwickelt waren, haben sich nicht genügend Zeit gegönnt zum Begreifen des Vergangenen, sondern

sich in einen neuen tödlichen Konkurrenzkampf gestürzt. In der Angst vor einer neuen noch größeren Katastrophe steckt die Überzeugung, daß die Kräfte, die zu Auschwitz geführt haben, noch nicht wirklich begriffen und darum nicht besiegt sind. Wenn uns die überlebenden Opfer solches zu verstehen geben, haben sie weit mehr getan, als wir ihnen jemals zumuten durften. Sie haben, auf ihrem Recht beharrend, daß wir uns ihrer erinnern, sich selbst als Symbol, als Beispiel und Warnung zur Verfügung gestellt. Die Opfer sagen uns: Wenn ihr euch unser erinnert, wenn ihr euch dem Geschehenen stellt, dann werdet ihr eine Warnung verstehen, die über euren Untergang oder über euer Weiterleben entscheidet.

Der moralische Anspruch von Auschwitz ist zugleich ein Erbe, und das Antreten der Erbschaft ist nichts anderes, als das, was in der jüdisch-christlichen Religion *Buße und Ullkehr* genannt wird. Dies ist nämlich Profetie: der Blick in die Zukunft aus dem Begreifen von Vergangenheit und die daraus auszusprechende Warnung. Gefälligkeitsweissagungen und technologische Fortschreibungen haben nichts mit Begreifen von Geschichte und nichts mit Profetie zu tun. Darum war im alten Israel Profetie immer zuerst Unheilsprefetie, weil sie zur Auseinandersetzung zwingen und die Gegenkräfte mobilisieren will. Ezechiel fragt das Volk: -»Warum wollt ihr sterben, ihr vom Haus Israel? Denn ich habe kein Gefallen am Tod des Sterbenden spricht Gott der Herr. Darum bekehrt euch, so werdet ihr leben>.«

Folgende Aspekte eines Ethos von Geschichtsschreibung sind genannt worden:

1. Die *Konkretion* in der Begegnung meiner Geschichte mit einer Geschichte der Vergangenheit und die Bereitschaft, sich auf die Eigenart und den Anspruch von Vergangenheit so einzulassen, daß eine Geschichte erzählt werden kann.

2. Die *Erinnerung* an die Menschen und die Geschehnisse, die der Erinnerung bedürfen, den Ruf der Opfer der Geschichte aufnehmen und zu Gehör bringen.

3. Die Erhellung der *Gegenwart*) damit Vergangenheit und insbesondere vergangene Schuld nicht unerkannt fortwirkt.

4. Die Eröffnung der *Zukunft*, damit Zukunft nicht nur das Produkt unreflektierter Hoffnung und Angst ist.

Wenn die Aufgabe der Geschichtsschreibung so weit gesehen

wird, wird sie geradezu notwendig für verantwortungsvolles Leben. Es hat also nicht nur Geschichtsschreibung ihre Ethik, sondern genauso ist Ethik auf Geschichtsbewußtsein angewiesen.

7. WO WAR GOTT?

Im Matthäus-Evangelium wird erzählt, wie sich Pilatus vor dem Todesurteil über Jesus die Hände wäscht und sagt: »Ich bin unschuldig an seinem Blut.« Da antwortet das ganze Volk und spricht: »Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!"!« Die Szene stellt das Gerichtsverfahren des einen Menschen Jesus in den Rahmen einer langen Geschichte und versetzt Geschichte in ein Gerichtsverfahren²⁷. In den Jahrhunderten des christlichen Antijudaismus wurde der Fluch des Kreuzes dem historischen Volk der Juden angelastet. Der Fluch von Auschwitz lastet nun über den Christen. Wenn es so ist, daß Gott in der Geschichte wirkt – ermöglichend, gebietend, gewähren lassend, richtend, selbst leidend - ist es gar nicht anders möglich, als daß nach Auschwitz erneut und vielleicht anders nach Gott gefragt wird. Dies ist ein großes Thema und ich werde mich auf einige Anmerkungen beschränken, die sich unmittelbar an die Frage einer moralischen Geschichtsschreibung anschließen.

Für den christlichen Theologen mag es überraschend sein, daß sich vor allem jüdische Denker und Theologen außerhalb Israels mit einer »Theologie nach Auschwitz« befaßt haben und zu welchen verschiedenen Ergebnissen sie gelangt sind²⁸. *Richard L. Rubenstein* kommt zu dem Schluß, daß Gott in Auschwitz gestorben ist. Er sagt damit, daß diese sinnlose Massenvernichtung den Glauben von Juden an einen Gott, der sein Volk durch die Geschichte führt, zerstört haben muß. Denn ein Gott, der die Geschichte regiert, müßte Auschwitz in seinen Plan aufgenommen haben, dies aber ist undenkbar. Die Gemeinschaft der Juden ist darum aufgerufen, ihrer Existenz und ihrer Geschichte von nun an selber Sinn zu verleihen-. In Ungarn sind Anfang der vierziger Jahre, also mitten in der größten Bedrohung, zwei Rabbiner zu geradezu entgegengesetzten Gedanken über die hereinbrechende Katastrophe gekommen. Rabbi *Joel Teitelbaum* empfindet die Verfolgung

als göttliches Strafgericht wegen der Ungeduld seines Volkes. Der Zionismus ist für Teitelbaum der Versuch des Volkes Israel, seine Geschichte eigenmächtig in die Hand zu nehmen, statt auf Gott zu vertrauen. Ganz im Gegenteil hat *Raw Teichtel* gemeint, daß die Auswanderung nach Palästina der von Gott gewiesene Weg sei und daß sich das Volk, das ihn nicht beschreiten wolle, schuldig mache³⁰. *Eliezer Berkovits* kann Auschwitz mit dem Zusammenhang von Schuld und Strafe nicht mehr vereinbaren. Er sieht in der Katastrophe das unbegreifliche Sichabwenden Gottes, wie es schon oft in der Geschichte des Volkes Israel geschehen sei. Daß aber den Überlebenden der Aufbau des Staates Israel aufgetragen worden sei, sei ein Lächeln auf Gottes Antlitz>'. *Emil Fackenheim* sagt, die geschichtliche Existenz Israels werde konstituiert durch Taten Gottes, wie der Auszug aus Ägypten, die Offenbarung am Sinai, die Tempelzerstörung - und Auschwitz. Auschwitz dürfe nicht der Sieg Hitlers sein, sondern muß zur Bewährung des Volkes werden. Nach Auschwitz zu leben und es in einem neuen Leben überwunden zu haben, ist sein Sinn³².

Im Wintersemester 1979/80 wurde an der *Heidelberger Theologischen Fakultät* eine Vortragsreihe zum Thema »Auschwitz - Krise der christlichen Theologie« durchgeführt. Im Schlußwort wird gesagt: »Auschwitz beginnt also allmählich – mit einer Verzögerung von mehr als dreißig Jahren, das heißt einer ganzen Generation – zu einem Thema der christlichen Theologie zu werden³³.« Dafür gibt es sicher viele Ursachen, eine davon scheint mir die eigentlich vitale Ursache zu sein, sie stammt unmittelbar aus der jüdischen Frage nach Gott in Auschwitz. Wenn die Opfer fragen: Wo war unser Gott?, müssen sich dann nicht alle anderen fragen lassen: Wo war euer Gott? Auf diese fundamentale Frage waren christliche Kirchen und ihre Theologie nicht vorbereitet. Der Gott der Christen konnte nicht der Gott der Täter sein, auch nicht der Gott der Zuschauer - zumindest wäre er dann nicht mehr der Gott Jesu Christi, der selber am Kreuz gestorben ist.

Aus der Frage: Wo ist dein Bruder Adam? Wo warst du, als deine Brüder und Schwestern vergast wurden? führt kein Weg an der Frage vorbei: Wo war dein Gott? In Auschwitz ist der Gott des christlichen Triumphs, der Gott des christlichen guten Gewissens, der Gott des christlichen Fortschritts, der Gott der christlichen

Kollaboration mit der Macht gestorben. Es bleibt den Christen kein anderer Gott als der, der in Auschwitz gestorben ist, der also unter den Opfern war. Das Wort Holocaust, das sich im englischen Sprachgebrauch eingebürgert hat, bedeutet vollständiges Brandopfer³⁴. Der Nationalsozialismus wollte in der Tat Menschen opfern, nämlich die Schädlichen, die Lebensunwerten, rassisch Minderwertigen, um Raum zu gewinnen für die sogenannten Arier. *Janusz Korczak* und *Maximilian Kolbe* verdankt es die Öffentlichkeit, daß wir den Tod der Millionen auch anders sehen dürfen: nicht als Verbrechenopfer, als Objekte sinnloser Vernichtung' sondern als millionenfache Kreuzigung Gottes. Es ist ein ungeheueres und ungeheuerliches Opfer zur Erlösung der Menschheit von -dem Willen zur Macht und darum dürfen wir nicht bei der moralischen Verurteilung stehenbleiben. Denn in der Tat sind die Unschuldigen anstelle ihrer Mörder gestorben. Es ist ein ungeheueres und ungeheuerliches Opfer, welches weder erklärt noch gutgeheißen, sondern allein angenommen werden kann, angenommen in Erkenntnis gemeinsamer Schuld, in der Bitte um Vergebung und in der Chance eines neuen Anfangs. Christliche Theologie muß Auschwitz in das Herz ihres Glaubens aufnehmen, wenn sie christliche Theologie sein will³⁵.

Die *Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland* hat 1980 Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden entgegengenommen und einen Beschluß dazu gefaßt³⁶. Der Beschluß steht dem zuletzt Ausgeführten nahe und hat eine Kritik hervorgeufen, welche eng mit unserer Frage nach einer Moral der Geschichte zusammenhängt. Es wurde nämlich gesagt, daß es nicht erlaubt sei, einzelne historische Ereignisse als Offenbarungen Gottes zu werten-. Die Literatur zu diesem Problem ist fast unübersehbar, aber ich denke, daß uns die Erfahrung von Auschwitz aus diesem Streit herausführen kann: Nicht X-Beliebiges ist als Offenbarung zu erklären, sondern der anscheinend sinnlose, weil durch Massenverbrechen verursachte Tod läßt das Kreuz von Golgatha durchschimmern, wird zu meiner Anklage, Verurteilung, zu meiner Vergebung und zu meinem neuen Leben.

Geschichtsschreibung hat von all den genannten Aspekten nicht notwendigerweise zu reden, ja es wäre sogar gefährlich, wenn sie damit den Lesern und Hörern die eigene Arbeit ersparte, sie würde

dadurch im schlechten Sinne ideologisch. Geschichte, das heißt das Miteinander von Toten und Lebenden, vollzieht sich aber unausweichlich *in* diesen Dimensionen, darin bewegt sich also auch Geschichtsschreibung, und ihre Aufgabe ist es, den Menschen moralische Arbeit zuzumuten. Sich befassend mit den Toten, leistet sie etwas für die Lebenden, und indem sie sich dieser Mühe unterzieht, weist *sie* hin auf die Auferstehung der Toten. Paul Celans Gedicht »Spät und Tief« endet mit den Worten »... es komme, was niemals noch war! Es komme ein Mensch aus dem Grabe«³⁹. Am Ostermorgen ist das geschehen, die Opfer von Auschwitz haben diesen Morgen erlebt, ihre Namen sind unauslöschlich im Himmel geschrieben. Es sind die Mörder, die des Erbarmens bedürfen, möge Gott ihnen gnädig sein.

Dr. Joachim Schwarz

Ev. Akademie, 7325 Bad Boll

Anmerkungen

1. *Thukydides*: Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Hg. und übersetzt von Peter Landmann, München 1973.
2. *Arthur C. Canto*: Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1974, S. 48. Original: Analytical Philosophy of History, Cambridge University Press 1965.
3. In der Kommunikationsforschung spricht man von einer kognitiven, affektiven und pragmatischen Komponente einer Nachricht.
4. *Siegfried Kracaser*: Geschichte - vor den letzten Dingen, Frankfurt 1971 (engl. Orig. History. The last things before the last. Oxford Univ. Press 1969).
5. *Kracaser*, a.a.O., S. 234.
6. *Klaus Hildebrand*: Das Dritte Reich, München/Wien 1979, S. 1.
7. *Hildebrand*, a.a.O., S. 2.
8. *Lucy Dawidowicz*: The War against the Jews 1933-45, London 1975.
9. *Us*« *Dietrich Adam*: Judenpolitik im Dritten Reich, Düsseldorf 1972. - *Martin Broszat*: Hitler und die Genesis der »Endlösung«, in: VfZg 25 (1977), S. 739-775.
10. *Sebastian Haffner*: Anmerkungen zu Hitler, München 1978. - Die Auseinandersetzung diskutiert bei *Hildebrand*, S. 168-180.
11. Weltherrschaft im Visier. Dokumente zu den Europa- und Weltherrschaftsplänen des deutschen Imperialismus von der Jahrhundertwende bis Mai 1945, hg. und eingel. von *W. Schumann* und *L. Nestler* unter Mitarbeit von *W. Cutsehe* und *W. Ruge*, Berlin (DDR) 1975.
12. *Elie Wiesel*: Die Massenvernichtung als literarische Inspiration, in: Gott nach Auschwitz, Freiburg 1979, S.44.
13. *Hitle! Klein*: Die Kinder des Holocaust, in: Medizin im Nationalsozialismus, Protokoll des Evang. Akademie Bad Boll 23/1982, S. 260-266.
14. *Alexander Mi/scherlich* und *Fred Mielke*: Medizin ohne Menschlichkeit, Fischer Taschenbuch, Frankfurt 1978, S. 268.

15. *Zdzislaw R.Jll*: Tod und Sterben im Konzentrationslager, in: Medizin im Nationalsozialismus, Protokoll der Evsng. Akademie Bad Boll 23/1982, S. 272.
16. *Paul Celall*: Gedichte, Bd. 1, Frankfurt 1975, S. 41f.
17. *Gabriel Garcia Márquez*: Hundert Jahre Einsamkeit, Köln 1970. Original: Cien Años De Soledad 1967.
18. *Elie Wiesel*, a.a.O., S.48f.
19. *Lucy Dawidowicz*: Die Massenvernichtung als historisches Dokument, in: Gott nach Auschwitz, Freiburg 1979, S. 54ff. Das berühmteste Archiv dieser Art trug den Namen »Oneg Shabat«,
20. *Elke Jonigkeit und Hartmut Kaminski*: Niemand denkt an mich und weiß von mir ..., Köln 1982.
21. *Theodor W. Adoma*: Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt 1970, S. 95.
22. *Johann Baptist Metz*: Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, in: Concilium (dr.) 8/1972, S. 399ff. *Eherhard Jüngel*: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, S. 409ff. - *Yehoshua Amir*: Widerstand und jüdischer Glaube, in: Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, S. 132ff.
23. *Primo Levi*: Ist das ein Mensch? Erinnerungen an Auschwitz, Frankfurt 1969, S. 183. Original: Se questo è un uomo, Turin 1958.
24. *Ryn*, a.a.O.; S. 276.
25. Ez 18,31f. Vgl. die Diskussion zwischen *Werner H. Schmidt*: Zukunftsgevißheit und Gegenwarts kritik, Grundzüge prophetischer Verkündigung, Bibl. Studien 64/1973. Und: *Frank Crüsemann*: Tora und christliche Ethik, in: Auschwitz - Krise der christlichen Theologie, München 1980, S. 159ff.
26. Mat 27,24f.
27. Wie es die Profeten des alten Israel häufig getan haben.
28. Berichtet und diskutiert bei *Yehoshua Amir*: Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz, in: Auschwitz als Herausforderung ..., S. 445-447 (vgl. Anm. 33).
29. *Riehard Losel Rubenstein*: After Auschwitz, New York 1966.
30. *Amir*, a.a.O., S. 444-448.
31. *Eliezer Berkovits*: Faith after the Holocaust, New York 1973.
32. *Emil Faekllheil*: God's Presence in History, New York 1970.
33. Auschwitz - Krise der christlichen Theologie. Hg. *Rolf Rendtorff* und *Ekkehard Stegemann*, München 1980, S. 179.
34. *Günther Bernd Ginzl* wehrt sich gegen den Gebrauch des Opferbegriffs, in: Auschwitz als Herausforderung ..., S. 248ff. Trotz dieser guten Gründe halte ich den religiös-symbolischen Gebrauch von »Opfer« für unaufgebar. - *U/rieh Sil110n* hat in seinem Buch: A Theology of Auschwitz, London 1967, das Opfer von Auschwitz in die Passion Christi für mich überzeugend eingezeichnet.
35. Dies gilt auch für die anderen Leidensgeschichten unserer Zeit und es wird Voraussetzung dafür sein, wie wir mit den Bedrohungen der Zukunft umzugehen lernen. Noch hat die Auseinandersetzung über das atomare Gleichgewicht und die Friedensbewegung nicht die Dimension erreicht, aus der uns die Kraft zur Gewinnung des Friedens erwachsen kann.
36. Umkehr und Erneuerung, Hg. *Bertold Klappert* und *Helmut Starek*, Neukirchen 1980. Der Band bietet eine gute Einführung in den Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode und den Text.

37. A.a.O., S. 286. (*Franz Hesse* in »Einige Anmerkungen zum Wort der Rheinischen Landessynode über das Verhältnis von Christen und Juden«. Hesse bezieht sich dabei auf das Bekenntnis von Barmen.)
38. Herausgegriffen seien nur: *Offenbarung als Geschichte*, Hg. *Woljhart Pannenberg*, Göttingen 1961; und *Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977.
39. *Paul Celan: Gedichte*, Bd. 1, a.a.O., S.35f.

Redeamus ad Fontes!

Aktuelle Probleme gegenwärtiger christlicher Sozialethik*

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Meine Damen und Herren,
als ich von dem guten Plane hörte, ein Gedächtnissymposium für *Wolf-Dieser Marsch* zu veranstalten, legte ich mir begrifflicherweise die Frage vor, wie man am besten dieses Gedächtnis begehen sollte und könnte. Gestatten Sie mir an diesem Punkte die Einschaltung einer persönlichen Erinnerung: Der erste Kontakt zwischen Marsch und mir stellte sich dadurch her, daß ich seine schöne Arbeit über Demokratie und Christentum, dargestellt an einem klassischen Beispiel nordamerikanischer Geschichte, in die damals von mir herausgegebene Schriftenreihe für Sozialethik aufnahm. Unsere Kontakte vertieften sich ungemein, als er im Oktober 1969 als mein Nachfolger in Münster eintraf. Er lud mich sogleich ein, immer an seinem Doktoranden-Kolloquium teilzunehmen, was mich hoch erfreute, bot es mir doch die Möglichkeit, meine über vierzigjährige akademische Lebensarbeit noch ein wenig fortzusetzen und in Kontakt mit jungen Wissenschaftlern zu stehen, die an ihren Dissertationen arbeiteten. Wolf-Dieter Marsch und ich ergänzten uns aufs beste, indem wir den jungen Doktoranden Rat und Hilfestellung gaben für die Fortsetzung oder Vollendung ihrer Doktorarbeit. Bei dieser Zusammenarbeit vertiefte und befestigte sich das Zutrauen, das wir zueinander gefaßt hatten, immer stärker. Um so mehr war es für mich auch persönlich ein sehr schwerer Schlag, als unser Freund Wolf-Dieter Marsch nach menschlichem Ermessen nur allzu früh aus dieser Zeitlichkeit abgerufen wurde. Ich gedenke seiner.

* Rede anlässlich des Gedächtnissymposiums für Wolf-Dieter Marsch im Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften am 24. und 25. Juni 1983 zu Münster.

Und nun zurück zu der Hauptfrage, die uns hier zu beschäftigen hat. Die Antwort auf die eingangs gestellte Frage lautet erstens: Wir sollen und müssen die großen und noch völlig unerledigten Fragen der Zeit, die zu seiner Zeit Wolf-Dieter Marsch mit großem Mut und Entschlossenheit auf die Hörner genommen hat, auch nun unsererseits wieder radikal stellen und von Grund auf bearbeiten. Es ist hohe Zeit, daß wir Sozialethiker endlich einmal wieder einen neuen Katalog der Werte und der Qualitäten hinsichtlich unserer sozialetischen Probleme aufstellen. Ich sehe weit umher im Lande Leute um mich mit sekundären, tertiären und dezimären Problemen und Problemehen befaßt, an denen sie herumbasteln. Da gibt es ganz gewiß auch interessante und spannende Themen darunter, aber mit dem, was ich unter fundamentalen und universalen Problemen der Sozialethik verstehe, haben sie oft recht wenig oder gar nichts zu tun.

Unter fundamentalen Problemen verstehe ich die *sozialetisch-theologische Grundlagenforschung*, die wieder einmal bis in die letzten Tiefen unserer Sache vorgetrieben werden müßte. Unter universalen Problemen verstehe ich menscheitsbezogene, weltweite und wahrhaft ökumenische Probleme. Ich habe bereits in den sechziger Jahren auf die Notwendigkeit einer universalen ökumenisch-christlichen Sozialethik aufmerksam gemacht und einige Hinweise dafür gegeben. Wenn ich recht sehe, so ist außer den Arbeiten meines verehrten Freundes und Kollegen *Artbur Rieb* in Zürich, auch von *Tbcodor Strohm* und wenigen anderen, in dieser Sache so gut wie nichts Grundlegendes geschehen. Es ist aber die allerhöchste Zeit dazu.

Ein Beispiel: Der Soziologe *Ralf Dabrendorf* hat im Frühjahr die interessante und bedeutsame These veröffentlicht und begründet, daß die moderne europäische industrielle Arbeitsgesellschaft, wie sie sich seit rund 1800 entwickelt hat, nunmehr unwiderruflich an ihr historisches Ende gelangt sei. Gesetzt den Fall, daß diese weitreichende These oder Hypothese stimmen sollte, so ergeben sich bei ihrem Weiterdenken ungeheuer weitreichende Konsequenzen. Ich kann diese hier nur in aller Kürze andeuten. Die Kehrseite der Medaille der These von Dahrendorf ist nämlich, daß wir mit steigenden Millionenzahlen von Arbeitslosen zu rechnen haben, welche zusammengerechnet mit deren Angehörigen eine Zahlengröße erreichen, die die bisher gewohnten Strukturen der Arbeitsgesellschaft verschiebt, verzerrt oder anders formiert. Damit sind, soweit ich sehe, unter anderem folgende Probleme aufgeworfen: Können wir überhaupt noch in der bisherigen Art und Weise an der auf *Lutber* zurückgehenden protestantischen Tradition über Arbeitssinn und Beruf zu sprechen festhalten? Oder muß nicht in der kommenden Gesellschaftssituation diese Tradition radikal neu durchdacht und formuliert werden? Es

gibt da eine Enzyklika des gegenwärtigen Papstes über die Arbeit, die ich für sehr schlecht halte. Es ist die Frage zu stellen, ob wir überhaupt noch in der tradierten Art vom Sinn der Arbeit reden können; ob überhaupt noch wie in der genannten Enzyklika von der Notwendigkeit des Zusammenhanges von Personalität des Menschen und der Arbeit gesprochen werden kann und darf. Das alles sind doch Dinge, die wir nicht einfach hinnehmen können, die vielmehr radikal neu durchdacht werden müssen.

Aus der genannten These von Ralf Dahrendorf ergibt sich für mich ferner, daß eine ebenso unheimliche wie auch unheilige *Allianz zwischen Technokratie und Bürokratie* auf uns zukommt. Schon der große *Max Weber* hat 1918 die Vorherrschaft der Bürokratie über die menschliche Gesellschaft vorausgesagt, was inzwischen eingetroffen ist. Das Bündnis von Technokratie und Bürokratie dagegen verschlimmert die Lage der Gesellschaft ungemein und trägt zu einer fortschreitenden Dehumanisierung der menschlichen Gesellschaft bei, welche sowieso schon vor unseren Augen in vollem Gange befindlich ist. In der Tat: die negativen Zukunftsutopien unserer Zeit, z. B. *Orwells* »1984«, besitzen einen Wahrheitsgehalt, der endlich einmal von der christlichen Sozialethik aufgearbeitet werden sollte. Soweit ich sehen kann, ist das bisher nicht oder in ganz unzureichendem Maße geschehen. Wir sollten auch den Wahrheitsgehalt dieser negativ-pessimistischen Utopien unserer Jahre konfrontieren mit ihrem radikalen Gegenstück, nämlich mit der in ihrer Art geistvollen und grandiosen Zukunftsschau von *Ernst Bloch*, der die wahre und wirkliche Menschenschöpfung erst im Ultimatum erwartet, während alles andere nur die Vorgeschichte zu diesem humanen Eschaton darstellt.

Wolf-Dieter Marsch ist es gewesen - und jetzt endlich komme ich wieder auf ihn zurück -, der sich ebenso positiv wie kritisch wohl ungefähr als erster mit Ernst Bloch wirklich auseinandergesetzt hat. Ich sehe ab von *Jürgen Moltmanns* »Theologie der Hoffnung«, wo das auch in gewissem Umfang erfreulicherweise geschehen ist, und von meiner Wenigkeit, der ich mich auch ausführlich in meinen Vorlesungen mit Ernst Bloch auseinandergesetzt habe. Aber, meine Damen und Herren, wer studiert denn heute noch solche Riesenwerke wie Blochs »Prinzip Hoffnung« vom ersten bis zum letzten Wort? Ich sehe Kollegen und Kommilitonen um mich her, die offenbar von einer solchen Studienmethode nichts oder wenig halten. Erst aus der Gegenüberstellung der, ich drücke mich jetzt sehr abgekürzt aus, negativ-pessimistischen und der humanistisch-optimistischen Utopie können wir ein echtes Problem für die Zukunftsbettachtung, für die *Futurologie christlicher Sozialethik* entwickeln. Das gehört also zu den Dingen, die in Zukunft scharf ins Auge gefaßt und endlich einmal aufgearbeitet werden müssen. Mit der kommenden unheiligen Allianz von

Technokratie und Bürokratie kommen auch völlig neue Formen der Entfremdung auf uns zu. Ich lehne jetzt meine Ausdrucksweise an Karl Man und an den »religiösen Sozialismus« an, dessen Erbschaft auch immer noch nicht gründlich genug aufgearbeitet worden ist, abgesehen von verschiedenen bedeutenden Arbeiten des schon genannten Arthur Rich. Hier steht die Aufgabe vor uns, *Entfremdungen des Menschen von sich selbst* zu sehen und zu definieren, Entfremdungen von seiner menschlich-humanen Natur, von seiner bisherigen industriellen Lohnarbeit und endlich und nicht zuletzt von seinen Mitmenschen. Entfremdungen dieser Art bedeuten zugleich, meine Freunde, daß schwerwiegende und tiefgehende Formen von Unfreiheit in der Gesellschaft der nächsten Zukunft entstehen werden. Im Zeitalter der Cäsaren und der Militärdiktaturen haben wir mit einer außerordentlichen Gefährdung, ja Aushöhlung der Demokratie zu rechnen. Wer faßt eigentlich diese Gefährdungen ins Auge? Wer ist am Werke, um diese Probleme radikal zu formulieren und, soweit es in seiner Kraft steht, an ihrer Lösung tatkräftig mitzuwirken? Ist denn die Bühne der sozialetischen Arbeit in bezug auf diese Probleme heute völlig leer?

Ich muß hier abbrechen, obwohl noch außerordentlich viel über diese Dinge und ihre Folgen zu sagen wäre, denn wir gehen einer von mir sogenannten Arbeitslosengesellschaft in der elektronischen Revolution, oder anders ausgedrückt: in der *dritten technisch-sozialökonomischen Revolution*, entgegen, bzw. sind, wie man wohl besser sagen könnte, schon mittendrin in derselben. Probleme dieser Art tragen eben, wie schon angedeutet, einen ebenso fundamentalen wie universalen Charakter. Deswegen sind sie, zugegeben, natürlich schwer zu erfassen und noch schwerer zu bewältigen. Aber wir müssen, um mich altmodisch-revolutionär auszudrücken, endlich auf die Barrikaden gehen, um dieser Problematik standzuhalten, besser gesagt, sie in Angriff zu nehmen. Denn auch im Vollzug der Arbeit an unseren Problemen gilt der altpreußische Satz, daß der Angriff die beste Verteidigung sei. So brechen wir hier ab. Auch möchte ich mir nicht den naheliegenden Vorwurf der loquacitas senectutis, daß heißt, der Geschwätzigkeit des Greisenalters zuziehen, welchen schon die alten Römer erhoben haben.

Aber noch ein Wort zu *Ernst Troeltsch*, von dem hier auch in so ausgezeichnete und überzeugende Weise die Rede gewesen ist. Ich bin insofern vielleicht eine etwas sagenhafte Erscheinung für Sie, meine Freunde, als ich noch selbst als Berliner Student anno 1922 die Vorlesung von Ernst Troeltsch über Geschichtsphilosophie gehört habe. Ich darf bemerken, daß mir damals vor allen Dingen das folgende aufgefallen ist: Zwar ging die gewaltige Rhetorik von Ernst Troeltsch wie ein mächtiger Strom über uns damalige Hörer dahin, aber da ich zu jener Zeit gerade mit

dem Studium der Wertphilosophie von *Heinrich Rickert* befaßt war, so stach mir denn doch das folgende ins Auge: nämlich das schwere Ringen von Ernst Troeltsch mit dem Neukantianismus seiner Zeit, insbesondere auch mit jener badischen und Heidelberger Wertphilosophie, die er ja in Heidelberg durch nahen persönlichen Umgang mit Heinrich Rickert ganz genau kennengelernt hatte. Aber er lehnte jetzt die diastatische Grundstruktur jener Philosophie aufs schärfste ab, welche die geltenden Werte und die Welt der empirischen Tatsachen, die man z. B. naturwissenschaftlich bearbeiten kann, durch eine gähnende Kluft voneinander trennte. Und eben diese Kluft war ihm offenbar jetzt verhaßt, und er unternahm den Versuch, sich nicht nur vom Neukantianismus, sondern auch von dem Vater desselben, nämlich auch von *Immanuel Kant*, zu befreien. Je mehr sich seine Vorlesung dem Ende näherte, desto öfters ertönte der Name von *Leibniz*; einen der größten europäischen Philosophen überhaupt, von dem ich jedoch damals nurmehr den Namen kannte. Eine Vorstellung von diesem Denker besaß ich absolut nicht. Ernst Troeltsch hingegen suchte offenbar in der Metaphysik von Leibniz und vor allen Dingen in dessen tief sinniger Gotteslehre eine neue Basis zur Überwindung des vorhin kurz angedeuteten diastatischen Dualismus. Er versuchte auf diese Weise auch eine neue Basis zu gewinnen für die von ihm ins Auge gefaßte *Kultursynthese zwischen dem Christentum*, vor allen Dingen dem Neuprottestantismus, wie er ihn verstand, dem *Humanismus* und der wissenschaftlichen Rationalität, wie sie sich, wie wir heute wissen, bereits seit dem vierzehnten Jahrhundert, seit *Bacon* oder dem großen *Cusanus*, entwickelt hat.

Noch eine Ergänzung: Wir sollten auch die nachgelassenen Vorlesungen von Ernst Troeltsch über die Glaubenslehre ins Auge fassen. *Martha Troeltsch* hat uns in ihrem Vorwort mit Recht ermahnt, über den Berliner Kulturphilosophen doch nicht den Heidelberger Theologen Ernst Troeltsch gänzlich zu vergessen und hintanzustellen. Eine gute Mahnung, die noch heute gehört und befolgt werden sollte. Nun, an diesen Vorlesungen fiel mir besonders auf, daß in Sachen der Erfassung der christlichen Erlösungsidee ein *tiefer mystischer Grundzug* vorherrscht und obwaltet. Ich sehe ihn im Zusammenhang damit, daß Ernst Troeltsch mit seinen langjährigen Bemühungen, das sogenannte religiöse Apriori festzustellen und seinen Sitz im Leben des menschlichen Geistes festzumachen, gescheitert war. Das geht ja aus seinen mannigfachen religionsphilosophischen Arbeiten klar hervor, wie wir sie z. B. im zweiten Band seiner gesammelten Schriften vor uns haben. Aber die Mystik – war sie nicht vielleicht der rettende Ausweg aus seinem Dilemma? Ist es nicht von jeher, nicht erst seit dem achtzehnten, sondern schon seit dem vierzehnten Jahrhundert so gewesen, daß eine eigenartige Dialektik von aufklärerischer Rationalität und Mystik das abendländische Denken bewegt und durchherrscht?

Offenbar steht auch der große Ernst Troeltsch in dieser uralten Spannung und Tradition.

Auch zu *Karl Barth* hätte ich vielerlei zu bemerken, was ich jedoch unterdrücken möchte, um die Aufmerksamkeit meiner freundlichen Zuhörer nicht über das Maß anzuspannen und auszunutzen. Hier nur das eine, daß wir uns da ja auch mit einer undialektischen und diastatischen Denkweise zu befassen haben, vor allen Dingen, was das Denken des jüngeren Karl Barth anbetrifft, wie es z.B. im »Römerbrief«, zweite Auflage 1922, oder in den Vorträgen »Kirche und Kultur« oder »Das Wort Gottes und der moderne Mensch« vielleicht am klarsten erfaßt werden kann. Meine Damen und Herren, ich bitte Sie dringend, den unsinnigen und schwachsinnigen Ausdruck »Dialektische Theologie« zu beseitigen. Diese Theologie ist eben gerade total undialektisch, denn von Vermittlung im philosophischen Sinne, ich denke jetzt etwa an jene Vermittlungen, die in der Gotteslehre von *Georg Friedrich Wilhelm Hegel* stattfinden, ist dort ja gerade nicht die Rede. Diese Theologie ist total undialektisch, sie entbehrt jener Kategorie der Vermittlung, auf die es ja auch gerade im Denken von Wolf-Dieter Marsch immer wieder angekommen ist, und auf die es uns ebenso heute immer wieder ankommen muß, die an allen unseren Gegenständen und Problemen durchgearbeitet und ausgefeilt werden sollte. Also weg mit dem verfehlten Begriff »Dialektische Theologie«. Ich sage dafür entweder, was ja auch schon in den zwanziger Jahren vorgeschlagen wurde, »Theologie der Krisis«, oder was vielleicht noch besser ist, »diastatische Theologie«. So viel zu diesem Gegenstande, um nicht anderen Sprechern allzuviel Zeit zu rauben. Auch in dieser Hinsicht dürfte wohl manches aufzuarbeiten sein, um so mehr, als der späte Karl Barth zwar keine radikale, aber doch eine spürbare Wendung vorgenommen hat, indem es ihm jetzt gelang, von der Humanität Gottes aus den Menschen besser als zuvor ins Auge zu fassen und in sein Gesichtsfeld zu bringen.

Aus diesen Beispielen, die leicht vermehrt und fortgeführt werden können, ersehen Sie, meine Damen und Herren, welch eine überwältigende Fülle von universalen und fundamentalen Problemen heute vor der theologischen Ethik oder auch vor unserer theologischen Sozialethik stehen. Wo sind die Leute, die die ungeheure Herausforderung dieser Probleme annehmen? Das ist die Frage, die wir alle mit unserer zukünftigen Arbeit zu beantworten haben. Ich selbst, am Ende meines Lebens, kann dazu nur noch wenig beitragen. Aber vielleicht darf ich mir aufgrund eines nunmehr vierundsechzigjährigen Studiums der Theologie, das für mich noch immer nicht zu Ende gegangen ist, den Hinweis erlauben, daß diese Probleme da sind und daß sie mit radikalem Ernst angenommen werden müssen.

Noch ein' paar Worte zur *Wirtschaftsethik*. Wirtschaftswissenschaftler sagen uns, daß ein vollständiges ökonomisches Instrumentarium zur völligen Behebung der Arbeitslosigkeit bereit läge. Die verwunderte Rückfrage lautet: warum wird dieses Instrumentarium nirgendwo in der weiten Welt angewendet? Weder in Europa noch in den USA, noch in Indien oder irgendwo sonst in der Welt ist eine solche Realisierung oder Anwendung zu erblicken. Auf diese erstaunte Rückfrage wird uns unter anderem geantwortet, die Politiker könnten dieses Instrumentarium nicht anwenden, und sie wollten es auch nicht. Eine Antwort, die gewiß allgemeines Erstaunen hervorrufen kann. Jedoch, wird nun weiter argumentiert, die reale Verwirklichung dieses Instrumentariums würde angeblich so tiefgreifende und so breitangelegte Einbrüche in das seit hundert Jahren aufgebaute und entwickelte System der sozialen Sicherheit zur Folge haben, daß unter Umständen geradezu Aufstände und Erhebungen ganzer Bevölkerungsmassen zu gewärtigen wären. Begreiflich, daß Politiker sich derartigen Folgen nicht aussetzen möchten, müssen sie da doch unter anderem um erhebliche Einbußen an Wählerstimmen fürchten. Sei dem nun wie ihm wolle, ich will diese Streitfrage hier nicht etwa entscheiden, aber das soeben Gesagte dient zu einer geradezu grellen Beleuchtung der Situation, in welcher wir uns offenbar befinden, Man weiß also, falls die genannten Thesen richtig sein sollten, was zu tun wäre. Aber es geschieht absolut nichts. Zugegeben, es sind ökonomische Erholungen in den USA und Europa möglich, denkbar, vielleicht schon im partiellen Vollzuge begriffen. Sieht man jedoch schärfer zu, so bemerkt man, daß der Tiefgang der gegenwärtigen Weltwirtschaftskrise, welche nur mit derjenigen von 1929 und den folgenden Jahren verglichen werden kann, unvermindert anhält. Vor allem aber sind trotz aller Entwicklungshilfe die ökonomisch-sozialen Probleme der Dritten Welt nach wie vor völlig ungelöst, ja die ökonomisch-soziale Not nimmt in dieser sogenannten Dritten Welt, fast könnte man sagen von Monat zu Monat, an Schärfe, Tiefgang und Umfang zu. Wo bleibt denn da, meine Freunde, die *ökumenische Sozialethik*, die wir etwa auf der ökumenischen Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in einem revolutionären Zeitalter, 1966 in Genf, gefordert und auch schon bruchstückweise wenigstens angelegt haben? Bereits im Jahre 1969 habe ich in dem von unserem Institut erarbeiteten und zusammengestellten Sammelband »Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft« festgestellt, daß in der evangelischen sozialen Tradition und in der theologischen Sozialethik hinsichtlich der Wirtschaftsethik ein riesiges Loch aufklaffe. Nun gewiß, inzwischen sind in der »Zeitschrift für Evangelische Ethik« einige bemerkenswerte Aufsätze mit guten Ansätzen erschienen. Auch sind im »Handbuch der christlichen Ethik« einschlägige Artikel zu Themen der Wirtschaftsethik veröffentlicht worden. Ich will

auch nicht vergessen, daß *Trutz Rendtorff* in seiner Ethik mehrere aktuelle Probleme sowohl der Wirtschaftsordnung als auch der Wirtschaftsgesinnung dargestellt und analysiert hat. Ich vergesse auch nicht, daß mein verehrter Freund und Kollege Arthur Rich seit Jahr und Tag an seiner Wirtschaftsethik arbeitet; wir möchten ihm dazu auch von hier aus gutes Gelingen wünschen. In diesem Kreise dürfen wohl die trefflichen Arbeiten von *Günter Brakelmann* zur Ethik der Arbeit als bekannt vorausgesetzt werden. Trotz alledem, meine Freunde, bleibt, wie vor allem der Blick auf die Dritte Welt zeigt, ungeheuer viel zu tun. Gewiß sehe ich auch, daß die dort erhobene Forderung nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung teils in sich widersprüchlich, teils verschwommen und unklar, unpräzise begründet, manchmal sogar irrealistisch und illusionär ist oder wirkt. Gleichwohl stelle ich hiermit die These auf, daß die Forderung nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung gerade heute im Zeitalter des sogenannten Spätkapitalismus sozialetisch legitim und notwendig sei. Sie muß allerdings mit neuen begrifflichen Mitteln begründet, analysiert und präzisiert werden. Begreiflicherweise fehlt mir die Kenntnis der internationalen Wirtschaftswissenschaften, um im Augenblick auf diesem Felde weiter voranschreiten zu können. Es muß jedoch dem christlichen Sozialethiker erlaubt sein, ja es muß sogar von ihm gefordert werden, sich so gut auszurüsten, daß er imstande ist, derartige höchst komplizierte, die Nationen weit übergreifende Probleme der aktuellen Wirtschaftsethik in Angriff zu nehmen. Auch hier, meine Freunde, liegt eine Fülle von Aufgaben vor uns, die, um es einmal etwas altmodisch auszudrücken, des Schweißes der Edlen wert sind. Sie sind also, wir alle sind also aufgerufen und herausgefordert, uns diesen wahrhaft fundamentalen und universalen Problemen und Aufgaben heutiger Weltwirtschaftsethik, menscheitsbezogener Wirtschaftsethik, weltkrisenbezogener Wirtschaftsethik nun endlich einmal zu stellen. Als ich meinen großen Lehrer *Pas! Tillich* zum letzten Male im Sommer 1954 in New York sah und sprach, sagte er mir am Schlusse eines eingehenden wissenschaftlichen Gespräches das folgende: Nicht wahr, Herr Wendland, wir bleiben doch bei der antwortenden Theologie. Sie werden vielleicht begreifen, meine Damen und Herren, daß dieses Wort für mich ein teures Vermächtnis bedeutet. Es galt, und es gilt noch heute für mich. Ich glaube sogar, es könnte auch für viele andere unter uns, die sich gestern, heute, morgen und übermorgen mit den fundamentalen und universalen Problemen gegenwärtiger Sozialethik zu befassen haben, ein Testament sein, ein Vermächtnis, ein Aufruf, der zugleich Wegweisung und Ermutigung bedeutet.

Ich sehe um mich herum Methoden der akademischen Lehre und des akademischen Studiums, die diesen Aufgabenstellungen offenbar keineswegs gewachsen sind. Ich spreche jetzt noch ganz kurz von der von mir

sogenannten Schnippelmethode: Fünf bis höchstens zehn Seiten Paul Tillich, fünf bis höchstens zehn Seiten Karl Barth, fünf bis höchstens zehn Seiten Wolfhart Pannenberg, und so fort und so weiter. Und da gibt es doch tatsächlich Leute im Lande, die sich einbilden, mit diesen winzigen Stichproben dann den betreffenden großen oder immerhin bedeutenden theologischen Denker verstanden zu haben. In Wirklichkeit führt in meinen Augen und aufgrund meiner mehr als fünfzigjährigen akademischen Erfahrung eine solche Methode lediglich von einer Oberflächlichkeit zu der nächsten. Wo sind die Leute, die heute einen großen Denker oder eine große Sachfrage von Grund auf, eben fundamental, studieren, durchdenken und bearbeiten? Und die soviel geistige Spannkraft, Geduld, Liebe, Freude an der Sache oder an dem betreffenden großen Denker aufbringen, daß sie ihm wirklich gerecht zu werden vermögen? Mit der von mir kritisierten Schnippelmethode, die ich an den verschiedenen Universitäten dieses Landes festzustellen Gelegenheit hatte - wie das in Münster steht, darüber möchte ich mir kein Urteil erlauben -, mit dieser also von mir sogenannten Schnippelmethode sind jedenfalls unsere Probleme nicht anzugehen und zu bewältigen. Und wir sollten den Mut haben, solchen Oberflächlichkeiten endgültig in unserer wissenschaftlichen Arbeit den Abschied zu erteilen, welchen sie längst verdienen. Für manche von Ihnen klingt das alles vielleicht ein bißchen überzogen, oder wie Sie es sonst zu nennen belieben möchten. Dennoch bitte ich Sie sehr herzlich und dringend, wenigstens das, worauf ich hinzudeuten versucht habe, so ernst zu nehmen wie nur irgend möglich, wenn Ihnen vielleicht auch meine altmodische Begrifflichkeit abgestanden oder veraltet erscheinen möchte. Auch mit einer solchen altmodischen Begrifflichkeit kann doch jedenfalls auf Sachverhalte und ungeheure Probleme hingewiesen werden, denen wir noch keineswegs gerecht zu werden vermochten, wohin auch von Süden bis Norden mein theologischer Blick fällt. Ich kann nur sagen: Gehen wir an die Arbeit, weichen wir den in ihrer Bedeutung weltweiten, menschheitsbezogenen, universalen und fundamentalen Problemen nicht länger aus, wie wir das bisher, Gott sei's geklagt, so oft getan haben. Sagen wir offen und rund heraus: das ist unsere Schuld, mit dieser Schuld haben wir zu leben, diese Schuld muß durch eine neue, radikal angesetzte theologisch-ethische Arbeit bewältigt werden, soweit das in der Kraft von Menschen und Christen in dieser Zeitlichkeit stehen mag.

Prof. Dr. h. c., Dr. Heinz-Dietrich Wendt/and

*von-Stauffenberg-Straße 40
4400 Münster (Westf.)*

Der Feminismus und die Veränderung der Rolle des Mannes!

VON HENRY MOTTU

Zunächst möchte ich darlegen, welchen Schock Frau und Mann gleichermaßen bei der Veränderung ihrer Rollen in der Partnerschaft empfunden haben, in einem zweiten Teil werde ich meine Gedanken äußern über die Zukunft, die sich durch die Befreiung der Frauen eröffnet.

Wir müßten hier gleich hervorheben, daß der kulturelle, emotionale, familiäre und religiöse Schock der Frauenbefreiung in erster Linie von den Frauen selbst durchgemacht wird; denn sie müssen nicht nur für sich kämpfen (was nicht leicht ist), sondern auch noch die Auswirkungen dieses Schocks bei Eltern, Schwiegereltern, ihren Partnern und Kindern mildern. Hier stellt sich ein erstes, an sich ziemlich alltägliches Problem, das aber schwer zu leben ist; wie kann ich darin meiner Frau helfen, sich zu befreien? Was ist mein Beitrag als Mann zur Frauenbefreiung? Wie muß ich es anstellen, um anders zu sein als eine Belastung oder eine dumpfe Gegenkraft, die unbewußt um so tiefer ist - eine Gegenkraft für diese Bewegung, die sich vor unseren Augen vollzieht -, ohne uns und manchmal sogar gegen uns? Müßte diese Bewegung nicht ihr Gegenstück in der Befreiung des Mannes finden? Sollten die Männer sich nicht auch befreien von falschen Identitätsvorstellungen, die - aus der Vergangenheit ererbt und nicht gelebt - gewohnheitsmäßig und biologisch weitergeführt werden, ohne wirklich erfüllt zu sein? Vor allem können wir nicht wie Dummköpfe dastehen und unbewegt betrachten, was um uns herum geschieht. Wollen wir in der Defensive bleiben, indem wir Staat machen bei der Bewegung unserer Schwestern, oder *wollen* wir mit Begeisterung und Vertrauen reagieren und unsererseits ein anderes Modell freier Männer schaffen, die glücklich sind, mit ihren nunmehr erwachsenen und befreiten Gefährtinnen zu leben?

1. EIN KULTURELLER SCHOCK

Alles beginnt, so meine ich, mit zwei wesentlichen Ereignissen. Die Ehefrau fängt an »hinauszugehen« und gewinnt nach und nach *emotional eine Unabhängigkeit*, die es ihr erlaubt, ohne Komplexe außerhalb der familiären Zelle Freundschaften, neue Verbundenheiten und neue Einverständnisse zu leben und außerfamiliäre Aktivitäten ohne den Segen ihres

Mannes zu verwirklichen. Sie entdeckt also die »Schwesterlichkeit«, die all das verbindet, was immer schon die Brüderlichkeit war, ein Begriff, der zu oft in der christlichen und liturgischen Sprache verwendet wurde, um gattungsgemäß Mann und Frau zusammenzufassen. Schwesterlichkeit bedeutet, daß die Frau nunmehr ein Netz von Freundschaften außerhalb der ehelichen Beziehungen knüpft; das geht nicht ab ohne eine gewisse Eifersucht auf seiten des Mannes, der sich selbst »verlassen« fühlt. Die Frauen kennen wohl diese Erpressung mit dem Verlassensein.

Zu dieser gefühlsmäßigen Unabhängigkeit, bei der kirchliche Gruppen eine wichtige Rolle spielen, die man einmal im Detail untersuchen sollte, kommt eine wirtschaftliche Unabhängigkeit, die m. E. der Prüfstein des neuen Modells bleibt. Die Ehefrau tritt in den Kreislauf von Erwerb, Produktion, Gewerkschaftsbewegung, Altersversorgung ein und lernt dadurch die soziale Verteidigung ihrer Rechte und Interessen kennen, etwas, woran sie das Familienleben kaum gewöhnt hat. In der Familie, so wie wir sie in unserem Kulturkreis kennen, ist die Ehefrau tatsächlich das Symbol für Unentgeltlichkeit, Geschenk, Verfügbarkeit. Im ökonomischen Sprachgebrauch fallen die Hausarbeit und die Erziehung der Kinder (und des Mannes) unter freiwillige Dienste, also eine Art Schwarzarbeit. Es ist ein Mehrwert, von der Frau geschaffen und von der Gesellschaft erwartet, die dabei natürlich voll auf ihre Kosten kommt. Man muß dazu sagen, daß das Problem weniger in der Unentgeltlichkeit - einmalig in einer Profitgesellschaft - liegt als vielmehr in der Frage ihrer gesellschaftlichen Anerkennung. Die Arbeit der Frau außerhalb der Familie (was nicht heißen soll, daß diejenigen, die keinen Beruf haben, nichts tun - weit gefehlt) scheint augenblicklich das einzige verfügbare Mittel der Frauen zu sein, um von der Gesellschaft als vollwertige soziale Partner anerkannt zu werden.

Aber wie wird diese Emanzipation vom Mann erlebt? Trotz unserer schönen Worte eher schlecht als recht. Und das auf drei Ebenen, nämlich als Mensch, als Ehemann und als Mann.

Auf der sozialen Ebene ist es klar, daß »der Mann« von frühester Kindheit an dazu erzogen wurde, zu befehlen, zu lenken und Macht (pouvoir) auszuüben. Der Sohn wächst mit der Idee auf, Chef zu werden oder ein Nichts. Das ererbte Bild vom Vater basiert, gesellschaftlich gesprochen, auf dieser »Berufung«, dazu bestimmt zu sein, Macht auszuüben und, wie es so heißt, Karriere zu machen. Man muß also »aufsteigen«, alle Sprossen hinaufsteigen und sich möglichst am Gipfel der Hierarchie wiederfinden. Dieses verräterische Vokabular, nach dem Bergsteigen und dem Bild der Vertikalen geformt, ist die Sprache der Macht.

Folglich liegt der äußerst positive Effekt der Frauenemanzipation in der Tatsache, daß sie uns Männer zum Nachdenken darüber bringt, was an

einem solchen Modell erschreckend und unmenschlich ist. 'Muß ich letztlich mein Leben »machen« oder sollte ich es nicht viel eher *leben*? Ist meine innerste Identität wirklich an die Macht gebunden und Gefangene dieses unendlich Bösen (des Kampfes um Herrschaftspositionen, Anm. des Schriftleiters) oder ist sie nicht auch verbunden mit meiner Fähigkeit zu empfangen, meiner Großherzigkeit, diesen Impulsen echten Lebens, wenn ich nicht mehr kalkuliere, sondern mich hingebe? Das hieße also, ein »befreiter Mann« würde nicht mehr mit gesenktem Kopf einem solchen Modell folgen, sondern kämpfen für sein »Ich«, so wie ich selber sein möchte, nicht wie man mich gemacht hat oder wie man mich gern haben möchte.

Ich muß hinzufügen, daß *dieses* Problem der Macht Ursache eines sehr schweren Mißverständnisses hinsichtlich des wahren Ziels der Frauenemanzipation ist. Männer unterstellen den Frauen oft böse Absichten, die diese gar nicht immer haben, daß nämlich die Frauen ihrerseits die Macht an sich reißen wollten gegen die Männer. Daher kommt die panische Angst mancher Männer, die in jeder Selbstverwirklichung ihrer Partnerin eine Äußerung von Angriffslust oder Herausforderung sehen. Die Arbeit, und d. h. die Macht, würde notwendigerweise den »weiblichen« Charakter unserer Frauen entstellen. Das ist allen Ernstes die versteckte Idee im Denken vieler Männer, und das im guten Glauben. Die Frauen wollen gerade nicht die Macht an sich reißen, *wie* wir Männer sie übernommen oder ererbt haben; sie wollen nur an unserer Seite als gleichwertige Partner dieselben Gefahren und die gleichen Chancen erleben. Vielleicht hätte dies den Nebeneffekt, daß wir entdecken, daß wir Männer gefühlsmäßig unterentwickelt sind und daß wir für uns selbst den sogenannten weiblichen Teil unseres Wesens herausfordern, indem wir auf diesen oder jenen Posten verzichten, der unserer Karriere nützlich, unserem Wesen aber schädlich wäre. Im Namen welcher Instanz sollten das Gefühl, die Gabe zu schenken, das Einfühlungsvermögen ein den Frauen vorbehaltenen Bereich sein?

Das Schwierigste aber bleibt der *Bereich der Familie* wo der Mann bisher zweifelhafte Privilegien genoß, die er jetzt verliert - allerdings zu seinem Besten. Denn die Arbeitsteilung, die wir in der Gesellschaft kennen, findet sich im Schoß der Familie wieder in der Aufteilung von Aufgaben und Rollen: Der Mann gehört nach außen, zu der Arbeit, die Frau ins Haus. Aber gerade dieses »Zuhause« schafft Probleme. Ist nicht tatsächlich heute **der** am meisten verkannte Aspekt der weiblichen Emanzipation der, daß sie den Kindern *ihre Väter* wiedergibt? Man weiß heute, daß das **Kind** **ebenso**, wenn nicht sogar mehr darunter leidet, nicht mit dem Verständnis eines nahen, erreichbaren, warmherzigen Vaters rechnen zu können, als zeitweise unter Abwesenheit der Mutter. Daher hat man in bezug auf

unsere Gesellschaft von der »vaterlosen« Gesellschaftes sprechen können. Wenn also die Frau außerhalb der Familie arbeitet, sobald die kleinen Kinder nach und nach flügge werden, räumt sie gewissermaßen ihrem Mann das Feld, der damit den Kindern näher sein und in aller Ruhe gewisse häusliche Aufgaben übernehmen kann. Somit ist der Ehemann nicht mehr nur »der Mann«, abwesend im Büro oder in der Fabrik, sondern er wird wieder Vater, d. h. ein Mann, der versucht, *sein Bestes* nicht nur im Beruf, sondern auch in der Familie zu geben. Einige junge Paare treiben diese Idee so weit, daß sie sich entschlossen haben, heide nur halbtags in ihren Berufen zu arbeiten, um sich die häuslichen Aufgaben wirklich teilen zu können. Damit stellt sich natürlich die Frage nach den Entfaltungsmöglichkeiten des Mannes und nach den bewußten oder unbewußten Kriterien dieser Entfaltung. Wird der Mann völlig in seinem Beruf aufgehen, d. h. unter Ausschluß seines Familienlebens, oder wird er versuchen, *beide* Aspekte seiner Verpflichtung, die berufliche und die familiäre, voll auszuleben ohne einer Seite den Vorrang zu geben? Gewiß wird das nicht geschehen und geschieht auch nicht ohne heftige Schmerzen, ohne harte Auseinandersetzungen mit unserem Partner und mit uns selbst. Die Männer sollten aber nicht vergessen, daß ihre Frauen tagtäglich dieses Zerrissensein erleben "und daß sie durch ihr Mitleiden den Frauen mehr helfen als mit der Sehnsucht nach der sog. »guten alten Zeit«. Wenn der Mann an den häuslichen Aufgaben und besonders an der Kindererziehung stärker teilnimmt, gewinnt er übrigens mehr Gewicht und menschliche Wahrhaftigkeit selbst für seinen Beruf. Nicht ohne Grund wird oft behauptet, daß die Anwesenheit der Eltern für die Kinder eher qualitativ als quantitativ wichtig ist. Sollte das nicht mehr und mehr in unseren Berufen, selbst den »männlichen« gelten? Ein guter Besuch, kurz und inhaltsreich, ist mehr wert als ein Spätnachmittag, der sich mit Getränken und allzu langwierigen Verhandlungen hinzieht - was dem Mann einen guten Vorwand bietet, sich vor der Beschäftigung mit den Kindern und vor der Zubereitung des Abendessens zu drücken.

Noch ein Wort zum Thema *Männlichkeit und Sexualität*. Zahlreiche qualifizierte Stimmen (von heute) haben es unternommen, die Sexualität vom Schuldhaften zu befreien und der Erotik und der Lust ihren Platz wiedergegeben. Das Christentum ist übrigens in dieser Hinsicht weniger schlecht dran als andere Lehren, um dieser modernen Herausforderung zu begegnen.'

In diesem Sinne möchte ich einige Bemerkungen anschließen.

Man kann nicht allgemein von *der* Sexualität an sich sprechen, so wie man auch nicht von der Befreiung *der* Frau sprechen kann. Es gibt immer nur Frauen, diese oder jene, je mit ihrer persönlichen Vergangenheit, ihrem Alter, ihren eigenen Erfahrungen, mit oder ohne Kinder, ihrer

sozialen Umwelt, ihrem Gefährten und ihrer persönlichen Lebensauffassung. Darüber hinaus sollte man stets zwischen der weiblichen und der männlichen Auffassung einen Unterschied machen, denn, wie gerade wir Männer es am besten wissen sollten, stimmen diese nicht immer überein.

Darüber hinaus läßt sich die Frauenbefreiung im Gegensatz zu dem, was die Massenmedien verbreiten, nicht einfach und ausschließlich mit dem *gleichsetzen*, was man »sexuelle Befreiung« nennt. Während die Massenmedien bestimmte Erfolgsgeschichten besonders herausstellen, geht die Frauenbewegung gerade davon aus, die Frau als Objekt in Frage zu stellen, d. h. die Frau als erstes Opfer einer Konsumgesellschaft in der doppelten Eigenschaft als Abnehmer und Köder zugleich. »Weder Mina noch Puppe«, dieses Schlagwort sagt deutlich, was es meint. Aus diesem Grunde mißtrauen die Frauen dem religiösen Symbol der reinen Jungfrau, deren unbewußtes Gegenbild die Prostituierte ist, die Frau - der Begierde der Männer ausgeliefert - deren Körper man mit Geld kaufen kannr'. Die Frauen wollen weder zu hoch erhoben, noch zu sehr erniedrigt werden, sie wollen geachtet werden aufgrund dessen, was sie *sind*. Die feministische Bewegung ist vor allem ein Kampf dafür, daß die Frauen *vorsieh selbst* ihre Würde wiederfinden, die Würde, aus der allein sexuelle Freiheit und Freiheit an sich entstehen.

Gewiß sind unsere Partnerinnen anspruchsvoller geworden. Heute ist das Liebesleben vielleicht schöner, aber auch schwerer. Der Mann muß begreifen, daß die Sexualität nicht auf den »Akt« beschränkt ist, sondern daß sie der Höhepunkt eines langen Austausches, einer Summe von kleinen Übereinstimmungen am Rande des Alltags ist. Die Zärtlichkeit im *Alltag* rettet die Liebe. Aber es ist nicht leicht, den Rhythmus der Partnerin zu achten, den eigenen Körper zu akzeptieren und die eigene Frau nicht mit dem »Bild« zu verwechseln, das sich die männliche Phantasie von ihr macht: seine Mutter, seine Göttin oder prosaischer sein Tag und Nacht verfügbares Kindermädchen aus seinen Kindheitsträumen. Es ist eine harte Lehrzeit, deren Schwierigkeiten man nicht verschleiern sollte. Aber nur um diesen Preis besteht für den Mann die Möglichkeit, allmählich bis in die Sexualität hinein, ein erwachsener Mensch zu werden.

H. DIE ZUKUNFT DES PAARES

Wird dadurch die Zukunft des Paares bloßgestellt? Ist Treue ein Wert, der nur nach Verabredung gilt? Ist die Gemeinschaft, die Wechselbeziehung von Körper und Geist unmöglich geworden? Wird sich der Krieg der Geschlechter verschlimmern? Werden die Frauen in ihrer Verbitterung zunehmend allein bleiben, während sich die Männer weiterhin ihrer

überlieferten Frauenverachtung hingeben? Ich glaube das nicht, **aber** natürlich kann ich es nicht wissen. Wenn man sich eine mögliche Zukunft erhofft, bedeutet das nicht, daß man sie vorhersagt, sondern daß man dafür kämpft, und zwar auf drei Ebenen, die ich jetzt umreißen möchte. Diese Hoffnung muß genährt und gestaltet werden, damit siedenden Mächten der Trennung und des Todes standhalten kann.

Die erste Ebene, von uns Theologen und Liturgen allzusehr ignoriert, ist das Problem der *Sprache*. Warum ist diese so entscheidend wichtig? Weil sich vor allem in unserer Ausdrucksweise und in der Art, wie wir Menschen und Dinge benennen, unser Respekt und unsere Verachtung enthüllen. Die Sprache ist »verräterisch«; sie ist der Bereich, in dem sich Annahme und Ablehnung des anderen äußert. Dieser Kampf ist bei weitem noch nicht ausgefochten. Man wird fragen müssen, ob er es je sein wird.

Zum Beweis dafür möchte ich bestimmte Themen von Tagungen und Artikeln anführen, wie sie heute üblich sind, ohne daß anscheinend jemand kritisch reagiert. Die *Rencontres internationales* in Genf 1978, hatten das Thema: »Former *l'homme*«. Man muß daran erinnern, daß das Wort »homme«, so allgemein gebraucht, nicht vorgeben kann, die Frauen einzuschließen, die mit Recht verlangen, berücksichtigt, d. h. anerkannt zu werden, auch in der Art, wie man sie bezeichnet **oder** nicht bezeichnet. Man hätte sagen sollen: »Former *l'être humain*«. Die deutsche Sprache verfügt über den Begriff »Mensch«, aber weder das Englische noch das Französische können diesen Unterschied wiedergeben; so daß amerikanische Feministinnen sogar fordern, daß man von »humankind« und nicht mehr von »mankind« (= Menschheit), von »human being« und nicht mehr von »man« spricht. Wenn man sich über die Wirklichkeit der Vergewaltigung klar ist, rufen diese Schnitzer ein Lächeln hervor. Was aber die liturgische Sprache betrifft, so ist sie weiterhin vollgestopft mit solchen rücksichtslosen Vorgaben, die – wenn sie nicht kräftig angeprangert werden – unseren Glauben heute wenig glaubhaft machen können. Wir kennen die Gewohnheit vieler Prediger (in der französischen Schweiz, Anm. des Schriftleiters), die mit »Meine Brüder« beginnen, obwohl ihre Zuhörer in der Mehrzahl Frauen sind.

Viele Leute lachen noch, wenn man diese Frage anschnidet, die in ihren Augen unbedeutend, eine Nebensache sei. Sollen sie weiter lachen, wir werden uns in zwanzig Jahren wieder sprechen. Was die Männer in dieser Frage nicht mögen, ist die Tatsache, daß die Frauen die Kraft gewinnen zu *benennen*, besonders die Kraft, sich selbst so zu bezeichnen, wie sie es wünschen. **Eine** erste Aufgabe wäre es daher, die Trauungsliturgie zu revidieren, nicht aus Opportunismus, sondern aus schöpferischer Treue heraus, damit ein Kulturärgernis nicht zum Glaubensärgernis wird.

Der *zweite Ansatzpunkt* scheint mir in der Gefahr der *Ideologie* und Ideologisierung zu liegen. Wir müssen versuchen, niemand zu *terrorisieren*, und vor allem die ursprünglich kulturelle Bewegung von den Besonderheiten jeder spezifischen menschlichen Situation unterscheiden. Es gibt zahlreiche Frauen, die mehr von der neuen Ideologie unterjocht als wirklich befreit sind. So sollte man einer jungen Frau, die zwischen ihrem Herzen und ihrer Arbeit, zwischen der Tatsache ihrer Vollbeschäftigung und dem Wunsch nach einem Kind hin- und hergerissen ist, sagen: Folge dem, was *dir* richtig erscheint, ohne dich um das zu kümmern, was andere sagen werden. Ebenso »arbeiten« allerdings manche Frauen aus *sehr* zweifelhaften Gründen, um z. B. ihre Konsumfähigkeit zu vergrößern. Im Gegensatz *dazu* gibt es viele männliche Berufe, die keine Teilzeitarbeit gestatten und dem Mann nur wenig Zeit für die Kindererziehung lassen. Ein Arbeiter, der 44 Wochenstunden in der Fabrik arbeitet oder ein Arbeitgeber, der mit Fragen von Beschäftigung und Entlassungen belastet ist, sollten nicht in einen Topf geworfen werden mit einem Intellektuellen, dessen Stundenplan viel flexibler ist. Wie kann man also für mehr Gerechtigkeit und echte gemeinsame Emanzipation kämpfen, ohne in Verachtung des anderen und in Mißachtung von Situationen, die *immer* besondere sind, zu verfallen? Man kann ein Loblied auf Lust und Erotik nicht vor einer Witwe oder einer alleinstehenden Frau singen. Man kann auch nicht einer jungen Frau, die zwei Kinder hat und sich um sie kümmern will, Vollzeitarbeit um *jeden* Preis predigen. Spielen wir nicht das »Spiel der Selbstzufriedenheit? Gestehen wir offen unsere Niederlagen ein, unser Zögern, unser Zerrissensein, unsere Ambivalenz - erst dadurch werden wir, Mann und Frau, aufrichtig sein. Wenn es etwas gibt, das man zu den »Rollen« von Mann und Frau heute sagen kann und muß, so ist es *gerade* das, daß sie ungewiß wurden, verschwommen, austauschbarer als früher, damit aber auch viel *unbestimmter*. Diese Unbestimmtheit scheint mir charakteristisch für unsere heutige Situation; wer aber Unbestimmtheit sagt, meint Angst, Entscheidungsschwierigkeit, Tragik. Nichts ist mehr einfach in unserer heutigen Lage, weil es keine vorbestimmten Modelle mehr gibt. Die Frau ist nicht mehr das hübsche Möbelstück, Teil des »Hauses«, Privatbesitz des Mannes, dessen kleine Rache an der Gesellschaft, Sklavin eines Sklaven. Aber auch der Mann hat sich verändert. Er ist nicht mehr der etwas ferne Herr, die ewige Vaterfigur, Beschaffer von Geld und Ansehen; er ist Partner geworden, ohne Zweifel näher als *zuvor*, aber auch weniger Sicherheit bietend; er ist, ledig seiner Befehlshaberstellung, seiner Familie zurückgegeben als »einfaches« Geschöpf, nicht *mächtiger* als die anderen und den gleichen Prüfungen ausgesetzt wie *jeder* Mann und jede Frau. Die Väter weinen heute vor ihren Kindern.

Der dritte Ansatzpunkt endlich scheint mir die Suche nach einem beiden

Partnern gemeinsamen »Projek« (*J. P. Sartre*). Wenn sich Paare heute trennen, muß ein Grund dafür gesucht werden in der *Privatisierung* des »Paares« - wie man es heute etwas eng benennt, wenn zwei Menschen, anstatt zusammen zu kämpfen und die Welt zu erneuern (ja!), sich gegenseitig auf den Nabel schauen und ihre Erfüllung darin finden, an einem sonnigen Strand zu liegen. Ich sage nicht, es sei schlecht, sich bräunen zu lassen; ich sage einfach, daß dies nicht Ziel unserer Existenz sein kann. Es gibt heute ein schreckliches, im weitesten Sinne politisches Vakuum nach den Enttäuschungen und dem Rückschlag nach den Befreiungsideologien, an denen unser sogenanntes Privatleben tiefer leidet, als man annimmt. Wenn Mann und Frau nicht mehr gemeinsam für eine bessere Gesellschaft kämpfen, wenn sie nicht mehr den täglichen Kampf für eine Änderung der sozialen Verhältnisse auf sich nehmen, wenn sie vorgeben, glücklich zu sein, wohl wissend, daß in Indochina Flüchtlinge sterben und in Lateinamerika Verfechter sozialer Ideale ihr Leben lassen, dann gebe ich nicht viel für ihre Verbindung. Scheidungen und Trennungen sind unter diesem Blickwinkel nichts anderes als der Preis, den wir dafür zahlen, daß wir die christliche Ethik privatisiert haben. Denn der Grund der Liebe ist weder die enge Verbindung zweier Wesen, noch ihre gegenseitige Ergänzung, weder ihre Treue zu sich selbst noch ihre wechselseitige Anhänglichkeit, noch ihre Hingabe für die anderen; sie liegt allein in ihrer Großherzigkeit (*générosité*). Ich verstehe darunter nicht eine trügerische Selbstvergessenheit; diese Großherzigkeit ist zugleich eine Selbstbestätigung und eine Anerkennung der Existenzberechtigung des anderen. Man muß die Wurzel des Lebens, die lebendige Quelle wiederentdecken, die dem Leben seine Basis und sein Fundament und zugleich seine Bestimmung gibt, die es vorantreibt zu den großen Aufgaben, die vor ihm liegen. Ohne dieses Fundament, diesen Mittelpunkt, diese klare und ruhige Selbstbestätigung ist keine Liebe möglich; aber ohne den Atem, ohne den Wind der Weite, ohne diese Gesamtvision kann Liebe sich nicht wandeln in Großherzigkeit, in Liebeskraft.

Wenn ich von dem Marokkaner *Abdellatif Laabi*, einem politischen Gefangenen und marxistischen Dichter, der seit 1972 im Gefängnis lebt, eine Sammlung von Gedichten und Briefen an seine Frau, mit dem Titel »Chronik aus der Festung der Verbannung« lese, so berührt mich besonders seine Hoffnung und das, was er darin über den »Aufbau unserer neuen Liebe« sagt. Der Dichter besingt die Liebe, er erwartet den Tag, wie der Prophet Hosea vor ihm, an dem er seine Geliebte nicht mehr »meine Frau« (im Sinne eines Besitzes), sondern meine Gefährtin nennen wird, und sie ihn nicht mehr »mein Herr und Meister«, sondern mein Geliebter rufen wird. Die Trennung des Gefangenen von ihr verleiht dieser Liebe etwas Schmerzliches, aber auch etwas Großes und Edles. Nicht das Aneinander-

kleben ohne Risse und Probleme nährt unsere Liebe, sondern selbst das Negative und das Leiden an einer schwierigen Situation, die man mutig erträgt im Blick auf die Veränderung der Welt. Laabis Humanismus ist also marxistisch, kämpferisch, eingebettet in einen Kampf, der viel weitreichender ist als sein eigener und der seiner Gefährtin. Die Befreiung der Frau, wie die des Mannes, werden nur Wirklichkeit sein, wenn sie in einen weiteren Rahmen eingefügt werden, der alle Rassen und Klassen umschließt. Denn kein menschliches Wesen kann sich als »befreit« betrachten, solange noch ein einziges anderes auf den Knien liegt.

»Meine Geliebte

Dein Gedicht liegt vor mir und ich möchte Dir
all das Glück ausdrücken, das ich beim Lesen empfand
nicht, weil es an mich gerichtet
und unsere Liebe besingt,
sondern als Symbol, das es darstellt.
Erinnerst Du Dich, wie oft
ich die Schöpferkraft der Frau anrief
und wie fest meine Überzeugung
davon, daß die Frau
frei von ihrer doppelten Versklavung
uns, Männern und Frauen, etwas verkünden wird
über uns, über die Welt-
Welche Träume, beispiellos, gehindert, gemordet, verspottet seit
undenkbaren Zeiten
als Klassen und Ungleichheiten entstanden,
welche Träume, unsinnig
für unsere abgestumpfte Phantasie,
werden dann durch Frauen Wirklichkeit,
bewässern dann die Felder unseres Schauens
und unserer Arbeit,
erleuchten das verborgene Antlitz
unseres Planeten⁷.«

Dr. Henry Mottu

61 bis Rue de Lyon, CH-1203 Genève

Anmerkungen

1. Les Cahiers Protestants, N.S. 6/1979, pp. 20-29. Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Armgard Klein.
2. A. Mitscherlich: Auf dem Weg zur Vaterlosen Gesellschaft, München 1963.
3. Vgl. Brie Fsebs in seinem schönen Buch: Le desir et la tendresse, Labor er Fides, 1979_

4. Obwohl Theologinnen heute die Bedeutung der Jungfrau als weibliche Gestalt neben der Gottheit hervorheben, fehlt diese **bezeichnenderweise** im Protestantismus.
5. Anspielung **auf** den Roman von *EleJRor H. Porter: Pollyanna ou le jeu du contentement*,
6. *Choix de Jettres et textes de prison (1972-1977)*, Paris 1978.
7. *Op.cit.*, pp. 315{316.

Buchbesprechungen

Schrage, Wolfgang: Ethik des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982 (NTD, Ergänzungsreihe 4). 340 S. 40,- DM.

Innerhalb der »Grundrisse zum Neuen Testament« (NTD-Ergänzungsbände) ersetzt *Schrages* Band die »Ethik des Neuen Testaments« von H.-D. Wendland, die forschungsgeschichtlich nicht mehr auf dem gegenwärtigen Stand war. Die Aufgabe traf den Autor nicht von ungefähr: Seit seiner Dissertation, ist er mit der Erforschung der neutestamentlichen Paränese befaßt. Sie ist für ihn zu seinem entscheidenden Forschungsterain geworden. Dies merkt man dem vorliegenden Werk an: Kenntnissreich, umsichtig und erfahren wird eine mittlere Linie zwischen Detailanalyse mit ausführlicher Diskussion und **Überblick** ohne konkrete Einzelinformation geboten. Der Fachvertreter wie derjenige, der in der komplexen Exegetendiskussion nicht zuhause ist, kommen zu ihrem Recht.

Der Verf. beschreibt seine Aufgabe so: »Sache einer neutestamentlichen Ethik ist die Frage nach Ermöglichung und Begrüßung, Kriterien und Inhalten urchristlichen Handelns und urchristlicher Lebenspraxis« (S. 9). Danach könnte man erwarten, daß *Schrage* urchristliche Handlungsanweisungen und Lebenspraxis in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der religiösen, kulturellen, politischen und sozialen Verhältnisse der damaligen Zeit darstellt.' So könnte er etwa, ausgehend von den zwei Zäsuren im Urchristentum (Kreuz/Auferstehung und Übergang zur zweiten bez. dritten Generation), die spezifischen Bedingungen der drei Zeitabschnitte (Jesuszeit, frühes Urchristentum und Paulus, sog. nachapostolische Zeit) auch unter Einschluß der sog. apostolischen Väter behandeln. Aber *Schrage* kann die Evangelisten vor Paulus besprechen, läßt die apostolischen Väter beiseite und folgt im Aufriß mit geringen Abweichungen dem Kanon. Dies dürfte systematische Absicht sein, erfaßt der Autor doch die neutestamentliche Christenheit als eine Einheit von »Zeugnis und Dienstgemeinschaft« (S. 9) und hält die »Rückbesinnung auf die neutestamentliche Ethik ... in einer Zeit der Orientierungskrise« für »besonders

dringlich« (S. 9). Diese »Orientierung am Neuen Testament« ist »unabdingbar«, weil Jesus Christus nicht nur Erlöser ist, »sondern auch gebietender Herr« (S. 10).

Dieser Ansatz gewinnt konkret Gestalt, indem Schrage gern von systematischen Thesen der neuzeitlichen Diskussion ausgeht, sie an den Texten prüft und kritisiert, um dann nicht selten zwischen zwei Extremen sich einen differenzierten »Mittelweg« hindurchzusuchen. Dabei leugnet er keineswegs seine Nähe zu *E. Kösemann*, dessen Paulusverständnis vor allem den auch von Schrage in den Mittelpunkt der Darstellung gerückten Paulusteil bestimmt. Dazu paßt die Beobachtung, daß z. B. die Bearbeitung des Schöpfungsglaubens und des Gesetzes barthianische Substruktionen erkennen lassen (192ff.). Damit mag angedeutet sein, wo Schrage (wie jeder in seiner Weise) von Vorverständnissen geprägt ist.

Dieser Ansatz gewinnt aber auch für das Darstellungskonzept in jedem Abschnitt wesentliche Bedeutung: In begrüßenswerter Weise werden zunächst die theologischen »Rahmenbedingungen« geklärt und dann die konkreten Themen der materiellen Ethik besprochen, also z. B. zunächst Jesu Gottesreichsbotschaft skizziert und danach unter diesem Dach Jesu Stellung zum Gesetz und seine konkreten Weisungen behandelt. Nur so kann aufgehellt werden, wie bei aller Zeitgebundenheit und tiefen Verflochtenheit der urchristlichen Mahnung in das Normen- und Wertgefüge der damaligen Zeit die Christenheit damals urteilte in Kritik, Aufnahme, Um- und Neugewichtung.

Der Ansatz fördert die Herausstellung der Einheit neutestamentlicher Ethik. Wenn der Verf. auch die historische Vielfalt nicht leugnet, hält er de facto ein Plädoyer für den *einheitlichen Materialgehalt urchristlicher Ethik*. Hier sähe man doch die Vielfalt unter den verschiedenen konkreten historischen Bedingungen noch energischer in den Vordergrund gerückt, ohne daß die Frage nach der Einheit als unwichtig beiseite gestellt werden soll. Solche Differenzierung müßte in jedem Fall die Bedingungen und Grundfragen der drei urchristlichen Zeitabschnitte noch klarer bestimmen und voneinander abheben. Die Synoptiker (die m. E. zu kurz wegkommen) könnten dann nur nach Paulus zu stehen kommen. Die traditionellen Materialien bei Paulus und schichtenspezifische Analysen bei den Synoptikern gestatten es auch, die vor- und nebenpaulinische Zeit noch präziser zu kennzeichnen. Mir ist auch fraglich, ob man den 1. Petr bei den Deuteropaulinen abhandeln sollte. Zum Aspekt der Vielfalt gehörte es auch, die jüdischen und hellenistischen Aussagen zur Begründung und zum Materialgehalt der Ethik noch mehr einzubringen und z. B. auch die verschiedenen Strömungen im Urchristentum selbst ausführlicher zu kennzeichnen.

Zu einem Teil sind dies sicher Wünsche, die der Autor erfüllen würde,

stunden ihm zwei Bände zur Verfügung. Darum muß am Schluß noch einmal betont werden: Schrage hat allgemeinverständlich und auf begrenztem Raum ein geschlossenes und wohldurchdachtes Konzept vorgelegt, an dem die weitere Diskussion nicht vorbeigehen kann.

Proj. Dr. Jiirgen Becker

2300 Kiel

Gerechtigkeit in der komplexen Gesellschaft. La justice et la complexite de la societe, Redaktoren: D. Christoff und Hans Saner. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. 1979 (Studia philosophica, 38).

Der Sammelband vereinigt Beiträge eines Symposions »Gerechtigkeit in der komplexen Gesellschaft« der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Die Beiträge, teils in französischer, teils in deutscher Sprache, widmen sich der durch *John Rawls* in Gang gebrachten Diskussion, aber auch den Fragen der gesellschaftlichen Gerechtigkeit bei Marx und der systemtheoretischen Rekonstruktion des Gerechtigkeitsbegriffs. Aus dem Zusammenhang ragt heraus, was O. Höffe zur »politischen Gerechtigkeit - Grundzüge einer naturrechtlichen Theorie« sagt (S.107-134). Hier begegnet uns eine neuzeitliche, vernünftige Rekonstruktion des Naturrechts, die allerdings eine Neubestimmung traditioneller katholischer Naturrechtslehre offenläßt. Sie setzt nicht teleologisch, sondern bei der Gefährdung des menschlichen Zusammenlebens an und sucht nach nicht-relativen, nicht-subjektivistischen, nicht-irrational festgehaltenen Grundprinzipien. Sie liegen im status passivus der politischen Freiheitsrechte und im status activus der politischen Mitwirkungsrechte. *Naturrecht* bestimmt das höchste Rechtskriterium und die Gesamtheit der von ihm regulierten sittlichen Grundsätze, die allerdings nicht direkt deduziert werden können. Wenn die Qualität des Allgemeinen nicht wirklichkeitsfremd sein soll.(und das fordert Höffe), dann wäre der von der Geschichte abstrahierende Charakter des Vernunft-Naturrechts noch einmal auf dem Hintergrund der abendländischen Geschichte und ihrer Bedeutung für die nicht-abendländische Welt zu reflektieren.

Die Beiträge zu Rawls gehen in ähnliche Richtung; *Blum* (S.9-32) betont den unteleologisch-kantischen Charakter der Rawlsschen Prinzipien; *Weftstein* (S. 33-79) ergänzt den Ansatz von Rawls um ein Verantwortungsprinzip. Aber wird nicht der regulative Charakter der aus der fiktiven Urposition begründeten Prinzipien konstruktiv werden müssen, wenn es um die Gerechtigkeit zwischen Generationen geht? Wie, wenn der repräsentative Mensch in der Urposition zwischen verschiedenen Generationen der Gesellschaft wählen könnte. Würde er eine Generation mit

knappen Ressourcen oder eine Gesellschaft technologischer Höchstentwicklung vorziehen (z. B. für das 21. Jahrhundert)? Hier hat die vernünftige Verfahrensgerechtigkeit und ihre Theorie noch keine Antwort; erste Ansätze liegen möglicherweise im Verantwortungsprinzip.

Die Beiträge zu *Marx* (*Künzli*, *V. Sigrist*, *R. Hesse*) führen in dieser Hinsicht nicht weiter, sondern verschenken mögliche Impulse, weil sie den schillemden Denker des 19. Jahrhunderts auf bestimmte Ansichten (den ideologischen Charakter von Gerechtigkeit – *Künzli*) festlegen. Bedenkenswerte Einwände gegen die verarmende und verarmte Bestimmung der Umwelt in der Systemtheorie bringt *A. Wildermuth* (S. 152-172) vor. Kann dort, wo die Unterscheidung von theoretischer, ethisch-praktischer und ästhetischer Erkenntnis verlorengeht, die Gerechtigkeit überhaupt in jener Komplexität gedacht werden, die der Komplexität der Gesellschaft entspricht? *W. Ch. Zimmerli* (S. 191-200) setzt – doch eher gegen die Konstruktion *Luhmanns* – das Individuum als Letztelement jeder Gesellschaft an und verweist auf die Spannung zwischen systemtheoretisch gedachter Komplexität und individuellem Gerechtigkeitsempfinden.

Der Band bringt demjenigen, der in der Diskussion etwas orientiert ist, wenig Neues; sein informativer Wert ist zwiespältig, weil die Arbeiten kaum aufeinander abgestimmt sind. Wer ihm etwas abgewinnen will, muß die selektive Kritik und die verschiedenen Ortsbestimmungen der Gerechtigkeitsdiskussion aufnehmen.

Prof t». Cbr. Frey

4630 Bochum

Moltmann, Bernhard: Militarismus und Rüstung. Beiträge zur ökumenischen Diskussion. Heidelberg: FESSt 1981 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A 12). 211 S.

Die gegenwärtige Friedensdiskussion scheint einem inneren drarnaturgesehen Gesetz zu folgen. Je nachdrücklicher existentielle Akzente in die Friedensdiskussion eingebracht werden (jüngstes Beispiel: *F. Alt*, Frieden ist möglich), desto stärker scheint auch ein Publikationsimperativ auf sogenannte »Versachlichung der Debatte« die Szene zu beherrschen. Der von *B. Moltmann* herausgegebene Sammelband leistet solche Versachlichung – der Sache nach in Form von »Analysen« und »Reflexionen« zum ökonomischen »Studienprogramm zur Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten«. Wer sich von jedweder »Versachlichung« allerdings Beschwichtigung erhofft, wird von diesem Band enttäuscht sein. Der sicherheitspolitische Alarmismus der Öffentlichkeit sieht sich mit den hier

vorgelegten Analysen gleichsam zum nachhinein bestätigt. Die Strategieentwicklung – von *M. Padamee* referiert – verdeutlicht sowohl das ständige Bemühen der USA um einen qualitativen Rüstungsvorsprung gegenüber der UdSSR (ohne daß damit automatisch Erstschlagfähigkeiten angestrebt werden müßten) als auch die prekäre sicherheitspolitische Situation der NATO-Partner der USA: »In dem Maße, in dem man sich darauf verläßt, daß sich ein Krieg regional und waffenmäßig begrenzen läßt, wird die Gefahr unterschätzt, sich auf einen Krieg einzulassen ... So hört die Abschreckung auf, lediglich ein Mittel der Kriegsverhütungspolitik zu sein« (S. 42). Und: Die Option für eine Kriegsführungsstrategie ist schon mit dem Übergang von der Strategie der massive retaliation zur Strategie der flexible response in den 60er Jahren markiert. Nicht gesagt, vermutlich aber gemeint: Die kritische Polemik der Friedensbewegung gegen *Carters* Präsidentendirektive 59 oder *Reagans* Militärrhetorik greift zu kurz. Offensichtlich fehlt ihr die längerfristige historische Perspektive.

Zu ebenfalls eher alarmierenden Aussagen kommt auch *F. Solms* in seinem Beitrag zur Rüstungskontrollpolitik. Nicht nur, daß die elaborierten Abschreckungsstrategien in Ost und West entgegen landläufiger Meinung nicht kriegsverhindernd wirken (kriegsverhindernd wirkt bislang eher die beiderseitige schiere Angst vor dem Atomkrieg!)! Auch in rüstungskontrollpolitischer Hinsicht lassen sie allenfalls eine gewisse Kontrolle jener militärischen Risiken zu, die mit rüstungstechnologischen Innovationen gegeben sind, nicht jedoch die dringend gebotene Kontrolle jener technologischen Innovationen selbst. Der Autor plädiert deshalb für eine neue Konzeption von Rüstungskontrollvereinbarungen. Diese sollten seiner Ansicht nach schon die Einschränkung militärischer Optionen zum Gegenstand haben und nicht erst Einschränkungen militärischer Waffensysteme.

Hierdurch könnten Bremsen in den militärtechnologischen Innovationsprozeß eingebaut werden. Nachträgliche Rüstungskontrollvereinbarungen haben ja bislang immer rüstungsstimulierend gewirkt. Solch neue Rüstungskontrollpraxis würde langfristig – so meint der Autor – nicht ohne Rückwirkung auf das Abschreckungsdenken selbst bleiben können. Doch wie entmutigend wird Sicherheitspolitik heute erfahren, wenn der Autor selbst solche machbaren Revisionen herkömmlicher Rüstungskontrollpolitik als »unter dem gegenwärtigen politischen Umständen ... noch Utopie« (S. 65) bezeichnen muß?

M. Brzoska, der über »Bundesdeutsche Rüstungsexporte in die Dritte Welt« referiert, konfrontiert den Leser mit erschreckenden Schaubildern, Statistiken und Diagrammen. Gewiß: Der bundesdeutsche Anteil am weltweiten Rüstungstransfer ist von 1 bis 2% Ende der 60er Jahre auf nur (?) 2 bis 5% zum Ausgang der 70er Jahre gestiegen – bei allerdings

gleichzeitiger Verdoppelung der Exportwerte insgesamt. Nur: Die historisch-beispiellose Ausweitung des internationalen Waffenhandels – bezogen auf das Volumen der exportierten Waffen, die Zahl der importierenden Länder, den Wandel zu hochkomplexen Waffensystemen und den immer wesentlicher werdenden Transfer von militär-technologischem Know how zur eigenständigen Waffenproduktion in Ländern der Dritten Welt – macht es notwendig, von einer »neuen Weltmilitärordnung« (S. 67) zu sprechen, deren integraler Bestandteil die Bundesrepublik Deutschland ist. Das Arbeitsplatzargument, mit dem der rüstungsindustrielle Sektor in der **Regel** gerechtfertigt wird, wird unter Hinweis auf wirtschaftswissenschaftliche Expertisen vom Verfasser nicht nur entkräftet, sondern als geradezu kontraproduktiv **angesehen**. »Durch die Produktion von Rüstungswaren werden Facharbeiter und Kapital gebunden, die gerade angesichts des Entwicklungsgefälles zwischen Industrieländern und Staaten der Dritten Welt sowie des daraus abgeleiteten Bedarfs an hochwertigen Gütern benötigt werden, diese herzustellen« (S. 95). Allerdings kann man mit Recht fragen, was die Industrieländer mit einem objektiv vorhandenen Bedarf anfangen sollen, der sich infolge der rüstungswirtschaftlichen Präferenzen der Dritten Welt als Marktnachfrage gar nicht realisieren kann. Auf politisch wirksam werdende Einsichten in Ländern der Dritten Welt scheint der Autor in keinem Falle zu setzen. »Die Entwicklung der Weltrüstungssituation deutet darauf hin, daß nur eine Anbieterbeschränkung hier einen **Wandel** schaffen könnte, denn es scheint illusorisch, von den Abnehmern eine Beschränkung zu fordern, so lange Waffen angeboten werden« (S.97). Umgekehrt werden freilich die Industrieländer argumentieren! Ist es nicht illusorisch, von den Anbietern eine Beschränkung zu fordern, so lange Waffen nachgefragt werden? Mit einem Hinweis auf den Vorschlag der Nord-Süd-Kommission (»Rüstungssteuer«) schließt der Beitrag. Allerdings – so befindet der Autor – bedürfte dieser Vorschlag »stärkerer Einsicht in die Gefahren und Nachteile des Rüstungshandels als momentan verbreitet ist, um politisch durchsetzbar zu werden« (S. 99). Einen kleinen Schritt in diese Richtung sieht der Autor in der Veröffentlichung der Rüstungstransfers durch die Bundesregierung und der dann stärkeren öffentlichen Diskussion der Rüstungstransferpolitik.

Etwas aus dem Rahmen fällt der *Beitrag des Herausgebers* zum Problem-bereich Militarismus. Zwischen Begriffsgeschichte und Literaturbericht angesiedelt, versucht der Beitrag die denotativen und konnotativen Bedeutungen des Begriffs aufzuhellen. Wissenschaftsanalytische und politisch appellative Verwertungszusammenhänge sind – das zeigen die immer neuen Anläufe des Autors – so mit einander verschränkt, daß sich am Ende der Militarismuskonversation lediglich die Formulierung von

Thesen anbietet, die dieses Miteinander plausibel machen. Die Definition von Militarismus wird damit identisch mit jenen gesellschaftlichen Wahrnehmungen, die seine immer neue Konjunktur erklären können, Nicht anders läßt sich Moltmanns abschließende »Definition« verstehen: »In jeder Form, in der sich »Militarismus« präsentiert, thematisiert der Begriff die Gewalt, die ihren Schranken entwichen ist« (S. 126),

Der Rechtfertigung militärischer Gewaltanwendung geht W. Huber unter normativer Perspektive auf die Spur, Ist ihm zufolge militärische Gewaltanwendung von den selbstgesetzten normativen Grundlagen des Staates her nicht mehr zu rechtfertigen (»ein Staat, der sich selbst das Recht zur Tötung nicht mehr anmaßt und die Schranke des Tötungsverbots im Strafrecht anerkennt, erkennt zugleich an, daß die Vernichtung von Menschenleben im Krieg nicht gerechtfertigt werden kann«, S, 144), so bleibt nur noch der Gedanke der Notwehr, die Legitimation von der Grenzsituation her, Aber der Wille, den Staat fortbestehen zu sehen, »führt unter den heutigen waffentechnischen Bedingungen bis an jene Grenze, an der um des Fortbestehens des Staates willen das Überleben seiner Bürger (gemeint ist wohl: sein eigenes Überleben! W, G.) aufs Spiel gesetzt wird, Mit dem Gedanken der Notwehr oder der Nothilfe ist dies nicht zu rechtfertigen« (S, 145), Wenn auch für Huber in normativ-systematischer Hinsicht militärische Gewalt nicht legitimierbar ist, ergibt sich doch so etwas wie eine pragmatische Legitimation ex negativo: »Denn so lange die internationalen Beziehungen noch auf der Grundlage der Gewaltandrohung und Gewaltanwendung beruhen, kann auch derjenige nicht die Verantwortung für die Folgen seines Tuns übernehmen, der sich am Dienst mit der Waffe nicht beteiligt« (S, 153), Die Harmonisierung dieser beiden Perspektiven mit der 8. Heidelberger These, wie es Huber dann versucht, überzeugt m. E. nicht mehr, Es ist ja nicht so, daß die pragmatische Legitimation für militärisches Handeln auch nur vorläufig ausreichte, Unter den Bedingungen einer dank Waffentechnik *unmöglich* gewordenen Verteidigung ist aller pragmatischen Rechtfertigung zum Trotz militärisches Handeln »nihilistisch«, Militärs warten deshalb nicht in erster Linie auf die Monopolisierung der Gewalt im internationalen Maßstab - so Hubers Utopie -, sondern auf die Ermöglichung von »Verteidigung« in einem militärisch-authentischen Sinne, Die gegenwärtige Friedensdiskussion scheint mir *vorderhand* auch nicht mit der prinzipiellen Gewaltproblematik, sondern mit der pragmatischen Verteidigungsproblematik verknüpft zu sein, Letztlich argumentiert der Autor denn auch in diese Richtung: »Wenn für eine Übergangszeit die Aufgabe militärischer Rüstung im Kriegsfall in der Schadensbegrenzung liegen soll, so ist eine drastische Umorientierung militärischer Strategien in diese Richtung zu verlangen und öffentlich zu diskutieren« (S, 162).

Weniger der Aufklärung sicherheitspolitischer Risiken und Dilemmata als der fälligen Klärung kirchenpolitischer Schritte in Sachen Frieden ist *W. Lienemanns* Beitrag zum ökumenischen »Studienprogramm für Abrüstung und gegen Wettrüsten und Militarismus« gewidmet. Die umfassende Dekolonisierung in den 60er Jahren ist Lienemann zufolge auch im ökumenischen Bereich nicht ohne Folgen geblieben. Das europäisch-amerikanische Monopol in dieser Bewegung ist gebrochen worden - mit greifbaren Folgen für das Verhältnis der ökumenischen Bewegung zum Bereich der Politik. Der klassisch-abendländische Ansatz kirchenpolitischer Friedensinitiativen, nämlich die (wenn auch harte, so doch vertrauliche) Beratung von Obrigkeit, ist dahin. Die in den Anfangszeiten der Ökumene vorherrschende direkte und dichte Interaktion kirchlicher und politischer Eliten ist nirgends mehr spürbar. Lienemann plädiert deshalb für einen qualitativ neuen Ansatz in der Friedenspraxis der Kirchen. Allerdings bleibt es bei Lienemann denn auch im wesentlichen beim Grundsatzplädoyer - die konkrete Operationalisierung ist noch sehr unbestimmt. Regionale Spezifizierungen des ökumenischen Studienprogramms in organisatorischer Hinsicht und Rezeption der Tradition der historischen Friedenskirchen vor allem für die deutsche Rüstungsdiskussion in »ideologischer« Hinsicht scheinen mir die vom Verfasser gemeinten Wegemarken zu sein.

Alles in allem: Der vorliegende Band versachlicht die gegenwärtige Friedensdiskussion in kritischer Weise. Er kann allerdings nicht beanspruchen (und will es wohl auch nicht), die gegenwärtigen Sehnsüchte, Hoffnungen und Ängste um den Frieden sowie die psychischen Dispositionen und Handlungsbereitschaften im Zusammenhang des heutigen Friedensengagements auf den Begriff gebracht oder auch nur in den Blick genommen zu haben. Er steht in der Tradition der kritischen Friedensforschung, die als ein - wenn auch nicht unwesentliches - Element der gegenwärtigen Friedensdiskussion aufzufassen ist.

Wilfried Gerhard

2112 Jesteburg

Eckertz, Jürgen: Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen, Eine Kritik des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 13. April 1978. Heidelberg: FEst, 1981 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, A 13), 117 S.

Die Novellierung des Wehrdienstverweigerungskomplexes ist abgeschlossen. Sie wäre sicherlich so nicht möglich gewesen, wenn nicht das Bundesverfassungsgericht in seinem KDV-Urteil vom 13. April 1978 die

argumentative und legitimatorische Vorarbeit dazu geleistet hätte - eine verfassungsrechtlich bedenkliche und in seinen rechtspolitischen Konsequenzen eher schädliche Vorarbeit. Zu diesem Ergebnis jedenfalls kommt die brillante Studie von R. *Eckertz* aus der Forschungsstätte der Evang. Studiengemeinschaft in Heidelberg. »Die eigentliche Bedeutung des Urteils des 2. Senats vom 13. April 1978 liegt darin, daß es das bisher in der Bundesrepublik herrschende Grundverständnis des Verhältnisses von Bürger und Staat umgestürzt und die Geltung der Verfassung durch das Interesse an militärischer Existenzsicherung des Staates relativiert hat« (S. 2).

In drei Schritten wird zunächst eine Analyse des KDV-Urteils versucht. Erster Ansatzpunkt sind die »Rechtsprobleme der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen«. Der grundgesetzliche Stellenwert der Entscheidung, den Kriegsdienst mit der Waffe aus Gewissensgründen zu verweigern, galt nach bisheriger Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes auch für den Friedenswehrdienst (Wehrdienst = potentieller Kriegsdienst). Solche Gewissensentscheidung auch nur hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit überprüfen zu wollen, kann nach Meinung des Autors nicht Sache staatlich-administrativen Handelns sein. Statt dessen empfiehlt er »die Kriegsdienstverweigerer zu einem Ersatzdienst einzuberufen und diesen so auszugestalten, daß die Belastung in etwa gleich groß wie die durch den Wehrdienst ist. Unter dieser Voraussetzung kann es ... nicht gegen die Verfassung verstoßen, wenn der Gesetzgeber generell von der Glaubwürdigkeit der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen ausgeht« (S. 32). Denn die Glaubwürdigkeit einer Gewissensentscheidung kann nicht Beweisthema einer KDV-Verhandlung sein. Sofern nämlich der Vernehmende dem Kriegsdienstverweigerer »die Glaubwürdigkeit abspricht, nimmt er sich das Gegenüber, das er braucht, um das Beweisthema zum Thema der Verhandlung machen zu können« (S. 29). Man kann fragen, ob sich die »Rechtsprobleme der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen« nicht anders darstellen, wenn man zwischen Verhandlungs- und Beweisthema differenziert. »Glaubwürdigkeit« kann nicht Verhandlungsthema, sondern nur »Beweisthema« sein. Verhandlungsthema bleibt die Gewissensentscheidung. Diese soll in der Verhandlung jedoch nicht nach der Seite ihrer »Richtigkeit« (ethische Richtigkeitsurteile sind seit der Ausdifferenzierung des Rechts aus der Ethik nicht mehr möglich, sondern nach der Dimension ihrer Glaubwürdigkeit interpretiert (»bewiesen«) werden. Letzte juristische Gewißheiten wird es dabei gewiß nicht geben - eine im Zweifelsfall zugunsten des Verweigerers erfolgende Entscheidung ist aber rechtsstaatlich eigentlich selbstverständlich. Die Argumentation des Autors scheint dabei von einem so subjektivierten Gewissensbegriff herzurühren, daß ein »hier stehe ich, ich kann nicht anders« die Grenze des Sagbaren überhaupt markiert.

Eckertz' Grundsatzkritik des BVerfGE-Urteils ist von solchem die Gewissensproblematik betreffenden Rechtsstandpunkt jedoch weitgehend unabhängig.

In einem zweiten Schritt verweist der Autor denn auch zunächst auf die Genealogie des 'Verfassungsgerichtsurteils von 1978. Schon das dieselbe Rechtsmaterie enthaltende Bundesverfassungsgerichtsurteil von 1970 hat seiner Meinung nach eine Argumentationsplattform geschaffen, auf der die neuere Flurbereinigung in Sachen Kriegsdienstverweigerung ansetzen konnte. Indem es annimmt, daß die Artikel 12 Abs. I, 73 Nr. 1 und vor allem 87 Abs. I 1 GG »die Einrichtung und die Funktionsfähigkeit der Bundeswehr« als einen mit Verfassungsfragen ausgestatteten »Rechtswert« deklarieren, hat es gleichzeitig diesen Rechtswert als immanente Grundrechtsschranke für Artikel 4 Abs. III GG definiert. Abgesehen von der Tatsache, daß die Artikel 12 Abs. I und 87 Abs. I, GG lediglich Ermächtigungs- und Kompetenznormen des Bundes darstellen, wodurch das dadurch legitimierte reale Handeln des Staates noch keineswegs Verfassungsrang bekommt, ist hier erstmals der organisatorische Teil des Grundgesetzes als immanente Grundrechtsschranke instrumentalisiert worden. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1978 hat diese Linie weiter ausgezogen. Hier wird ein Grundrecht nicht nur eingeschränkt, sondern durch Uminterpretation quasi ausgehöhlt und aufgehoben. In dem jetzt Artikel 4 Abs. III GG auf seinen sog. »Kerngehalt«, nämlich den Gewissenschutz gegen den Zwang zum *Kriegsdienst* mit der Waffe, reduziert wird, kann als *sedes materiae* der Kriegsdienstverweigerung nur noch Artikel 12 Abs. I in Frage kommen. Der Schutz des Rechtes auf Kriegsdienstverweigerung wird dadurch zu einer durch die Verfassung nicht mehr gebotenen, sondern nur noch zugelassenen Vergünstigung, deren Modalitäten der Gesetzgeber regelt. Trotz verfassungsrechtlicher Fixierungen ist es nach Meinung des Autors also nicht gelungen, die Position des Wehrdienstverweigerers innergesellschaftlichen Klimaveränderungen dauerhaft zu entziehen.

Hintergrundsideoogie solcher politisch klimatisch verursachter Uminterpretation von Art. 43, Abs. III GG ist die normative Überhöhung der Verteidigungskompetenz des Bundes (Artikel 87 Abs. I) zu einer »verfassungsrechtlichen Grundentscheidung für die militärische Landesverteidigung«. Militärische Landesverteidigung fordert jedoch - unter den Bedingungen einer Wehrpflichtarmee - den Regelfall der Übernahme des Wehrdienstes als selbstverständlicher Gemeinschaftspflicht. Kriegsdienstverweigerung muß deshalb - prozedural sichergestellt - die große Ausnahme bleiben. Die Bundesverfassungsgerichts begrifflichkeit einer »Pflichtengleichheit in Gestalt der Wehrgerechtigkeit« verschleiert diese Tendenzen, soll doch in Wahrheit der Ersatzdienst nicht die staatlich

bereitgestellte Alternative für diejenigen sein, die den Wehrdienst anerkanntermaßen verweigern, sondern ein Mittel, die unterstelltermaßen großen Scharen »unechter« Verweigerer auszusondern. »Das ausdrückliche Verbot einer diskriminierenden Regelung der Dauer des Ersatzdienstes durch Artikel 12 Abs. H GG unterläuft das Bundesverfassungsgericht. Während nach dem Wortlaut dieser Vorschrift die Dauer des Ersatzdienstes -die Dauer des Wehrdienstes< nicht überschreiten darf, darf nach ihrer Auslegung durch das Bundesverfassungsgericht die Dauer des Ersatzdienstes sehr wohl die tatsächliche Durchschnittsdauer des Wehrdienstes übersteigen« (S. 62f.).

Geht man mit dem Autor davon aus, daß mit diesem Urteil die staatlich-administrative Tendenz, dem Bürger in grundsätzlicher Weise zu mißtrauen, höchstrichterlich nachvollzogen wird, so hat sich die Kritik dieses Urteils nicht nur rechtstechnisch, sondern auch ideologiekritisch zu artikulieren. Die Grenzen des Rechtsstaates sieht der Autor ideologisch dort überschritten, wo das Bundesverfassungsgericht nicht nur eine Rechtsfrage prüft, sondern auch eine Einstellung propagiert, nämlich eine einsichtige Haltung hinsichtlich der Notwendigkeit der Aufrechterhaltung von Wehrbereitschaft. »Wenn das Bundesverfassungsgericht aber die Beschränkung der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen zum Mittel der Stärkung der Wehrbereitschaft macht, stellt es mit umgekehrten Vorzeichen die Kriegsdienstverweigerung ebenso in einem Zweck-Mittel-Zusammenhang wie diejenigen, die durch die Kriegsdienstverweigerung die Bundeswehr bekämpfen wollen« (S. 69). Solche Art Aufrechterhaltung von Wehrbereitschaft stellt das Gericht nun aber in den weiteren Zusammenhang der angeblich generellen Pflicht des Bürgers, für den Staat, diesen - Freiheit, Leben und Menschenwürde schützenden - Staat einzutreten. »Wenn aber die Verpflichtung des Bürgers gegenüber dem Staat als Kehrseite des Schutzes der Freiheit durch den Staat aufgefaßt wird, kann sie von vornherein nicht als Bedrohung, sondern nur als Verwirklichung von Freiheit gedacht werden« (S. 83f.): *Hegel* redivivus. »Die Mobilisierung der Bürger für den Wehrdienst ist genau die Seite der Demokratie, die die totalitäre Staatsauffassung übernimmt, indem sie zugleich die Seite der politischen Teilhabe in Ideologische und Zeremonielle überführt« (S. 80f.).

Die Dilemmata, in die sich eine solche Rechtsprechung hineinbegibt, sind nur dann unauflösbar, wenn die Auslegung des Artikels 4 GG (und anderer Grundrechte) nicht mehr von der Unterstellung einer gesicherten Existenz des Staates ausgehen kann. »Wenn die tatsächliche Lage so ist, daß diese Unterstellung zu einer nicht mehr durchhaltbaren Fiktion wird, bleibt dem Verfassungsrechtler nichts anderes übrig als zu sagen: >Hier hört das Staatsrecht auf« (S. 107f.), Letzter Hintergrund diese BVG-

Urteils wäre dann - so muß man folgern - der Versuch einer politischen Justiz mit untauglichen Mitteln. Aber der Autor spricht an dieser Stelle ja im Konditional. Von einer Krise des staatlichen Bestandes wird man nicht reden können. Eher von einer Orientierungskrise, die den Bereich der Streitkräfte nicht unberührt läßt.

An dieser Stelle liegt m. E. auch die generelle Bedeutung dieser Studie. Sie geht über die fachwissenschaftliche Kritik an einem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes weit hinaus. Ihr Wert liegt darin, daß hier an einem Brennpunkt gesellschaftspolitischer Auseinandersetzung eine Analyse vorgelegt wird, die sich in der Synopse mit anderen analytischen Beiträgen aus anderen Feldern gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen zum Bild eines neuen politischen Moralismus ergänzt. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes ist sicherlich nicht unbeeinflußt geblieben von der langen Zeit sehr heftig geführten *Grundwertedebatte*; und wie diese repräsentiert auch die von heftigen Kontroversen begleitete Neuentdeckung des Erzieherischen den neuerlichen Versuch, die gegenwärtige gesellschaftliche Orientierungskrise nach rückwärts zu instrumentalisieren. Dem angeblichen Werteverfall soll mutig entgegengetreten werden. So wenig jedoch die Verweigerung gängiger Anforderungen der bürgerlichen Leistungs- und Statusgesellschaft den Rückschluß auf einen Werteverfall im allgemeinen zwingend macht, so wenig legt die Wehrdienstverweigerung die Vermutung von Drückebergern im besonderen nahe. Daß sich ein Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil von solchen Vermutungen leiten läßt, macht seine nicht nur juristische, sondern auch soziologische Bestreitbarkeit aus.

Wilfried Cerhard

2112 Jesteburg

Küenzlen, Gottfried: Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. Sozialwissenschaftliche Abhandlung der Görres-Gesellschaft. Bd. 6. Berlin: Duncker & Humblot 1980, 140 S.

Die sich neuerlich abzeichnende »Max-Weber-Renaissance«(mag viele Gründe haben, die vor allem mit einer zunehmenden Professionalisierung und Spezialisierung der Soziologie selbst zusammenhängen: Von Reminiszzenzen an Gründungsväter wird disziplinäre Konsolidierung erwartet. Freilich kommt über solche fachspezifische Besonderheit hinaus im Rückgriff auf den »Klassiker« Max'Weber auch das allgemeinere Bewußtsein jener Problemkontinuität zum Ausdruck, die in seinem Werk als Möglichkeitsbedingung etwa von rationaler Wertbeziehung und Wertverwirklichung, von kultureller Sinninvestition und wissenschaftlichem

Entzauberungsprozeß in der modernen Gesellschaft eine zugespitzte Thematisierung erfahren hat. Jeder ethische Entwurf, der nicht nur seine theoretische Grundlegung, sondern auch das, was aus ihr unter geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen zu werden vermag, mithin soziale Handlungen in der Konsequenz des ethisch Gewollten im Blick zu behalten sucht, wird nicht umhin kommen, sich mit Webers umfassenden Einsichten dazu auseinanderzusetzen. Bekanntermaßen galt Webers Forschungsinteresse nicht nur den Folgen einer historisch singulären, von ihm in Fallstudien »nur« *idealtypisch rekonstruierten Gestalt der prototypischen Ethik*, deren Beitrag zur Entstehung der modern-okzidentalen Welt er verfolgt hat. Es war eben dies auch das Paradigma, an dem Weber die eigene Sicht ethischer Weltauffassung in Abgrenzung zu anderen Gestalttypen, wie etwa der *Erjols- oder Gesinnungsethik*, ausarbeitete, die dann im Postulat einer »*Verantwortungsethik*« ihre prägnante Fassung erhielt. Schließlich gelang es Weber, seinen Entwurf zu solcher universalen Breite auszuziehen, daß im Stichwort der neuzeitlichen Rationalitätsproblematik ein Sachverhalt bezeichnet war, der nach wie vor als zentrale Schlüsselfrage der gegenwärtigen ethischen Auseinandersetzung gelten kann.

Daß diese vielfältig anregende Brisanz des Weberschen Werkes für die Theologie bislang noch kaum ansichtig wurde, ist nicht zuletzt in der Geschichte seiner Rezeption begründet, die bislang mit mehreren Faktoren belastet war: 1. Webers Werk trägt einen ausgesprochen fragmentarischen Charakter, so daß die Rekonstruktion seiner inneren Einheit und theoretischen Konsistenz auch in ihren ethischen Dimensionen erhebliche Schwierigkeiten bereitet (2ff.). 2. Nach wie vor bleibt der intellektuell-biographische Werdegang Webers, mit ihm auch eine genauere Kenntnis der werkgeschichtlichen Entfaltung seines »erkenntnisleitenden Interesses« undurchsichtig (6ff., 46ff.). 3. Das mangelnde Wissen über die von Weber vorgefundene und verarbeitete Quellenlage erschwert seine geistige Kontextualisierung, die nötig wäre, um die Originalität seines Lösungsentwurfes ebenso abschätzen zu können wie die Kontinuität seiner Problemsicht (7,58ff.). 4. Schließlich hat es die teils selektiv-instrumentalisierende, teils hagiographisch-heroisierende Vereinnahmung Webers erschwert, die zentralen Elemente seines Werkes einer aktualisierenden Interpretation und Systematisierung im Lichte des gegenwärtig erreichten Problembestandes zu unterziehen (1,8).

Küenzlens Studie ist an manchen Punkten geeignet, die Desiderate der vorliegenden Weber-Forschung zu beheben und gerade dadurch die allgemeine Bedeutung des Weberschen (Euvre ans Licht zu bringen, obwohl sie sich selbst eher bescheiden als Werkinterpretation nur seiner religionssoziologisch relevanten Schriften ausgibt. Allerdings vertritt Küenzlen die ~ vor allem von *Friedrich H. Tenbruck* immer wieder nach-

häftigins Spiel gebrachte - These, »daß hier in der Religionssoziologie geradezu das »Herz(der Weberschen Soziologie überhaupt schlägt« (4), und daß in den »systematischen« Kapiteln »Einleitung« und »Zwischenbetrachtung« der *Gesammelten Aufsätze zllr Religionssoziologie* (1920) die »zentralen »Einsichten Webers niedergelegt sind, deren Entschlüsselung für den Aufweis der inneren Einheit des Webers als wesentlich erscheinen« (3).

Eben diesen integrierenden Nenner des Weberschen Gesamtwerkes bildet die Frage »nach der Genese und den Stützen der modernen, das menschliche Handeln und Denken umfassenden Rationalität« (17): »die Frage nach der Zukunft und dem Schicksal einer Kultur«, die ihre spezifische Signatur durch die ursprünglich religiös prämierte Gesinnungs- und Tatenrichtung der neuzeitlich-okzidentalen kapitalistischen Lebensführung erhalten hat (9ff., 77ff.). Die Pointe der Weberschen These liegt demnach in der Einsicht, daß sich die allmähliche Rationalisierung der ethischen Daseinsführung als universalgeschichtlichem Prozeß nicht etwa allein gegen Manifestationsformen religiöser Herrschaft durchgesetzt habe, sondern ihren Erfolg selbst religiösen Impulsen verdankt; »daß nicht der Rationalismus einer autonomen Vernunft, sondern die rationale Ethik einer Religion den Weg in die Moderne wesentlich bestimmt hat« (39).

Diese zunächst in den *Protestantismllsstudien* (1905) paradigmatisch gewonnene Erkenntnis vom eigenen Rationalitätscharakter religiöser Ethik macht denn auch den systematischen Fundus aus, der fortan von Weber kontinuierlich weiteren Kontrollforschungen unterzogen wurde (49ff.): etwa durch eine material-perspektivische Anreicherung seiner Arbeiten aus den Beständen der zeitgenössischen Religionswissenschaft vor allem der *TieJeschen* Provenienz (58ff.) oder durch eine Ausweitung seiner Fragestellung auf die universalgeschichtlichen Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft überhaupt, in deren Rahmen sich dann so etwas wie ein ethisch-sevolutionstheoretisches Minimalprogramm« (*C. Seyfarth*) zur Rekonstruktion religionsgeschichtlicher Entwicklungen abzeichnet (88ff., 102ff.); durch industriesoziologische Erforschungen des Schicksals einer genuin religiös inaugurierten Berufsethik in einer nunmehr säkularisierten Umwelt (48ff.); durch eine Profilierung der eigenartigen Kulturbedeutung des okzidentalen Rationalismus in Abgrenzung zur »Wirtschaftsethik« anderer als jüdisch-christlicher Weltreligionen (55ff., 77ff.); und schließlich aufgrund der permanenten Kritik an seiner Arbeit gleichsam dazu herausgefordert: durch eine Präzisierung seines forschungspragmatischen, methodologischen und wissenschaftstheoretischen Instrumentariums in Richtung einer grundlegenden Soziologiebegrifflichkeit (Werturteilsfreiheit, Idealtypus, Zusammenhang von Ideen und Interessen, Real- und Idealfaktoren etc., 40ff., 49ff., 119ff.), All

diese Bemühungen dienten Weber der Ausarbeitung jenes Themas, das ihn »am nachhaltigsten beschäftigt hat und das nahezu kontinuierlich seine gesamte wissenschaftliche Lebenstätigkeit durchzieht« (5): »die Einheit der Wirklichkeit und die Vereinheitlichung eines rationalen, methodischen, ethischen Handelns« (129) sowie die Frage nach deren Ermöglichungsgründen, wenn sie des religiös abgestützten Fundamentes verlustig gegangen sind (124ff.).

Solche auf unvorgegebene Konsistenz zielende Interpretation des Webersehen Werkes mag hinsichtlich seiner Rezeptionsfähigkeit für die gegenwärtige Soziologie noch vieles offen und problematisch erscheinen lassen: Unklar bleibt etwa die systematische Verknüpfung der religionssoziologisch relevanten Passagen aus))*Wirtschaft und Gesellschaft*« (1920),))*Wissenschaft als Beruf*« (1919),))*Politik als Beruf*« (1919) und der Vorlesungsnachschrift zur »*Wirtschaftsgeschichte*« (1923) mit den von Küenzlen vor allem herangezogenen Texten der »*Protestantischen Ethik*« und))*Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*«. Auch bedarf manches wie etwa die von Weber jeweils durchaus unterschiedlich in Anschlag gebrachte Dimensionierung des Rationalitätsbegriffs noch weiterer Präzision und Differenzierungen. Die von Küenzlen in religionswissenschaftliche Richtung vorgenommene geistige Kontextualisierung Webers könnte durch eine intensivere Berücksichtigung etwa des theologischen, ethischen und, geschichtswissenschaftlichen Diskussionsstandes seiner Zeit gewinnbringend komplettiert werden. Kritisch läßt sich sodann fragen, ob sich diese nur als werkgeschichtliche Interpretation ausgebende Studie Küenzlens nicht doch allzu einseitig an nur eine mögliche, wenngleich plausible These der Weberauslegung bindet und sich damit diskursiv gewinnbarer Anregungen durch alternative Sichtweisen allzu bereitwillig verschließt. In diesem Kontext ist schließlich auch die eher pessimistisch-kulturkritische Darstellung der Weberischen Gegenwart- und Zukunftseinschätzung zu problematisieren: Wäre es nicht denkbar, daß sich in Webers »kryptischen Andeutungen« (129) zum modernen spezialisierten »Fachmenschen« und zu der ihm angemessenen »Verantwortungsethik« Konturen seines freilich ins Säkulare gewendeten Charisma-Konzepts wiederfinden ließen, dessen Grundstruktur der gegenwärtig hoch im Kurs stehenden Identitätstheorie verteuftelt ähnlich sieht?

Trotz solcherart Anfragen und Bedenken liegt das nicht zuletzt auch für die theologische Ethik Anregende der Studie Küenzlens darin, daß er die religionssoziologische Arbeit Webers als Paradigma seines soziologischen Gesamtentwurfs in eine Kulturtheorie einmünden sieht, die sich aus einem dezidierten Gegenwartsinteresse heraus an der ebenso genetisch wie futurisch orientierten Leitfrage nach dem Schicksal und Wert des Individuums in einer Gesellschaft aufbaut, die - folgenreich genug - eben jener

prägenden Lebensmacht Religion den Abschied gegeben hat, der sie sich selbst nicht unwesentlich verdankt (124ff.): Mit dem institutionalisierten Verzicht der modernen Gesellschaft auf die Bereitstellung einer einheitlichen Wirklichkeitskonstruktion, mit deren Substitution durch einen »Polytheismus der Werte« – in seinen negativen Auswirkungen durch soteriologische Aufladungen von Politik und Wissenschaft als Quasi-Religionen noch erheblich verstärkt – ist auch eine Bedrohung des »Kulturmenschen« überhaupt verbunden, der Weber als anthropologische Chiffre einer unter wertrationalen Vorzeichen zu verwirklichenden Einheit von Vernunft und Erleben galt. So haben sich die gesellschaftlichen Bedingungen der Ethik in der Modernen grundlegend gewandelt: War einst religiöse Ethik das Medium, in dem sich der Mensch aus der Befangenheit in seinen vegetativen Erlebnisuntergrund befreite, durch Wertrationalität also zu bewußter Konstanz und Konsistenz der Lebensführung emporstieg, so vermag heutzutage keine Ethik mehr, diese maieutische Funktion in einer solchen Gesellschaft abschließend zu erfüllen, in der der Kapitalismus eben als »stahlhartes Gehäuse« die bestimmende Lebensmacht darstellt, die sich nahezu völlig ihrer religiösen Herkunftsbedingungen entledigt hat.

Auch wenn man Webers Diagnostik im einzelnen nicht immer beizupflichten vermag, so bleibt doch nach wie vor die Frage gestellt, die er in seinem religionssoziologischen Werk mit anhaltender Dringlichkeit aufgeworfen hat: die Frage nach dem »ethisch adäquaten Lebensstil« in einer solchen Gesellschaftsformation, in der die Gefährdung des Kulturmenschen nicht so sehr vom drohenden Rückfall in das Leben als Naturereignis als vielmehr von der eigendynamischen Versklavung durch einen von ihm selbst in Szene gesetzten »ungeheuren Kosmos« auszugehen scheint. In der Tendenz, daß der Mensch gegenwärtig selbst zum Werkzeug seiner Werkzeuge zu werden droht, zeichnet sich schließlich nichts anderes als ein Offenbarungseid seines ethischen Potentials ab. Daß Weber selbst in dieser nicht gerade tröstlichen Sicht »überboten« werden wollte, bringt die Darstellung Künzlers noch einmal nachhaltig ins Bewußtsein.

Wiss. Ass. *Volker Drehsen*

7400 *Tübingen*

Bibliographie

1. ALLGEMEINE ETHISCHE FRAGEN

Williams, Bernhard: Moralischer Zufall. Königstein: Athenäum 1984; Ca. 250 S. Ca. 48,- DM.

- Drell/ermann, Eugen*: Psychoanalyse und Moralthologie. Mainz: Grünewald 1983. 308 S. 29,80 DM.
- Heubült, Willem*: Gewissen vor Gott. München: Behrendt 1983. 369 S. 39,-DM.
- Ilfing, Kar/-Heinz*: Naturrecht und Sittlichkeit. Stuttgart: Klett-Cotta 1983. 304 S. 86,- DM.
- Macintyre, Alsdair*: Geschichte der Ethik im Überblick: Königstein: Athenäum 1984. Ca. 250 S. Ca. 48,- DM.
- Ricken, Friede*: Allgemeine Ethik. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 171 S. 18,-DM.

2. POLITISCHE ETHIK

- Bärwald, Helmut*: Mißbrauchte Friedenssehnsucht. Bonn: Osang 1983. 192 S. 9,80 DM.
- Hamm-Brücher, Hidedgard*: Der Politiker und sein Gewissen. München: Piper 1984. 123 S. 9,80 DM.
- Knoche, Hansjürgen*: Von Marx bis Paulus. München: Behrendt 1983. 171 S. 27,-DM.
- Lorenz, Eckehart* (Hrsg.): Kirchen für den Frieden, Stuttgart: Kohlhammer 1983. 191 S. 29,80 DM.
- Neumann, H. J.*: Kernwaffen in Europa. Bonn: Osang 1983. 160 S. 9,80 DM.
- Roßnager, Alexander*: Bedroht die Kernenergie unsere Freiheit? München: Beck 1983. 317 S. 22,- DM.
- Rotbe, Klaes*: Arbeitslosigkeit als politische Herausforderung. Berlin: Colloquium 1983. 96 S. 12,80 DM.
- Simson, Werner von*: Kritik der politischen Vernunft. Baden-Baden: Nomos 1983. 127 S. 29,- DM.
- Suter, Daniel*: >Rechtsauflösung durch Angst und Schrecken. Berlin: Duncker & Humblot 1984. 211 S. 68,- DM.
- Vogt, Wolfgang R.* (Hrsg.): Der Streit um den Frieden. Bonn: Osang 1983. 360 S. 19,80 DM.
- Zintl, Reinhard*: Individualistische Theorien und die Ordnung der Gesellschaft. Berlin: Duncker & Humblot 1984. 242 S. 78,- DM.

3. ARBEIT, BERUF, WIRTSCHAFT, SOZIALE FRAGEN

- Born, C., und C. Vollmer*: Familienfreundliche Gestaltung des Arbeitslebens, Stuttgart: Kohlhammer 1983. 240 S. 29,- DM.

- Eoers, Hans-Dieser*, u. a.: Auf dem Weg zu einer neuen Weltwirtschaftsordnung? Baden-Baden: Nomos 1983. 478 S. 49,- DM.
- Schottrojt, Leise*, und *Willy* (Hrsg.): Mitarbeiter der Schöpfung: Bibel und Arbeitswelt. München: Chr. Kaiser 1983. 332 S. 36,- DM.
- Spiegelberg, Rüdiger*, und *Marina Lexkowitz*: Sozialplanung in der Praxis. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1983. Ca. 300 S. Ca. 36,- DM.
- Vorster, W. S.* (Hrsg.): Church and Industry. Pretoria: University of South Africa 1983. 113 S. 7,90 R.

4. EHE, FAMILIE, SEXUALETHIK

- Johnson, Kay Ann*: Women, the Family and Peasant Revolution in China. Chicago: University Press 1983. 283 S. 20,- \$.
- Schmid-Tannwald, I.*, und *A. Urzde*: Sexualität und Kontrazeption aus der Sicht der Jugendlichen und ihrer Eltern. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 331 S. 39,- DM.
- Zlotowicz, Michel*: Warum haben Kinder Angst? Stuttgart: Klett-Cotta 1983. 208 S. 34,- DM.

5. ANTHROPOLOGIE, PSYCHOLOGIE, MEDIZINISCHE ETHIK

- Cysarz, Herbert*: Individualität. München: Pustet 1983. 114 S. 34,50 DM.
- Esser, Peter*: Erlebnisorientierte Psychotherapie. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 130 S. 38,- DM.
- Groj, Stanislav*: LSD-Psychotherapie. Stuttgart: Klett-Cotta 1983. 407 S. 48,-DM.
- Löwe, Hans*: Psychologische Probleme des Erwachsenenalters. Bern: Huber 1983. 151 S. 27,- DM.
- Pannellberg, Wolfhart*: Anthropologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 540 S. 98,- DM.
- Pfligtrsdorffer, Georg* (Hrsg.): Blickpunkte philosophischer Anthropologie. Salzburg/München: Pustet 1983. 96 S. 21,- DM.

6. ÖKOLOGIE, UMWELT, RAUMPLANUNG

- Bodenschaft, Harald*, u. a.: Schluß mit der Zerstörung? Stadterneuerung und städt. Opposition in Westberlin, Amsterdam und London. Gießen: Anahas 1984. 445 S. 34,- DM.

Der Rat von Sachverständigen für Umweltfragen (Hrsg.): Waldschäden und Luftverunreinigungen. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 172 S. 21,- DM.

OECD: Wirtschaft und Umwelt. Berlin, Bielefeld und München: Erich Schmidt 1983. 94 S. 24,- DM.

Schütt, P. u. a.: So stirbt der Wald. München: BLV 1983. 95 S. 9,80 DM.

7. GESELLSCHAFT, SoZIOLOGIE

Amann, Anton: Lebenslage und Sozialarbeit. Berlin: Duncker & Humblot 1983. 259 S. 98,- DM.

Brösch, Elisabeth: Die Lebenslage älterer Menschen im ländlichen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 1984. 276 S. 36,- DM.

Daiber, Fritz, und Thomas Luckmann (Hrsg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München: Kaiser 1983. 261 S. 49,-DM.

Meyer, Bernhard (Hrsg.): Die junge Generation in der Randgruppengesellschaft. München: K. G. Saur 1983. LVIII, 159 S. 36,- DM.

Plaschke, Jürgen: Gesellschaftliche Sicherheit alter Menschen. Stuttgart: Kohlhammer 1984. VII, 268 S. 32,80 DM.

Prodoehl, Hans Gerd: Theorie des Alltags. Berlin: Duncker & Humblot 1984. 286 S. 98,- DM.

Ständige Mitarbeiter: Prof. Dr. H. J. Adriaanse, Leiden' Prof. Dr. O. Bayer, Tübingen . Prof. Dr. G. Brakelmann, Bochum : Prof. Dr. K.-W. Dahm, Münster' Dr. J. Degen, Düsseldorf: Prof. Dr. Ch. Gremmels, Kassel' Prof. Dr. J. Hemberg, Lund : Prof. Dr. H. Hofmeister, Heidelberg . Prof. Dr. M. Honecker, Bonn . Prof. Dr. W. Huber, Marburg . Prof. Dr. S. Katterle, Bielefeld . Prof. Dr. T. Koch, Hamburg . Prof. Dr. Dr. Rainer Lachmann, Bamberg . Prof. Dr. W. H. Lazareth, Genf' Dr. K. Lefringhausen, Mettmann . Prof. Dr. J.M. Lochman, Basel' Prof. Dr. G. Nygren, Abo . Bundesverf.-Richter Dr. H. Simon, Karlsruhe . Min.-Rat W. Steinjan, Bonn . Prof. Dr. Ch. Walther, Hamburg . Stud. Prof. Dr. H. Weber, Münster' Prof. Dr. Ch. West, Princeton . Präs. Dr. H. Zilleßen, Oldenburg.

Schriftleitung: Prof Dr. ehr. Frey (Ruhr-Universität Bochum), Reiberhorst 13, 4600 Dortmund 15

Bibliographie: t >. H. Kühne, Hermann-Goldstein-Straße 13, 4830 Gutersloh 1
Reklamationen und Nachfragen wegen Zustellung oder Lieferung sind an den Verlag zu richten.

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1984 je Heft im Abonnement 16,- DM; einzeln 18,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Abbestellung ist nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und muß bis spätestens 30. September bei der das Abonnement führenden Buchhandlung eingehen. Bei späterer Kündigung läuft das Abonnement ein weiteres Jahr. . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343, 4830 Gütersloh.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e, V.
Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.

Zur Einführung

Vernunft und Autonomie, Aufklärung und Säkularität unserer Gesellschaft haben Theologen nicht immer leicht und meist sehr spät als Themen in ihr Denken und in dessen wirklichkeitssichtende Perspektiven aufgenommen. Manchmal verkommen die gerade genannten Begriffe zu Schlagwörtern von Schulen. Die Beiträge des vorliegenden Heftes können der leichtfertigen Berufung auf Vernunft abhelfen, weil sie – jeweils auf ihre Weise – nach der Rationalität gesellschaftlicher Einstellungen und Handlungsmuster fragen. Nach ihrem Studium fällt es noch einmal schwerer, unsere Zeit einfach als Erbin der Autonomie und damit vernünftiger Selbstbestimmung zu sehen – im Gegenteil: *Partikulare Rationalitäten* stehen gegeneinander und stellen uns die Frage, was denn überhaupt vernünftig sei.

Die ersten Beiträge wenden sich wirtschaftsethischen Fragen zu. Zwei Kommentare bezweifeln eine in den Kirchen oft geübte Verteilung der Probleme auf allgemeine ethische (bzw. theologisch-ethische) Stellungnahmen und Beratung durch Fachleute. Solange sie gilt; dürfte das brennende und meist umgangene Problem der zunehmenden Zahl Marginalisierter weiter ignoriert werden. *Th. Strohm*, Vorsitzender der Kammer der EKD für Soziale Ordnung und mitverantwortlich für die 1982 erschienene Denkschrift »Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen«, sichtet die seit dem Erscheinen getroffenen Maßnahmen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit. Er weist auf eine beinahe »konzertierte Aktion«, hinter einer Fassade andersgearteten Redens die Arbeitslosigkeit nicht von Grund auf anzugehen. Sie sei politisch nicht »im Griff«; gute einzelne Bemühungen würden zum Alibi. - *S. Katterle*, Ökonom an der Universität Bielefeld, nimmt in einem Beitrag, ursprünglich für die »Mülheimer Aktuellen Gespräche« der dortigen Evangelischen Akademie, die Position der Gewerkschaften im Blick auf die Verkürzung der Wochenarbeitszeit ein und verteidigt sie als mit der genannten Denkschrift konform. Allerdings ist damit das Problem der Marginalisierten nicht angesprochen. – Ethische Komponenten der ökonomischen Theoriebildung untersucht *H. Kaiser*, demnächst am Sozialethischen Institut der Reformierten Kirchen der Schweiz.

Er bemängelt die Reichweite herrschender Theorieansätze und deren Widerspruch zur Realität. Ihre oft verborgenen normativen Prämissen seien im Blick auf absolute Knappheit (begrenzte Ressourcen), soziale Folgekosten, partizipatorische Bedürfnisse und gesellschaftliche Optimalität zu erweitern.

Ein weiterer Beitrag fragt nach dem Umgang mit menschlichem Leben; er wurde eigens für diese Zeitschrift verfaßt. W. Botsee, an der Universität in Mannheim tätiger Strafrechtler, fragt, was für Gründe angeführt werden könnten, wenn die Freiheit zum Freitod nicht in vollem Umfang der allgemeinen Handlungsfreiheit zugerechnet wird. Er verweist auf den Art. 2, I des Grundgesetzes, der sowohl die freie Entfaltung der Persönlichkeit verbürgt, aber auch Grenzen vom »Sittengesetz« her feststellt. In intensiven Überlegungen versucht der Verfasser, Handlungsfreiheit und Gesichtspunkte der Prophylaxe abzuwägen. Auch hier zeigt sich - wie in der Arbeit von Yeide -, wie kontrovers die sittlichen Perspektiven an den Grenzen menschlichen Lebens sind; wo sich der Anspruch der Vernunft auf Allgemeinheit und die Kontingenz von fundamentalen Ansichten des Lebens überlagern, sind in jeder Hinsicht und für jedermann eindeutige sittliche Entscheidungen kaum möglich.

C.F.

Introduction

It has not always been easy for theologians to incorporate the rationality, autonomy, enlightenment and secularity of our society into their thinking and into the perspectives on reality provided by that thinking; the process usually involves a considerable time-lag. Sometimes the above-mentioned concepts are devalued to the level of slogans of one or another school. The contributions to this issue can help us get away from facile appeals to reason, because each in its own way inquires into the rationality of societal attitudes and patterns of action. After studying them we find it all the more difficult to see our times as the heir of autonomy, and hence of rational self-determination. On the contrary: *partieu/ar rationali-*

ties oppose one another and force us to ask what rationality really is.

The first contributions deal with questions of the ethics of economics. The commentaries cast doubt upon a division commonly practised in the churches between the enunciation of general ethical (i. e., theological-ethical) positions and professional counselling. As long as this division obtains, the burning and generally ignored problem of the increasing number of people forced to lead marginal existences will no doubt continue to be ignored. *Th. Strobs*«, who heads the Chamber for Social Order of the Evangelical Church in Germany and who co-authored the memorandum *Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen* (A Community of Solidarity between Working and Unemployed) (1982), surveys the measures taken against unemployment since the publication of this work. He points out that there is virtually a »concerted action« to avoid attacking the basic causes of unemployment which is conducted from behind a facade of assertions to the contrary. Unemployment, he asserts, is not politically »under control«, and isolated worthy efforts are being used as an excuse for not doing more. In a piece originally intended for the Discussions of Current Affairs at the Evangelical Academy in Mülheim, *S. Katterle*, an economist at the University of Bielefeld, takes up the position of the trade unions with regard to a shorter work week and defends it as being in agreement with the above-mentioned memorandum. This, to be sure, does not speak to the problem of those forced into marginal existences. *H. Kaiser*, soon from the Social-Ethical Institute of the Swiss Reformed Churches, examines the ethical components in the formation of economic theories. He attacks the limited scope and the contradiction of reality of the major assumptions behind the theories. Their normative premises, which are often concealed, need to be expanded with regard to such concepts as absolute shortage (i. e., limited resources), the costs of the consequences, participatory requirements, and social optimality.

Another essay inquires into dealings with human life; it was written specially for this journal. *W. Bottke*, active in Criminal Law at the University of Mannheim, inquires as to the reasons that can be adduced for denying the freedom to suicide a full measure of

the general freedom of action, He cites Art. 2, I of the West German Constitution, which guarantees the free development of the personality, but also imposes limitations derived from the »law of morality«. In intensive reflections the author attempts to balance the claims of freedom of action and the need for prevention. But here it is clear, as in Yeide's work, how controversial the moral perspectives at the border areas of human life are; wherever the claims of reason to possess general validity and the contingencies of fundamental views of life overlap, it is hardly possible for anyone to take unambiguous moral decisions.

Translated by William Walker

C.F.

Introduction

Les Theologiens ont accepte tres difficilement et toujours trop tard le sens veritable des courants spirituels du rationalisme, de l'autonomie du Siecle des lumieres et de la secularisation qui ont traverse notre societe. Quelques fois aussi ces conceptions devinrent les slogans de nombreuses ecoles, Les exposes de ce magazine remedient facilement à un appel à la raison, en posant, chacun à sa facon, le probleme du rationalisme dans les modes de pensee et d'action de notre societe. Il est encore plus difficile pour eux, apres leur expose, de considerer notre ere, simplement comme l'heritage d'une autonomie et ainsi du droit des individus à disposer d'eux-memes au contraire, les differentes »raisons particulieres« s'opposant, on se demande alors qui a vraiment raison.

Les premiers articles touchent particulierement les problemes d'ethique dans l'economie. Les commentateurs doutent du partage des problemes entre les specialistes, tel que le font les eglises souvent, afin qu'ils donnent leur avis et leurs conseils dans le cadre d'une ethique religieuse ou générale. Aussi longtemps que ce mode de distribution existera, le probleme brûlant et le plus contourne, celui du nombre toujours croissant des marginaux, restera encore ignore. *Th. Strohm*, president de la chambre d'ordre social de l'Eglise Evangelique d'Allemagne et un des auteurs du memoire de

1982 »Solidarite des travailleurs et des chômeurs«, vise les mesures eontre le chômage qui ont été prises depuis l'apparition de ce memoire. Il denonce une action presque concertee, cachee derriete une facade des proclamations bienveillantes, de ne pas aborder tadicalement le chômage, Les quelques actions individuelles 'servent d'alibi! - *S. Katterle*, economiste à l'universite de Bielefeld prend en consideration dans son article - à l'origine destine à l'Academie Evangélique de Mühlheim - la revendication sur la reduction du travail hebdomadaire des syndicats et la defend eonformement au memoire cite ci-dessus, Mais avec cela on n'a pas encore aborde le problemerne des marginaux. - *H. Kaiser*, bientôt membre de l'institut d'ethique sociale des Eglises Reformces en Suisse examine les componentes ethiques à la naissance de theories economiques. Il critique la portee des fondements theoretiques et leur contradiction face à la realite. On devrait elargir plus souvent les normes, vraies et cachees, de leur source, en vue de la penurie absolue (reduction des ressources), en vue des consequences soeiales et en vue des besoins et des conditions les plus favorables pour la societe,

Un autre article pose le problemerne de notre comportement face à la vie humaine. Il fut specialement ecrits pour notre magazine. *W. Bottke*, juriste de droit penal à l'Universite de Mannheim eherehe les raisons pour le refus de considerer le droit de mourir librement comme un acte de liberte individuelle. Il souligne l'article 2,1 de la Loi Fondamentale de l'Allemagne federale qui assure le libre developpement de la personalite des individus mais qui fixe aussi des limites par la loi morale. L'auteur essaie de balancer la liberte d'action individuelle avec le point de vue de la prevention. On voit ici comme chez Yeide, combien les vues morales s'opposent aux possibilites de la vie humaine. Où la raison generale et la contingence des points de vue fondamentaux de la vie se supperposent, il est presque impossible pour chacun de determiner une morale qui soit unanime dans chaque cas.

Traduit par Jean-Philippe Salmier

C.F.

Ohnmacht der Ethik in Wirtschaftsfragen?

VON CHRISTOFER FREY

Obwohl in einer säkularisierten Gesellschaft kirchlicher Einfluß mehr und mehr zu schwinden scheint, werden theologische Ethiker immer wieder als Ratgeber gesucht. Besonders häufig fragt man nach einem Wort der Kirche, das in den *Nahbeziehungen* der Menschen Maßstäbe setzt. Zwiespältiger sind die Erwartungen in *wirtschaftlichen Problemen*. Wenn deren Folgen an menschlichen Geschicken abzulesen sind, werden die Kirchen und ihre Theologen gehört. Wenn sie jedoch mit Methodenproblemen und grundsätzlichen Ansätzen ökonomischer Analyse zu tun haben, dann gilt der Rat des Fachmanns mehr als der des Dilettanten – und welcher theologische Ethiker wäre selbst auch noch ein ausgebildeter'und bewanderter Ökonom! Wenn jedoch Fachleute und Wirtschaftspolitiker nur zweifelhafte Erfolge aufweisen; dann scheint ihre mehr oder minder große Wirkungslosigkeit Aggressionen aufzubauen: Standpunkte werden monoton vorgetragen und anderen Standpunkten konfrontiert. Hat die Sozialethik, in aller Regel durch ökonomische Laien vertreten, in dieser Lage überhaupt eine Chance?

1. WIRTSCHAFTSPOLITIK KÄNN SICH NICHT ALLEIN MIT FACHWISSENSCHAFTLICHEN ARGUMENTEN RECHTFERTIGEN

Sie hat eine Chance, wenn sie fragend und im Dialog, aber nicht in jedem Aspekt der Materie fachwissenschaftlich kompetent, an die Probleme herangeht. Z. B. liegt ein neuralgischer Punkt, viel zuwenig diskutiert, aber immer wieder zu spüren, in der *Diskrepanz zwischen wirtschaftspolitischem Programm und ökonomischer Begleitideologie* auf der einen, *Methodenproblemen der Ökonomie* auf der anderen Seite. Es müßte doch alle bedenklich stimmen, daß so

häufig Einigkeit in den Zielen zu bestehen scheint. Ein dilettierender Ökonom und Meinungsmacher aus Reagans Umkreis, *George Gilder*, konnte in seinem Bestseller (Reichtum und Armut, Berlin 1981) im Namen der angebotsorientierten Ökonomie versichern, daß die Ökonomie das Beste für die Armen wolle, so wie das auch die Vertreter politischen Eingreifens für die Wirtschaftskreisläufe (Interventionismus) tun. Die ethische Nachlässigkeit solcher Begleitmusiken unterscheidet sich kaum von der Weise, wie vielerorts mit dem (Schein-)Argument »der Mensch« operiert wird: Maschinen sind für Menschen, da, Wirtschaftsprozesse ebenso, Betriebsbilanzen haben sich an ihnen auszurichten usw. Und auch das gute, in der Arbeiterbewegung mit viel Inhalt erfüllte Wort der Solidarität leidet unter derart zerdehnter Bedeutung.

Die Sorge *um* den »Menschen« bewegt auch die Kirchen, obwohl »die Menschen« durch ihre Akzeptanz oder Nichtakzeptanz von Preisen das Geschick anderer mit beeinflussen. Solche abstrakten Zusammenhänge ethisch zu erfassen fällt schwer. Zunächst einmal haben alle jene Referenten recht, die sich in letzter Zeit auf kirchlichen Synoden oder Tagungen vernehmen ließen und dabei vor allem die menschliche Problematik der Arbeitslosen in den Blick nahmen. Sie warnten davor, seitens der Kirche selbst ökonomische Rezepte anzubieten; denn nichts wäre für eine Ethik verhängnisvoller als der Dilettantismus in fachwissenschaftlichen Fragen.

Auf der anderen Seite kann aber nicht verborgen bleiben, daß die Beratung der Fachleute, wie sie etwa am Gremium der »Fünf Weisen« sichtbar wird, nur begrenzte wirtschaftspolitische Bedeutung hat. Fachwissenschaft ist eben nicht alles; sondern oft steuern wenig bearbeitete Überzeugungen vom wirtschaftlichen Kurs Entscheidungen. Während viele Ökonomen vom Fach zugeben, daß sie ihre Modelle neben der wirtschaftlichen Wirklichkeit entwerfen und durchspielen (aber damit erstaunliche Einsichten erzielen, wie sie sagen), sind wir im Felde wirtschaftspolitischer Entscheidungen mit einer eigenartigen *Gemengelage von fachwissenschaftlichen Einsichten*, aber unter bestimmten Perspektiven ausgewählt, *wirtschaftspolitischen Grundüberzeugungen* und sicherlich auch einem *Quantum »Psychologie«* konfrontiert. Ökonomische Fragen im Raume der Gesellschaft sind deswegen auch *allgemeinpolitische*

Fragen. Ökonomische Interessen sind mit Rechtfertigungsstrategien verbunden. Sie müssen auch für Nichtfachleute zu diskutieren sein. Was bewegt die Wirtschaftspolitik, nach welchen Gesichtspunkten werden Maßnahmen ausgewählt, wer verbürgt deren Wirkung? Welche wissenschaftliche und politische Beratung hat dazu geführt, daß gewisse Eingriffe mit Hoffnungen auf bestimmte Folgen ausgewählt werden? Wirtschaftsethik kann sich deshalb im Raume der Kirche nicht allein mit den Folgen wirtschaftspolitischer Prozesse an einzelnen Menschen oder Gruppen allein befassen.

Auch wenn mit etwas verdächtiger Regelmäßigkeit das Privileg der Fachwissenschaften oder das Argument des *Sachzwanges* ins Spiel gebracht werden, so läßt sich doch nicht verdrängen, daß in wirtschaftspolitischen Entscheidungen vorwissenschaftliche Grundüberzeugungen und wissenschaftliche Beratung tiefer zusammenhängen, als es vielen lieb ist. Wenn die angebotsorientierte Ökonomie durch ihre popularisierenden Sprecher versichern läßt, daß ein Wachstum der Wirtschaft von der Angebotsseite zuletzt auch den Armen zugute komme, so bleibt doch die Frage, ob solch unsicheres Versprechen Kürzungen bei den Bedürftigsten verschiedener Gesellschaften erlaubt. Das Ziel, den Bedürftigsten das Beste zu geben, darf nicht die *Methoden*, dieses Ziel zu erreichen, als ethisch zweitrangig ansehen lassen oder den Fachleuten vorbehalten. Methoden haben eine Seite, die alle angeht.

2. ANSÄTZE WIRTSCHAFTSETHISCHER FRAGEN

Wirtschaftsethische Überlegungen müssen deshalb auf verschiedenen Ebenen angreifen. *Einmal* müssen wir fragen, ob die ideologische Begleitmusik und die wirtschaftspolitische Pragmatik bestimmter ökonomischer Strategien mit jenen Ansichten von *Menschenwürde* zu vereinen sind, die das Christentum - in gewisser Spielbreite - hochhält. *Zum anderen* ist die scheinbare Übereinstimmung in vielen entgegengesetzten Programmen, verberge sie sich hinter dem Schlagwort vom Menschen, in einem allgemeinen Appell an Solidarität usw., zu entlarven. Wirtschaftsethik muß genauer wissen, *welches* menschliche Leben als Ziel ins Auge gefaßt wird.

Die Frage nach der Methode, ein als gut angesehenes Ziel zu erreichen, entscheidet auch über die Güte des Ziels. *Zum dritten* ist nach dem Rahmen zu fragen, in dem Probleme wahrgenommen und gelöst werden sollen.

Ein Beispiel: Sollte es nicht auffallen, daß die meisten Argumente, die für eine Verteilung der Arbeit sprechen und Opfer empfehlen, nur den Arbeitsmarkt und die Einkommen aus Arbeit ins Gesichtsfeld fassen? Bereits die Lage der sogenannten Doppelverdiener ist sehr verschieden; wiegt es ein hohes Einkommen auf, über kein nennenswertes Vermögen zu verfügen? Die Verfügungsgewalt über Grund und Boden, über Hauseigentum und dergleichen mehr beeinflußt die Lebenschancen erheblich. Solche Lebenschancen sind oft nicht an Lohn oder Einkommen aus Arbeit zu erkennen. Die jetzige Diskussion krankt daran, daß unsere Gesellschaft wie auch unsere Politik keinen tragenden Konsens herausgebildet hat, welche Chancen eigenständiger Lebensgestaltung jedem nach Möglichkeit einzuräumen sind. (Der von den meisten Politikern umgangene und höchstens verbal reklamierte Familienlastenausgleich weist auf ein ähnliches Problem hin.) Einkommen durch Arbeit kann auch Kompensation dafür sein, daß man ohne auf Vermögen gegründete Chancen in das Leben eintrat. Auf der anderen Seite vermittelt Arbeit soziale Achtung und Selbstachtung

3. FEHLENDER GESELLSCHAFTLICHER KONSENS

Wir nähern uns damit der zentralsten Frage einer Wirtschaftsethik, deren Umriss im protestantischen Raum bislang kaum zu erkennen sind. Die Frage läßt sich etwa so beschreiben: Welche Möglichkeiten der *Lebensgestaltung* will eine Gesellschaft ihren Gliedern einräumen und fördern, und welche Spielräume, Perspektiven und Ziele hat sie bereits durch ihre ökonomischen Prozesse festgelegt? Unser Leistungsbegriff, die eingespielten Ansprüche unseres Konsums, vieles, das selbstverständlich geworden ist und sich unter dem Begriff »Glück« subsumieren läßt, ist doch viel weniger als selbstverständlich, wie der Nord-Süd-Konflikt beweist. Offensichtlich führen die manchmal nur vorbewußt ansozialisierten, desto deutlicher wirksamen Glücksbilanzen der privaten Lebensführung zu *Widersprüchen in der Gesellschaft*, die politisch nicht aufgelöst, sondern eher verschärft werden. Weder herrscht

Einigkeit in der Verteilung von Arbeit noch in der Verteilung von Grund und Boden, geschweige denn in der Bewertung von Leistung für die Gesellschaft.

Hier etwas politisch anzustoßen und vielleicht zu verändern heißt nicht, nur ein einziges Subjekt der Verantwortung auszumachen und an es zu appellieren. *Viele ethisch relevante Probleme suchen das Subjekt ihrer Verantwortung*; und es wird verschieden zu bestimmen sein. Weil wir alle nolens volens in bestimmten Prozessen »mitfunktionieren«, können wir nur punktuell ständig neu in Rückkoppelungszusammenhänge von menschlichem Bewußtsein, gesellschaftlichen und ökonomischen Prozessen und politischer Entscheidung eingreifen. Wenn Gruppen von Christen erkennen, wie sie in solchen Prozessen mitlaufen und sich verantwortlich wissen, dann bleibt ihnen oft nur die »*Zeichenhandlung*« als bewußtseinsbildende Demonstration. Sie markiert Probleme und kann darauf aufmerksam machen, wie sich Menschen durch ihre Gesellschaft festlegen ließen, so daß Folgen nicht ausbleiben oder bestimmte politische und ökonomische Strategien erleichtert werden. Das betrifft auch die Macht, mit der sich gesellschaftliche Interessen nach vorn kämpfen und die dabei ihre moralische Bestätigung und Legitimation durch die Gesamtgesellschaft suchen.

4. DAS PROBLEM DER MARGINALISIERTEN

Ein Problem, das jedoch kaum durch Zeichenhandlungen sichtbar gemacht werden kann, betrifft das *sogenannte neue »Lumpenproletariat«* (vgl. Ralf Dahrendorf in: DIE ZEIT, Nr. 5, 27. Januar 1984). Da der Neoliberalismus vergessen hat, daß seine Wurzeln in einer durch und durch moralischen Theorie lagen, die bei den Menschen eine naturwüchsige Sympathie vermutete, neigt er nun dazu, alarmierende Verhältnisse einfach hinzunehmen und das ethische Urteil zu suspensieren.

Was am meisten erstaunt, ja geradezu alarmiert, ist die Tatsache, daß die Marginalisierung bestimmter Bevölkerungsteile zunächst aus sozialen Entwicklungen plausibel gemacht, dann jedoch fast wie ein naturwüchsiges Phänomen vorgestellt wird. »Blickt man auf die Geschichte, sei es auch nur die der letzten zwei Jahrhunderte, dann zeigt sich, daß das Lumpenproletariat mal wächst und mal schrumpft« (ebd). Hier dankt eine Soziologie ab, die sich nicht mit Feststellungen begnügen wollte. Muß nicht nach

alles, was oben von der gesellschaftlichen Selbstfestlegung der Menschen, ihres Glücks und ihrer Wirtschaftsweise gesagt wurde, eher vermutet werden. daß dieses immer mehr anschwellende Phänomen der **Marginalisierung** gesellschaftlich induziert ist? Gesellschaftlich produzierte, ausgegrenzte Klassen nähmen Fürsorge nicht hin, die Marginalisierten täten es; ihre Ohnmacht fiel auf sie zurück.

Aber im Blick auf die Marginalisierten bedarf es nur weniger Überlegungen, um ihr Geschick genauer zu bestimmen. Ohne Arbeit zu sein bedeutet in einer von Arbeit her strukturierten Gesellschaft, sein Selbstwertgefühl zu verlieren. Hinzu kommt, daß unser reformiertes Bildungswesen kaum noch erlaubt, sich darauf zu berufen, daß man von höheren Schulen ausgeschlossen gewesen sei. Wer heute in der Hauptschule endet oder sie nicht einmal schafft, muß sich das eher selbst als moralisches Versagen vorwerfen. Aber rechnet dieser (Selbst-)Vorwurf nicht damit, daß ein einzelner für soziale Konstellationen verantwortlich gemacht wird, in denen er zwar mitspielt, aber deren er nicht Herr ist? Die Eingriffe der neuen Medien, vor allem der Möglichkeiten der Bildaufzeichnung, verursachen in sozial schwachen, über Generationen von Bildung ausgeschlossenen Familien geradezu Katastrophen; neues Analphabetentum ist ein Schlagwort, das auf das mögliche Ergebnis hinweist. Vielleicht erzeugen sie auch einen Teil der Apathie, die dann von Neoliberalen und von anderen den Marginalisierten zum Vorwurf gemacht wird. Schließlich ist auf soziale Ziellosigkeit zu verweisen, die überall da entsteht, wo der Übergang aus herkömmlichen Sozial- und Lebensformen in die neue diffuse Welt der durch Medien vermittelten Öffentlichkeit nicht gelingt. Die Marginalisierten sind auch ein Produkt eines fundamentalen *Selbstwiderspruchs der Gesellschaft*, die auf die Freiheit des Angebots setzt und die Menschen mit Angeboten überschwemmt, die eine gesteigerte Eigenverantwortung voraussetzen; aber die Möglichkeiten dazu werden nicht hinlänglich begründet - weder in der häuslichen noch in der schulischen Sozialisation.

Diese Situation ist für die gesamte Gesellschaft gefährlich. Denn die Verteilungskämpfe um die knapper werdende Arbeit spaltet ja auch die **Arbeiterschaft**, deren Klassenbewußtsein ohnehin im Schwinden zu sein scheint. Ein wesentlicher Teil, von einem Aufstiegsethos beseelt und vom Bewußtsein eigener Macht etwa in gewerkschaftlicher Vereinigung **getragen**, trennt sich immer deutlicher von den Marginalisierten. Gewerkschaften tun sich mit Arbeitsloseninitiativen schwer, die im allgemeinen den Kirchen und anderen überlassen werden.

5. EIN GESELLSCHAFTLICHER SELBSTWIDERSPRUCH

Aber es geht hier gar nicht um Schuldzuweisung an bestimmte Gruppen, sondern um einen gesellschaftlichen Selbstwiderspruch, an dem wir alle teilhaben. Er liegt in den bereits von uns gelebten, gar nicht immer theoretisierten Grundüberzeugungen vom Menschsein, liegen sie nun im selbstbezogenen Erfolgsstreben, der damit verbundenen Selbstachtung und dem einseitig gewordenen Lebensglück oder in unserem problematischen Umgang mit der Überfülle von Angeboten und Möglichkeiten, die unter dem Stichwort des »Markts« angepriesen wird. Als der Markt zum Regulator individuellen Strebens wurde, nahmen die Theoretiker des Utilitarismus zugleich an, daß der Mensch durch Sympathie an seinen Mitmenschen gebunden sei. Das Konzept der Konkurrenz sollte deswegen im Gesamtzusammenhang nicht unharmonisch werden. Bereits die Erfahrungen des 19. Jahrhunderts wiesen auf, daß moralische Gefühle von dieser Aufgabe überfordert werden. Was sie nicht erreichen konnten, wurde durch *Sozialpolitik* und ordnungspolitische Vorgaben ersetzt. Wenn heute bestimmte wirtschaftspolitische Richtungen, aber auch ökonomische Theorieansätze Sozialpolitik und Ordnungsvorgaben zurücknehmen wollen, dann sind sie es uns aufgrund ihrer eigenen Herkunftsgeschichte schuldig zu erklären, ob sie nun wieder auf eine allgemeine Moral der Menschen, die in einem Common sense wurzelt, zurückgehen möchten oder ob sie ein anderes Mittel des Gesamtausgleichs wissen. Aber diese allgemeine Moral, wenn überhaupt gegeben, ist schwer geschädigt, wie die Behandlung einer besonderen Gruppe Marginalisierter, der ausländischen Arbeiter, zeigt (dazu der folgende Kommentar!).

Unseren Kirchen und Gemeinden stellt sich eine etwas andere Aufgabe. Wenn es nämlich stimmt, daß wir durch gar nicht bewußt vollzogene Vorentscheidungen bereits bestimmte wirtschaftspolitische Abläufe indirekt mittragen (durch unsere Leistungsorientierung, durch unser Anspruchsniveau, durch unser Konsumverhalten, durch unsere Ansprüche an soziale Sicherungen usw.), dann müssen wir solche tief in unseren alltäglichen Lebensvollzug eingesenkten Orientierungen identifizieren und bearbeiten. Auf der anderen Seite fordern solche Festlegungen

heraus, in der Öffentlichkeit auf einen politischen Konsens zu drängen: Welche Lebensmöglichkeiten sollen in einer Gesellschaft mit Vorrang gefördert werden? Entscheidungen könnten dann jedoch bis in das Budget jedes einzelnen zurückwirken (z. B. durch Preise, sofern der internationale Markt bestimmte Bewertungen und Regulierungen von Arbeit erlaubt).

Alles, was sonst mit dem an sich so bedenkenswerten Schlüsselwort der Solidarität (etwa in der Studie der Sozialkammer »Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen«, 1982) gefordert wird, ist mehr oder minder interimistische Ethik. Solidarität von Arbeitenden und Arbeitslosen setzt voraus, daß die Gleichsetzung von Arbeit und Selbstachtung gilt. Die Arbeitslosen sind keinesfalls die ersten, an denen diese Gleichung zugunsten eines weniger leistungsbesessenen, menschenwürdigeren Lebens, durchgeführt werden könnte. Darum wird eine evangelische Wirtschaftsethik, die es erst auszuarbeiten gilt, Rangfolgen von Forderungen sowie kurz- und längerfristige Perspektiven zu ordnen lernen.

Prof. O.-. Christo/er Frey

Reiherhorst 13
4600 Dortmund 15

Das Ausländerthema und die akademische Theologie

VON JÜRGEN MICKSCH

1. In den letzten Jahren haben *ausländerfeindliche und rassistische Verhaltensweisen* gegenüber Juden, Sinti, Türken und Schwarzen zugenommen. Die restriktive -Ausländerpolitik von Bund und Ländern hat zu dieser problematischen Entwicklung beigetragen. Die Kirchen haben sich schon früh mit Ausländerfragen befaßt, die konzeptionslose Politik kritisiert und ihre Bedenken zum Ausdruck gebracht, daß ausländische Arbeiter in Zeiten der Hochkonjunktur angeworben wurden, während man sich in

Zeiten der Rezession darum bemühte, den Ausländerbestand abzubauen. Nicht der Mensch stand im Mittelpunkt der Planungen, sondern ökonomische Interessen und Zwänge.

Inzwischen wird allgemein davon ausgegangen, daß viele der hier lebenden Ausländer auf Dauer in der Bundesrepublik bleiben werden. Die Gesellschaft ist auf ein Zusammenleben mit ihnen immer noch nicht vorbereitet. Unsere jüngste Geschichte ist durch belastende Erfahrungen geprägt, die keine überzeugenden Orientierungen für den Umgang mit Minderheiten hergeben. Fragen des Zusammenlebens mit Ausländern gehören zu den großen ethischen Herausforderungen der nächsten Jahrzehnte.

2. Die oft eindrucksvollen *ausländerepolitischen Stellungnahmen der Kirchen* weisen an einer Stelle eine erhebliche Lücke auf: Theologische Reflexionen sind äußerst dürftig, teilweise wird sogar ganz auf sie verzichtet. Dieses theologische Defizit hängt mit einer akademischen Theologie zusammen, die es nicht geleistet hat, dieses für die kirchliche Praxis relevante Thema theologisch zu reflektieren.

Als die 27. Konferenz für Ausländerfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im November 1972 die theologischen Fragen des Zusammenlebens mit Ausländern behandelte, waren kaum Universitätsdozenten zu gewinnen, die sich dieser Thematik stellten. Daran hat sich bis heute wenig geändert. Als sich eine Konferenz des Ausschusses der Kirchen für Fragen ausländischer Arbeitnehmer in Europa im September 1981 in Bad Boll mit Fragen des multikulturellen Zusammenlebens im Alten und Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und Gegenwart befaßte, war das für Dozenten an theologischen Fakultäten der Bundesrepublik immer noch ein neues Thema, auf das fast niemand vorbereitet war. Hängt das mit einseitigen Entwicklungen in der deutschen Theologie zusammen?

Während die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) bereits im Jahre 1957 eine Konferenz für Ausländerfragen durchführte, haben sich deutsche Wissenschaftler erst spät mit dieser Thematik befaßt. Hellhörig wurden Wissenschaftler erst, als Ende 1981 das »Heidelberger Manifest« mit seinem völkischen Gedankengut bekannt geworden ist, der Rede von der »Unterwanderung« des deutschen Volkes durch Ausländer und von einer »Überfremdung unserer Sprache, unserer Kultur und unseres Volkstums«. Dieses Manifest wurde von 15 deutschen Professoren unterzeichnet. Es

hat dazu beigetragen, daß sich andersdenkende Wissenschaftler zu Wort meldeten und im Dezember 1983 in Frankfurt einen Kongreß veranstalteten, in dem das biologistische und rassistische Menschenverständnis öffentlich verurteilt wurde, das in zahlreichen Wissenschaften noch unreflektiert weitergegeben wird. Vertreter der theologischen Wissenschaft sind auf dem Kongreß nicht' aufgefallen. Als EKD-Vertreter wurde ich gebeten, kirchliche Gesichtspunkte darzustellen. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn Universitätstheologen mitgeredet und Bemühungen von Kirchen und Gewerkschaften unterstützt hätten, ausländischerfeindlichen und rassistischen Tendenzen in Teilen der Bevölkerung entgegenzutreten.

3. Folgende Fragestellungen bedürfen der theologischen Reflexion:

a) Wie ist die *Arbeitsmigration* zu bewerten, die große Zahlen von Menschen zu Orten der Produktion bringt, sie von der Heimat trennt, sie aus der angestammten Umwelt entfernt und Familien oft auseinanderreißt? Werden bei der Beurteilung der Wanderarbeit nicht ökonomische Interessen unkritisch als anerkannter Maßstab übernommen, während kulturelle oder soziale Gesichtspunkte übersehen werden? Auch in kirchlichen Stellungnahmen wird teilweise die Nützlichkeit von Ausländern für die Wirtschaft hervorgehoben. Ist das eine theologisch legitime Argumentation? Wie ist es zu beurteilen, daß die Unternehmerverbände ihr Interesse an der Rotation von Arbeitern hervorheben und zugleich eine Verantwortung für rechtliche, soziale und humanitäre Aspekte des Zusammenlebens fast ganz ablehnen? Hängt dieses Verhalten damit zusammen, daß Defizite unserer Wirtschaftsethik ein Bewußtsein für die soziale Verantwortung von Unternehmerverbänden gar nicht entstehen läßt?

b) Es macht uns keine Schwierigkeiten, die Formel »*Rassism ist Sünde*« mit Südafrika in Verbindung zu bringen. Wie aber sollen wir mit den Begriffen »Ausländerfeindlichkeit« und »Rassismus« umgehen, wenn es um ethische Fragen und den Verkündigungsauftrag in der Bundesrepublik geht? Wo sind da Parallelen und wo sind die Unterschiede im Vergleich zu Südafrika oder zu unserer jüngsten Geschichte?

c) *Islamfragen* werden bisher nur an wenigen theologischen

Fakultäten kompetent bearbeitet. Dabei ist es zunehmend wichtiger, auf Begegnungen mit Muslimen bei Dialogen, in der Schule und in der Gesellschaft vorzubereiten. Die wissenschaftliche Theologie hat eine Verantwortung dafür, daß die verbreitete Ablehnung des Islam als Religion nicht zur Wurzel eines Rassismus gegenüber Türken und anderen Muslimen wird.

d) Immer dringender werden theologische Fragen zu den Begriffen »Kultur und Nation«. Als Christen erkennen wir unsere Identität in Jesus Christus und können daher ein Zusammenleben mit verschiedenen Kulturen bejahen. Warum sieht die Wirklichkeit in Kirchengemeinden jedoch vielfach so anders aus? Gibt es theologische Begründungszusammenhänge, die ein Zusammenleben mit Minderheiten erschweren? Inwieweit kann von Einheimischen und Einwanderern eine Anpassung erwartet werden? Multikulturelles Zusammenleben ist sowohl eine Tatsache als auch eine Zielvorstellung. Die Zielvorstellung ist freilich umstritten. Ist diese Terminologie als theologischer Ansatzpunkt geeignet, um die Spannungen zwischen verschiedenen Kulturen zu analysieren, Ursachen von Rassenkonflikten aufzuzeigen und anthropologische Wurzeln freizulegen, die gesellschaftliche Auseinandersetzungen zur Folge haben?

Um so mehr wir von Europa reden, desto stärker profilieren sich deutsch-nationale Tendenzen. Ist es eine Überforderung, eine neue Identität als »Europäer« zu entwickeln? Ist diese Frage überhaupt ein Thema der theologischen Ethik? Fast 90% der Ausländer in der Bundesrepublik kommen aus europäischen Ländern - oft wird vergessen, daß die Türkei Mitglied des Euro-Parates ist. Gibt es ethische Gesichtspunkte dafür, den Nationalitätenbegriff auf eine europäische Identität hin zu öffnen?

In der Ausländerarbeit der Kirchen gibt es mehr offene als beantwortete Fragen. Theologische Reflexion kann die kirchliche Praxis herausfordern, indem sie auf die Universalität der urchristlichen Botschaft und auf die Dynamik prophetischer Visionen des Alten und Neuen Testaments verweist. Ein intensiver Dialog zu Fragen des Zusammenlebens mit Minderheiten ist für Wissenschaft und Kirche wertvoll und nötig.

Dr. Jürgen Micksch Ev. Akademie, Schloßstraße 4, 8132 Tutzing

Die Gemeinwohlverpflichtung der Kirche bei der Überwindung der Arbeitslosigkeit

VON THEODOR STROHM

1. Unter den Verantwortlichen in der Evangelischen Kirche in Deutschland herrscht weitgehende Einigkeit darüber, daß die Berufung der Christenheit zur *Diakonie* nicht allein den personalen Dienst am Nächsten umfaßt, sondern auch in der sozialen und politischen Dimension zur Geltung kommt. Die Kirche hat in vielfältiger Weise ihre öffentliche Verantwortung wahrgenommen, die Solidarverantwortung für die Nöte der Gesellschaft und ihr (prophetisches) Wächteramt gegenüber Gesellschaft und Staat in Erfahrung gebracht. In ihrem Verständnis von Politik herrschen nicht mehr die herkömmlichen negativen, abwehrenden etatistischen Bestimmungen vor. Vielmehr wird der Beitrag der Kirche zur Politik mit Recht darin erwartet, daß sie sich an der Bereitstellung, Sicherung und dynamischen Entwicklung von Lebensmöglichkeiten aktiv, konstruktiv beteiligt. Sie soll durch die Art ihrer Beteiligung zugleich darauf achten, daß die Verteilung, Ausübung und Kontrolle der Macht als typisches Element der Politik in den Dienst dieser Entwicklung von Lebensmöglichkeiten treten und nicht nach partikularen Interessen einer Gruppe, Generation oder rein nationalstaatlich ausgerichtet werden.

1.1 Die im Grundgesetz verankerte »*Gemeinwohlverpflichtung*« *des Eigentums* (Art. 14, 2), das Konstitutionsprinzip der *Menschenwürde* (Art. 1), das *Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit* (Art. 2, 2) und *auf freie Entfaltung der Persönlichkeit* sind eingebunden in das *Sozialstaatsprinzip* (Art. 20, 28 und 79). Die Rechtsgemeinschaft hat sich verpflichtet, jedem Mitglied der Rechtsgemeinschaft, also z. B. auch den Asylberechtigten und Gastarbeitern, »die Führung eines Lebens zu ermöglichen, das der Würde des Menschen entspricht« (§ 1 BSHG). Das Grundrecht auf das

Existenzminimum wurde bei der Formulierung des Grundgesetzes im Rahmen des Art. 2 diskutiert. Es ist Aufgabe der Kirche, diese positive Basis unseres Gemeinwesens gegen den Verfall zu schützen und produktiv zu entfalten. Aber darüber hinaus wurde auch die Wirtschaftsordnung und die Wirtschaftspolitik als sozialgebundene Marktwirtschaft definiert und damit eine Linie vorgezeichnet, in der der gewünschte Wettbewerb niemals auf Dauer die Solidarität gefährden oder gar beseitigen darf. Im Stabilitäts- und *Wachstumsgesetz* (1967) sowie im *Arbeitsförderungs-gesetz* (1969) wurde das Ziel der Vollbeschäftigung, neben außenwirtschaftlichem Gleichgewicht, angemessenem Wachstum u. a., festgeschrieben und als der vom Grundgesetz vorgezeichnete Auftrag einer aktiven Wirtschafts- und Arbeitsmarktpolitik verstanden. Darüber hinaus haben viele Landesverfassungen und mehrere internationale Vereinbarungen ein »Recht auf Arbeit« verankert, durch das Politik und Gesetzgeber zu einer aktiven Sorge um ausreichende Arbeitsplätze verpflichtet wurden. Diese, von einem breiten Konsensus getragenen Elemente unseres Gemeinwesens können nicht auf Dauer mißachtet oder vernachlässigt werden, ohne bleibende Schäden nicht nur im Staatsverständnis der Bürger, sondern vor allem in der Lebenswirklichkeit der Betroffenen zu verursachen. Dieser Punkt ist aber heute dadurch erreicht, daß sich durch *Arbeitslosigkeit* von rund 10% das Beschäftigungsziel bereits seit längerem als das am stärksten verletzte Ziel der Wirtschafts- und Sozialpolitik erweist. Der Sachverständigenrat hat auch für 1984 eine Entwicklung aufgezeigt, derzufolge »sich der Abstand zwischen den Hauptzielen der Wirtschaftspolitik und der Wirklichkeit weiter verringern wird, aber weiterhin nicht durchgreifend und hinsichtlich des beschäftigungspolitischen Ziels, das am stärksten verletzt ist, gar nicht« (Jahresgutachten 1983/84 des SVR, Z. 276).

1.2 In den vergangenen zehn Jahren war etwa jeder Dritte unter den insgesamt 41 Millionen Erwerbspersonen einmal oder mehrmals von Arbeitslosigkeit betroffen. Die Zahl derer, die von struktureller bzw. dauernder Arbeitslosigkeit betroffen sind, ist in den letzten Jahren kontinuierlich angestiegen.

Das wirkliche Ausmaß der Betroffenheit wird erst deutlich, wenn aufgrund von Informationen aus Städten und Gemeinden und aus speziellen Untersuchungen diejenigen zusätzlich in den Blick genommen werden, die nicht offiziell registriert werden:

- *Jugendliche*, die nach erfolgloser Suche nach einem Ausbildungs- oder Arbeitsplatz entmutigt eine Meldung beim Arbeitsamt unterlassen (deren Zahl allein zweieinhalbmal so hoch eingeschätzt wird, wie in der Statistik angegeben);
- *Ehefrauen*, die sich nach Verlust ihres Arbeitsplatzes resignierend in die »stille Reservearmee« des Arbeitsmarktes zurückgezogen haben;
- *Arbeitslose*, die aufgrund des Verdienstes ihres Ehepartners *keine Arbeitslosenhilfe* mehr erhalten;
- Ehemalige Bezieher von Arbeitslosenhilfe, die *für nicht arbeitsfähig erklärt* und zur Sozialhilfe überführt werden;
- Arbeitslose, die nur *in kurzfristige Stellen vermittelt* wurden, an Arbeitsbeschaffungs- oder Rehabilitationsmaßnahmen teilnehmen, wodurch ihre Arbeitslosigkeit nur vorübergehend unterbrochen wurde;
- *Bewohnervon Heimen, Anstalten und Nichtseßhafte*.

Es muß angenommen werden, daß unter Einbeziehung dieser Gruppen, die nur aufgrund des offiziellen Erfassungssystems der Bundesanstalt für Arbeit nicht als arbeitslos gelten, die reale Zahl der Arbeitslosen in der Bundesrepublik zum gegenwärtigen Zeitpunkt zwischen 3,5 und 4 Millionen beträgt. Daneben werden jedoch häufig die Millionen von Familienangehörigen, Partner und Kinder von Arbeitslosen, die durch ihre indirekte Betroffenheit von Arbeitslosigkeit ebenfalls psychisch belastet sind, unberücksichtigt gelassen.

Man kann davon ausgehen, daß gegenwärtig in der Bundesrepublik Deutschland die soziale und psychische Situation von annähernd zehn Millionen Menschen durch die Erfahrung von Arbeitslosigkeit bestimmt ist (vgl. T. Kieselbach, 1984).

1.3 Gemessen am Bestand der registrierten Arbeitslosen bezogen 1983 lediglich 45% der Arbeitslosen Arbeitslosengeld von der Bundesanstalt für Arbeit, an die sie Beiträge entrichtet hatten. Knapp 20% der Arbeitslosen erhalten mit steigender Tendenz lediglich Arbeitslosenhilfe aus den Mitteln des Bundes. Etwa ein Drittel der Arbeitslosen ist auf *Sozialhilfe* angewiesen oder geht leer aus. Dies bedeutet eine Belastungsverschiebung auf die Haushalte der Gemeinden, die diese natürlich nicht verkraften können und daher gezwungen sind, auf Kosten der Leistungsemp-

fänger die vorhandenen Mittel reduziert auf immer mehr Betroffene zu verteilen. Die Steigerungsrate in der von Arbeitslosigkeit betroffenen Altersgruppe zwischen 25 und 60 Jahren betrug in der Sozialhilfebedürftigkeit in den vergangenen Jahren rund 70%, bei den 18. bis 25jährigen betrug sie sogar mehr als 370%.

Die Sozialhilfe ist gegenwärtig aufs äußerste überfordert. Es besteht die Gefahr, daß bei andauernder Arbeitslosigkeit die psychosozialen ebenso wie die materiellen Langzeitfolgen das Netz der Sozialen Sicherheit im kommunalen Bereich zum Reißen bringen wird.

Typische Entwicklungen sind heute:

- Der Leistungsabbau in der Hilfe zum Lebensunterhalt dadurch, daß die Grundlage der die Regelsätze bildende Warenkorb von 1970 seither nicht mehr fortgeschrieben wurde und die Regelsätze 1983 sogar nicht mehr an die tatsächliche Preisentwicklung angepaßt, sondern mit einer Anhebung von 2% festgeschrieben wurden (bezogen auf den Anpassungszeitpunkt im Jahresdurchschnitt sogar nur 1% Steigerung).
- Indirekter Leistungsabbau in der Hilfe zum Lebensunterhalt durch strengere Ausübung des Ermessens und strengere Auslegung unbestimmter Gesetzesbegriffe, wie z. B. »besondere Härte«.
- Leistungseinschränkungen in der vorbeugenden Gesundheitshilfe und Wegfall der Ausbildungshilfe durch die schon genannten Gesetze zur Haushaltskonsolidierung des Bundes.
- Zur Zeit einschneidende Kürzungen der Landes- und Gemeindezuschüsse an die freie Wohlfahrtspflege und Personalabbau in den kommunalen sozialen Diensten (einen Überblick geben die Ergebnisse einer Umfrage bei den kreisfreien Städten, Gemeindefinanzbericht 1983, Der Städtetag, Heft 2/83).
- Starkes Abbremsen des Anstiegs der Pflegesätze in teilstationären und stationären Einrichtungen und als Folge dessen Personalreduzierungen, Einschränkung des Leistungsangebots in den Einrichtungen.

Hier wird deutlich, daß die Grenzen der Belastbarkeit sowohl der Betroffenen als auch der von der Rechtsgemeinschaft bereitgestellten Instrumente längst überschritten sind (vgl. O. Fichtner, 1984).

Die *Evangelische Kirche* hat bisher ihre Verantwortung dadurch zur Geltung gebracht, daß sie in Synodalerklärungen und in der *Studie* »Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen« (1982) an alle Kräfte in der Gesellschaft konkret appellierte, an der Überwindung der Probleme mitzuwirken. Sie hat darüber hinaus rund 150 Einzelinitiativen entwickelt oder gefördert, durch die Arbeitslose

in Selbsthilfegruppen oder in Formen der Erwachsenenbildung konkrete Stärkung erfahren. Sie hat schließlich eine Reihe von arbeitspolitischen Initiativen (Neue Arbeit GmbHs etc.) entwickelt und auch ihre eigene Personalplanung unter arbeitsmarktpolitischen Gesichtspunkten durchdacht. Die Ergebnisse sind im Bericht der EKD über die Ergebnisse einer Umfrage bei den Landeskirchen (1982/83) zusammengefaßt. Dies reicht aber nicht mehr aus. Die Kirche muß durch ihre Organe nun selbst vorstellig werden und in einer gezielten Sozial- und Staatspartnerschaft darauf drängen, daß jetzt etwas geschieht.

2. Im folgenden sollen drei Ebenen näher beleuchtet werden, in denen heute eine solche Einflußnahme erfolgen kann.

2.1 Es mag ungewöhnlich erscheinen, eine *kirchliche Mitverantwortung für arbeitsmarkt- und investitionspolitische Entscheidungen* zu postulieren. Der *Wirtschaftspolitik* kommt heute aber nicht mehr nur eine regulative Funktion zu, sondern die entscheidend konstruktive Aufgabe, die Bedingungen der wirtschaftlichen Entwicklung als auch des Beschäftigungssystems im sozialen Rechtsstaat vorzuzeichnen. Die Zielprojektion der Bundesregierung bis zum Jahr 1987 orientiert sich im wesentlichen an der Verbesserung der Rahmenbedingungen für die Wirtschaft durch Entlastung des Unternehmenssektors von Kosten einerseits und einer vorausschauenden Sicherung der internationalen Wettbewerbsfähigkeit durch die Forcierung der jeweils modernsten Technologien.

Eckpfeiler der Strategie sind die Einkommenspolitik, die eine erhebliche Umverteilung zugunsten der Gewinne zuläßt, und die rasche Rückführung der staatlichen Neuverschuldung, damit der Kapitalmarkt entlastet und die Fremdfinanzierungsmöglichkeiten der Unternehmen verbessert werden. Trotz reduzierter Wachstumsperspektiven (2,5%) erhofft sich die Bundesregierung keine Verschlechterung der Beschäftigungslage. Sie erwartet bis 1987 sogar einen Anstieg der Zahl der beschäftigten Arbeitnehmer (um eine Viertelmillion). Diese optimistische Sicht beruht in erster Linie auf einer Einschätzung der Produktivitätsentwicklung sowie der wachstumsfördernden Wirkung der Einführung neuer Technologien. Schon die aufzubringenden Mittel für die Fortschreibung der Kommunikationstechnologien (Kupfer-Koaxialkabel)

erfordern rund 100 Milliarden DM, die eigentliche Stufe der digitalen Informations- und Kommunikationstechnologie auf der Basis der Breitband-(Glasfaser)Verkabelung erfordern rund 400 Milliarden DM. Die Anschaffung eines Satelliten erfordert Investitionsmittel von 500-600 Mio. DM, Leistungen, die überwiegend von der öffentlichen Hand in Vorlage gebracht werden.

Gegenwärtig erweist sich unsere *Wirtschaftspolitik einseitig als Motor der dritten industriellen Revolution*. Kennzeichen dieser Revolution ist die systematische Ausschöpfung aller vorhandenen Rationalisierungspotentiale. Ohne die sozialordnende Einwirkung der Rechtsgemeinschaft wird sich das vorhandene Beschäftigungssystem bei Ausschöpfung des Anwendungspotentials der Mikroelektronik, die bisher erst zu rund 15% erschlossen ist, praktisch auflösen und einer neuen – bislang nicht durchdachten – sozialen Formation weichen.

Die Einführung der Digitaltechnik, d. h. die vollelektronische Übertragungs-, Vermittlungs- und Endgerätechnik im Fernmeldebereich erzeugt, um ein Beispiel aus dem Produktionssektor zu nehmen, ein Rationalisierungspotential in der Größenordnung von 1:4. Wo früher vier Arbeitskräfte je Produktionseinheit benötigt wurden, ist es in Zukunft nur noch eine Kraft. Was für die Herstellerseite gilt, schlägt aber erst durch auf der Anwenderseite. Heute sind rund 50% der abhängig Beschäftigten, also 13 Millionen im Büro tätig, und die Personalkosten im Büro- und Verwaltungsbereich machen etwa 40% der gesamten volkswirtschaftlichen Produktionskosten aus. Wenn sich, wie gerechnet wird, durch die Einführung der neuen Informations- und Kommunikationstechniken (IuK-Techniken) mindestens 10% der Personalkosten einsparen lassen, bzw. 25% aller Verwaltungstätigkeiten automatisierbar sind, ist ein Rationalisierungspotential von ca. 2,5 Millionen Arbeitsplätzen zu erwarten.

Die arbeitsplatzschaffende Wirkung der IuK-Techniken lassen sich heute ebenfalls absehen. Die auf die Planung und Prognose der IuK-Technologie spezialisierten Analysen der Prognos AG fassen die Einzelergebnisse zusammen, es lasse »sich die arbeitsplatzschaffende Gesamtwirkung der IuK-Techniken langfristig auf die Größenordnung von 600000-700000 schätzen« (K. Schrape 1983). Aus diesen Überlegungen muß der Schluß gezogen werden, daß der im Gang befindliche Abbau von Arbeitsplätzen in immer geringerem Maße durch neue Erwerbsarbeitsplätze kompensiert wird. Das demographische Argument, vom Jahre 2000

ab werde Arbeitsplatzangebot und verringerte Nachfrage nach Arbeitsplätzen zu neuer **Vollbeschäftigung** führen, wird von Kennern des europäischen Arbeitsmarktes mit dem Hinweis widerlegt, daß die Magnetwirkung Deutschlands als zentrale Industrieland Europas nach Ost-, West- und Südeuropa u. a. im freien EG-Arbeitsmarkt ständig zunehmen und damit der Druck auf den Arbeitsmarkt auf unabsehbare Zeit unvermindert anhalten wird.

Wenn aber eine - stark von liberalistischen Doktrinen geprägte - Wirtschaftspolitik nur ein Konzept für den schrittweisen Abbau nicht aber für die Ausweitung der Erwerbsarbeit zur Verfügung **hat**, dann kann dies weder unter heutigen noch unter den zu erwartenden Bedingungen hingenommen werden. Es kann hier nur daran erinnert werden, daß die Synode der EKD, Nov. 1977, erneut Nov. 1982 sowie die EKD-Studie zur Arbeitslosigkeit 1982/83 die auch hier geforderte Richtung einer sozial verantwortlichen Wirtschaftspolitik klar und unmißverständlich vorgezeichnet haben.

»Das Recht auf Arbeit ... begründet eine Verpflichtung des Staates und der gesellschaftlichen Gruppen, alles zu tun, um wirtschaftliche und soziale Zustände herbeizuführen, in denen jeder eine angemessene Arbeit finden kann. Dieser Verpflichtung muß konkret Rechnung getragen werden durch Maßnahmen, in denen der Arbeitslosigkeit, insbesondere unter den Jugendlichen, weiblichen Arbeitnehmern, Älteren und Behinderten sowie bereits längere Zeit Arbeitslosen abgeholfen werden **kann** ...«

»Koordinierte Planungen« sollen sich auf »beschäftigungspolitisch möglichst wirksame und gleichzeitig sozial wünschenswerte Investitionen« richten, ... »Gemeinschaftsaufgaben, z. B. vor allem in der Raumordnung, des Umweltschutzes, des Bildungssystems, der Forschung und der Entwicklung der innerstädtischen Sanierung, der Verkehrssysteme sowie der Entwicklungshilfe«. Eine Ausweitung beschäftigungswirksamer **Maßnahmen** wurde besonders im Bereich der sozialen Dienste gefordert. Ausdrücklich wurde die »öffentliche Förderung von Privatinvestitionen« **an** die »Vermehrung der Arbeitsplätze« gebunden (Synode 1977, EKD-Studie Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen 1982).

In einer Situation, in der die volkswirtschaftlichen Kosten der Arbeitslosigkeit mit jährlich über 55 Milliarden DM veranschlagt werden, die Folgekosten der Umweltschädigung, die Kosten

sozialer Depravierung die notwendigen Kosten der Ursachenbeseitigung deutlich übersteigen, kann sich niemand mit dem – im übrigen kürzlich von den Wissenschaftlern des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) der Bundesanstalt für Arbeit widerlegten – Argument zufriedengeben, Finanzierungsprogramme für Gemeinschaftsaufgaben hätten ich in der Vergangenheit als Fehlschläge erwiesen. *D. Merlens* und *J. Kühl* stellen fest: »Die fiskalischen direkten Ausgaben und Einnahmeausfälle infolge der Arbeitslosigkeit in 1983 sind als Gesamtkosten von 125 Milliarden DM mit einem Verzicht auf ein mögliches Mehrprodukt von 125 Milliarden DM, also etwa 8% des Bruttoinlandsprodukts, verbunden. Wir leben also nicht über, sondern unter unseren Verhältnissen, verzichten also auf Wohlstand und Verbesserung der sozialen Sicherung« (1983).

Die Kirche darf es solange nicht zulassen, daß staatlicherseits das Beschäftigungssystem, an das bekanntlich nicht nur das System der sozialen Sicherung, sondern auch das System der Alterssicherung gekoppelt ist, zur Disposition gestellt wird, solange nicht ein den Werten unserer Verfassung angemessenes neues System eingeführt ist.

2.2 Das Versagen der Wirtschaftspolitik gegenüber der gestellten Aufgabe kann leicht ein tarifpolitisches Versagen der Sozialpartner nach sich ziehen. Die Sozialpartnerschaft besteht nur noch im Sinne der gesetzlichen Tarifautonomie, aber nicht mehr in einem am möglichen Konsensus orientierten Miteinander in vielen relevanten Bereichen. Die fatale Verhärtung in den Fragen Arbeitszeitverkürzung – Arbeitszeitflexibilisierung zeigt dies deutlich.

Ein gemeinsames Nachdenken über die Zukunft der *Alterssicherung* im Zeichen eines sich drastisch verändernden Alterslastquotienten erscheint gar nicht mehr möglich. Die allmähliche Verschiebung der Relation von Beitragszahlern zu Beitragsbeziehern in der Rentenversicherung von 70 zu 30 heute auf 37 zu 63 in der Zeit nach dem Jahre 2000 hat erhebliche Rückwirkungen auf die Frage der Arbeitszeitgestaltung. Eine drastische Reduktion der Lebensarbeitszeit verändert den Alterslastquotienten sofort zuungunsten der Beitragszahler. Hingegen bleibt die Verkürzung der Jahresarbeitszeit ohne jede ungünstige Wirkung auf das

System der Alterssicherung, sofern die Beiträge davon unberührt bleiben.

Der Streit um die Verkürzung der Wochenarbeitszeit und um die Flexibilisierung würde unter Sozial-»Partnern« rasch einem Kompromiß bzw. einer Kombination beider Positionen weichen. Längst vor Beginn des Tarifkonflikts war klar, daß eine Wochenarbeitszeit von 36 oder 35 Stunden Ziel eines schrittweise zu vereinbarenden Weges von ca. 4-5 Jahren darstellen würde, innerhalb dessen jahresdurchschnittlich ca. 2,6% der Lohnsumme kostenneutral in die Zeitverkürzung übergehen sollen. Eine Vereinbarung auf eine neue verkürzte Jahresarbeitszeit gibt die Möglichkeit, sowohl Kurzarbeit als auch Überstunden, Zuschläge für außergewöhnliche Belastungen wie Schichtarbeit, Nacharbeit, Feiertagsschichten etc. in Zeiteinheiten zu verrechnen, unter Umständen auch den Betriebsurlaub zu verlängern. Auch die von den Arbeitgebern geförderte Ausweitung der Teilarbeitszeit, breiteres Anbieten individueller kürzerer Vertragsarbeitszeiten sowie Job-sharing sind kompromißfähig, sofern diese Regelungen nur die neuerrichteten Arbeitsplätze betreffen, die Beschäftigung nicht dauernd unter die Sozialversicherungspflichtgrenzen absinkt und keine sozialrechtliche Verschlechterung für die Arbeitnehmer insgesamt entsteht.

Es gibt realisierbare Kompromisse, die die Unterstützung der Öffentlichkeit, des Staates dadurch verdienen, daß steuerliche Anreize geboten werden. Der Lohnsteuertarif soll mit dem Ziel umgestaltet werden, den Reallohnverlust für die Bezieher kleiner und mittlerer Einkommen auszugleichen, zumal der »Faktor Arbeit« ohnehin zu sehr mit Steuern und Abgaben belastet ist. Ohne die Tarifautonomie zu gefährden kann die Kirche im Interesse und als Anwalt der Arbeitslosen sehr wohl auf die Tarifpartner sowie auf die Regierenden einwirken, um den notwendigen Kompromiß zu erzielen. Vorsichtige Schätzungen ergeben ein Beschäftigungspotential als dessen Folge in der Größenordnung von mindestens 600000.

2.3 In der Studie »Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen« der Kammer für Soziale Ordnung der EKD wurde der Gedanke des »Zweiten Arbeitsmarktes« aufgegriffen und auf seine Möglichkeiten hin untersucht. »Zweiter Arbeitsmarkt« soll

verstanden werden als Suche nach nützlichen Arbeitsfeldern, Verknüpfung von Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen (ABM) mit begleitender Qualifizierung, neue Formen der Arbeitsbeschaffung der Sozialhilfeempfänger, neue Organisationsformen, neue Modelle der Kooperation im Rahmen von ABM mit dem örtlichen Handwerk u. a.

Inzwischen liegen die ersten Erfahrungen aus den Städten Hamburg, Berlin und Bremen, aber auch aus zahlreichen kirchlich getragenen Modellinitiativen, z. B. in Stuttgart, vor, die im Dezember 1983 zum ersten Mal gemeinsam ausgewertet wurden. Drei unterschiedliche Wege wurden bisher beschritten:

- In *Hamburg* wurden z. B. zunächst die Durchführung spezieller Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen verstärkt, bürokratische Hemmnisse abgebaut und rund 5000 Beschäftigungsmöglichkeiten in förderungsfähigen Maßnahmen entdeckt. Darüber hinaus wurden spezielle Beschäftigungsgesellschaften gegründet, deren einziger Zweck die Beschäftigung von arbeitsfähigen und -bereiten Sozialhilfeempfängern ist, und zwar zu Bedingungen, die auf dem Manteltarifvertrag der arbeitsrechtlichen Vereinigung Hamburg basiert. Auf diesem Wege soll z. B. 1984 mehr als 700 Betroffenen die Rückkehr in geregelte Arbeitsverhältnisse ermöglicht werden.
- Im sog. *Berliner Modell* ist zum ersten Male eine breitangelegte Strategie entwickelt worden, die vor allem zwei Stoßrichtungen hat: zum einen wurden mit einem Finanzvolumen von 33,1 Millionen DM (1983) rund 210 Selbsthilfeinitiativen gefördert und dafür eine eigene Kontakt- und Informationsstelle sowie ein öffentlicher Beirat gegründet. Die andere Stoßrichtung richtet sich auf Arbeitsmöglichkeiten für Sozialhilfeempfänger, von denen in Berlin ca. 150000 leben bzw. 77000 im erwerbsfähigen Alter sind. Man rechnet, daß ca. 4000 für einen sozial nützlichen Arbeitseinsatz in Betracht kommen. Von Juli bis einschließlich Oktober 1983 sind insgesamt 2245 Sozialhilfeempfänger in zusätzlicher Arbeit im Sinne des § 19 des Bundessozialhilfegesetzes (BSHG) beschäftigt worden. Die Hilfeempfänger, die im Rahmen der zusätzlichen und gemeinnützigen Arbeit (§ 19 Abs.2 BSHG) beschäftigt werden, erhalten Hilfe zum Lebensunterhalt (durchschnittlich 750,-) zuzüglich eines Betrages von 3,— DM pro geleisteter Arbeitsstunde, also bei 40 Stunden monatlich 120,- DM zusätzlich, also zusammen ca. 870,- DM.
- Ein drittes Modell haben Mitarbeiter des Diakonischen Werkes in Stuttgart-Plattenhardt erprobt. Seit Oktober 1983 läuft ein Programm,

in dem arbeitslosen Jugendlichen zu einem Drittel Arbeit angeboten wird, zu einem Drittel Bildungsmaßnahmen und zu einem Drittel Sport im heilpädagogischen Sinne. Auf 18 Jugendliche kommen immerhin fünf hauptamtliche Mitareiter und ein Kreis Ehrenamtlicher. Damit wird unterstrichen, daß die berufliche Rehabilitation von Arbeitslosen je länger je mehr Aufwand und Kosten verursacht, die bei den volkswirtschaftlichen Berechnungen der Gesamtkosten von Arbeitslosigkeit ständig mitberücksichtigt werden müssen.

Arbeitsmöglichkeiten wurden in Waldgebieten und Grünzonen reichlich ausfindig gemacht und mit Bildungsmaßnahmen in Verbindung gebracht. Darüber hinaus wurden Anlernmaßnahmen im Bereich der Spielzeugherstellung- und Reparatur sichergestellt. Mit jedem einzelnen wird ein Arbeitsvertrag abgeschlossen (incl Sozial- und Krankenversicherung) und vereinbart, daß er zu 25 Stunden Arbeit sich verpflichtet und zur Teilnahme an den Bildungsmaßnahmen. Die Jugendlichen erhalten 950,- DM pro Monat, von denen sie 350,- DM in eine gemeinsame Kasse (für die gemeinsame Verpflegung) abgeben müssen. Hier wird deutlich, daß neue Formen des Miteinanderlebens und Teilens zwar für die Besitzer von Arbeit und Einfluß erhebliche Belastungen mit sich bringen, aber genau die Formen der Solidarität erprobt werden, die nicht zuletzt von der Kirche erwartet werden.

3. Die Kirche hat erhebliche Erfahrungen im Bereich der freien Arbeitslosen-Initiativen gesammelt und diese teilweise ausgewertet. Gleichwohl kann nicht übersehen werden, daß die Kirche zunächst damit rechnen konnte, daß die Rechtsgemeinschaft alle ihre Möglichkeiten ausschöpfen werde und die Kirche lediglich ergänzende und begleitende Aufgaben wahrzunehmen habe. *Inzwischen aber ist deut/ich geworden, daß nur durch eine großangelegte kirchliche Initiative die skandalöse Enthaltksamkeit staatlicher Arbeitspolitik ins Bewußtsein der Öffentlichkeit kommt und der Zwang zum Handeln unausweichlich wird.*

Es ist daran zu erinnern, daß unter wesentlicher Anregung und Beteiligung der Kirchen im Februar 1932 bereits 1127 Arbeitslosenprojekte von der Reichsanstalt registriert und gefördert wurden und im Laufe des Jahres 1932 280000 junge Leute im »Freiwilligen Arbeitsdienst« mitwirken konnten. Es handelte sich damals also nicht um eine Erfindung der Nazis, vielmehr haben die Nazis zahlreiche Errungenschaften der Weimarer Zeit ihren wehrpolitischen Zielen zugeordnet und damit pervertiert.

Ein organisierter »Arbeitsdienst« wird heute von niemandem empfohlen, wohl aber soll das Prinzip aufgestellt werden, daß kein junger Mensch, auch kein junger Ausländer nach Ausschöpfung aller Bildungsmöglichkeiten und einer zeitlich befristeten Suchbewegung auf Dauer arbeitslos werden oder bleiben darf (vgl. W. Beitz, 1984).

Die Gemeinden solien zu Trägern bzw. Promotoren von Beschäftigungsinitiativen werden und ihre Verantwortung auch in dieser Dimension erkennen. Durch die Eröffnung von finanziellen Fonds können Mittel bereitgestellt werden, um Lokalinitiativen in einer Mischfinanzierung sicherzustellen.

Entscheidend wird sein, daß der Ideenreichtum der verschiedenen Initiativen eine mobilisierende Funktion bekommt. Denn sollen diese Modelle einen Beitrag zur Lösung des globalen Problems leisten, dürfen sie nicht Initiativen bleiben, die vor Ort nur als Einzelfälle gelten; sie müßten vielmehr demonstrieren, daß es Bedarfsfelder für öffentliche Güter und private Dienstleistungen gibt, die Grundlage für ein populäres und akzeptiertes Beschäftigungsprogramm abgeben können.

Was die Kirche an Maßnahmen zur Bewältigung der Beschäftigungsprobleme und zur Humanisierung der Arbeitswelt vorschlägt, gilt in besonderem Maße auch für sie selbst als Arbeitgeber. Im Dienst der beiden großen Kirchen und ihrer diakonischen Einrichtungen in der Bundesrepublik arbeiten mehr als 550000 Personen. Allgemein wird befürchtet, daß die Sparmaßnahmen im Bereich der kirchlichen Personalkosten und die Abnahme der staatlichen Leistungen zu einem erheblichen Stellenabbau vor allem im diakonischen Bereich führen wird. Eine Umfrage bei den Landeskirchen, die von der Synode 1982 veranlaßt wurde, und deren Ergebnisse jetzt vorliegen, ergibt folgendes Bild: Über zusätzliche Finanzmittel und freiwillige Leistungen kirchlicher Mitarbeiter (»Mitarbeiter helfen Mitarbeitern«) soll ein Stellenabbau vermieden werden und über Sonderstellenpläne vor allem die geeigneten Absolventen der Ausbildungen übernommen werden. Darüber hinaus wird von vielen Landeskirchen das Prinzip festgeschrieben, das Verhältnis von Pfarrstelle zu anderen hauptamtlichen Mitarbeitern im Verhältnis 1:4 zu praktizieren. Damit soll eine Verschiebung der Mitarbeiterstruktur zugunsten der theolo-

gischen Mitarbeiter vermieden werden. Es wäre ein nicht wieder gutzumachender Schaden, wenn die Kirche in einer Zeit, in der zum ersten Mal seit vielen Jahrzehnten eine große Bereitschaft, einen Dienst in der Kirche wahrzunehmen, sichtbar wird, die kirchlichen Verwaltungen, die Synoden und Kirchenleitungen aber lediglich mit einer gewissen Flexibilisierung des öffentlichen Dienstrechtes antworten würden. Es müßte alles getan werden, daß diejenigen, die sich für eine Mitarbeit in der christlichen Gemeinde eignen, auch die Gelegenheit erhalten, ihren Beitrag zu leisten. Daß hier neue, unkonventionelle Wege der Finanzierung erprobt werden müssen, erscheint angesichts des Ausmaßes der Arbeitslosigkeit als zwingende Notwendigkeit.

Prof. Dr. i.». Th. Strohm

*Köpfe/weg 21 a
6900 Heide/berg*

Hinweise aufbenutzte Literatur:

- BeJitz, W.:* Kirche und Arbeitslosigkeit in der Weimarer Republik. Stichworte und Texte aus Westfalen 1929-1933. In: *Theologia Practica* Heft 2, 1984 (Sonderheft »Arbeitslosigkeit«; dort weitere Beiträge zum Thema, u. a. vom Verf.).
- Bericht des Rates der EKD über die Arbeitsplatzsituation in den Gliedkirchen. Verv. Man. Hannover 1983/84.
- Bosch, G.:* Perspektiven der Arbeitszeitverkürzung. Arbeitstagung der IG-Metall vom 24.-26. 8. 1983 in Sprockehövel. Thesen (Dez. 83).
- Fichtner, O.:* Sozialhilfe zwischen schwindenden Einnahmen und wachsendem Bedarf. In: *ZKF* 3, 1984, S.45-49.
- Halter, W./Hoff, A.:* Arbeitszeitflexibilisierung oder Verkürzung der Wochenarbeitszeit - eine falsche Alternative! Wissenschaftszentrum Berlin 1983.
- Kiese/bach, T.:* Die psychosozialen Langzeitwirkungen von Arbeitslosigkeit. In: *Theologia Practica*, Heft 2, 1984.
- Mertens, D./Kiih/, J.:* Arbeitsmarktentwicklung und arbeitspolitische Aufgaben. Sechs Thesen analysieren die aktuelle Arbeitsmarktentwicklung und die zugehörigen Bündel arbeitspolitischer Abhilfen, Nürnberg 1983.
- Protokoll des Fachkolloquiums »Arbeitslosigkeit« in Bonn v. 17. 12. 1983. Leitung: Prof. *Tb. Schober* und *Th. Strohm*.
- Schräpe, K.:* Arbeitsmarktwirkungen der Informations- und Kommunika-

- tionstechnologien. Vortrag im Rahmen des Wirtschaftsforums der Politischen Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung »Mehr Arbeitskräfte durch technologischen Fortschritt?« am 29.3. 1983 im Wissenschaftszentrum Borin-Bad Godesberg. Verv. Manuskript.
- Senator für Gesundheit, Soziales und Familie (Berlin): Zwischenbericht über die Förderung von Selbsthilfegruppen (13. 6. 1983).
- Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen. Eine Studie der Kammer der EKD für Soziale Ordnung, 1982.
- Strohm, T.*: Weiterführende Überlegungen zur Studie der Sozialkammer der EKD »Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen«. In: *K. E. Wenke* (Hg.): Ökonomie und Ethik. Die Herausforderung der Arbeitslosigkeit. Frankfurt 1984, S. 18-49.
- Wochenbericht des DIW, Nr.31/83: Was bringt der Einstieg in die 35-Stunden-Woche? Zu den ökonomischen Auswirkungen einer schrittweisen Verkürzung der tariflichen Arbeitszeit.
- Wochenbericht des DIW, Nr.50/83: Basisannahmen der Finanzpolitik nicht konsistent. Zielprojektionen und Finanzpläne der Gebietskörperschaften 1983 bis 1987.

Arbeitszeitverkürzung - ein beschäftigungspolitisches Instrument*

VON SIEGFRIED KATTERLE

DIE KONJUNKTURELLE ERHOLUNG

Die nach einer lang anhaltenden Depression im letzten Jahr in Gang gekommene konjunkturelle Erholung veranlaßt die wirtschaftspolitischen Instanzen unseres Landes zu optimistischen Äußerungen. Die Bundesbank sieht in ihrem jüngsten Monatsbericht »die konjunkturellen Auftriebskräfte ... auf breiter Front verstärkte'. Die Bundesregierung sieht anscheinend schon einen längerfristig selbsttragenden Wirtschaftsaufschwung gesichert, wenn sie in ihrem Jahreswirtschaftsbericht 1984 behauptet: »Die deutsche Wirtschaft befindet sich wieder auf einem klaren Wachstumspfad-.«

Die Vorstellung, die gegenwärtige Konjunkturerholung könne in eine anhaltende Wachstumsdynamik übergehen, die in den kommenden Jahren auch die Arbeitslosigkeit vermindern werde, erscheint jedoch aus mehreren Gründen zweifelhaft.

Zunächst hängt die konjunkturelle Erholung hierzulande zusammen mit einer kräftigen Belebung des Exportgeschäfts infolge des in mehreren westlichen Industrieländern - vor allem in den USA - wieder günstiger gewordenen Konjunkturklimas. Wie lange diese Belebung auf wichtigen Auslandsmärkten anhält, ist nicht absehbar; immerhin hat auch der Bundeswirtschaftsminister letzthin Zweifel geäußert, ob der Konjunkturaufschwung in den USA längerfristig anhalten werde>, Deutsche Exporte auf Märkte des Dollarraums wurden überdies im letzten Jahr durch den Kursanstieg des US-Dollars gegenüber der DM begünstigt. Dieser Höhenflug des Dollars kann angesichts der hohen Leistungsbilanzdefizite der USA keineswegs als dauerhaft angesehen werden und scheint sich derzeit bereits umzukehren.

* Referat beim »Mülheimer Aktuellen Gespräch« am 21. 3. 1984 in der Evangelischen Akademie Mülheim{Ruhr.

Binnenwirtschaftlich wurde die wirtschaftliche Erholung durch **befristete** konjunkturpolitische Maßnahmen gefördert, die die Nachfrage gestützt haben. Hierzu gehören die noch von der sozial-liberalen Bundesregierung beschlossene Investitionszulage, die zur Belebung der Nachfrage nach Ausrüstungsinvestitionen geführt hat, und die von der konservativ-liberalen Regierung in Gang gesetzten Förderungsprogramme für den Wohnungsbau. Nicht zuletzt hat der private Verbrauch in der ersten Jahreshälfte 1983 stärker als die Einkommen der privaten Haushalte zugenommen, weil die Verbraucher freigewordene Prämiensparguthaben zur Befriedigung vorher aufgeschobener Konsumbedürfnisse verwendet haben; diese Sonderentwicklung ist indes schon in der zweiten Jahreshälfte 1983 wieder abgebrockelt.

Vor allem erscheint die erwähnte Ausweitung der Nachfrage nach Ausrüstungsinvestitionen 1983 um real 4,5 v. H. durchaus moderat und auch ihre vom Sachverständigenrat für 1984 mit 5,5 v. H. geschätzte Ausweitung entspricht keineswegs dem Bild eines konjunkturellen »Aufschwungs«. Diese geringe Investitionsdynamik ist freilich im Hinblick auf die nach wie vor bestehende unbefriedigende Auslastung der vorhandenen Produktionskapazitäten (1983: 90 v. H.; 1984 voraussichtlich 91 -. H.) verständlich. So schreibt auch der Sachverständigenrat, im ganzen sei die wirtschaftliche Entwicklung 1983 zwar so verlaufen wie von ihm erwartet, das Ablaufmuster sei jedoch ein anderes gewesen als von ihm prognostiziert'. Daher ist durchaus Skepsis angebracht, ob der privatwirtschaftliche Investitionsprozeß eine Dynamik gewinnen kann, die hinreicht, die gegenwärtige konjunkturelle Erholung in ein längerfristig anhaltendes Wachstum zu überführen, das dann geeignet wäre, die Beschäftigungsprobleme unserer Volkswirtschaft zu mildern.

WACHSTUMSERWARTUNGEN UND MASSENARBEITSLOSIGKEIT

Die Bundesregierung hält einen solchen längerfristigen Wachstumsprozeß für erreichbar und strebt ihn mit ihren angebotsorientierten wirtschaftspolitischen Maßnahmen zur Förderung der privaten Investitionen an. Zugleich vertritt sie - wie die Arbeitge-

berverbände - die Auffassung, daß eine Besserung der Arbeitsmarktprobleme praktisch nur über ein verstärktes Wirtschaftswachstum herbeizuführen sei: »Ein zügiger Abbau der Arbeitslosigkeit kann nur über dauerhaft günstigere Wachstumsbedingungen erreicht werden".«

Wie sich dem Jahreswirtschaftsbericht in Verbindung mit der mittelfristigen Finanzplanung im Finanzbericht 1984 entnehmen läßt⁶, hofft die Bundesregierung, mittelfristig - also über den Zeitraum bis 1987 - ein Wirtschaftswachstum von jahresdurchschnittlich 2,5 v. H. erreichen zu können. Sie nimmt ferner an, daß die Arbeitsproduktivität ebenfalls mit 2,5 v. H. zunehmen, also nicht schneller steigen wird als die Produktion. Dem weiteren Anstieg der Zahl der Erwerbsspersonen durch die geburtenstarken Jahrgänge der Berufsanfänger soll entgegengewirkt werden durch verstärkte Rückführung ausländischer Arbeitskräfte in ihre Heimatländer, durch Vorruhestandsregelungen für ältere Arbeitnehmer und durch die zunehmende Verweisung von Frauen auf ihre Ersatzrolle in der häuslichen Sphäre (d. h. ihre Verdrängung in die stille Reserve des Erwerbsspersonenpotentials). Auf diese Weise glaubt die Bundesregierung, ein weiteres Ansteigen der Zahl der registrierten Arbeitslosen auf mittlere Sicht verhindern zu können.

Selbst wenn also die von der Regierung angestrebte Wachstumspolitik gelingt, würde das bedeuten; daß die Arbeitslosigkeit in den kommenden Jahren *unerträglich hoch bleibt*. Die sich ausbreitende Massenarbeitslosigkeit ist keinesfalls ein Phänomen, das bei einem Gelingen der regierungsamtlich betriebenen Wachstumspolitik mittelfristig abgebaut wird.

Es läßt sich aber mit guten Gründen bezweifeln, daß die optimistischen Wachstumsannahmen der Bundesregierung erreichbar sind. Das schwache Tempo der konjunkturellen Erholung, insbesondere die erwähnte verhaltene Investitionsdynamik, deutet eher darauf hin, daß labile Konjunkturen, Wachstumsschwäche und tendenzielle Unterauslastung der Produktionskapazitäten auch auf mittlere Sicht die Entwicklung kennzeichnen werden. Bei weiterhin hohen Produktivitätsfortschritten infolge der raschen und breiten Einführung neuer Technologien nach privatwirtschaftlichen Rationalisierungskriterien wird sich dann die »Produktions-

Produktivitäts-Schere« (d. h. das Verhältnis von Wachstum der **Produktion** zum Anstieg der Arbeitsproduktivität) nicht etwa schließen, wie die Regierung hofft; sondern weiterhin öffnen und zu einem weiteren Abbau des Arbeitsplatzpotentials führen". Da gleichzeitig infolge der demographischen Entwicklung, das Erwerbspersonenpotential zunimmt, wäre bei Fortgeltung der bestehenden Arbeitszeitregelung ein erhebliches Ansteigen, ja eine Verdoppelung der Zahl der Arbeitslosen bis 1990 zu befürchten.

DER BESCHÄFTIGUNGSPOLITISCHE HANDLUNGSBEDARF

Ob man also das wachstumspolitische Szenario der Bundesregierung teilt und glaubt, mit Wirtschaftswachstum und flankierenden Maßnahmen die Arbeitslosigkeit wenigstens auf ihrem erreichten Niveau – dem höchsten in der Geschichte der Bundesrepublik – stabilisieren zu können, oder ob man beim wirtschaftspolitischen Status quo eine dramatische Zuspitzung der Arbeitslosigkeit in den nächsten Jahren für eher realistisch hält - in jedem Fall besteht ein *erheblicher beschäftigungspolitischer Handlungsbedarf*.

Durch langanhaltende und zunehmende Massenarbeitslosigkeit wird das Recht der Arbeitslosen und aller, die sich von Arbeitslosigkeit bedroht fühlen müssen, auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit in beruflicher Arbeit permanent verletzt. »Die Würde des Menschen und Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit, auf die sich unser gesellschaftliches Zusammenleben gründet, werden dadurch angetastet«, formuliert die von der Kammer für soziale Ordnung der EKD erstellte Studie zur Arbeitslosigkeit. Anhaltende Massenarbeitslosigkeit bedeutet eine Verletzung von Menschenrechten und eine Herausforderung zum Handeln für ein Gemeinwesen, das die sittliche Qualität eines sozialen Rechtsstaates für sich in Anspruch nimmt.

Dem beschäftigungspolitischen Handlungsbedarf kann auf zweierlei Weise Rechnung getragen werden: durch Maßnahmen einer aktiven Beschäftigungspolitik und durch Maßnahmen der Arbeitszeitpolitik. Angesichts der bedrückenden Perspektive der Arbeitslosigkeit wäre es geboten, beide Wege zu beschreiten: – ein mittelfristig geplantes und strukturpolitisch gezieltes,

öffentlich finanziertes Beschäftigungsprogramm, das ein Umsteuern unserer Produktionsstruktur auf einen qualitativen, ökologisch verträglichen Entwicklungspfad fördert, sowie energische Schritte zur Verkürzung der Arbeitszeit.

BESCHÄFTIGUNGSPROGRAMM

Vorschläge für ein *mittelfristiges Beschäftigungsprogramm zur Förderung eines qualitativen Wachstums* sind nach der Ausgabenseite wie nach der Finanzierungsseite seit langem sorgfältig begründet und detailliert ausgearbeitet worden. Sie bilden seit Jahren eine wesentliche Komponente der Forderungen des DGB zur Bekämpfung der Beschäftigungskrise. Ein solches Beschäftigungsprogramm würde gerade nicht auf eine kurzfristige und globale Anregung der Nachfrage zielen, deren Wirkung rasch vorübergeht, sondern wäre ein politisches Führungsinstrument für die Umsteuerung unserer Produktionsstruktur und die gezielte Entwicklung gesellschaftlich wichtiger Bereiche.

Es sollte vor allem öffentliche Investitionen und Investitionshilfen für private Investoren beinhalten, die notwendig sind, um bereits eingetretene und in naher Zukunft zu erwartende Bedrohungen der Lebensqualität, ja der Lebensfähigkeit unserer Gesellschaft zu begegnen: Investitionen zum Abbau von Umweltbelastungen und zur Einsparung von Energie, die durch Marktkräfte nicht oder nicht hinreichend in Gang gesetzt werden (z. B. Sanierung von Mülldeponien, Rauchgasentschwefelung, Förderung der Einführung umweltfreundlicher Heizungstechnologien wie der Wirbelschichtfeuerung; Bau von Radwegenetzen sowie Ausbau und attraktive Tarifgestaltung des öffentlichen Nahverkehrs, damit Menschen instand gesetzt werden, das energieaufwendige, umweltbelastende und unfallträchtige private Kraftfahrzeug weniger intensiv zu gebrauchen). Wenn die öffentliche Hand die Durchführung solcher Investitionen auch mit Krediten finanziert, so würden wir nicht auf Kosten unserer Kinder leben, wie eine leichtfertige konservative Agitation behauptet, sondern wir würden Vorsorge für die Lebensqualität unserer Kinder treffen. Auch Erhaltung und Verbesserung des Angebots gesellschaftlich

wichtiger öffentlicher Dienstleistungen bei staatlichen und gemeinnützigen Trägern, vorzüglich im Bereich der Humandienste. wäre Bestandteil eines solchen Programms zur Förderung des qualitativen Wachstums.

Ein so ausgerichtetes mittelfristiges Beschäftigungsprogramm wird von den Bundesregierungen - von der gegenwärtigen ebenso wie schon von ihrer sozial-liberalen Vorgängerin seit 1980 - mit dem Hinweis auf einen angeblichen Sachzwang zur Haushaltskonsolidierung verweigert. Infolge dieser ideologischen Selbstblockade der Finanzpolitik blieb "die weithin akzeptierte Erkenntnis, daß das Problem der Arbeitslosigkeit gegenwärtig drückender ist als andere wirtschafts-, finanz- und gesellschaftspolitische Probleme ... ohne Konsequenz". stellt das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung (DIW) resigniert fest",

An dieser Stelle eine Bemerkung, die ich nicht unterdrücken mag: Es mutet grotesk an, wenn der Politiker, der im Bundestagswahlkampf 1980 mit schlimmen demagogischen Parolen eine anhaltende Phobie hinsichtlich der öffentlichen Verschuldung ausgelöst hat. heute vor übertriebener Sparsamkeit der öffentlichen Hand warnt und fordert. »der Finanzierung lebenswichtiger. dem Wohle der Bürger dienender Projekte Vorrang vor reiner Spartätigkeit einzuräumen«. Mit der amüsanten Bemerkung, es habe keinen Sinn, einem sterbenden Volk gesunde Haushalte zu hinterlassen, regt Strauß überdies an, jungen Familien einkommensstützende Transferzahlungen »in einer Verbindung von Kindergeld, Mutterschaftsgeld und Wohngeld zu gewähren«, also sogar die von ihm seinerzeit so perhorreszierten konsumtiven Staatsausgaben anzuheben^P.

Da also die staatliche Wirtschaftspolitik ihren Beitrag zu einer aktiven Beschäftigungspolitik nachhaltig verweigert. werden die gewerkschaftlichen Forderungen nach Arbeitszeitverkürzungen »immer dringlicher und auch verständlicher«!.

ARBEITZEITPOLITIK

Die arbeitszeitpolitischen Forderungen der Gewerkschaften gehen von der Überlegung aus, daß nicht nur Arbeitslosigkeit und

Kurzarbeit ein hohes Volumen eines von der Wirtschaft nicht nachgefragten Arbeitsangebots anzeigen, sondern daß auch Frühverrentung und zahlreiche Fälle von Frühinvalidisierung Formen der (Lebens-)Arbeitszeitverkürzung darstellen, die von Arbeitgebern intensiv genutzt werden, die aber mit hohen Kosten für das soziale Sicherungssystem verbunden sind. Auch die Umwandlung von Vollzeit- in Teilzeitarbeitsplätze und deren Besetzung mit arbeits- und sozialrechtlich schlecht abgesicherten, faktisch jederzeit abrufbaren Arbeitnehmern – Stichwort: Kapovaz – ist eine im Unternehmerinteresse betriebene Form der Arbeitszeitverkürzung. Es geht also bei den derzeitigen tarifpolitischen Auseinandersetzungen ganz wesentlich um die Frage, *wie* Arbeitszeit verkürzt wird; es geht um den Anspruch der Arbeitnehmer und ihrer Gewerkschaften, wieder Einfluß auf die Form der Arbeitszeitverkürzung zu gewinnen.

Bei den Maßnahmen zur Verkürzung der Arbeitszeit steht die *Forderung der 35-Stunden-Woche* im Zentrum der Auseinandersetzung. Ich konzentriere mich daher auf die Wochenarbeitszeitverkürzung und klammere die Lebensarbeitszeitverkürzung, wie sie die Bundesregierung mit einer Vorruhestandsregelung für die 58jährigen fördern will, aus. Diese Lebensarbeitszeitverkürzung ist politisch weniger umstritten, sie ist aber auch arbeitsmarktpolitisch weit weniger effektiv. Vorruhestandsregelungen und Ausweitung der Teilarbeitszeit sind Nebenthemen, die allenfalls die öffentliche Aufmerksamkeit von der zentralen Kontroverse um die Wochenarbeitszeit ablenken können. Wie sachkundige und detaillierte Untersuchungen zeigen, ist der Beschäftigungseffekt in Form der Sicherung und Schaffung von Arbeitsplätzen bei der Wochenarbeitszeitverkürzung viel größer als bei allen anderen Formen der Arbeitszeitverkürzung. Auch der Sachverständigenrat, der in seinem jüngsten Gutachten einen aner kennenswerten Beitrag zu der Diskussion um die Arbeitszeitverkürzung geleistet hat, geht davon aus, »daß die Beschäftigungseffekte einer Verkürzung der Wochenarbeitszeit, wird sie kostenneutral vorgenommen, positiv sind, und zwar nennenswert positiv ... Wir raten dazu, **durchaus** von positiven Beschäftigungseffekten eines kostenneutralen Einstiegs in die 35-Stunden-Woche auszugehen«¹².

Dagegen behaupten Arbeitgeberverbände, es sei für die Unternehmen unmöglich, ja existenzgefährdend, die 35-Stunden-Woche bei vollem Lohnausgleich einzuführen. Auch der Bundeskanzler und der Bundeswirtschaftsminister haben in diesem Tarifkonflikt von Anfang an offen und massiv - in einer unserer Verfassung nicht angemessenen Weise - für die Arbeitgeberseite Partei genommen. Der Bundeswirtschaftsminister wirft den Gewerkschaften ein »unverantwortliches Vabanquespiel« vor und behauptet, sie hätten sich mit ihrer Forderung auf eine »lebensgefährliche Argumentationskette« eingelassen¹³.

Nun haben die Gewerkschaften vor Beginn der Tarifverhandlungen über die Arbeitszeitverkürzung ausdrücklich klargestellt, was sie unter *vollem Lohnausgleich* verstehen¹⁴. Lohnausgleich bedeutet, daß ein Arbeitnehmer in weniger als 40 Stunden Wochenarbeitszeit den gleichen Wochenlohn wie vorher für die 40 Stunden erhält. Lohnausgleich bedeutet also, daß die *nominalen Wochenlöhne oder Monatsgehälter* nach einer Wochenarbeitszeitverkürzung *unverändert* blieben. Dazu müßten beispielsweise bei einer Arbeitszeitverkürzung um eine Stunde (von 40 auf 39 Stunden, also um 2,5 v. H.) die Stundenlohnsätze entsprechend angehoben werden (auf die verbleibenden 39 Stunden bezogen also um 2,56 v. H.). Dieser Anstieg wird ausgeglichen durch den Zuwachs der Arbeitsproduktivität, dessen gesamtwirtschaftlichen Trend ich mit jährlich 2,5 v. H. annehme (es gibt allerdings auch Schätzungen, die diesen Trend höher, auf 3-3,5 v. H. veranschlagen). Der Lohnausgleich bleibt also kostenneutral, d. h. er verändert nicht das Verhältnis der Lohneinkommen zu den Gewinneinkommen. Wird darüber hinaus der Lohnansatz im Umfang der erwarteten Inflationsrate (3 v. H.) angehoben, in seinem realen Wert also konstant gehalten, so bleibt auch dies im Rahmen des kostenneutralen Verteilungsspielraums. Bei einem Lohnanstieg im Umfang dieses kostenneutralen Verteilungsspielraums, der sich im wesentlichen aus dem Produktivitätszuwachs und aus der Inflationsrate zusammensetzt, findet keine Umverteilung zwischen Lohneinkommen und Gewinneinkommen statt.

Es wird allgemein davon ausgegangen, daß eine Verkürzung der Wochenarbeitszeit weitere Produktivitätssteigerungen induziert, die den »autonomen« Trend von 2,5 v. H. vorübergehend

nach oben verschieben. Diese induzierten Produktivitätssteigerungen kommen dadurch zustande, daß der langfristig verlaufende Rationalisierungsprozeß durch zeitliches Vorziehen ohnehin geplanter Rationalisierungsinvestitionen zeitweilig beschleunigt wird. In der Literatur wird dieser zusätzlich induzierte Produktivitätsanstieg aufgrund von Erfahrungswerten meist mit dem halben Wert des autonomen Trends veranschlagt; der Sachverständigenrat schätzt seine Größe auf 1,5 v. H. Allerdings wird auch die Auffassung vertreten, der rasch und in großer Breite sich vollziehende Einsatz neuer Technologien, der durch den internationalen Wettbewerb erzwungen wird und im unternehmerischen Planungsprozeß langfristig angelegt ist, könne durch Arbeitszeitverkürzung nicht mehr wesentlich gesteigert werden. Ich neige dieser zweiten Auffassung zu und veranschlage in meinem Beispiel den induzierten Produktivitätszuwachs mit einem Drittel des autonomen Trends (= 0,8 v. H.), so daß der gesamte Produktivitätszuwachs im Fall einer Verkürzung der wöchentlichen Arbeitszeit auf jährlich 3,3 v. H. im gesamtwirtschaftlichen Durchschnitt zu veranschlagen wäre.

Daraus ergibt sich, daß der volle Lohnausgleich bei Einführung der 35-Stunden-Woche, d. h. einer Verkürzung der Arbeitszeit um 12,5 v. H. innerhalb von vier Jahren aus dem Produktivitätszuwachs dieser Jahre getragen werden kann. (Liegen autonomer Produktivitätstrend und induzierte Produktivitätssteigerung höher, wie mehrere Prognosen annehmen, so wird der Zeitraum entsprechend kürzer.) Wird der Reallohn in dieser Zeit konstant gehalten, steigen also die nominalen Lohneinkommen entsprechend der Inflationsrate, so hätte sich der ganze Prozeß kostenneutral vollzogen, d. h. die realen Lohnstückkosten und ebenso das Verhältnis von Lohneinkommen und Gewinneinkommen blieben unverändert.

Den kostenneutralen Verteilungsspielraum, also diejenige verteilungspolitische Orientierungsgröße, die die Gewerkschaften sonst durch eine reine Lohnbewegung auszuschöpfen bestrebt sind, wollen sie jetzt durch eine Kombination von Arbeitszeitverkürzung und Lohnbewegung ausschöpfen. Nicht das *Forderungsvolumen*, mit dem die Gewerkschaften antreten, hat sich geändert, sondern nur die *Forderungsstruktur*. Die Gewerkschaften haben

überdies vielfach die Auffassungen signalisiert, daß die kürzere Arbeitszeit in Form geringerer Zuschläge bei der Lohnbewegung zu berücksichtigen sei und daß die Einführung der 35-Stunden-Woche in mehreren Schritten geschehen könne, deren Abfolge am Produktivitätsfortschritt einzelner Branchen orientiert werden könnte. (In wichtigen Branchen, über die derzeit verhandelt wird - so in der Investitionsgüterindustrie, bei Banken und Versicherungen -, liegt der Produktivitätsfortschritt um das Zwei- und Dreifache über dem in meinem Beispiel benutzten gesamtwirtschaftlichen Durchschnitt.) Bei dieser Sachlage ist die Behauptung der Arbeitgeberverbände falsch, die Arbeitszeitverkürzung müsse zu existenzgefährdenden Kostenerhöhungen führen.

EINWENDUNGEN GEGEN ARBEITSZEITVERKÜRZUNGEN

Kritiker verweisen allerdings darauf, daß in der Industrie ein festes *Verhältnis zwischen Arbeitseinsatz und Sachkapazitäten* bestehe; folglich könnten etwaige Beschäftigungseffekte von Arbeitszeitverkürzungen erst eintreten, nachdem teure Erweiterungsinvestitionen durchgeführt seien. Dieser Einwand übersieht, daß ein Teil der Beschäftigungseffekte in der Erhaltung heute bestehender Arbeitsplätze (also in der Vermeidung eines sonst notwendigen Personalabbaus) besteht. Ferner muß hier auf die bestehende Unterauslastung der vorhandenen Sachkapazitäten verwiesen werden: Der Sachverständigenrat schätzt, daß im Rahmen der schon vorhandenen Produktionsanlagen zusätzlicher Beschäftigungsmöglichkeiten für eine Million Arbeitskräfte entstehen können. In dieser Größenordnung bewegen sich auch die Schätzungen hinsichtlich der Zahl der Arbeitsplätze, die durch eine allgemeine und rasche Einführung der 35-Stunden-Woche geschaffen werden können. Außerdem dürfte es in vielen Fällen möglich sein, die Arbeit (etwa durch Übergang zum Schichtbetrieb) so umzuorganisieren, daß die Sachkapazitäten stärker als bisher ausgelastet werden, wodurch die Kapitalstückkosten der Produktion sinken¹.

Kritiker haben auch darauf hingewiesen, daß eine Mindestgröße von Betrieben oder Abteilungen gegeben sein müsse, damit sich

die durch Arbeitszeitverkürzung wegfallenden Arbeitsstunden zum Arbeitsvolumen eines Neueinstellenden addieren. Aber selbstverständlich besteht hier die von keinem Tarifvertrag ausgeschlossene Möglichkeit, auch Teilzeitarbeitsplätze einzurichten, sofern das zusätzliche Arbeitsvolumen eine Vollzeitarkbeitskraft nicht auslastet. Was die Sachkapitalausrüstung solcher zusätzlicher Arbeitsplätze angeht, sind gerade in kleineren und handwerklich organisierten Betrieben Arbeitsorganisation und Arbeitsablauf weniger starr als in Großbetrieben. Der Arbeitsablauf variiert hier eher auftragsmäßig und ist für flexible Umorganisation offen. Wie zu hören ist, arbeitet das Rationalisierungskuratorium der Deutschen Wirtschaft (RKW) bereits an organisatorischen Lösungsmöglichkeiten für die Durchführung von Arbeitszeitverkürzungen in Klein- und Mittelbetrieben.

In Branchen und Fachzweigen mit geringen Produktivitätssteigerungen könnte eine dem Produktivitätsanstieg vorausseilende Einführung der 35-Stunden-Woche dadurch gefördert werden, daß die Einrichtung zusätzlicher Arbeitsplätze subventioniert wird. Die Logik solcher öffentlichen Zuschüsse wäre die gleiche, wie sie bei der Vorruhestandsregelung inzwischen als selbstverständlich gilt¹⁶. Im übrigen werden Tarifverhandlungen von den Tarifvertragsparteien nach Branchen und Fachzweigen getrennt geführt; die besonderen Gegebenheiten und Erfordernisse bestimmter Industriegruppen wurden auch in der Vergangenheit in solchen Verhandlungen hinreichend berücksichtigt. Niemand stellt sich z. B. das Handwerk als Vorreiter bei der Einführung der 35-Stunden-Woche vor!

DER SOLIDARITÄTSBEITRAG DER ARBEITSPLATZBESITZER

In der von mir dargelegten Veränderung der gewerkschaftlichen Forderungsstruktur sehe ich die besondere sozialetische Bedeutung des gegenwärtigen Tarifkonflikts. Die Gewerkschaften fordern Arbeitszeitverkürzung »um einer sinnvolleren Verteilung der Erwerbsarbeit und damit um der sozialen Gerechtigkeit willen«¹⁷. Sie sind dabei »offensichtlich bereit ihren in Arbeit stehenden Mitgliedern einen Solidaritätsbeitrag zuzumuten, der

die Wieder- und Neueingliederung derjenigen Menschen fördern soll, die ihre Arbeit verloren haben bzw. als Schulabgänger neu in den Arbeitsmarkt eintreten", Indem die beschäftigten Arbeitnehmer - die Arbeitsplatzbesitzer - auf die volle Ausschöpfung des kostenneutralen Verteilungsspielraums durch Lohnforderungen verzichten, diesen vielmehr durch Arbeitszeitverkürzung und verminderte Lohnforderungen ausschöpfen wollen, leisten sie ihren Beitrag zu der von der Kammer für soziale Ordnung im Titel ihrer Studie die geforderten »Solidargerneinschaft von Arbeitenden und Arbeitslose«.

Bereitschaft zu einem Solidaritätsbeitrag der Arbeitsplatzbesitzer liegt auch in der Forderung der IG Metall, die Mehrarbeit tarifvertraglich zu begrenzen und Überstunden grundsätzlich durch Freizeit auszugleichen, Die Gewerkschaft zielt damit in die entgegengesetzte Richtung wie der Bundesarbeitsminister, der die großzügigen Überstundenregelungen der Arbeitszeitordnung im Interesse der Arbeitgeber noch weiter flexibilisieren will.

KLASSENKAMPF VON OBEN

Der fast geschlossene Widerstand der Arbeitgeber und ihrer Verbände ist nicht mit vermeintlichen Kosteneffekten zu begründen. Für die ablehnende Haltung einer mehr oder weniger großen Zahl einzelner Unternehmer mag eine Rolle spielen, daß sie die gewerkschaftliche Forderungsstruktur nicht durchschauen. Es mag auch sein, daß diese Forderungsstruktur von den Gewerkschaften nicht hinreichend einsichtig und publik gemacht worden ist. Die starre Ablehnung durch die Verbandsführungen der Arbeitgeber, die sich etwa darin äußert, daß ein Unterschreiten der 40-Stunden-Woche zum tarifpolitischen Tabu erklärt wird, und die heftige Einmischung der Bundesregierung in den Tarifkonflikt lassen sich jedoch nicht durch einen Mangel an Informationen erklären. Diese Intransigenz trägt Züge eines verschärften Klassenkampfes von oben.

Die anhaltende Beschäftigungskrise hat das Kräfteverhältnis zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern in unserer Gesellschaft zugunsten der Unternehmerseite verschoben. Die Arbeitge-

berverbände und die ihnen politisch nahestehende Bundesregierung könnten in dieser Situation versucht sein, große Teile der Arbeitnehmerschaft tiefgreifend zu verunsichern und eine langfristige Schwächung des gewerkschaftlichen Aktionsvermögens anzustreben/".

Der in Gang befindliche Tarifkonflikt wird erweisen, ob den Arbeitgebern überhaupt an der Herstellung eines hohen Beschäftigungsstandes als einer wesentlichen Grundlage für Lebensqualität und sozialen Frieden in unserer Gesellschaft gelegen ist oder ob sie anhaltende Massenarbeitslosigkeit und weitverbreitete Angst um den Arbeitsplatz als machtpolitisches Instrument in ihrem Kampf um den Vorrang der Kapitalinteressen handhaben wollen.

Prof t». Siegfried Katterle

*Dünenweg 13
4800 Bielefeld 14*

Anmerkungen

1. Monatsberichte der Deutschen Bundesbank, Februar 1984, S. 5.
2. Jahreswirtschaftsbericht 1984 der Bundesregierung, Bundestagsdrucksache 10/952, Tz. 4.
3. »Lambsdorff bezweifelt langen Aufschwung in USA«, Frankfurter Rundschau v. 5.3. 1984.
4. Jahresgutachten 1983/84 des Sachverständigenrates zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, Bundestagsdrucksache 10/669, Tz. 246f.
5. Jahreswirtschaftsbericht 1984 (Anm. 2), Tz. 8. .
6. Finanzbericht 1984, hg. vom Bundesminister der Finanzen, Bonn 1983, S. 108; siehe zum folgenden auch: Das »Beschäftigungsprogramm« der Bundesregierung - seine Chancen und Risiken. Zum Jahreswirtschaftsbericht 1984, WSI-Mitteilungen 37. Jg./1984, Heft 3.
7. *J. Welsch*: Die »Produktions-Produktivitäts-Schere«, Argumente und Fakten für die Bundesrepublik Deutschland, WSI-Mitteilungen 36. Jg./1983.
8. Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen. Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit. Eine Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Gütersloh 1982, Tz. 44.
9. DIW-Wochenbericht 1-2/1984, S.23.
10. »Strauß sieht sterbendes Volk«, Frankfurter Rundschau v. 20.3. 1984.
11. DIW-Wochenbericht 1-2/1984, S. 24.
12. Jahresgutachten 1983/84 (Anm. 4), Tz. 365,432-467, hier Tz. 461; siehe ferner DIW-Wochenbericht 31/1983: Was bringt der Einstieg in die 35-Stunden-Woche?; Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik: Memorandum '83. Qualitatives Wachstum, Arbeitszeitverkürzung, Vergesellschaftung-Alternativen

- zu Unternehmerstaat und Krisenpolitik, Köln 1983, S. 176-191 und S. 244-388; Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliches Institut des DGB: Arbeitszeitverkürzung (WSI-Arbeitsmaterialien), Düsseldorf 1983; *Th. Kutsch, F. Viillar* (Hg.): Arbeitszeitverkürzung - ein Weg zur Vollbeschäftigung?, Opladen 1983; *G. Bäcker/R. Bispinck*: 35-Stunden-Woche. Argumente zur Sicherung und Schaffung von Arbeitsplätzen und für mehr Zeit zum Leben, Berlin 1984.
13. »Lambsdorff attackiert DGB«, Frankfurter Rundschau v. 8.2. 1984. Der Generalsekretär der CDU und Bundesfamilienminister hat inzwischen die Forderung der 35-Stunden-Woche bei vollem Lohnausgleich als »rypisch sozialistischen Blödsinn« desavouiert; siehe »Geißler spricht von Blödsinne, Frankfurter Rundschau v. 2.4.1984.
 14. Siehe z. B. »Faustregel für Lohnausgleiche, dokumentiert in Frankfurter Rundschau v. 12.12. 1983; Der Gewerkschafter (Monatsschrift der IG Metall), Heft 7/1983 (Schwerpunktheft Arbeitszeitverkürzung), S. 31 f.
 15. Über solche Möglichkeiten der Entkoppelung von Arbeitszeit und Betriebszeit wird offenbar in der Industrie bereits nachgedacht; siehe »Neues BMW-Modell?«, Die Zeit Nr. 8/1984.
 16. Ein solcher Vorschlag ist von Arbeitsmarktforschern am Wissenschaftszentrum Berlin gemacht worden; »Ein Weg aus der Sackgasse?«, Die Zeit Nr. 11/1984.
 17. Ökumenischer sozialetischer Arbeitskreis Kirche - Gewerkschaft: Teilen der Arbeit ist gefordert. Memorandum zu Fragen der Arbeitslosigkeit und Arbeitszeitverkürzung, epd-Dokumentation Nr.8/84, S.13 (dokumentiert auch in Frankfurter Rundschau v. 10.2. 1984).
 18. *R. Ledeganck*: Knappe Arbeit gerechter verteilen. Arbeitszeitverkürzung: Notwendiger Beitrag zu mehr Beschäftigung, in: Ökonomie und Ethik, hg. v. *K. E. Wenke*, Frankfurt a. M. 1984 (SWI-Studienhefte 4), S. 108f.
 19. Siehe Anm. 8.
 20. Siehe Ökumenischer sozialetischer Arbeitskreis Kirche – Gewerkschaft, a.a.O. (Anm. 17), S. 29f; siehe auch *K. G. Zinn*: Soll den Gewerkschaften das Rückgrat gebrochen werden? Ökonomische und politische Dimensionen des Arbeitszeitkonflikts, Blätter für deutsche und internationale Politik, 29. Jg./1984, Heft 2.

Ansatzpunkte für eine normative Erweiterung der ökonomischen Rationalität - »Humanisierung« der ökonomischen Theorie als Aufgabe einer sich als ethische Ökonomie verstehenden Wirtschaftsethik*

VON HELMUT KAISER

Aufgrund des so formulierten Themas lassen sich vier Frage- bzw. Problemstellungen formulieren, durch welche die folgenden Überlegungen grob strukturiert werden. Zunächst werden wir versuchen, die Notwendigkeit der Frage nach der ökonomischen Rationalität über den Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie aufzuzeigen (I).

Daran anschließend werden die Grundelemente der ökonomischen Rationalität anhand von vier ökonomischen Sachfragen exemplarisch herausgearbeitet und ethisch interpretiert (11/2), wobei die normativen Defizite der ökonomischen Rationalität eine Enthumanisierung der ökonomischen Theorie darstellen (11/3.2).

Das Ziel der normativen Erweiterung der ökonomischen Rationalität (111) besteht deshalb in einer Humanisierung der ökonomischen Theorie, womit ein zentrales, diese wirtschaftsethischen Überlegungen leitendes Interesse genannt ist.

Dieser wirtschaftsethische Versuch der Integrierung des Humanen in die ökonomische Theorie, dessen Notwendigkeit sich aus den durch die ökonomische Rationalität erzeugten Probleme ergibt, wird in der abschließenden Zusammenfassung in bezug auf die wirtschaftsethische Theoriebildung kurz reflektiert (IV), wobei das bis jetzt noch weitgehend vorherrschende additive Verständnis von Wirtschaftsethik durch ein integratives ersetzt wird'.

1. DER KONFLIKT ZWISCHEN ÖKONOMIE UND ÖKOLOGIE
ALS AUSGANGSPUNKT DER FRAGE NACH DER ÖKONOMISCHEN
RATIONALITÄT

Gerade von Ökonomen wird immer wieder darauf hingewiesen, daß die ökonomische Theorie die heute zu einer Überlebensfrage gewordenen Fragestellungen der *Ökologie* nicht nur nicht aufgenommen hat, sondern gar nicht aufnehmen kann. Ausgehend von diesem Vorwurf gegenüber der ökonomischen Theoriebildung werden wir versuchen, den Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie als Frage nach der ökonomischen Rationalität zu thematisieren.

1. Die Grenzen der ökonomischen Theorie im Kontext der Umweltkrise als Frage nach der ökonomischen Rationalität. Auch wenn durch das Falsifikationskriterium von *Karl R. Popper* die Frage nach Reichweite und Grenzen einer Theorie unter dem Gesichtspunkt des Informationsgehalts, der Testbarkeit und der Erklärungs- und Vorhersagekraft bereits thematisiert wurde und Popper in diesem Zusammenhang von der »Bewährung« einer Theorie spricht, so wurde insbesondere durch die Auseinandersetzung mit *Thomas S. Kuhn's* Theorie der Wissenschaftsgeschichte die Analyse von Theorien unter dieser spezifischen Fragestellung weitergeführt und methodologisch zu erfassen versucht, Innerhalb dieser Problemstellung wurde dann untersucht, inwiefern die Theorie 2 (t_2) genauere Behauptungen macht als Theorie 1 (t_1) oder ob t_2 mehr Fakten erklärt und berücksichtigt als t_1 ⁵. Genau bei dieser Fragestellung kann eingesetzt werden, wenn zum Beispiel *K. William Kapp* feststellt, daß die ökonomische Theorie das Faktum der Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen nicht aufgenommen hat: »Die traditionelle Theorie hat die Umweltkrise nicht antizipiert. Abgesehen von einigen Ausnahmen ist das Problem der Umweltgefährdung höchstens am Rande unserer Disziplin behandelt worden. Diese begrenzte Aufnahmefähigkeit der ökonomischen Theorie läßt sich insofern als Frage nach der ökonomischen Rationalität thematisieren, da eine enge Beziehung von Rationalität und Wissen besteht. Das heißt, ausgehend von einer kognitiven Fassung des Rationalitätsbegriffes. »der aus-

schließlich mit Bezugnahme auf die Verwendung deskriptiven Wissens definiert ist", stellt sich aufgrund der Nichtberücksichtigung des Umweltproblems durch die ökonomische Theorie die Frage nach der ökonomischen Rationalität.

2. *Der Umgang mit der Natur in der ökonomischen Theorie als Frage nach der ökonomischen Rationalität.* Als **praktischer** Beweis für den Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie wird die Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen wie Luft, Wasser und Boden durch die industriell-kapitalistische Produktionsweise angeführt. Um den sachlichen Gehalt dieser Behauptung theoretisch erfassen zu können, muß zunächst beachtet werden, daß alle materiellen Bedürfnisse (Nahrung, Kleidung, Schutz) aus der natürlichen Umwelt (Wasser, Luft, Ressourcen) gedeckt werden müssen" und ökonomische Prozesse letztlich auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ausgerichtet sind". Damit stellt sich die grundsätzliche Frage nach dem Stellenwert der natürlichen Umwelt in der ökonomischen Theorie, wobei von Hans Christoph Binswanger der Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie darauf zurückgeführt wird, daß in der makroökonomischen Produktionsfunktion die Natur als Produktionsfaktor ausgeklammert bleibt¹⁰. Diese Argumentation macht jedoch die Voraussetzung, daß die ökonomische Theorie die Diskussion über die Grenzen des Wachstums und damit über die Grenzen der Natur nicht berücksichtigt hat, was jedoch durch aktuelle und problemorientierte Einführungen in die Volkswirtschaftslehre widerlegt wird, in denen die Umwelt als ein knappes Gut und damit als Gegenstand wirtschaftlichen Handelns begriffen wird¹¹. Wenn also vorausgesetzt werden kann, daß in der ökonomischen Theorie auch die Natur als ein Produktionsfaktor und damit als ein knappes und wirtschaftliches Gut erkannt wird und wenn Wirtschaften im **Kern** bedeutet, die Knappheit der Güter *rational* mit den menschlichen Bedürfnissen in Einklang zu bringen¹², dann stellt sich **aufgrund** der ökologischen Probleme die Frage nach der Gestalt **der** ökonomischen Rationalität. Denn diese scheint einen ausbeutenden Umgang mit der Natur zu bewirken und zu entfalten.

3. *Die Frage nach der ökonomischen Rationalität als Problem der ökonomischen Theoriebildung.* Wird die Umweltkrise auch als ein Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie gefaßt, dann wird es möglich, die *Frage nach der ökonomischen Rationalität* zu stellen, womit ein zentraler Begriff der ökonomischen Theoriebildung ins Blickfeld der Analyse kommt', Denn aufgrund der Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen durch wirtschaftliches Handeln entsteht für die Ökonomie ein theoretisches Problem beziehungsweise ein »Rätsel«, das die ökonomische Theorie nicht lösen kann. Wird dieses Theoriedefizit in Beziehung gesetzt zu der Einsicht, daß sämtliche wirtschaftliche Prozesse in einem Bezug zur natürlichen Umwelt stehen, dann kann aus dem Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie die Frage nach der ökonomischen Rationalität als einem wichtigen Problem der ökonomischen Theoriebildung abgeleitet werden, weil die ökonomische Theorie selbst den Anspruch erhebt, rational mit knappen Gütern und damit auch mit dem Produktionsfaktor Natur umzugehen.

II. GRUNDELEMENTE UND GRUNDSTRUKTUREN DER ÖKONOMISCHEN RATIONALITÄT UND IHRE NORMATIVEN DEFIZITE

Nachdem wir die Frage nach der ökonomischen Rationalität über den Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie als für die ökonomische Theoriebildung wichtig herausgestellt haben, geht es im folgenden darum, diese ökonomische Rationalität möglichst sachgerecht zu kennzeichnen, wobei wir zunächst deren systematischen Ort aufzeigen, um daran anschließend die Strukturelemente und Grundstrukturen der ökonomischen Rationalität zu beschreiben und diese einer normativ-kritischen Betrachtung zu unterziehen. Ausgehend von dieser ethischen Interpretation der ökonomischen Rationalität werden dann abschließend grundlegende Defizite der ökonomischen Theorie herausgestellt.

1. *Die rationale Bewältigung von Knappheit als Kernproblem der ökonomischen Theorie und als systematischer Ort der ökonomischen Rationalität.* Die ökonomische Theorie geht von der *Knappheit als der Voraussetzung allen Wirtschaftens* aus, wobei Knappheit die

Tatsache bezeichnet, daß im allgemeinen die Bedürfnisse der Menschen jederzeit größer sind als die Menge an Gütern und Dienstleistungen, die zu ihrer Befriedigung zur Verfügung stehen. Dieses Spannungsverhältnis zwischen den *begrenzt* vorhandenen verbrauchsfertigen Gütern als einer natürlichen Güterknappheit und den *unbegrenzten* und *unersättlichen* menschlichen Bedürfnissen zwingt zum Wirtschaften. Weil wir nicht in einem Schlaraffenland leben, tritt die Frage in den Vordergrund, »wie bei gegebenen Wünschen der Individuen oder Gruppen und bei vorhandenen begrenzten Gütervorräten und Produktionsmitteln wie Arbeit, Boden, Naturschätzen, Gebäuden und Maschinen eine möglichst weitgehende, ja eine -optimale: Erfüllung dieser Wünsche erreicht werden kann«¹⁴. Aufgrund dieser Fragestellung hat die ökonomische Rationalität ihren systematischen Ort in der »rationalen Disposition« über knappe Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen und Wünschen beziehungsweise in der »rationalen Bewältigung« von Knappheit und Mangel'>.

Um den normativen Gehalt dieses grundlegenden wirtschaftstheoretischen Axioms herausarbeiten zu können, sind die für den Begriff des Wirtschaftens konstitutiven Größen »unersättliche Bedürfnisse« und »Mangel/Knappheit« aufzunehmen. Hinter der Notwendigkeit des Wirtschaftens steht die These von der Unbegrenztheit der menschlichen Bedürfnisse in dem Sinne, daß ein höherer Versorgungsgrad immer einem niedrigeren vorgezogen wird, womit das Wirtschaftswachstum eine bedürfnistheoretische Legitimation erhält. Grundsätzlich geschieht damit eine Ökonomisierung der Bedürfnisse und eine ökonomistische Reduktion des Glücks auf materiellen Konsumwohlstand. Originär nicht-ökonomische Bedürfnisse wie soziale Anerkennung, Teilhabe, Zuneigung, zwischenmenschliche Beziehungen oder das Bedürfnis nach Wissen und Weltinterpretation werden durch diese Ökonomisierung der Bedürfnisse abgeblendet'<. Der Bedürfnisbegriff in der Definition von Wirtschaften hat also ein sowohl ökologisches (ökonomisch-materielles Wachstum gefährdet die natürlichen Lebensgrundlagen) wie auch ein humanes Defizit (nicht-ökonomische Bedürfnisse bleiben unberücksichtigt).

Eine ähnliche Kritik ist am Begriff der Knappheit anzubringen, kennt doch die ökonomische Theorie *nur die Lehre von der relativen*

Knappheit, obwohl es faktisch eine absolute Knappheit gibt, wie uns die Diskussion über die Weltvorräte an Ressourcen beispielhaft zeigt!". Eine ethisch höchst problematische Implikation der Lehre von der relativen Knappheit ist die ökologisch defiziente *Wachstumsideologie*, denn wenn es keine absoluten Knappheiten gibt, dann gibt es auch keine Grenzen des Wachstums. So können die ethischen Defizite der Lehre von der relativen Knappheit der Güter und Ressourcen und die von der Absolutheit der unersättlichen Bedürfnisse folgendermaßen zusammengefaßt werden: »Wenn es keine absolute Knappheit gibt, die die Möglichkeit des Wachstums begrenzt (man substituieren nur relativ knapp vorhandene durch relativ reichlich vorhandene Ressourcen), und wenn es keine nur relativen Bedürfnisse gibt, die die Wünschbarkeit und Sinnhaftigkeit des fortgesetzten Wachstums einschränken (die Bedürfnisse sind unbegrenzt, Aufgabe der Wirtschaft ist die Bedürfnisbefriedigung), dann ist) Wirtschaftswachstum – je mehr, um so bessere eine logische Konsequenz.e"»

Die an sich modellhafte Vorstellung von Wirtschaften hat also ganz bestimmte, ethisch höchst problematische normativ-praktische Implikationen, welche abschließend stichwortartig genannt werden: Ökonomisierung der Bedürfnisse, Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen durch die Wachstumsideologie.

2. *Strukturelemente der ökonomischen Rationalität und ihre normativen Defizite*. Wenn Wirtschaften bestimmt werden kann als rationale Bewältigung des Knappheitsproblems mit dem Ziel einer optimalen Bedürfnisbefriedigung, dann ist nach den theoretischen Elementen zu fragen, welche die rationale Lösung des Knappheitsproblems bewirken. Um diese theoretischen Elemente überhaupt erfassen zu können, orientieren wir uns an den folgenden Sachfragen, welche im Zusammenhang der rationalen Bewältigung der Knappheit gestellt werden¹⁹:

- *Wie soll produziert werden?* Im praktischen Sinne bezieht sich diese Fragestellung auf die Instrumente des Produktionsprogrammes wie handwerkliche Einzelanfertigung oder industrielle Massenproduktion. Ebenfalls kann gefragt werden, unter welchen Eigentumsverhältnissen produziert werden soll. Wird diese Frage jedoch auf die Ebene der Theorie (Modellbil-

dung, Ausgangstatsachen, Axiome), gehoben, dann läßt sich diese Frage auf das ökonomische Prinzip beziehen. Denn wegen der Knappheit der Mittel muß laufend über deren zweckmäßige Verwendung entschieden werden.

- *Was soll produziert werden?* Es muß entschieden werden, welche alternativen Güter in welchen Mengen hergestellt werden sollen. Sollen Nahrungsmittel oder Diamanten, Kühlschränke oder Leopardenfelle, Schulen oder Videokassetten produziert werden? Diese Beispiele zeigen, daß diese Frage im Kern eine Qualitätsfrage von der Art »Was hat man davon?« ist, womit die Werttheorie und die werttheoretische Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert angesprochen ist.
- *Wer bestimmt, was und wann produziert wird?* Hinter dem bereits zu einem geflügelten Wort gewordenen Satz »Der Kunde ist König« steht das Theorem der Konsumentensouveränität. Dieses meint, daß die Bedürfnisse der Konsumenten die Produktion induzieren, womit die subjektive Werttheorie thematisiert ist, die beim freien Individuum und seinen subjektiven Nutzeneinschätzungen ansetzt.
- *Für wen sollen die Güter produziert werden?* Für Robinson Crusoe stellte sich diese Frage der Verteilung solange nicht, wie er für sich selbst und für die Befriedigung seiner Bedürfnisse produzierte. In den komplexen extrem arbeitsteiligen Wirtschaften wie den modernen Industriegesellschaften stellt sich jedoch die Frage der Güterverteilung, da Produktion und Konsumption nicht mehr identisch sind, sondern in einem komplizierten Verhältnis zueinander stehen.

Ausgehend von diesen vier Fragestellungen werden wir versuchen, die theoretischen Elemente der rationalen Lösung des Knappheitsproblems als Strukturelemente der ökonomischen Rationalität darzustellen und diese ethisch zu reflektieren.

2.1 *Das ökonomische Prinzip als Grundmuster privatwirtschaftlichen Handelns.* Wegen der Knappheit der Mittel zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse muß über deren zweckmäßige Verwendung entschieden werden. Diese Wahlentscheidung geschieht über das bereits 1766 von dem französischen Ökonomen *Francois Quesnay* formulierte' Zweckmäßigkeits- oder Rationalitätsprinzip²⁰, wobei in der heutigen ökonomischen Theorie dieses Ratio-

nalitätsprinzip einmal von den gegebenen Mitteln her als Minimal- oder Produktionsprinzip und zum andern vom Ergebnis her als Maximal- oder Haushaltsprinzip definiert wird:

Maximumprinzip: Verwende gegebene Mittel so, daß du damit den höchsten Ertrag erzielst (Optimierung der Ziele).

Sparprinzip: Erreiche einen gegebenen Zweck mit dem geringsten Aufwand (Optimierung der Mittel).

In diesen Formulierungen ist das ökonomische Prinzip ein formales Entscheidungskriterium, das unabhängig von jeweils existierenden Wirtschaftssystemen Gültigkeit hat²¹.

Um den normativen Gehalt dieses ökonomischen Prinzips herausarbeiten zu können, ist zunächst der Hinweis von Bedeutung, daß dieses ein *Wirtschaftlichkeitsprinzip* ist. Wenn die Wirtschaftlichkeit errechnet wird aus dem Verhältnis von Ertrag und Aufwand oder von Leistung und Kosten und wenn dieser Begriff von Wirtschaftlichkeit mit dem der Produktivität als Maß für die mengenmäßige Ergiebigkeit der betrieblichen Faktorkombination in Beziehung steht²², dann führt die konsequente Anwendung des ökonomischen Prinzips als Wirtschaftlichkeits- und Rentabilitätsprinzip zum Beispiel zu dem aktuell gewordenen Problem der Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen durch die Mikroelektronik. Denn eine Steigerung der Produktion über die Substitution von Arbeit durch Kapital in Form von technologischen Erneuerungen mit dem Ziel der Kostensenkung als Voraussetzung für das Bestehen des immer härter werdenden Konkurrenzkampfes stellt ein dem ökonomischen Prinzip konformes Handeln dar. Auf die seit der Wirtschaftskrise von 1974 anhaltende schlechte Kapitalverwertung reagierten die Unternehmer mit der Einführung von neuen Technologien, die eine möglichst direkte Steigerung der Produktion bei gleichzeitiger Senkung der Lohnkosten ermöglichen, so daß die Differenz von Aufwand und Ertrag ein Optimum erreicht. Damit aber steht das formale Prinzip der ökonomischen Rationalität plötzlich im Zusammenhang mit ganz bestimmten wirtschaftlichen Problemfeldern, die mit den Begriffen Gewinnmaximierung, Verlust von Arbeitsplätzen und Humanisierung von Arbeitsplätzen nur angedeutet werden können.

Auch gilt aufgrund der obigen Überlegungen, daß das vorgeblich formale ökonomische Prinzip als Wirtschaftlichkeitsprinzip

und. in Beziehung gesetzt zur Steigerung der Produktivität als Voraussetzung der für die Stabilität des wirtschaftlichen Systems notwendigen Gewinnerzielung in Übereinstimmung steht zu den Handlungsstrukturen privatwirtschaftlichen Handelns. Das heißt: Im Grundmuster privatwirtschaftlichen Handelns (Gewinnmaximierung) liegen mithin Handlungsstrukturen vor, auf die das seinem Anspruch nach formale Rationalitätsprinzip präzise paßt (möglichst optimale Differenz zwischen Aufwand und Ertrag). Deshalb kann kritisch angemerkt werden: »Bei dem mithin, was Ökonomen gewohnt sind, mit dem Prädikat -vernünftig: zu bezeichnen, Aufwandsminimierung oder Ertragsmaximierung, ist ein ideologisches quid pro quo zu konstatieren: weil es privatwirtschaftlich vernünftig erscheint, Kosten zu minimieren und/oder Gewinn zu maximieren, wird dieses real eingeschränkt gültige Handlungsmuster zum Muster vernünftigen Handelns schlechthin hochstilisiert.« Auch wenn diese Kritik in dem Punkt undialektisch ist, in dem diese dem Rationalitätsprinzip eine bloße Legitimationsfunktion zuspricht, so kann doch mit *Jiirgen Freimann* dahingehend weiter argumentiert werden, daß das ökonomische Prinzip, weil auf die Gewinnmaximierung bezogen, in einem hohen Maße geldorientiert und damit eindimensional-monetär geworden ist²⁴. Wird nämlich davon ausgegangen, »daß die Geldorientierung das reale wirtschaftliche Handeln heute weitgehend bestimmt, daß sowohl Produktion als auch Distribution und Konsumption mit Hilfe von Geld koordiniert, über Preise aufeinander abgestimmt werden«, dann ist das ökonomische Prinzip zwangsläufig geldorientiert. Und weil das ökonomische Prinzip auf monetäre Größen (Bilanzen, Volkswirtschaftliche Gesamtrechnung) bezogen ist, ist die ökonomische Rationalität nicht etwa eine bloß formale, sondern wird zu einer eindimensional-monetären. Das heißt, daß auf der einen Seite zahlreiche Kostenfaktoren im Sinne von sozialen Kosten (Krankheit durch schlechte Arbeitsbedingungen, Umweltverschmutzung, Verbrauch nicht regenerierbarer Ressourcen) als nichtmonetäre Kosten für die privatwirtschaftlichen Kostenrechnungen ohne Bedeutung sind. Auf der anderen Seite schlägt sich der sparsame Verbrauch von Ressourcen, zum Beispiel durch die Installation einer **Wärmepumpe**, nicht als zusätzlicher Ertrag in der monetären Kostenrechnung zu Buche.

nalitätsprinzip einmal von den gegebenen Mitteln her als Minimal- oder Produktionsprinzip und zum andern vom Ergebnis her als Maximal- oder Haushaltsprinzip definiert wird:

Maximumprinzip: Verwende gegebene Mittel so, daß du damit den höchsten Ertrag erzielst (Optimierung der Ziele).

Sparprinzip: Erreiche einen gegebenen Zweck mit dem geringsten Aufwand (Optimierung der Mittel).

In diesen Formulierungen ist das ökonomische Prinzip ein formales Entscheidungskriterium, das unabhängig von" jeweils existierenden Wirtschaftssystemen Gültigkeit hat²¹.

Um den normativen Gehalt dieses ökonomischen Prinzipes herausarbeiten zu können, ist zunächst der Hinweis von Bedeutung, daß dieses ein *Wirtschaftlichkeitsprinzip* ist. Wenn die Wirtschaftlichkeit errechnet wird aus dem Verhältnis von Ertrag und Aufwand oder von Leistung und Kosten und wenn dieser Begriff von Wirtschaftlichkeit mit dem der Produktivität als Maß für die mengenmäßige Ergiebigkeit der betrieblichen Faktorkombination in Beziehung steht²², dann führt die konsequente Anwendung des ökonomischen Prinzipes als Wirtschaftlichkeits- und Rentabilitätsprinzip zum Beispiel zu dem aktuell gewordenen Problem der Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen durch die Mikroelektronik. Denn eine Steigerung der Produktion über die Substitution von Arbeit durch Kapital in Form von technologischen Erneuerungen mit dem Ziel der Kostensenkung als Voraussetzung für das Bestehen des immer härter werdenden Konkurrenzkampfes stellt ein dem ökonomischen Prinzip konformes Handeln dar. Auf die seit der Wirtschaftskrise von 1974 anhaltende schlechte Kapitalverwertung reagierten die Unternehmer mit der Einführung von neuen Technologien, die eine möglichst direkte Steigerung der Produktion bei gleichzeitiger Senkung der Lohnkosten ermöglichten, so daß die Differenz von Aufwand und Ertrag ein Optimum erreicht. Damit aber steht das formale Prinzip der ökonomischen Rationalität plötzlich im Zusammenhang mit ganz bestimmten wirtschaftlichen Problemfeldern, die mit den Begriffen Gewinnmaximierung, Verlust von Arbeitsplätzen und Humanisierung von Arbeitsplätzen nur angedeutet werden können.

Auch gilt aufgrund der obigen Überlegungen, daß das vorgeblich formale ökonomische Prinzip als Wirtschaftlichkeitsprinzip

und in Beziehung gesetzt zur Steigerung der Produktivität als Voraussetzung der für die Stabilität des wirtschaftlichen Systems notwendigen Gewinnerzielung in Übereinstimmung steht zu den Handlungsstrukturen privatwirtschaftlichen Handelns. Das heißt: Im Grundmuster privatwirtschaftlichen Handelns (Gewinnmaximierung) liegen mithin Handlungsstrukturen vor, auf die das seinem Anspruch nach formale Rationalitätsprinzip präzise paßt (möglichst optimale Differenz zwischen Aufwand und Ertrag). Deshalb kann kritisch angemerkt werden: »Bei dem mithin, was Ökonomen gewohnt sind, mit dem Prädikat *svemünftige* zu bezeichnen, Aufwandsminimierung oder Ertragsmaximierung, ist ein ideologisches *quid pro quo* zu konstatieren: weil es privatwirtschaftlich vernünftig erscheint, Kosten zu minimieren und/oder Gewinn zu maximieren, wird dieses real eingeschränkt gültige Handlungsmuster zum Muster vernünftigen Handelns schlechthin hochstilisiert. Auch wenn diese Kritik in dem Punkt undialektisch ist, in dem diese dem Rationalitätsprinzip eine bloße Legitimationsfunktion zuspricht, so kann doch mit *Jürgen Freimann* dahingehend weiter argumentiert werden, daß das ökonomische Prinzip, weil auf die Gewinnmaximierung bezogen, in einem hohen Maße geldorientiert und damit eindimensional-monetär geworden ist²⁴. Wird nämlich davon ausgegangen, »daß die Geldorientierung das reale wirtschaftliche Handeln heute weitgehend bestimmt, daß sowohl Produktion als auch Distribution und Konsumption mit Hilfe von Geld koordiniert, über Preise aufeinander abgestimmt werdene-«, dann ist das ökonomische Prinzip zwangsläufig geldorientiert. Und weil das ökonomische Prinzip auf monetäre Größen (Bilanzen, Volkswirtschaftliche Gesamtrechnung) bezogen ist, ist die ökonomische Rationalität nicht etwa eine bloß formale, sondern wird zu einer eindimensional-monetären. Das heißt, daß auf der einen Seite zahlreiche Kostenfaktoren im Sinne von sozialen Kosten (Krankheit durch schlechte Arbeitsbedingungen, Umweltverschmutzung, Verbrauch nicht regenerierbarer Ressourcen) als nichtmonetäre Kosten für die privatwirtschaftlichen Kostenrechnungen ohne Bedeutung sind. Auf der anderen Seite schlägt sich der sparsame Verbrauch von Ressourcen, zum Beispiel durch die Installation einer Wärmepumpe, nicht als zusätzlicher Ertrag in der monetären Kostenrechnung zu Buche.

Das heißt, daß das monetäre Rationalitätsprinzip aufgrund dieser Eindimensionalität und seiner Konzentration auf eine maximale Differenz zwischen Aufwand und Ertrag die Input- wie Outputfaktoren nur quantitativ bei Vernachlässigung qualitativer Gesichtspunkte erfassen kann²⁶.

2.2 *Die Reduktion des Gebrauchswertes auf den Tauschwert oder der Verzicht auf werttheoretische Überlegungen.* Die ökonomische Sachfrage »Was soll produziert werden?« enthält in ihrem Kern die Frage »Was hat man davon?«, womit die *Werttheorie* und damit die Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert einer Ware sowie die theoretisch wichtige Frage angesprochen ist, wie in der ökonomischen Theorie die Frage nach der Qualität der produzierten Güter behandelt wird.

Da die werttheoretische Unterscheidung in Gebrauchs- und Tauschwert bereits von *Aristoteles* behandelt wurde und dieser die werttheoretischen Probleme grundlegend formuliert hat, werden wir kurz die werttheoretischen Grundgedanken bei *Aristoteles* darstellen, um daran anschließend die aktuelle werttheoretische Theorieentwicklung ethisch zu reflektieren.

Aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung als der ökonomischen Organisation der Bedürfnisbefriedigung ergibt sich für *Aristoteles*, daß zum Beispiel ein Arzt und ein Bauer in ein Tauschverhältnis treten, woraus sich die Wertfrage ergibt, wie die Leistungen des Arztes mit denen des Bauern kommensurabel gemacht werden können. Weil es praktisch nicht durchführbar ist, daß der Bauer dem Arzt für die Heilung eines Beinbruches 100 Salatköpfe gibt, bedarf es eines Ausgleichs. Dieser Ausgleich wird durch das Geld geleistet, wobei jedoch der eigentliche Maßstab des Ausgleichs in Wahrheit die Bedürfnisbefriedigung ist. Für *Aristoteles* geht es also im Wirtschaftsleben nicht vorrangig um die quantitative Vergeltung im bilateralen Tauschgeschäft, sondern um, eine multilaterale Befriedigung der Bedürfnisse, die den qualitativen Wert bzw. Gegenwert der Einzelleistung bestimme". Nun aber stellt *Aristoteles* bereits mit großer Nüchternheit fest, daß das Geld aufgrund einer Abmachung zum Vertreter der Bedürfnisse geworden ist. Das bringt verschiedene Probleme mit sich: Der Gebrauchswert als Eignung eines Gutes, bestimmte vom Menschen gewünschte Zwecke im Blick auf seine Bedürfnisbefriedi-

gung zu erfüllen, wird von der Bedürfnisbefriedigung abgekoppelt. Dann wird der Gebrauchswert auf den Tauschwert reduziert, wobei eine solche Reduktion sehr schnell vergessen läßt, wonach die Aussage von Aristoteles, »daß die Leistung des einen derjenigen des andern überlegen sei«²⁸, eine hoch normative ist, die es ideologiekritisch zu überprüfen gilt. Auch wenn Aristoteles dies sehr scharf gesehen hat, so wurde erst bei *Karl Marx* über die Bestimmung des Wertbegriffes als einer gesellschaftlichen Kategorie der Tauschwert gesellschaftskritisch befragt und problematisiert. Ausgehend von diesen Problempunkten läßt sich die Theorieentwicklung in bezug auf die Werttheorie folgendermaßen skizzieren: die klassische liberale Wirtschaftstheorie von *Adam Smith* und *David Ricardo* hat den Grundgedanken der Arbeitswerttheorie, »daß nämlich alle Produktion und alle >Werte< als Kombination aus menschlicher Arbeit und natürlichen Ressourcen anzusehen sind«²⁹, trotz aller Schwierigkeiten und der praktischen 'Unmöglichkeit, den Arbeitswert von Waren zu berechnen, nicht in Zweifel gezogen. So schreibt Adam Smith am Anfang seines ökonomischen Hauptwerkes »Der Wohlstand der Nationen« von 1776: »Die jährliche Arbeit eines Volkes ist die Quelle, aus der es ursprünglich mit allen notwendigen und angenehmen Dingen des Lebens versorgt wird, die es im Jahr über verbraucht.«³⁰ Diese Arbeitswertlehre vorausgesetzt, stößt Smith dann auf den widersprüchlichen Sachverhalt, daß bestimmte Güter mit einem hohen Gebrauchswert einen niedrigen Tauschwert haben (z. B. Wasser) und umgekehrt (z. B. Diamanten)!. Dieses von Smith herausgestellte Wertparadoxon wird in der ökonomischen Theorie durch die *Grenznutzen-Analyse* aufgehellt: »Zwischen beiden Werten gibt es eine Antinomie (Wertparadoxie), die von den Vertretern der Arbeitswertlehre nicht hinreichend klargelegt werden konnte. Die Grenznutzen-Analyse ist insoweit ein nützliches Instrument zur Aufhellung der Paradoxie. Es gibt Güter mit einem hohen Gesamt-, jedoch niedrigen Grenznutzen, z. B. Wasser. Stehen von einem solchen Gut relativ große Mengen zur Verfügung ..., ist der Grenznutzen und damit der Preis, den ein Nachfrager zu zahlen bereit ist, entsprechend gering... Bei anderen Gütern, z. B. bei Diamanten, die es nur in relativ geringen Mengen ... gibt, kann der Gesamtnutzen klein, der Grenznutzen jedoch hoch sein ...«³²

Hängt jedoch der Wert des Gutes von dessen Grenznutzen ab, der mit steigender Gütermenge abnimmt, dann ist der Knappheitsgrad eines Gutes ein wichtiges wenn auch nicht ausschließliches Qualitätsmerkmal, wobei sich diese Art von Qualität monetär in Geldeinheiten (Preis) ausdrückt. Ist jedoch die Qualität eines Produktes identisch mit einem Preis, der sich aufgrund des Gesetzes von Angebot und Nachfrage bildet, so besitzt die ökonomische Theorie keinen Ansatz, um werttheoretische Aussagen machen zu können. Der Widerspruch zwischen einem hohen Gesamtnutzen und einem niedrigen Grenznutzen oder umgekehrt wird durch einen Verzicht auf werttheoretische Fragestellungen aufgelöst. Das Wertparadoxon »scheint sich aufzulösen, wenn man den Arbeitswertgedanken verwirft und ausschließlich einen Wertbegriff benutzt, der auf die subjektive Nützlichkeit der Güter ausgerichtet ist«³³, das heißt, daß jede objektive Werttheorie wie zum Beispiel die für die marxistische Wirtschaftstheorie grundlegende Arbeitswerttheorie¹ verworfen und durch die im Zusammenhang der Preistheorie stehende subjektive Grenznutzentheorie ersetzt wird. Bei der Darstellung dieser subjektiven Nutzentheorie wird sich zeigen, welche Konsequenzen eine solche Ausklammerung werttheoretischer Überlegungen hat, die an sich schon problematisch ist, da der Gegenstand der Ökonomie ein hoch normativer ist. Insofern bedeutet dieser *Verzicht auf werttheoretische Überlegungen* einen *Widerspruch zwischen ökonomischer Theorie und ökonomischer Praxis*.

2.3 *Das hedonistische Lust-Unlust-Kalkül in der subjektiven Nutzentheorie.* Wie bereits ausgeführt, werden werttheoretische Fragen in die subjektive Nutzentheorie verlagert, wobei diese gleichzeitig eine Antwort auf die Frage »Wer bestimmt, was produziert werden soll?« gibt. Die Grundaussage dieser subjektiven Nutzentheorie ist die, daß nur das produziert wird, was der Konsument will und dieser wünscht nur das, was ihm nützt: »So induzieren die Bedürfnisse der Konsumenten nach utilitaristischer oder besser: nach neoklassisch-ökonomischer Auffassung die ideale Produktion.«³⁵ Vorausgesetzt wird dabei die Maximierung des individuellen Nutzens, wobei bei vollkommener Konkurrenz über die Marktpreise als Knappheitsindikatoren Inhalt und Umfang der Produktion unabhängiger Produktionseinheiten gerade so gesteu-

ert werden, daß sie einerseits den individuellen Bedürfnissen entspricht und andererseits den optimalen Einsatz der knappen Ressourcen gewährleistet. Die Kritik an diesem Paradigma des freien Individuums mit seinen hoch idealtypisch konkurrenztheoretischen Voraussetzungen und gekoppelt mit der individualistischen Nutzentheorie besagt, daß dieses die Gesellschaftlichkeit von Produktion und Konsum nicht erklären kann³⁶. Uns kommt es jedoch zunächst einmal darauf an, die hinter dieser subjektiven Nutzentheorie steckenden Wertprämissen transparent zu machen.

Die Bedürfnisse des freien Individuums zeigen sich auf dem Markt als der Koordination von Angebot und Nachfrage. Dort werden diejenigen Güter festgelegt, die lebensnotwendig, nützlich und angenehm sind. Theoretisch erfaßt wird dabei die Größe Nachfrage durch die subjektive Werttheorie als einer Grenznutzentheorie. Die auf *Hermann Heinrich Gossen* in Gestalt des ersten Gossensehen Gesetzes zurückgehende Nutzentheorie reflektiert die einfache Erfahrung, daß sich bei den meisten Gütern Sättigungsgrenzen zeigen. Eine geringe Menge eines Gutes vermittelt einen hohen Genuß (Nutzen). Steigert man jedoch den Konsum bzw. die Versorgung mit dem betreffenden Gut, so läßt die Nützlichkeit nach; der Grenznutzen wird stetig kleiner, bis schließlich Sättigung eintritt".

Auch wenn jede Person ihre eigenen Nutzen- und Wertvorstellungen von Gütern besitzt, gilt dennoch für alle Menschen und Güter, »... daß der Grenznutzen einer bestimmten Güterart mit zunehmender Menge dieses Gutes beständig abnimmt«³⁹. Die Begründer der subjektiven Wertlehre ließen sich also von der Vorstellung leiten, »... daß der Wert eines Gutes nicht vom Preis oder von den Kosten abhängt, sondern von seiner Eignung, menschliche Wünsche und Bedürfnisse zu befriedigen«. Diese subjektive Werttheorie setzt bei den Nutzensvorstellungen (Präferenzen) des Individuums ein, wobei die Wertschätzung eines Gutes aufgrund des ersten Gossensehen Gesetzes davon abhängt, »... welche Mengen dieses Gutes bereits konsumiert worden sind«. Da in der subjektiven Werttheorie der Nutzen rein quantitativ gefaßt wird, kommt die Nutzentheorie ohne die Unterscheidung von Qualität und Quantität aus. Auch wenn die Nutzentheorie auf jede Normsetzung verzichtet und es dem Individuum

überläßt, seine Bedürfnisse in den tauschwirtschaftlichen Prozessen (Markt) zu artikulieren, so kommt diese Theorie doch nicht ohne normativ hoch besetzte Psychologismen aus, enthält die Nutzentheorie doch das *hedonistische Kalkül*, welches von den individuellen Lust-/Unlusterfahrungen ausgeht⁴⁰: Das erste und zweite Stück Torte wird der einzelne noch mit Genuß essen, während beim dritten oder vierten Stück der Genuß nachläßt. In der Nutzentheorie werden also Qualitätsmaßstäbe subjektiviert und hedonisiert, was höchst problematische Folgen haben kann: »Der Nutzen, den sich die Individuen von bestimmten Gütern versprechen (ex ante), deckt sich wegen mangelnder Qualitätskenntnis und unvollkommener Berücksichtigung *unerwünschter interner Nebenwirkungen* nicht mit dem *rwahren* Nutzen (ex post). Man denke beispielsweise an Rauschgifte, gefährliche Medikamente und gesundheitsschädliche Chernikalien.e"

Die subjektive Nutzentheorie ist jedoch nicht nur ethisch defizitär, sondern kann auch schwerlich mit der empirischen Wirklichkeit in Einklang gebracht werden. Denn die Aussage "Wir produzieren nur das, was gewünscht wird« ist aufgrund der komplexen Organisation des Marktes (Markt für Investitionsgüter, Arbeits- und Kapitalmarkt, Markt für Konsumgüter, Dienstleistungsmarkt) in einem so hohen Maße idealtypisch, daß diese kaum mehr einen Bezug zur Wirklichkeit des Wirtschaftens aufweist. Dazu kommt, daß die Wünsche der Nachfrager nicht direkt geäußert werden können, sondern nur auf dem Markt, wo das Gesetz von Angebot und Nachfrage den Preis und damit die Produktionsentscheidung der Unternehmer bestimmt. Dieser idealtypische Zusammenhang mit seiner modellhaften Dominanz des Nachfragesektors vernachlässigt jedoch die faktische Dominanz des Produktionssektors (Angebotsseite), welche auf der unabdingbaren Notwendigkeit von Investitionen beruht⁴². Wenn die Investitionen aber nicht vorrangig sind zur Deckung der außerhalb des Produktionssektors liegenden menschlichen Bedürfnisse, dann muß es sich um Bedürfnisse des Produktionssektors selbst handeln, wobei die Erzielung eines Gewinnes ein solches Bedürfnis sein kann. Damit aber wurde exemplarisch deutlich gemacht, daß individuelle Präferenzen und unternehmerische Produktionsentscheidungen nicht zusammenfallen müssen,

wie es die subjektive Nutzentheorie unterstellt. Dazu kommt, daß die Konsumtheorie deutlich einsichtig gemacht hat, daß individuelle Präferenzen nicht invariable Konstrukte der Natur, sondern in der einen oder anderen Form Produkte der Gesellschaft sind. So werden zum Beispiel Bedürfnisse durch die Werbung »geweckt«.

Theoretisch kann diese Theorie der Produktionslenkung durch die menschlichen Bedürfnisse über die Unterscheidung von Bedarf und Bedürfnissen problematisiert werden, gilt doch grundsätzlich: »Bedarf kann entstehen, ohne daß Bedürfnisse zugrunde liegen, z. B. wenn industrielle Herstellungsprozesse zirkulär von dem Bemühen um Ausdehnung solcher Herstellungsprozesse gesteuert sind (Verselbständigung von Wachstumsorientierungen) ... Bedarf kann also lediglich organisationsbedingt sein.«⁴³ Wird diese Unterscheidung wie in der subjektiven Nutzentheorie verwischt, dann besteht die Gefahr, daß wirtschaftliches Handeln vorschnell durch den theoretischen Rückgriff auf die Wünsche der Individuen legitimiert und damit gegen Kritik immunisiert wird⁴⁴.

2.4 *Das Pareto-Optimum als ordinale Wohlfahrtsfunktion.* Die vierte ökonomische Sachfrage »Für wen sollen die Güter produziert werden?« bezieht sich auf die Verteilung der Güter, wobei in der ökonomischen Theorie das Verteilungsproblem unter dem Aspekt der Allokation und unter dem der Distribution erfaßt wird. Damit ist gleichzeitig das *Problem der Gerechtigkeit* thematisiert, wobei eine Allokation oder Distribution dann effizient ist, »... wenn unter Beachtung der in der Wirtschaft herrschenden Verhältnisse keine andere Allokation existiert, in welcher kein Wirtschaftssubjekt schlechter, mindestens jedoch eines besser gestellt ist als nach der ersteren Allokation-r'>. Damit ist das sogenannte Pareto-Optimum als ein zentrales Wohlfahrts- und Gerechtigkeitskriterium genannt. Nach diesem auf *Vilfredo Pareto* zurückgehenden Wohlfahrtskriterium entspricht jene Situation einem gesellschaftlichen Optimum, in der kein Wirtschaftssubjekt durch eine Veränderung der Verteilung der Ressourcen und Güter besser gestellt werden kann, ohne daß ein anderer schlechter gestellt wird⁴⁶.

Im Anschluß an *John Rawls* muß nun aber gefragt werden, inwiefern dieses Kriterium der Pareto-Optimalität überhaupt ein Gerechtigkeitsprinzip darstellt und welche Verteilungsnorm

dieses enthält", wobei zunächst einmal darauf hinzuweisen ist, daß sich die paretianische Wohlfahrtsökonomik aus der Gleichgewichtsökonomik entwickelt hat. Gleichgewicht als ein zentraler Begriff der theoretischen Volkswirtschaftslehre liegt dann vor; wenn unter den gegebenen Umständen kein Wirtschaftssubjekt Veranlassung hat, sein Verhalten zu ändern. Kritisiert wird die Gleichgewichtstheorie dahingehend, daß zum Beispiel in bezug auf das Gemeinwohl der Gleichgewichtsannahme implizit die Smithsche Vorstellung der »invisible hand« (unsichtbaren Hand) zugrunde liegt⁴⁸, nämlich das Prinzip, daß aus der Konkurrenz aller und aus der Verfolgung der eigenen Interessen quasi automatisch das Wohl der Gesamtheit hervorgehe. Diese für das Pareto-Optimum fundamentale »mechanistisch verengte« Gleichgewichts- und Gemeinwohltheorie? führt zu einer weiteren Formalisierung des Pareto-Optimums mit der Konsequenz, daß dieses eine bloß ordinale Wohlfahrtsfunktion darstellt". Das Pareto-Optimum stellt also kein Gerechtigkeitsprinzip bereit, da es keine Verteilungsnorm enthält und deshalb auch nicht angeben kann, wessen Situation nun eigentlich verbessert werden soll.

Diese Unzulänglichkeiten, welche das Pareto-Optimum eigentlich inoperabel machen, dürfen aber nicht vergessen lassen, daß das Pareto-Optimum Werturteile enthält, die wegen ihrer Praxiswirksamkeit einer kritischen Reflexion unterzogen werden müssen". *Erstens* läßt sich im Pareto-Optimum unschwer der Grundsatz »Das größte Glück der größten Zahl« der utilitaristischen Ethik von *Jeremy Bentham* erkennen-, wobei dieses bei Bentham noch sozialpolitische »greatest-happiness-principle« durch die nutzentheoretische Interpretation in der Wohlfahrtsökonomie hedonistisch verkürzt wurde (s. oben 2.3). Dies bedeutet jedoch eine Verkürzung des Utilitarismus selbst, da das im Nützlichkeitsprinzip gebotene allgemeine Wohlergehen auch ein heute noch überzeugendes regulatives Ziel ist⁵³. *Zweitens* enthält das Pareto-Optimum ein sogenannt konservatives Werturteil: »Daß unter dem Gesichtspunkt sozialer Wohlfahrt jede Veränderung der Gesellschaftsverhältnisse falsch sein soll, die einen einzigen minimal schlechter stellt, auch wenn alle anderen daran entschieden gewinnen und es dem Benachteiligten ohnehin viel besser geht, bevorzugt den jeweiligen status quo.«⁵⁴ *Drittens* und im

Zusammenhang mit dem konservativen Werturteil stehend, kann das Pareto-Optimum in Beziehung mit dem wirtschaftlichen Wachstum gebracht werden. Wenn das Pareto-Optimum es verbietet, irgend jemanden schlechter zu stellen, dann kann die politisch notwendige Überwindung von Ungleichheiten nicht durch Umverteilungen, sondern muß durch wirtschaftliches Wachstum realisiert werden", so daß das Pareto-Optimum die theoretische Rechtfertigung oder das Motiv des ökologisch problematischen wachstumspolitischen Ziels darstellt. Insgesamt zeigen diese ethischen Unzulänglichkeiten des Pareto-Optimums mit aller Deutlichkeit auch den Bruch zwischen Modell und Realität, da aktuelles wirtschaftspolitisches Handeln diesem Wohlfahrts- und Verteilungskriterium laufend widerspricht. Trotzdem aber ist dieses für politisches Handeln relevant. Nicht so sehr für dessen Begründung, doch auf jeden Fall für dessen Ausgestaltung.

3. *Die wissenschaftstheoretischen und ethischen Defizite der ökonomischen Rationalität als Anfragen an die ökonomische Theoriebildung.* Nachdem wir versucht haben, die Grundelemente und Grundstrukturen der ökonomischen Rationalität anhand von vier ökonomischen Sachfragen möglichst sachgerecht zu beschreiben und deren normativen Defizite mit der Begrifflichkeit der Ökonomie selbst aufzuweisen, können im folgenden die Defizite der ökonomischen Rationalität unter einem wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsethischen Gesichtspunkt zusammenfassend systematisiert werden. Beide Aspekte stehen in einem inneren Zusammenhang.

3.1 *Der Widerspruch zwischen Realität und Modell als Forderung nach mehr empirischer Relevanz (Kriterium des Sachgerechten).* Bei unserer ethischen Interpretation der verschiedenen Elemente der ökonomischen Rationalität haben sich Widersprüche zwischen Realität und Modellbildung herausgestellt. So gibt es eine empirisch nachweisbare absolute Knappheit in bezug auf bestimmte Ressourcen, wozu auch die Grenzen der Belastung der natürlichen Umwelt gehören, während die ökonomische Theorie nur eine relative Knappheit kennt. Und der Begriff der unersättlichen Bedürfnisse in dem Sinne, daß ein höherer Versorgungsgrad mit Gütern immer einem niedrigeren vorgezogen wird, muß aufgrund

der Kritik am expansiven Konsum und neuer Bedürfniskonstellationen und Vorstellungen von einem sinnvollen Leben als nicht mehr allgemein gültig klassifiziert werden (II/1.), Ebenso steht das monetäre Rationalitätsprinzip aufgrund seiner Konzentration auf eine maximale Differenz zwischen Aufwand und Ertrag im Widerspruch zum Prozeß des Wirtschaftens als einem vieldimensionalen Vorgang (II/2.1) und der Verzicht auf werttheoretische Überlegungen ist in der konkreten betrieblichen Produktion durch die Einführung von Qualitätskriterien bereits als graue Theorie widerlegt, womit ein Konflikt zwischen Volkswirtschaftslehre und Betriebswirtschaftslehre angedeutet ist (II/2.2).

Die Unterscheidung von Bedarf und Bedürfnisse, welche in der subjektiven Nutzentheorie nicht gemacht wird, verweist auf die Realitätsferne sowie auf den ideologischen Gehalt dieser Theorie (II/2.3) und das Pareto-Optimum kann aufgrund der politisch institutionalisierten Verteilungsgerechtigkeit die wirtschaftspolitische Praxis nicht mehr begründen (II/2A).

Dieser Widerspruch zwischen Modell und Realität bedeutet nun aber keinesfalls, daß diese Theorie keine Wirksamkeit mehr entfaltet. Das Gegenteil ist der Fall, ist diese doch die theoretische Grundlage des kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Systems. So werden zum Beispiel in Gesprächen mit Unternehmern diese von uns kritisch reflektierten Elemente der ökonomischen Rationalität als Legitimation des betrieblichen Handelns herangezogen. Insbesondere in bezug auf die Produktion von Gütern mit einem problematischen Gebrauchswert wird sehr schnell mit Doktrinen der theoretischen Ökonomie, das heißt mit dem Argument der Konsumentensouveränität geantwortet's. Dieser widersprüchliche und auch höchst problematische Sachverhalt, daß auf der einen Seite die ökonomische Theorie die Wirklichkeit nicht mehr sachgerecht beschreiben und erfassen kann und auf der anderen Seite, daß eben dieselbe Theorie immer wieder zur Rechtfertigung praktisch-ökonomischen Handelns herangezogen wird, kann als Ergebnis einer wissenschaftlichen Spezialisierung begriffen werden, innerhalb derer es zu einer »umfassenden Desintegration« des universalen gesellschaftswissenschaftlichen Ansatzes der Klassiker kam⁵⁷. Das Ziel der größtmöglichen Exaktheit in der ökonomischen Theoriebildung wurde durch immer kompliziertere

Modelle zu erreichen versucht, wobei die damit verbundene fortschreitende Formalisierung und Mathematisierung der ökonomischen Theorie zu einer Ablösung der Wirtschaftswissenschaften von den Sozialwissenschaften führte. Das Problem dieser geschlossenen Modellbildung (marginalanalytische Überlegungen, Gedankenexperimente, ceteris-paribus-Annahmen) liegt in einem hohen Wirklichkeitsverlust der Theorie, so daß die ökonomische Theorie kaum mehr als eine empirische Wissenschaft anzusprechen ist. Diese Kritik wird primär vom kritischen Rationalismus an die ökonomische Theorie herangetragen, wobei aufgrund dieser Kritik die Forderung aufgestellt wird, »... daß die Wirtschaftswissenschaft eine empirische Wissenschaft sein muß«⁵⁸. Genau diese Forderung kann mit dem Kriterium der Sachgerechtigkeit von *Arthur Rieb* in Beziehung gebracht werden, wenn mit diesem ein Umgang mit der empirisch erfaßbaren Wirklichkeit gemeint ist, bei dem diese in ihrer ganzen Komplexität möglichst sachgerecht erfaßt wird⁵⁹.

3.2 *Die Enthumanisierung der ökonomischen Theorie und die Forderung nach normativer Orientierung (Kriterium des Menschengerechten).* Durch die Modellbildung innerhalb der ökonomischen Theorie und der damit zusammenhängenden Methode der Abstraktion, »die sich auf wenige Faktoren konzentriert, deren logische Beziehungen mit Hilfe von geschlossenen Konstruktionsmodellen analysiert werdenes⁶⁰«, werden Denkmodelle entworfen, welche wohl die Präzision mathematischer Gleichungen besitzen und in sich geschlossen sind, die aber dazu führen, daß Abläufe und Beziehungen untersucht werden, »ohne ihre gesellschaftlichen Zusammenhänge in Betracht zu ziehen«⁶¹. Bestimmte Faktoren von erheblicher kausaler Wirksamkeit wie zum Beispiel die Umweltverschmutzung werden als exogene Faktoren angesehen, die außerhalb der Modellbetrachtung bleiben. Genau diesen Sachverhalt bezeichnet *K. William Kapp* als »Enthumanisierung« der ökonomischen Theories-, weil durch die Abkehr von der Realität eine Ablenkung der den Menschen direkt betreffenden Probleme geschieht, welche bereits in der Tatsache begründet ist, daß der ökonomischen Theorie in der Geld- und Kapitalrechnung ein Maßstab zur Verfügung steht, »der eine adäquate Erfassung der konkreten Bedürfnisse des Menschen und der Gesellschaft er-

schwertes>, Wird der Verlust an Humanität in der ökonomischen Theorie auf die Art ihrer Abstraktionsmethoden und Modellbildung zurückgeführt, zu der auch die Monetarisierung der wenigen in der ökonomischen Theorie genannten Werte (z. B. Wohlfahrt) gehört, dann kann diese Enthumanisierung dadurch überwunden werden, daß die ökonomische Theorie die Realität in ihrer Komplexität beschreiben und erklären kann mit dem primären Ziel, »problemlösendes Handeln vorzubereiten und zu begleiten«, Aufgrund dieser Aufgabenstellung können die Theoriedefizite allein dadurch überwunden werden, daß sich die Ökonomie als empirische Wissenschaft begreift und dies auch konsequent im Sinne des Kritischen Rationalismus durchführt, das heißt, die Methodologie der kritischen Prüfung akzeptiert und damit den normativen Modell-Platonismus überwindet's. Mit dieser Begrifflichkeit weist *Hans Albert* darauf hin, daß die theoretischen Elemente der ökonomischen Theorie krypto-normative Inhalte besitzen, die in Übereinstimmung stehen mit der Konzeption des Wirtschaftens auf der Basis des freien Marktes. Daraus kann nun aber der Schluß gezogen werden, daß jede ökonomische Theorie je spezifische normative Gehalte hat. Erläutert werden kann diese noch als Hypothese formulierte Schlußfolgerung durch den Sachverhalt, daß Ökonomie definiert werden kann als die Disziplin, die sich mit den Problemen der Herstellung, Verteilung und dem Verbrauch von Gütern befaßt, wobei diese Prozesse der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienen. Die Ökonomie ist daher die am eindeutigsten wertabhängige Wissenschaft, so daß sich die Ökonomie bewußt als normative Sozialwissenschaft begreifen und konstituieren muß. Wichtig ist dabei, daß diese metasoziologischen Prämissen klar und deutlich als präskriptive Aussagen gekennzeichnet werden, um diese nicht vor Kritik zu immunisieren, wie dies *Hans Albert* in bezug auf die Konzeption einer normativen Sozialwissenschaft von *Gerhard Weisser* befürchtet".

Es geht also im Kern um eine Humanisierung der ökonomischen Theorie, womit das Kriterium des Menschengerechten von *Arthur Rich* auf die ökonomische Theoriebildung bezogen wurde",

III. ANSATZPUNKTE FÜR EINE NORMATIVE ERWEITERUNG DER ÖKONOMISCHEN RATIONALITÄT

Aufgrund der von uns herausgearbeiteten wissenschaftstheoretischen und ethischen Defizite der ökonomischen Rationalität kann mit Bezug auf Thomas S. Kuhns Paradigmatheorie (s. oben I/I.) gefragt werden, inwiefern diese Unzulänglichkeiten der ökonomischen Theorie einen Paradigmawechsel verlangen oder ob diese **Grenzen** der ökonomischen Theoriebildung durch Präzisierungen und Erweiterungen des bestehenden ökonomischen Paradigmas aufgehoben werden **können**. Wir werden im folgenden zunächst zwei gegensätzliche Positionen darstellen, die diese Krise der herrschenden Wirtschaftstheorie reflektieren, um daran anschließend unsere Auffassung -der normativen Erweiterung der ökonomischen Rationalität zu skizzieren.

1. Alternative Positionen der Reflexion und Überwindung der theoretisch-ethischen Defizite der ökonomischen Rationalität. Die erste Position geht davon aus, daß durch eine Integration der Wirtschaftstheorie in die normative Wirtschaftspolitik die von uns herausgestellten Defizite in bezug auf die Grundstrukturen der ökonomischen Rationalität überwunden werden können. Die zweite Position dagegen, welche eine tiefgreifende Krise der Wirtschaftstheorie diagnostiziert, behauptet, daß diese Krise nur durch einen Paradigmawechsel überwunden werden kann.

1.1 Die Integration der formal-rationalen Wirtschaftstheorie in die normative Wirtschaftspolitik. Diese Position, die davon ausgeht, daß durch eine Integration der formalrationalen Wirtschaftstheorie in die normative Wirtschaftspolitik die wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsethischen Defizite der ökonomischen Theorie aufgehoben werden beziehungsweise gar nicht als solche auftreten, bezeichnet die Kritik gegenüber der Volkswirtschaftslehre insofern als sachlich falsch, »weil es neben der erklärenden Wirtschaftstheorie immer auch eine normative Wirtschaftspolitik und eine Finanzwissenschaft gegeben hat«⁶⁹. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß diese Position nicht etwa die Kritik an der ökonomischen Theorie als falsch ablehnt, wird doch explizit die Kritik der marxistischen Theorie sowie' die der Neuen Linken um *lohn*

Kenneth Galbraith aufgenommen. Doch führt dies nicht zu einer wissenschaftstheoretischen und ethischen Durchdringung der ökonomischen Theorie, sondern zum Entwurf einer ökonomischen Theorie der Politik, welche die gegenseitige Abhängigkeit von Wirtschaft und Politik erklären will mit dem Ziel, die zunehmend wichtiger werdende Rolle des Staates im Wirtschaftsprozeß zu erfassen: »Die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Politik müssen noch besser erfaßt werden, und neben die erklärende Theorie muß eine *normative* Theorie treten, die auf dem Hintergrund eines geschlossenen politisch-ökonomischen Systems die Möglichkeiten zur Veränderung, d. h. zur wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Einwirkung, erörtert.« Große Bedeutung kommt deshalb der politischen Ökonomie als ökonomischer Theorie der Politik zu, »die politische Prozesse mit Hilfe der Denkweise und dem Instrumentarium der modernen neoklassischen Wirtschaftstheorie zu erfassen und auf diese Weise Wirtschaft und Politik zu verbinden sucht«⁷⁰. Konkret heißt dies dann zum Beispiel Folgendes: »jedermann, ob Konsument oder Produzent, ob Politiker oder Beamter, versucht, seinen eigenen Nutzen zu maximieren, selbstverständlich unter Beachtung von Randbedingungen. Durch diese Übertragung wird die Inkonsistenz beseitigt, die darin liegt, daß normalerweise bei Wirtschaftssubjekten Eigennutz, bei Politikern dagegen das Gemeinwohl als Triebkraft des Handelns angenommen wird.«⁷¹

Genau hier setzt unsere Kritik an, versucht doch damit diese politische Ökonomie, die von uns kritisierten normativen Elemente der explikativen Wirtschaftstheorie als normative Elemente in die Theorie der Wirtschaftspolitik zu integrieren, um den in der Praxis wirksamen Widerspruch zwischen ökonomischen Bedingungen (Eigennutz) und wirtschaftspolitischen Zielsetzungen (Gemeinwohl) zu überwinden". Die so angestrebte Überwindung dieses Widerspruches durch die Übertragung der wissenschaftstheoretisch und ethisch defizienten Denkmodelle der ökonomischen Theorie auf die Politik bedeutet also nichts anderes als daß die Wertimplikationen und apriori Wirklichkeitsdeutungen der Neoklassik das politische Handeln begründen. und orientieren sollen^P. Dies aber läßt sich weder wissenschaftstheoretisch (Kriterium des Sachgerechten) noch ethisch (Kriterium des

Menschengerechten) rechtfertigen, so daß diese Position der Überwindung der theoretisch-ethischen Defizite der ökonomischen Rationalität vom Standpunkt der Ethik aus als unsachgerecht und dem Kriterium des Menschengerechten widersprechend qualifiziert werden muß.

1.2 *Der Entwurf eines alternativen Paradigmas.* Ausgehend von der Tatsache, daß die ökonomische Theorie aufgrund ihres Modellplatonismus zur Lösung wirtschaftlicher Probleme wie Arbeitslosigkeit, Umweltzerstörung, regionale Disparitäten oder Unterentwicklung in den Ländern der sogenannten Dritten Welt nichts beitragen kann und die Wertimplikationen dieser Theorie erhebliche ethische Defizite mit entsprechenden politischen Konsequenzen aufweisen, wird eine tiefgreifende Krise der herrschenden Wirtschaftstheorie festgestellt. Verschärft wird diese Krise dann noch durch die inadäquate Reaktion auf diese theoretischen Unzulänglichkeiten. Sarkastisch wird die Reaktion auf diese Krise folgendermaßen beschrieben: »Obwohl die Argumente seit geraumer Zeit in Büchern und führenden Fachzeitschriften dargelegt und scharfsinnig begründet werden, bleibt das Selbstverständnis der wissenschaftlichen Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit davon unberührt. Auch *Joan Robinsons* Analyse der zweiten Krise der ökonomischen Theorie ... verhält wie das Wort zum Sonntag. Solange es zu hören/sehen ist, ist die Gemeinschaft tief beeindruckt von der Stringenz der Argumentation, aufgewühlt von der Erkenntnis, daß die Grundfesten der eigenen Wissenschaft erschüttert sind. Doch kaum ist der letzte Satz gesprochen, wird das Programm gewechselt. stürzt sich das Heer der Forscher auf die Knochenarbeit der Ziselierung fast bis zur Unkenntlichkeit behauener Blöcke der Ruine des orthodoxen ökonomischen Theoriegebäudes.«?" Weil die Grundannahmen der bestehenden Wirtschaftstheorie wie zum Beispiel das Paradigma des freien Individuums ihre Erklärungskraft verloren haben und die Wertimplikationen der ökonomischen Theorie (Wachstums-ideologie, Eigennutz, Hedonismus, Bevorzugung des jeweiligen status quo) sich nicht mehr begründen lassen, wird eine grundsätzliche Überprüfung der Axiomatik des herrschenden Theoriegebäudes als notwendig erachtet mit dem Ziel, ein alternatives Paradigma zu entwerfen, welches von dem folgenden Erklärungs-

ansatz ausgeht: »Es gilt, das wissenschaftliche wie praktische Versagen von herrschender Methodologie und herrschender Ökonomie sowie ihr im Kern unkritisches Verhältnis zueinander zu erklären. Dies schließlich ist möglich im Rahmen eines alternativen Paradigmas, das es erlaubt, die systematische Kritik in einen positiven neuen Erklärungsansatz zu integrieren. Dieser liegt ... in der Form von Marx' Kritik der Politischen Ökonomie vor.«⁷⁵ Jürgen Frank lehnt also jede partielle Kritik ab, die logischerweise partielle Reparaturen in sich schließt, so daß man wird vermuten können, »daß die endgültige Aufhebung der bürgerlichen Ökonomie erst mit dem Ende der herrschenden Verhältnisse im Sinne der herrschenden Institutionen erfolgen kann:..⁷⁶.

Will die Ethik jedoch individuelles wie gesellschaftliches Handeln normieren, dann muß sie auch für aktuell anstehende Probleme Lösungen bereit stellen können. Da die oben dargestellte Totalkritik der ökonomischen Theorie dies nicht leisten kann, werden wir versuchen, eine Überwindung der wissenschaftstheoretischen und ethischen Defizite im Bereich der Kuhnsehen »normalen Wissenschaft« zu suchen?“, wobei jedoch die Kernpunkte der Forderung nach einem Paradigmawechsel berücksichtigt werden sollten.

2. Ansatzpunkte für eine normative Erweiterung der ökonomischen Rationalität im Bereich der normalen Wissenschaft. Im folgenden wird der Versuch unternommen, bei der Überwindung der wissenschaftstheoretischen und ethischen Defizite der ökonomischen Rationalität von deren vorhandener Struktur auszugehen und diese normativ zu erweitern. Dabei ist es hilfreich, die Struktur der ökonomischen Theorie unter den folgenden zwei Gesichtspunkten zu fassen“,

Es hat sich gezeigt, daß die bestehende ökonomische Rationalität einen modelltheoretischen und einen krytonormativen Aspekt hat, wobei diese beiden Aspekte nicht voneinander getrennt werden dürfen. Daraus läßt sich grundsätzlich ableiten, daß die ökonomische Rationalität eine explikativ-normative Struktur hat, so daß in der ökonomischen Rationalität zwischen einer empirisch-modelltheoretischen und einer präskriptiv-normativen Komponente unterschieden werden kann. Dabei wird die empi-

risch-modelltheoretische Komponente durch die von uns dargestellten und ethisch interpretierten *Grundelemente der ökonomischen Rationalität* (*Knappheit/Bedürfnisbefriedigung, ökonomisches Prinzip/Zweckmäßigkeitprinzip, Wertproblem, Nutzenproblem/Bedürfnisbefriedigung, Verteilung*) strukturiert und konstituiert. *Eine normative Erweiterung der ökonomischen Rationalität heißt dann nichts anderes als die Beibehaltung dieser Grundelemente bei gleichzeitiger Veriänderung der explikativ-normativen Voraussetzungen unter dem Gesichtspunkt ganz bestimmter Wertprämissen, welche den Anspruch erheben, die ethischen Defizite der ökonomischen Theorie zu überwinden.*

2.1 Das Problem der Knappheit {LIII}: absolute Knappheit und relative Bedürfnisse. Die Notwendigkeit des Wirtschaftens ergibt sich aus dem Sachverhalt, daß nur eine sehr begrenzte Zahl von Gütern ohne Be- und Verarbeitung zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse herangezogen werden kann. Dabei geht die ökonomische Theorie von der *relativen* Knappheit und den *unbegrenzten* menschlichen Bedürfnissen aus. Eine normative Erweiterung bedeutet in diesem Fall die Beibehaltung des Modells »Ressourcen - menschliche Bedürfnisse«, jedoch mit der normativen Erweiterung, daß auch von einer *absoluten* Knappheit und von *relativen* Bedürfnissen ausgegangen wird. Die Annahme der absoluten Knappheit läßt sich über die Lebensqualitätsdiskussion im allgemeinen und über die Ökologiediskussion im besonderen ethisch begründen, während der Gedanke der relativen Bedürfnisse sich über die Unterscheidung von materiellen und immateriellen Bedürfnissen bedürfnistheoretisch einholen läßt. Denn die bedürfnistheoretische Unterscheidung in existence-Bedürfnisse (Nahrung, Kleidung, Schutz), relatedness-Bedürfnisse (gefühlsmäßige zwischenmenschliche Beziehungen) und growth-Bedürfnisse (Selbstentfaltung, Sinn, Identität) bringt die in der ökonomischen Theorie durch den Begriff der unersättlichen Bedürfnisse verabsolutierten materiellen Bedürfnisse in Relation zu den anderen Bedürfniskategorien, so daß durch diese Relationalität der Bedürfniskategorien eine Relativierung der ökonomisch-materiellen Grundbedürfnisse geschieht?",

2.2 Das ökonomische Prinzip (///2.1): Berücksichtigung der sozialen Kosten. Das ökonomische Prinzip, welches im Kern die Forderung nach einem sparsamen und haushälterischen Umgang

mit den vorhandenen Mitteln beinhaltet und deshalb ein verantwortungsethisches Prinzip ist, läßt sich ohne Schwierigkeiten ökologisch erweitern. Insbesondere das Sparprinzip »Erreiche einen gegebenen Zweck mit dem geringsten Aufwand« kann so interpretiert werden, daß human-ökologische Gesichtspunkte berücksichtigt werden. Das Problem dieses Prinzips in der aktuellen Wirtschaftstheorie ist seine monetäre Fassung und der damit verbundenen Ausblendung der sozialen Kosten. Wird aber der Begriff des geringsten Aufwandes in Beziehung gesetzt mit dem der sozialen Kosten", das heißt, wenn im Aufwand auch soziale Kosten mitgerechnet werden, dann wird dieses Wirtschaftlichkeitsprinzip aus seiner monetären Verengung herausgelöst und in einem hohen Maße relevant für die human-ökologische Gestaltung unserer Gesellschaft. Dabei muß natürlich das Problem der Meßbarkeit der sozialen Kosten gelöst werden".

2.3 Die Verschränktheit von Gebrauchswert und Tauschwert (11/2.2): Wert/ehre als Integration von subjektiven und objektiven Faktoren. Die ökonomische Theorie versteht den wirtschaftlichen Wert nicht als eine objektive Gütereigenschaft, vielmehr ergibt sich der Wert eines Gutes aus dessen Grenznutzen und ist damit eine rein subjektive Erscheinung. Da die relative Knappheit sowie die subjektive Wertschätzung eines Gutes in Preisen oder Tauschwerten durch einen Abstimmungsprozeß von Angebot und Nachfrage zum Ausdruck kommt, kann grundsätzlich formuliert werden, daß die Tauschwertedie Gebrauchswerte bestimmen'S, Eine normative Erweiterung dieser subjektiv-hedonistischen und monetär am Tauschwert orientierten Wertlehre besteht in der formalen Forderung, eine Wertlehre zu entwerfen, welche objektive (Produktionskosten) wie subjektive Faktoren (Präferenzen, Zielsetzungen) berücksichtigt, was ja durch die moderne Preistheorie bereits geschieht. Damit wird es dann möglich, die verausgabte Arbeit (objektive Arbeitswerrlehre), Ressourcenverbrauch und Umweltbelastung (ökologische Verträglichkeit) oder die Lebensdauer als Wertdeterminanten von Gütern theoretisch zu erfassen, so daß dann die Gebrauchswerte den Tauschwert bestimmen und nicht umgekehrt. Dies setzt natürlich voraus, daß Kriterien für die Beurteilung des Gebrauchswertes eines Gutes bereitgestellt werden müssen. Dies kann hier nicht geleistet werden,

doch können mit den Begriffen »Bedürfnisorientiertheit« (Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse wie physiologische Notwendigkeiten, gefühlsmäßige zwischenmenschliche Beziehungen, soziale Anerkennung und Sinnggebung), »Umweltverträglichkeit« (Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen), »Sozialverträglichkeit« (verträglich mit einer menschengerechten sozialen Ordnung. und Entwicklung) und »interregionale und intertemporale Universalisierung« (die obigen Kriterien müssen räumlich wie zeitlich universalisierbar sein) solche Kriterien angedeutet werden.

2.4 Die subjektive Nutzentheorie (11/2.3): Umfassende Partizipation als Voraussetzung für die Artikulierung der wahren Bedürfnisse. In der ökonomischen Theorie erscheint das verantwortungsbewußte Individuum als Basiseinheit und als Ausgangspunkt. Die Individuen werden als autonom betrachtet und es wird deshalb die Unabhängigkeit der individuellen Präferenzen unterstellt. Motiv und Richtschnur des Handelns dieser Individuen ist die Nutzenmaximierung. Daraus entsteht das Problem, wie aus den gesellschaftlich bedingten Bedürfnissen der Bedarf entsteht, wobei die theoretische Aussage, wonach die menschlichen Bedürfnisse die Produktion induzieren, die Modellannahme der vollkommenen Konkurrenz voraussetzt: »Nach der Vorstellung dieser Theorie ist also der Markt der Ort, wo die Individuen erst in gesellschaftliche Beziehung zueinander treten. Die Art dieser Beziehung ist abstrakt; sie wird konstituiert und geregelt über Preise sowie Konkurrenz aller am Marktgeschehen Beteiligten um Einkommens- bzw. Güteranteile.« Wenn jetzt nun aber der Ansatz beim verantwortungsbewußten Individuum beibehalten wird und menschliche Bedürfnisse wirklich die Produktion induzieren sollen und wenn vorausgesetzt werden kann, daß der Markt aufgrund seiner Ungleichgewichte ein ungeeigneter Ort der Bedürfnisartikulation ist, dann müssen solche gesellschaftlichen Strukturen geschaffen werden, die eine Artikulation der wahren menschlichen Bedürfnisse ermöglichen. Kriterium für die Gestaltung solcher Strukturen ist das der Partizipation. Normative Erweiterung in bezug auf die subjektive Nutzentheorie heißt also, daß im Paradigma des freien Individuums das Kriterium der Partizipation mitgedacht wird. Vorausgesetzt wird dabei, daß das hedonistische Lust-

Unlust-Kalkül der subjektiven Nutzentheorie in den Kontext einer reflektierten Bedürfnistheorie gestellt wird, so daß der Nutzen eines Gutes dann nicht mehr bloß hedonistisch bestimmt wird, sondern durch den Nutzen in bezug auf die Befriedigung der mehrdimensionalen menschlichen Bedürfnisse.

2.5 *Das Pareto-Optimum* (11/2.4): *Das Unterschiedsprinzip von John Rawls als Gerechtigkeitsprinzip*. Dem Pareto-Optimum fehlt ein Gerechtigkeitsgrundsatz, so daß es nicht angeben kann, wessen Situation verbessert werden soll. Dazu kommt, daß es auf die Frage nach der Optimalität der gesellschaftlichen Verhältnisse eine den status quo rechtfertigende Antwort gibt. Es ist nicht erlaubt, die Lage der Benachteiligten auf Kosten der Bevorzugten zu verbessern.

Wenn wir jetzt die Frage nach der Optimalität der gesellschaftlichen Verhältnisse als unaufgebar aufnehmen, dann müßte eine normative Erweiterung dieses Gleichgewichtsgedankens des Pareto-Optimums ein *Gerechtigkeitsprinzip* nennen, welches die ethisch problematischen Wertimplikationen des Pareto-Optimums überwindet. Das *Unterschiedsprinzip von John Rawls* erfüllt genau diese Bedingungen, welches in seiner einfachen Form folgendermaßen heißt: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, daß sie den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen⁸⁴. Rawls geht also zunächst von der Tatsache der Ungleichheit aus. Doch im Gegensatz zum Pareto-Optimum gibt er an, wessen Situation verbessert werden soll, nämlich zuerst die Lage der am schlechtesten Gestellten'. Ist jedoch die gesellschaftliche Grundstruktur ungerecht, das heißt, sind Ungleichheiten nicht so geregelt, daß sie die Situation der Benachteiligten verbessern, dann erlaubt das Unterschiedsprinzip Maßnahmen, die die Aussichten einiger Bevorzugter verschlechtern könnenw.

Die normative Erweiterung des Pareto-Optimums besteht also darin, daß dessen Gleichgewichtsgedanke mit dem Unterschiedsprinzip verknüpft wird: gesellschaftliche Verhältnisse sind dann optimal, wenn Ungleichheiten so gestaltet sind, daß sie eine Verbesserung der Situation der am schlechtesten Gestellten zulassen und bewirken.

IV. ZUSAMMENFASSENDE BETRACHTUNG

Die vorliegenden Überlegungen sind als ein *Versuch* zu verstehen, den Begriff der ökonomischen Rationalität überhaupt einmal systematisch zu erfassen. Von daher ergibt sich, daß die von uns herausgestellten Grundelemente der ökonomischen Rationalität nicht in ihren theoretischen Gesamtbezügen erfaßt werden konnten. Dies müßte in einer umfangreichen Arbeit geleistet werden. Trotz dieser Einschränkung konnten jedoch wichtige an ökonomischen Sachfragen orientierte Grundelemente der ökonomischen Rationalität dargestellt und ethisch interpretiert werden.

Bei dieser ethischen Reflexion wie auch bei der ansatzweise durchgeführten normativen Erweiterung der ökonomischen Rationalität wurden ganz bestimmte wissenschaftstheoretische wie normative Voraussetzungen wirksam, die eigentlich im voraus systematisch dargestellt und begründet werden müßten, um so den wissenschaftstheoretischen und ethischen Standpunkt kritisierbar machen zu können, von dem aus die Kritik und die normative Erweiterung der ökonomischen Rationalität erfolgte. Da dies hier aus Platzgründen nicht explizit geschehen konnte, werden wir im folgenden in Stichworten die Punkte nennen, die unsere Analyse beeinflußt haben:

- Bei dem Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie gehen wir davon aus, daß die Ökosphäre die äußere Rahmenbedingung darstellt, innerhalb derer wirtschaftliches Handeln ausgestaltet werden kann. Dabei ist dieser Konflikt in den Kontext der umfassenden Diskussion über den Begriff der Lebensqualität zu stellen, wobei angefügt werden kann, daß hier der Begriff der sozialen Kosten eine wichtige Rolle spielt.

Der sozialetische Ansatz von Arthur Rich wird bei der Systematisierung der wissenschaftstheoretischen und ethischen Defizite der ökonomischen Rationalität wirksam, während die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls den Begriff der gesellschaftlichen Optimalität definiert. Der Kriterienkatalog zur Beurteilung des Gebrauchswertes eines Gutes stellt eine Integration der verschiedenen hier erwähnten normativen Positionen dar, wobei bedürfnistheoretische Überlegungen eine besondere Beachtung finden.

- Ein wichtiger Gesichtspunkt bei der Analyse der ökonomischen Rationalität war einmal, daß zwischen explikativen und normativen Fragestellungen unterschieden werden muß. Und zum andern die Einsicht, daß die explikative Struktur der ökonomischen Rationalität ganz bestimmte Wert-Axiome besitzt. Dies war die Voraussetzung für die ethische Interpretation der ökonomischen Rationalität mit dem Ziel, die ideologischen Elemente in der ökonomischen Theorie herauszuarbeiten.
- Ziel der normativen Erweiterung der ökonomischen Rationalität war die Rekonstruktion einer normativen Ökonomik in Gestalt einer explikativ-normativen Theorie. Begründet werden kann dieses Vorgehen durch die aufgrund unserer Analyse gewonnene Einsicht, daß es keine wertfreie ökonomische Theorie gibt. Deshalb haben wir versucht, die explikative Struktur der ökonomischen Rationalität so zu reformulieren, daß eine integrierte explikativ-normative Theorie konstituiert wird, die dem Kriterium des Menschengerechten genügt.

Diese unsere Analyse bedingenden wissenschaftstheoretischen und ethischen Voraussetzungen lassen erkennen, daß es uns um eine »Ethisierung« der ökonomischen Rationalität ging. Werturteile sollten nicht mehr von außen als theriefremde Elemente der ökonomischen Theorie übergestülpt werden, vielmehr sollte dieses additive Verständnis von Wirtschaftsethik durch ein integratives ersetzt werden. Dahinter verbirgt sich die Überzeugung, daß eine solche Theorieimmanenz der Wirtschaftsethik, bei der die ökonomische Theorie einen explikativen *und* normativen Teil integriert, die Voraussetzung für die Humanisierung der ökonomischen Theorie darstellt. Und dies wiederum ist die Voraussetzung dafür, daß Probleme wie Arbeitslosigkeit, Umweltverschmutzung, Ungerechtigkeiten und Reduktion der Vielfalt der menschlichen Bedürfnisse auf das des Erwerbens und Besitzens bereits auf der Ebene der Theorie zu lösen versucht werden. Dies kann natürlich nur ein ganz bescheidener Beitrag zur menschengerechten Gestaltung unserer Gesellschaft sein, denn es gilt auch hier die These: »es kömmt darauf an, sie zu *verändern*«⁸⁷.

Anmerkungen

- * Wichtige Hinweise und Korrekturen sowie Ergänzungen in bezug auf die ökonomische Theoriebildung erhielten wir von Dr. *Ambros Lüthi*. Hilfreich wie notwendig für die Klärung der Stringenz der Argumentation war die Diskussion dieses Aufsatzes im Rahmen einer gemeinsamen Veranstaltung – »Sozietät« - von Assistenten und Dozenten der evangelisch-theologischen Fakultät in Bern.
1. Wenn im folgenden von »Ökonomie« die Rede ist, dann ist damit diejenige Theorie gemeint, welche den Prozeß des Wirtschaftens in den spätkapitalistischen Industriegesellschaften zu beschreiben, erklären und zu prognostizieren versucht. Trotz der Vielfalt der ökonomischen Theoriebildung in Einzelfragen, besteht doch in den Grundlagen eine paradigmatische (*Th. S. Kuhn*) Ausformung der ökonomischen Theorie, so daß auf dieser Ebene der Theoriebildung verallgemeinernd von *der* Theorie gesprochen werden darf. Und genau auf dieser Theorieebene setzt unsere ethische Reflexion an, wobei insbesondere die Mathematisierung der ökonomischen Theorie zu deren hohen Verallgemeinerung beigetragen hat (s. *William H. Branson: Macroeconomic Theory and Policy*, 2. e. New York 1979; *Artur Woll: Allgemeine Volkswirtschaftslehre*, 7. Aufl., München 1981, S. 18ff.).
 2. So zum Beispiel im Rahmen der Bearbeitung des Nationalfondsprojektes »Sozialethische Aspekte des Energieverbrauchs« durch das Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in Bern.
 3. S. *Karl R. Popper: Logik der Forschung*, 3. Aufl., Tübingen 1969, S. 198ff.
 4. S. *Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1973.
 5. S. *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie*, eingeleitet und herausgegeben von *Werner Diederich*, Frankfurt a.M. 1974; *Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd.II, Stuttgart 1975, S.483-534.
 6. K. *William Kapp: Umweltkrise und Nationalökonomie*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik*, Nr. 3fSeptember 1972, S.231.
 7. *Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. I, Frankfurt a.M. 1981, S.28. Damit ist natürlich nur ein Aspekt von Rationalität genannt.
 8. S. *Karl Aurand: Umweltschutz und Gesundheit*, in: *Aufgabe Zukunft: Qualität des Lebens*, Bd. 4fUmwelt, Beiträge zur vierten internationalen Arbeitstagung der Industriegewerkschaft Metall für die BRD, 11. bis 14; April 1972 in Oberhausen, Redaktion *Günter Friedrichs*, Frankfurt a.M. 1973, S. 41.
 9. S. zu diesem Ziel des Wirtschaftens die verschiedenen Lehrbücher und Gesamtdarstellungen zur Volkswirtschaft.
 10. S. *Hans Christoph Binswanger: Natur und Wirtschaft - Die Blindheit der ökonomischen Theorie gegenüber der Natur und ihrer Bedeutung im Wirtschaftsprozeß*, in: *Frieden mit der Natur*, hrsg. von *Klaus M. Meyer-Abich*, Freiburg u. a, 1979, S. 149ff.
 11. S. *Henner Kleinellfers und Regula Pfister: Die schweizerische Volkswirtschaft. Eine problemorientierte Einführung in die Volkswirtschaftslehre*, 2. Aufl., Frauenfeld 1978, S. 661 f.

12. S. *Karl Häuser*: Volkswirtschaftslehre, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1975, S. 35; *Karl Georg Zinn*: Die Selbsterstörung der Wachstumsgesellschaft. Politisches Handeln im ökonomischen System, Reinbek bei Hamburg 1980, S.275.
13. S. *Anton Burghardt*: Allgemeine Wirtschaftssoziologie, München 1974, S.33ff.
14. Peter Bernholz: Grundlagen der politischen Ökonomie, 1. Band, Tübingen 1972, S. 15; zum Begriff der »unersättlichen« Bedürfnisse s. *Wolfgang Menzel und Helmut Wittelsberger*: Kleines Wirtschaftswörterbuch, Freiburg i. Br. 1977, S. 51, Stichwort Bedürfnisse.
15. S. *Ernst Helmstädter*: Wirtschaftstheorie, Bd. 1,2. Aufl., München 1979, S. 2; *Karl Georg Zinn*: Die Selbsterstörung der Wachstumsgesellschaft, a. a. O., S.275 (Fußnote 12).
16. S. *Karl Georg Zinn*, a. a. O., S.273ff.
17. Der Vorteil dieser Theorie von der *relativen* Knappheit besteht darin, daß für den Fall relativer Knappheit die relativ knappen Ressourcen zum Beispiel durch relativ reichlich vorhandene Ressourcen substituiert werden. Dies kann neue und positiv zu wertende Technologien inaugrieren, wie uns die technologischen Entwicklungen auf dem Gebiet des Energiesparens zeigen (Wärmepumpe, Sonnenenergie). Da in der marktwirtschaftlichen Ordnung der Preismechanismus für eine solche Substitution sorgt, spielt der Zeitfaktor eine enorme Rolle.
18. *Christian Leipert und Udo Ernst Simonis*: Alternative wirtschaftliche Entwicklung. Problembereiche, Ziele und Strategien, in: Ökonomie und Ökologie. Auswege aus einem Konflikt, hrsg. von *Udo Ernst Simonis*, Karlsruhe 1980, S. 113.
19. S. *Paul A. Samuelson*: Volkswirtschaftslehre, Bd. 1, 7. Aufl., Köln 1981, S.33f.
20. *François Quesnay*: Sur les Travaux des Artisans, in: Quesnay Werke, hrsg. von *A. Oncken*, Frankfurt 1888, S. 535.
21. S. *Anton Burghardt*: Allgemeine Wirtschaftssoziologie, a. a. O., S. 35 (Fußnote 13); Burghardt bezieht sich auf *G. Gaefgen*: Theorie der wirtschaftlichen Entscheidungen, Tübingen 1968, S. 102.
22. S. *W. Menzel und H. Wittelsberger*: Kleines Wirtschaftswörterbuch, a. a. O., S. 243, 333 (Fußnote 14).
23. *Jürgen Freiman*: Plädoyer für eine alternative ökonomische Rationalität. Zur Kritik geld-ökonomischer Wirtschaftlichkeitsrechnungen, in: Technik für Menschen. Neue Perspektiven für sozial- und umweltverträgliche Technologien, hg. von der Arbeitsgruppe für Angepaßte Technologie (AGAT), Frankfurt a.M. 1982 (Fischer alternativ), S. 132f.
24. S. dazu den Begriff der »Gewinnmaximierung« in: Lexikon der Volkswirtschaft, hg. von *Friedrich Geigant/Dieter Sobotka/Horst M. Westphal*, 4. Aufl., Landsberg 1983, S. 262.
25. *Jürgen Freimann*: Plädoyer für eine alternative ökonomische Rationalität, a. a. O., S. 133 (Fußnote 23).
26. S. *Siegfried Katterl* und *Wolfram Elmer*: Was braucht der Mensch? Zum Begriff der Qualität des Lebens, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, hrsg. von *Anselm Hertz/Wilhelm Korff/Trutz Rendtorff/Hermann Ringeling*, Freiburg i. Br. 1978, S.404.
27. S. *Albrecht Dible*: Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, Göttingen 1962, S.67.

28. *Aristoteles*: Die Nikomachische Ethik, übersetzt und herausgegeben von *Olof Gigon*, 3. Aufl., München 1978, Buch V, 1132b 31-1133 b 9.
29. *Karl Georg Zinn*: Wirtschaftszusammenhänge verständlich lehren, München u. a. 1976, S. 15.
30. *Adam Smith*: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, übersetzt und eingeleitet von *Horst ClaNs Recktenwald*, München 1978, S.3.
31. *S. Adam Smith*, a. a. O., S.27.
32. *Artur Woll*: Allgemeine Volkswirtschaftslehre, a. a. O., S. 126(Fußnote 1); s. *PANI A. Samuelson*: Volkswirtschaftslehre, Bd. 2,7. Aufl., Köln 1981, S. 86f. -Nutzen ist die Befriedigung von Bedürfnissen, die ein Gut beim Konsum stiftet. Dabei bezieht sich der Gesamtnutzen auf den Konsum der Gesamtmenge eines Gutes (z. B. zehn Scheiben Brot pro Tag), während der Grenznutzen den vom Konsum der letzten Einheit (Verzehr der zehnten Scheibe) verursachten Nutzen meint.
33. *Karl Georg Zinn*: Wirtschaftszusammenhänge verständlich lehren, a. a. O., S.41 (Fußnote 29).
34. *S. Ota Šik*: Der Dritte Weg. Die marxistisch-leninistische Theorie und die moderne Industriegesellschaft, Hamburg 1972, S. 129-149.
35. *Hans Albert*: Ökonomische Ideologie und politische Theorie. Das ökonomische Argument in der ordnungspolitischen Debatte, 2. Aufl., Göttingen 1972, S. 175.
36. *S. Jürgen Frank*: Kritische Ökonomie. Einführung in Grundsätze und Kontroversen wirtschaftswissenschaftlicher Theoriebildung, Reinbek bei Hamburg 1976, S. 142ff.; *Guy Kirsch*: Ökonomische Theorie der Politik, Tübingen 1974, S. 126ff.
37. *S. H. H. Gossen*: Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln, Berlin 1889, S. 4f.; zitiert nach *Karl Häuser*: Volkswirtschaftslehre, a. a. O., S. 147,270 (Fußnote 12); *Karl Georg Zinn*: Wirtschaftszusammenhänge verständlich lehren, a. a. O., S. 11 (Fußnote 29).
38. *Karl Häuser*: Volkswirtschaftslehre, a. a. O., S. 147 (Fußnote 12).
39. *Karl Häuser*: Volkswirtschaftslehre, a. a. O., S. 145.
40. *S. Otfried Höffe*: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Freiburg i. Br. 1975, S. 150f.
41. *Herbert Giersch*: Allgemeine Wirtschaftspolitik Bd. I/Grundlagen, Wiesbaden 1961, S. 102f.
42. *S. Winfried Vogt*: Zur Kritik der herrschenden Wirtschaftstheorie, in: Seminar; Politische Ökonomie. Zur Kritik der herrschenden Nationalökonomie, hg. von *W. Vogt*, Frankfurt a. M. 1973, S.199. Siehe dazu auch die Diskussion des Sayschen Theorems.
43. *Friedrich Kambartel*: Bemerkungen zum normativen Fundament der Ökonomie, in: Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie, hg. von *Jürgen Mittelstrau*, Frankfurt a. M. 1975, S. 111.
44. *S.* zu dieser Idee der positiven Rechtfertigung *Hans Albert*: Ökonomische Ideologie und politische Theorie. a. a. O., S. 170ff. (Fußnote 35), wobei wir jedoch dessen Kritik an einer normativen Sozialwissenschaft und Ökonomie nicht teilen. Uns kommt es auf eine reflektierte Normativität an, die hypothetisch eingeführt, sich in den Problemen der Lebensgestaltung bewähren muß.

45. Lexikon der Volkswirtschaft, a. a. O., S. 34, Stichwort Allokation (Fußnote 24).
46. S. *Otfried Höffe*: Strategien der Humanität, a. a. O., S. 159 (Fußnote 40).
47. S. *John Rawls*: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975, S. 88ff.
48. *Adam Smith*: Der Wohlstand der Nationen, a. a. O., S. 371 (Fußnote 30).
49. Wörterbuch zur politischen Ökonomie, hrsg. v. *Gert von Eynern*, Opladen 1973, S. 429.
50. Man kann zwischen kardinalen und ordinalen Wohlfahrtsfunktionen unterscheiden: »Um eine *ordinale* Wohlfahrtsfunktion handelt es sich, wenn ich lediglich zu sagen vermag, Situation A sei für mich besser als Situation B und diese besser als Situation C, wenn ich also die Alternativen nur in eine Ordnung bringen kann ... Eine *kardinale* Wohlfahrtsfunktion würde implizieren, daß ich eine Vorstellung habe von dem Mehr an Nutzen, das mir C im Vergleich zu B oder A einbringt« (*Herbert Giersch*: Allgemeine Wirtschaftspolitik, Bd. 1, a. a. O., S. 99f. [Fußnote 41]).
51. S. *Eugen Dick*: Untersuchungen einiger Grundprobleme der Wohlfahrtsökonomik, Tübingen 1973, S. 124-145.
52. S. *Alfred Bohnen*: Die utilitaristische Ethik als Grundlage der modernen Wohlfahrtsökonomik, Göttingen 1964, S. 5ff.
53. S. *Walter Schulz*: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 738-747.
54. *Otfried Höffe*: Strategien der Humanität, a. a. O., S. 160 (Fußnote 40).
55. S. *René L. Frey*: Wachstumspolitik, Stuttgart 1979, S. 13.
56. So bei einem Betriebsbesuch im Rahmen eines von *H. Ringeling* und *H. Kaiser* durchgeführten Seminars über Wirtschaftsethik an der evangelisch-theologischen Fakultät in Bern.
57. *Jürgen Kropphardt/Peter Clever/Heinz Klippert*: Methoden der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Eine wissenschaftskritische Einführung, Wiesbaden 1979, S. 1%. In diesem Zusammenhang kann daraufhingewiesen werden, daß bei Adam Smith Ethik (Theorie der ethischen Gefühle) und Ökonomie (Der Wohlstand der Nationen) noch eine Einheit waren, obwohl bereits hier eine Entwicklung sichtbar wird, die auf eine Trennung hinausläuft (s. *Jürgen Backhaus*: Praktische Philosophie und politische Ökonomie. Eine Auseinandersetzung mit Friedrich Kambartels Idee einer normativen Ökonomie, in: Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln, hg. von *Jürgen Mittelstrass*, Frankfurt a. M. 1979, S. 320ff.). Immerhin wurde der »Vater« der Nationalökonomie 1750 auf den Lehrstuhl für Logik an der Universität Glasgow berufen und 1752 wurde diesem das Lehramt für Moralphilosophie übertragen.
58. *J. Kropphardt u. a.*: Methoden der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, a. a. O., S. 198.
59. S. die Feststellung von *Arthur Rieb*, wonach das »Sachgerechte« selbst ein Kriterium des Menschlichen ist (*Arthur Rieb*: Mitbestimmung in der Industrie. Probleme – Modelle – Kritische Beurteilung. Eine sozialetische Beurteilung, Zürich 1973, S. 59f.). In seinen neueren Arbeiten hat Rieb das Kriterium des Sachgerechten in den Vorgang der Maximenformulierung hereingenommen (s. *den*: Sozialetische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltung, in: Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur Rieb, hg. von *Theodor Strohm* Zürich 1980, S. 28f.).

60. *K. Willialll Kapp*: Zum Problem der Enthumanisierung der »reinen Theorie« und der gesellschaftlichen **Realität**, in: *Kyklos. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, Vol. XX, 1967, S. 307f.
61. *K. William Kapp*, a, a. O., S. 308.
62. *K. William Kapp*, a. a. O., S. 308ff. nennt folgende Folgen des positivistischen Wissenschaftsverständnisses: gesellschaftliche Zusammenhänge werden abgeblendet, Ausschaltung des Zeitfaktors, Gefahr der Preisgabe des kritischen Bewußtseins gegenüber der Realität, Interesse an der Entfaltung der Persönlichkeit des Menschen geht verloren (s. auch *ders.*: Nationalökonomie und rationaler Humanismus, in: *Kyklos*, Vol. XXI, 1968, S. 1-25.).
63. *K. Willialll Kapp*: Zum Problem der Enthumanisierung der »reinen Theorie« und der gesellschaftlichen Realität, a. a. O., S. 313.
64. *Jürgen Krollphardt u. a.*: Methoden der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, a. a. O., S. 198 (Fußnote 57).
65. *S. Hans Albert*: Ökonomische Ideologie und politische Theorie, a. a. O., S. 183f. (Fußnote 35).
66. *S. K. Willialll Kapp*: Zum Problem der Enthumanisierung der »reinen Theorie« und der gesellschaftlichen Realität, a. a. O.; S. 311 (Fußnote 60), verweist auf *H. Albert*: Die Problematik der nationalökonomischen Perspektive, in: *Zeitsehr. f. d. ges. Staatswissensch.*, Bd. 117, 1961, S.438ff.
67. *S. Probleme der normativen Ökonomik und der wirtschaftspolitischen Beratung*, hg. von *Erwin von Beckerath* und *Herherr Giersch*, Berlin 1963; *Gerhard Weisser*: Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Göttingen 1978.
68. *S. Fußnote 59.*
69. *Rene' L. Frey*: Wirtschaft, Staat und Wohlfahrt. Eine Einführung in die Nationalökonomie, 3. Aufl., Basel 1983, S. 159.
70. *Bruno S. Frey*: Moderne Politische Ökonomie. Die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Politik, München und Zürich 1977, S. 197, 199.
71. *Rene' L. Frey*: Wirtschaft, Staat und Wohlfahrt, a. a. O., S. 163 (Fußnote 69).
72. *S. Helmut Kaiser*: Einheit von Sozial-, Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik oder die Notwendigkeit einer human erweiterten ökonomischen Rationalität (Rezension), in: *ZEE* 27 (1983), S. 102-104; *Hajo Riese*: Wohlfahrt und Wirtschaftspolitik, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 29f.
73. *S. Guy Kirsch*: Ökonomische Theorie der Politik, a. a. O., S. 125 (Fußnote 36).
74. *Jürgen Frank*: Kritische Ökonomie, a. a. O., S. 69 (Fußnote 36).
75. *Jürgen Frank*, a. a. O., S. 77.
76. *Winfried Vogt*: Zur Kritik der herrschenden Wirtschaftstheorie, a. a. O., S. 205 (Fußnote 42).
77. *S. Fußnoten 4 und 5; Klaus Walterscheid*: »Soziales Gleichgewicht« als Kern der Lebensqualität - Der Beitrag der Nationalökonomie, Bochum 1979, S. 210ff., 325ff.
78. *S. dazu W. Stegmüller und W. Diederich*, Fußnote 5.
79. *S. Seev Gasiet*: Menschliche Bedürfnisse. Eine theoretische Synthese, Frankfurt a. M. und New York 1981; *Erich Fromm*: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, 3. Aufl., Stuttgart 1977. Theologisch entschlüsselt werden kann die Unterscheidung von materiell und immateriell durch Lukas 4,4.

80. S. *William Kapp*: Soziale Kosten der Marktwirtschaft, Frankfurt a. M. 1979, S. 205 ff. Es geht hier darum, sämtliche Kosten zu erfassen und in die Buchhaltung einzubeziehen.
81. S. dazu den Versuch einer ökologischen Buchhaltung, in: *Ökonomie und Ökologie*, a. a. O., S. 13-30 (Fußnote 19).
82. S. *Winfried Vogt*: Zur Kritik der herrschenden Wirtschaftstheorie, a. a. O., S. 195 (Fußnote 42).
83. *Jürgen Frank*: Kritische Ökonomie, a. a. O., S. 71 (Fußnote 36).
84. S. *John Rawls*: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a. a. O., S. 104 (Fußnote 47).
85. S. *John Rawls*, a. a. O., S. 99, 101, 103.
86. S. *John Rawls*, a. a. O., S. 100f.
87. Mit dem Hinweis auf die 11. These über *Feuerbach* soll daraufhingewiesen werden, daß die Beschäftigung mit der »Moral der Nationalökonomie« (Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie* (1844), in: *Karl Marx: Die Frühschriften*, hrsg. von *Siegfried Landshut*, Stuttgart 1971, S. 257ff.) und den »Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft« *Uoan Robinson*, *Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft. Eine Auseinandersetzung mit ihren Grundgedanken und Ideologien*, 2. Aufl., München 1968) bzw. mit den »Idealwelten der Ökonomen« (*Benjamin Ward*: *Die Idealwelten der Ökonomen. Liberale, Radikale, Konservative*, Frankfurt a.M. und New York 1981) wohl von der Absicht getragen ist, diese Doktrinen außer Anwendung zu setzen (s. *Jürgen Habermast* *Erkenntnis und Interesse*, in: *ders.: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1973, S. 159). Doch kann dies allein durch *Theoriekosmetik* nicht gelingen.

Selbsttötung und Sterbehilfe als gemeinsame Grenzprobleme von Recht, Strafrecht und Moral

VON WILFRIED BOTTKÉ

A. EINLEITUNG:

GRÜNDE UND GRENZEN EINER JURISTISCHEN ERÖRTERUNG

1. Gegenstand rechtsbezogener Erörterung sind Verhaltensweisen von sozialer Relevanz, etwa die Auflösung des Bundestages, der Ausbau der Kernergie, die Volkszählung, die Schädigung anderer und vieles andere mehr. Sie gerinnen dem Juristen vielfach zur »Lösung von Interessenkonflikten«, die er »recht(mäßig)« heißt, wenn sie den gültigen (Rechts-)»Regeln sozialer Konfliktlösung« entsprechen". Dabei ist der Jurist in kodifizierten Rechtssystemen via Ausbildung und Praxis gewohnt, seine Stellungnahme primär durch Auslegung der *lex scripta* zu finden; unter den Bedingungen des *case law* trachtet er verstärkt danach, die einschlägige Bewertungsregel aus Präjudizien zu gewinnen-. Indem er so auf Normen zurückgeht, die - ohnehin relativ konsensgelöst- - jedenfalls unabhängig von seinen subjektiven Wertpräferenzen gelten und aus der Fülle möglicher Aspekte nur bestimmte Momente herausgreifen, weist er die volle Verantwortung für alle Folgen seiner Rechtssuche von sich ab? und bei »handwerklich« korrekter Regelinterpretation den Gesetz- oder Präjudiziengebern zu. Indem er »Recht«, »Politik« und »Moral« trennte, kann er ein Verhalten dann »rechtmäßig« bzw. »rechtswidrig« nennen, wenn es den autoritativ gesetzten oder tradierten Bewertungsregeln des Rechts entspricht bzw. zuwiderläuft. Über die Prädikation von »zweckmäßig« oder »zweckwidrig«, »gut« oder »böse« glaubt er nicht befinden zu müssen; Zweifel an der »Güte« seiner »Rechtse-Entscheide verbannt er meist in die »Politik«, »Rechtsphilosophie« und »Ethik«,

2. Seine ausschließliche Bindung an rechtlich fixierte Wertungsvorgaben erklärt der Jurist mit dem Geltungsanspruch rechtlicher Regeln, der Umstreitbarkeit konkreter und der wissenschaftlichen? Nichtbegründbarkeit letzter abstrakter WerturteileS sowie dem (Rechts-)Sicherheitsbedürfnis"; er macht so an einem Ort halt, von dem aus er seine Ordnungsleistung erbringen und kontingente oder gar widerstreitende Zwecksetzungen abwehren kann. Der Strafrechtler stützt, soweit es um die Kriminalisierung und Pönalisierung vermeintlich oder realiter strafbedürftigen Verhaltens geht, seine rigide Normentreue zusätzlich auf den »nullum-crimen, nulla-poena-sine-Iege-Satze'P; dieser verleihe dem *ius criminale* eine »positivistische Grundstruktur«, und lasse es selbst dort zur »Magna

Charta des Verbrechers«! werden, wo »das allgemeine sittliche Bewußtsein« Handlungen »als unbedingt strafwürdig«¹² betrachte.

3. An solcher Rechtskonformität ist prima vista wenig zu tadeln. Denn ohne die Bindung des Rechtstables an die Gesetze wäre das »Recht« kein verlässlicher Orientierungsmaßstab, könnten sie nicht im Interesse humanen Zusammenlebens aller sozietätsgestaltend wirken und lösten nicht ihr Versprechen ein, den einzelnen vor willkürlicher Machtausübung zu bewahren¹³; bereits das Gebot, Recht nicht verweigern zu dürfen, sondern eben darum in angemessener Zeit zu sprechen, macht in der Rechtspraxis die diskursive Begründbarkeit alternativer und hinreichend fallnaher Regeln wenig wahrscheinlich!.

4. Blinder Gesetzesgehorsam ent-rechtet jedoch, wenn die beobachtete Regel wertleer oder gar moralwidrig wird¹⁵. Amoralisches Rechtsdenken setzt gesetzlichem Unrecht keinen »rechtlichen« Widerstand entgegen und reduziert das Recht von einer sozialen Friedens- und Schutzordnung zur Herrschaftsordnung, Nicht von ungefähr haben sich, um dieses Risiko zu mindern, gerade »Wertrelativisten« politisch für Toleranz und Demokratie eingesetzt!“, und kennen freiheitlich-rechtsstaatliche Gesellschaften auf höherer Rechtsstufe »Verfassungen«, die unveräußerliche Menschen- und Bürgerrechte“ garantieren.

5. Einen solchen Entwicklungsstand hat nach leidvollen historischen Erfahrungen¹⁵ auch die Bundesrepublik Deutschland erreicht: Im Bewußtsein seiner »Verantwortung vor Gott und den Menschene“ hat sich das in ihr lebende Deutsche Volk »ein Grundgesetz« gegeben, das alle staatliche Gewalt auf den Schutz der »Würde des Menschen« verpflichtet²⁰, »darum« Menschenrechte als »Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt« gewährleistet²¹ und jegliche Staatstätigkeit in den Dienst der Freiheit und Wohlfahrt jedes einzelnen stellt.

6. Diese höchstrangige, liberal- und sozialstaatliche Telosvorgabe konstituiert zunächst ein Gesellschaftsmodell, das mit seinem grundrechtlich verbürgten Minderheitenschutz, den Freiheitsrechten gleichgestellter Staatsbürger und einer jedem Eingriff entzogenen Menschenwürde nicht wertfrei-utilitaristisch-t, sondern allenfalls diskursive' etwa durch eine neuformulierte Theorie des Gesellschaftsvertrages-t, annäherungsweise²⁶ begründet werden kann. Sodann stiftet sie einen Leitaspekt, den jede Rechtsgewinnung in dieser so »verfaßten« Gesellschaft beachten muß.

7. Dementsprechend ausgerichtet, können legislatorische Akte sowie deren Interpretationen zwar mitunter, gleichsam rechtsirrig, das konstitutionell Gewünschte verfehlen; nicht aber tendenziell allen vernünftigerweise-? vertretbaren ethischen Postulaten widersprechen. Die Umstrittenheit zahlreicher Fragen, wie sie eine wertpluralistische Gemeinschaft

kennt, nimmt eine grundrechtsachtende Gesellschaft billigend in Kauf. Zugleich bietet sie idealiter in Gestalt der Rechtsnormen »wertvolle« Regeln an, auf deren Beachtung der einzelne und die Allgemeinheit im ethisch untergründbaren Interesse des friedlich-freiheitlichen Zusammenlebens aller gerade auch dort vertrauen dürfen, wo, wie in »Grenzsituationen« menschlichen Verhaltens, keine allseits anerkannten vor- oder überrechtlichen Sätze bereitstehen, die jeden binden.

8. Oder anders gesagt: Solange Konsens²⁸ darüber, wie wir uns mit Wirkung auf andere verhalten dürfen oder sollen, nicht besteht, ist gleichsam als »second best«²⁹ Recht vonnöten, das ein demokratisch legitimierter Gesetzgeber sozialgestaltend und grundrechtswahrend setzt. Seine Entscheidungen sind zwar - u. a. wegen der Trennung von Sein und Sollen^v - nicht stringent »wissenschaftlich« begründbar, wohl aber in kritischer Diskussion überprüf- und im Rahmen des Möglichen wissenschaftsnah⁻ bestätigbar; sie sind wertgeladen und insofern »moralische«^v - mögen sie auch anderen Werturteilen widersprechen.

B. SELBSTTÖTUNG UND STERBEHILFE

9. Nicht ausgemacht ist damit, ob das Recht als »gute Lebensordnung« für alle Lebenslagen spricht oder ob es, jedem Hyperlegalismus abhold, dort schweigt, wo seine Appelle zu legaltreuem Verhalten nur mühsam oder gar nicht motivierend wirken können: in Grenzsituationen, in denen Lebensmüde zu sterben wünschen.

1. Rechtsfreier Raum und allgemeine Handlungsfreiheit

10. Zudem legen Umstrittenheit und Tragik jeder Selbsttötung und Sterbehilfe nahe, daß sich jede (Verfassung als Grundgesetz einer freiheitlichen) Rechtsordnung hierzu des Urteils enthält: Suizid und Euthanasie siedeln dann, wie ein Teil der juristischen Literatur annimmt, in einem »rechtsfreien«^v Raum^v innerhalb dessen der einzelne »als mündiger Bürger« zur »freien sittlichen, allein vor dem eigenen Gewissen zu verantwortenden Entscheidung aufgerufen ist«³³.

11. Richtig ist, daß sich unter der Herrschaft eines inhaltserfüllten, namentlich grundrechtsgesättigten Rechtsbegriffs Sachverhalte denken lassen, die außerhalb des so definierten Bereichs siedeln. Ferner trifft zu, daß die Figur eines »rechtsfreien Raumes« das historische Verdienst hat, dem Bürger gegen das vom Souverän erlassene (Zwangs-)Recht eine Sphäre freien Verhaltens zu sichern, in die dieser nicht reglementierend eindringen durfte; diese Funktion mag sie heute noch in Rechtssystemen erfüllen, die dem einzelnen (jedenfalls) nicht (expressis verbis) eine

allumfassende Handlungsfreiheit garantieren. Unter der Herrschaft von Verfassungen, die - wie das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Art. 2 I GG - dem einzelnen prinzipiell zusichern, sich frei von willkürlichen, unverhältnismäßigen staatlichen Akten für diese oder jene Verhaltensweise entscheiden zu können, ist der »rechtsfreie Raum« aber nicht mehr vonnöten, um dem einzelnen die Macht zur freien, allein vor dem eigenen Gewissen zu verantwortenden Entscheidung zu sichern: Die *constitutio scripta* verrechtlicht diese Möglichkeit, indem sie für jene Lebensbereiche, die nicht durch spezielle Grundrechte verbürgt sind, in Art. 2 I GG die allgemeine Handlungsfreiheit zusichert³⁵, die »Rechte anderer«, die »verfassungsmäßige Ordnung« sowie das »Sittengesetz« als deutungsbedürftige Schranken nennt (Art. 2 I GG) und den »Wesensgehalt« der allgemeinen Handlungsfreiheit zum »unantastbaren« Kern erklärt (Art. 19 III GG).

II. Der Schutzbereich des Art. 2 I GG und der Freitod

12. Trügen Sprache und Empirie nicht, so gehören zur Bandbreite menschlichen Verhaltens der Wunsch zu sterben und dessen Realisierung³⁵; ja, die im Laufe des Lebens bewußt werdende Möglichkeit, »Hand an sich legen«³⁶ zu können, charakterisiert den Menschen, ist ihm »eigentümlich«. Ihre Realisierung kann kaum dem Schutzbereich des Art. 2 I GG entzogen werden, wenn weniger gravierende Eingriffe, wie z. B. die Ausreise aus dem Geltungsbereich des Grundgesetzes oder die anonyme Speicherung von Volkszählungsdaten, an Art. 2 I GG gemessen werden. Die soziale Relevanz des Suizids und der Beteiligung an ihm läßt sich angesichts einer Zahl von ca. 13000-14000 Suizidtoten und einem Vielfachen von Suizidversuchen per annum in der Bundesrepublik Deutschland nicht bestreiten. Er gehört nicht in die Bereiche des reinen Denkens oder des Glaubens oder der geselligen Beziehungen³⁷, die sich rechtlicher Regelung sperren. Er hat soziale Außenfolgen, kann Dritte zur Verhütung auffordern, familiäre Bindungen lösen und Labile zur Nachahmung reizen; er ist »rechtsbewertungsfähig«.

1. Mögliche Gegengründe

13. Sicher ist in den Augen der Lebenslogik die »Flucht in das Nichts«³⁸ allermeist *unvernünftig*, da sie kein Problem unter (Weiter-)Lebenden löst, sondern das Ringen mit ihm beendet. Die allgemeine Handlungsfreiheit endet aber, so sehr ihr Befürworter auch die Freiheit anderer respektieren und daher Relativierungen vornehmen muß, in einer liberalen Gesellschaft nicht an den Grenzen üblichen: »vernünftigen« Verhaltens. Zugegeben: Auch eine freiheitlich verfaßte Sozietät mag sich unter dem Druck der Realität nur soviel Liberalität »leisten« können, wie unter dem Gesichts-

punkt der Systemerhaltung noch verträglich ist. Denn ohne ein Mindestmaß an »vernünftigem«, systemkonformen Verhalten der überwiegenden Anzahl ihrer Mitglieder kann keine Gemeinschaft funktionieren; andernfalls würde sie sich nolens volens auflösen. Gleichwohl (oder wie Skeptiker meinen könnten: bis zur intolerablen Gefahr gesellschaftlicher Destruktion) darf der einzelne sich nach den Wertentscheidungen des Grundgesetzes lebenslogisch plausiblen Anforderungen verweigern, etwa keine weiterbildende Ausbildung absolvieren, eine berufliche Karriere abbrechen, lebensgefährdenden Angriffen oder Erkrankungen ohne Fremdrisiko ihren letalen Lauf lassen und so »passiven« Suizid begehen; die »Unvernünftigkeit« eines aktiven Freitods reicht nicht hin, um diesen dem Schutzbereich des Art. 2 I GG und einer mühsamen Schranken- und Wesensgehaltsbestimmung zu entziehen.

14. Ebensovienig trennt das *phänotypische Erscheinungsbild* grundrechtlich bewertbare und unbewertbare Lebensgefährdungen. Jedermann darf prinzipiell selbstgefährdende Handlungen vornehmen, etwa rauchen, unerforschte Höhlen erkunden etc.; hingegen ist eine Nahrungsverweigerung nicht wegen ihres »passiven« Momentes allemal erlaubt, sondern kann - z. B. als Nötigungsmittel eingesetzt - auch rechtswidrig sein.

15. Auch die bei einem Freitodversuch gegebene *Tätungsabsicht* und die bei einem vollzogenen Suizid bewirkte *Rechtsgutseinbuße* rechtfertigen nicht, den Freitod von vorneherein aus der allgemeinen Handlungsfreiheit zu eliminieren. Denn selbst eine Fremdtötung kann, wie etwa die Notwehrhilfe eines Vaters für sein Kind gegenüber dem Mörder, (über die einfachgesetzliche Regelung hinaus) grundrechtlich durch Art. 2 I, 6 11 S. 1 GG von staatlichen Verboten freigestellt und ethisch vertretbar sein.

2. Kein abschließendes Werturteil auf der Schutzbereichsebene.

Notwendigkeit der Schranken- und Wesensgehaltsbestimmung

16. Wenn die meisten Juristen es dennoch ablehnen, den Freitod der allgemeinen Handlungsfreiheit zuzuordnen", so geschieht dies in der Vorstellung, das Ja zu einer grundrechtlichen Betrachtung schließe das Nein zur Freitodverhütung ein. Obwohl Wagner in einer vielbeachteten Monographie diese Konsequenz gezogen hat⁴², ist sie rechtsirrig". Denn das Grundgesetz verbürgt die Freitodfreiheit in Art. 2 I GG von vorneherein nur als *limitiert* (Art. 19 11 GG) *einschränkungsfähiges Abwehrrecht*, das bereit ist, sich als Teil der allgemeinen Handlungsfreiheit den Rechten anderer, dem Sittengesetz und der verfassungsmäßigen Ordnung zu fügen, es sei denn, in solcher Bindung läge die Unterwerfung unter ein willkürliches, unverhältnismäßiges oder menschenwürdiges (Art. 2 I, 1911 i. V. m. 1 I GG) Verlangen.

17. Die Aussage, der Freitod sei ein von der allgemeinen Handlungs-

freiheit umfaßtes Tun, entscheidet daher noch nicht über die Erlaubtheit oder Verbotenheit des Suizids, der Suizidbeteiligung und der Suizidverhütung; insoweit bedarf es zwei weiterer Prüfungsschritte: der Schrankenkonkretisierung und der Wesensgehaltsbestimmung. Leicht deduzible Antworten kann es auf diesem Prüfungsgang nicht geben, nur tastend-wagendes Argumentieren und Falltypologieren's. Gleichwohl ist dieser Weg zu beschreiten. Denn er folgt dem in Art. 2 I, 19 II GG aufgestellten Weiser zu einem relativierenden Kompromiß zwischen den Belangen des einzelnen und anderer: Statt dem Wunsch des mündigen Lebensmüden, aus dem Leben zu scheiden, jegliche Dignität abzusprechen, nimmt er ihn grundrechtlich ernst. Sodann erkennt er die Möglichkeit überwiegender Belange an, seien es solche einzelner, sei es das in der Sozialstaatsklausel des Grundgesetzes (Art. 20 I GG) aufgehobene ureigenste Bedürfnis der Allgemeinheit, in der Regel Hilfe leisten und Leben (Art. 2 II 1 GG) als vitale Basis' der Menschenwürde erhalten zu dürfen. Und schließlich sichert er dem dauerhaft Sterbewilligen mit der Wesensgehaltsgarantie einen unantastbaren, auf seine Menschenwürde bezogenen Restbestand individueller Freiheit, seinen Tod zu finden,

3. *Freitodmündigkeit*

18. Versperrt wäre der hier angedeutete Weg nur, wenn kein Freitod seinen Namen nach rechtlichen Kriterien verdiente. Dies ist jedoch nicht der Fall. Zwar hat die moderne Suizidologie die subjektive Vorbefindlichkeit des Lebensmüden als »präsuizidales Syndrom« beschrieben und ihm Krankheit attestiert⁴⁶. Dies geschah jedoch auf einer vorrechtlichen Ebene, um die Diagnostizier- und Therapiebarkeit der meisten Suizidgefährdungen darzutun; der hierbei verwandte »operationable« Krankheitsbegriff leugnet weder die rechtliche Verantwortungsfähigkeit mancher Lebensmüder noch schiebt er die rechtliche Verantwortung für jeden Suizid vorsätzlich oder fahrlässig Nichthindernden zu⁴⁶.

19. Zudem leiden auch viele Straftäter an leichten depressiven Verstimmungen, neurotischen Störungen u. a. m., ohne daß sie deshalb (grundrechts)unmündig und verantwortungsunfähig i. S. von § 20 StGB wären. Ebenso wäre unverständlich, warum ein Suizident, der durch seinen gescheiterten Suizidversuch andere gefährdete oder verletzte, diese Fremdgefährdung oder -verletzung strafrechtlich im Fall seines Überlebens verantworten müßte, seine Eigengefährdung ihm hingegen nicht zugerechnet werden könnte. Und endlich gehen die Ländergesetze über Hilfen und Schutzmaßnahmen bei psychischen Krankheiten sowie die Unterbringungsgesetze⁴⁷ davon aus, daß nicht jede Suizidgefahr auf eine Krankheit zurückzuführen ist, die Zwangsmaßnahmen Iegirimierre. Ein »Freitod« ist mithin ein nach rechtlichen Kriterien »frei verantwortlicher«:

zu verantwortender Suizid; die »Freitodmündigkeit« ist als Untenall der allgemeinen Grundrechtsmündigkeit in vorsichtiger Analogie zu den §§ 3 JGG, 19, 20, 35 StGB zu definiererr".

III. Schrankenbestimmung des Art. 2 I GG, Freitod und Freitodverhütung

1. Tatbestandsmäßigkeit, Rechtswidrigkeit und/oder Sittenwidrigkeit aller Suizide?

20. Allerdings wäre das Ja zu einer limitiert einschränkungsfähigen Freitodfreiheit papieren, wenn jeder Suizid(versuch) ein tatbestandsmäßig-rechtswidriges Tötungsdelikt oder aus anderen Gründen stets rechts- oder sittenwidrig wäre. Obschon jede dieser Alternativen auf eine reiche Tradition zurückblicken kann, ist ihnen trotz beachtlicher Gegenstände zu widerstreiten.

21. Was die Tatbestandsmäßigkeit des Suizids angeht⁵⁰, so widerspricht ihre Annahme u. a. dem Konsens, daß das Strafrecht in einer liberalen Gesellschaft im allgemeinen nur die Fremdschädigungen zum strafwürdigen Unrecht vertypt; Eigenvedetzungen kriminalisiert es, wie z. B. die »Wehrpflichtentziehung durch Verstümmelung« zeigt⁵¹, nur dort, wo sie zugleich die Interessensphäre anderer beeinträchtigen.

22. Ebensowenig statuieren freiheitlich verfaßte Sozietäten eine Rechtspflicht, die den einzelnen anhielte, dem Staat oder der Allgemeinheit zu leben, und durch deren Verletzung jeder Suizid rechtswidrig würde; eine solche »generelle« Weiterlebenspflicht stellte das konstitutionelle Bekenntnis zur individuellen Freiheit von den Füßen auf den Kopf.

23. Überaus difficil ist dagegen, ob jede Selbsttötung gegen das »Sittengesetz« verstößt und daher rechts- oder sittenwidrig ist, mit der Folge, daß jeder Freitodwunsch (grund)rechtlich unbeachtlich wäre. Denn Art. 2 I GG nennt das »Sittengesetz« als eine Schranke der allgemeinen Handlungsfreiheit; zumindest die traditionelle christliche Ethik sieht im Selbstmord eine Sünde gegen Gott, den alleinigen Herrn über Leben und Tod, der dem Menschen das Leben als eine (Leih-)Gabe anvertraut hat; bereits die bloße Diskussion, ob es ein »Recht auf Selbsttötung« gibt, erscheint dann als »literarische Modewelle«, der zu »begegnen« ist⁵². Obwohl das Grundgesetz in seiner Präambel von der Verantwortung des Deutschen Volkes »vor Gott« rechtsverbindlich spricht, meint es in Art. 2 I GG mit Sittengesetz nicht ein auf Gott hin bezogenes, nach einer unter mehreren möglichen Interpretationen gefaßtes Regelwerk ewig-unveränderlicher Normen. Unter den Bedingungen eines der Werttoleranz (nicht: Wertneutralität!) verpflichteten Gemeinwesens ist ihm »Sitrensesetz« »werdendes Naturrecht«, dessen den einzelnen verpflichtendes Gelten auf allgemeinen oder doch wenigstens bei den relevanten Gruppen gegebenen

Konsens angewiesen ist; ein solcher besteht über die »Verwerflichkeit« jeden Suizides seit altersher nicht⁵³.

2. »Rechte anderer« und besondere Weiterlebenspflichten

24. Hingegen ist ein Suizid rechtswidrig, wenn er Rechtsgüter Dritter schädigt, z. B. so arrangiert ist, daß er das Leben oder die Gesundheit anderer gefährdet, oder wenn er als Nötigungsmittel eingesetzt wird, etwa um rechtswidrige Haftzustände durchzusetzen. Darüber hinaus kann er rechtswidrig sein, wenn er einer besonderen (Weiter-)Lebenspflicht zuwiderläuft, wie sie etwa höchstpersönlich zu erbringenden Fürsorgepflichten zugrunde liegt: Ehegatten versprechen einander rechtsverbindlich, für einander »da zu sein«, bis der (seil.: natürliche) Tod sie scheidet; Eltern haben ihre Kleinkinder »in persona« zu pflegen (argumenturn Art. 6 II S. 1 GG) und sind daher grundsätzlich in ihrer allgemeinen - die Freitodfreiheit einschließenden - Handlungsfreiheit eingeengt, es sei denn, solche Einengungen steigerten sich zum Angriff auf die Menschenwürde als unantastbaren Kern der allgemeinen Handlungsfreiheit (vgl. unten B IV).

3. Rechte zur Suizidverhütung und))verfassungsmaßige Ordnung«

25. Auch Vertreter einer individualistischen Ethik können billigen, daß Suizide in angemessener Weise prinzipiell unterbunden werden können, wenn sie auf Motivationsirrtümern beruhen, ernötigt sind, von freitodunmündigen Kindern, Jugendlichen oder psychisch Kranken vorgenommen werden oder rechtswidrig sind (§ 34 StGB). Denn gegen das Lebenserhaltungsinteresse steht dann kein beachtlicher Freitodwunsch; erst wenn die Rettung in ein unangemessenes Lebensdiktat umschlägt, etwa dem von fremder oder eigener Hand schwerverletzten Ehepartner zwangsweise zur Lebenserhaltung ein Bein amputiert werden müßte, werden sie Widerstand leisten. Hierin unterstützt sie das positive Recht: Auch Freitodmündige, die einer besonderen Weiterlebenspflicht unterliegen, verlieren hierdurch nicht das Recht, über ihre körperliche Integrität zu verfügen und gegen schwere Substanzverluste zu votieren (Art. 2 II S. 1 und S. 2 GG, § 34 S.2 StGB).

26. Bezweifeln werden sie dagegen die Legalität und Legitimität der These, auch Freitodversuche dürften de lege lata in »angemessener« Weise verhindert werden; eine auch solchen Eingriffen zugängliche Freitodfreiheit ist ihnen eine *contradictio in se*⁵⁴. Gleichwohl ist die genannte These verteidigbar. Das Grundgesetz gewährleistet die allgemeine Handlungsfreiheit nur im Rahmen einer »verfassungsmäßigen (grundwerteachtenden Rechts-)Ordnung⁵⁵«, zu der z. B. auch der rechtfertigende Notstand (§ 34 StGB) sowie der polizeigesetzlich gegenüber Suizidgefährdeten -mögliche Schutzgewahrsam'< gehören"', Das Grundgesetz erkennt so die Verfas-

sungskonformität von Normen an, die privaten oder staatlichen Organen angemessene: wesensgehaltsachtende Suizidverhütungen gestatten, ohne daß Rettungsbereite unter Entscheidungszwang über die »Freitodqualität« des Suizidversuchs rätseln und ein mit Strafbarkeitsrisiken belastetes Urteil, ihr angemessenes lebensrettendes Tun sei rechtswidrig, befürchten müßten. Das »Opfer«, einen Erstversuch im Interesse der Allgemeinheit und *derem* Bedürfnis, Leben erhalten zu dürfen, aufgeben zu müssen, ist, wenn es denn eines sein sollte, dem mündigen Sterbewilligen in der Regel auch zumutbar. Denn er hat, weil er ohne sein Einverständnis weder auf Dauer inhaftiertw oder überwacht werden darf, die »Chance«, seinen dauerhaften und ernsthaften Sterbewunsch durch einen neuerlichen Freitodversuch zu realisieren; hingegen wäre sein Leben durch einen einmaligen Akt der »Persönlichkeitsentfaltung« durch Selbstvernichtung unwiederbringlich verloren. Zudem wöge, wenn ein »Individuethiker« einem Freitodwilligen, von dem er sonst nichts wüßte, die Pistole aus der Hand schlüge, der »Beifall in der Tat« schwerer als verbalisierte Zweifel; sein Tun wäre nicht wider dem gemeinen Wertempfinden allemal als rechtswidrig zu diskreditieren.

IV. *Wesensgehaltsbestimmung und unzumutbare Rettungsakte*

27. Einen crucial test erleidet die These, die allgemeine Handlungsfreiheit verbürge die Freitodfreiheit als limitiert einschränkungsfähiges Awehrrecht, bei der nunmehr erreichten Station: Was »limitiert« die Bindungen und Einschränkungen; wo enden »angemessene« Rettungsakte? Als unantastbaren Wert nennt die Verfassung die Menschenwürde; sie ist der personale Kern jeglichen Menschenrechts und ihr absoluter, jeder Abwägung entzogener Wesensgehalt (Art. 1 I, 1911 GG). Zwar impliziert nicht jeder dem Sterbewilligen »angetane« Eingriff in die Freiheit oder in die körperliche Integrität zugleich eine Verletzung des Gebotes, die Menschenwürde des anderen zu achten; sonst wären z. B. die Zwangsbehandlung fremdgefährdender Krankheiten, Impfzwang u. a. m. nicht rechtfertigbar. Die Personalität des einzelnen, seine Menschenwürde, wird aber dort tangiert, wo der andere mit dem Sterbewilligen verfährt, wie er will, mit dem Lebensmüden macht, was ihm beliebt, den Freitodentschlossenen zum Ohnmächtigen erniedrigt, auf Dauer so überwältigt, daß dieser absolute Wehrlosigkeit erfahren muß⁵⁹. Mit anderen Worten: Das Bedürfnis einer Gemeinschaft, die das christliche Gebot tätiger Nächstenliebe in der sozialstaatlichen Maxime solidarischer Hilfe aufgenommen hat, das Tötungstabu zu stabilisieren und Leben zu erhalten, darf die Freiheit zur Selbstgestaltung und -verantwortung des eigenen Lebens nicht völlig aufheben: Es legitimiert kein Lebensdiktat; fremdgefährdungsfrei unter mehreren eigenen Interessen auszuwählen, steht prinzipiell allein dem Interessenträger zu.

„ Passiver Freitod

28. Daher geht es nicht an, unter Berufung auf ein angebliches Berufseingriffsrecht der Ärzte oder § 34 StGB einen ohne Fremdrisiko lebensgefährlich erkrankten oder verletzten Sterbewilligen gegen sein Veto zwangsweise oder unter Verschweigen der Sterbechances? am Leben zu erhalten. Der Satz »Non salus sed voluntas aegroti suprema lex« ist unverzichtbarer Bestandteil einer humanen Rechtsordnung, die jedem Menschen sein Schicksal und seinen Tod akzeptieren und insofern unabdingbar passiv gestalten läßt. Das Recht, dem fremdgefährdungsfreien Versagen des eigenen Körpers und Krankheiten mit infauster Prognose nicht entgetreten zu dürfen, darf nicht durch Dritte vernünftigt und entzogen werden; »Medizintechnokratie« ist menschenwürdevidrig.

29. Konsequenterweise steht es auch Untersuchungshäftlingen, Strafgefangenen und Sicherheitsverwahrten zu. Auch ein lebenslang Verwahrter muß seinen Freiheitsentzug nur so lange dulden, wie er lebt; er muß nicht so lange wie technisch möglich leben und darf die Therapie fremdgefährdungsfreier Krankheiten oder körperlicher Defekte (z. B. Atemnot) verbieten-¹.

2. Aktiver Freitod

30. Mutatis mutandis gilt das Gesagte grundsätzlich auch für Freitodwillige, die ihre fremdrisikofreie Lebensgefährdung selber herbeiführten. Denn das Grundrecht körperlicher Unversehrtheit wird weder durch Straftaten noch durch einen Suizidversuch verwirklicht. Daher ist es zwar zulässig, Rettungsakte vorzunehmen, die die körperliche Integrität nur unwesentlich, nicht auf Dauer, tangieren, etwa den Freitodwilligen unvermeidbar schmerzhaft vom Absprung zurückzureißen oder ein eigenrisikoloses Antitoxikum einzuflößen. Unstatthaft sind dagegen gravierende Eingriffe, die den Geretteten auf Dauer beeinträchtigen; weigert sich z. B. der nach einem rechtswidrigherbeigeführten Verkehrsunfall oder nach einem Freitodversuch verletzte Pianist, eine lebensrettende Amputation zu dulden, richtet sein Veto eine unübersteigbare Rechtfertigungssperre auf⁶³.

31. Darüber hinaus ist denkbar, daß sich das Recht auf Freitodverhütung (vgl. oben B III 3) durch wiederholten Gebrauch »vernutzt«. Kein mündiger Freitodwilliger kann auf Dauer überwacht werden, ohne in inhumaner Weise der Möglichkeit selbstverantwortlicher Lebensführung gänzlich beraubt werden; die Chance der Selbstgestaltung darf ihm wegen der Wesensgehaltsgarantie der allgemeinen Handlungsfreiheit nicht entzogen werden. Weigert sich etwa ein nichtinhaftierter mündiger Lebensmüder standhaft, Nahrung zu sich zu nehmen, darf er nicht auf

Dauer zur künstlichen Ernährung benötigt werden. Ebensovienig geht es an, durch »konsequente« Freitodverhütung einem Todkranken, der seinen Qualen durch »Auto-Euthanasie« ein Ende bereiten will, einen späteren Tod zuzudiktieren.

32. Auf die Gefahr, einen zu einfachen Nenner zu suchen: Keine Freitodverhütung kann und darf mehr als eine »Denkpause« erzwingen. Wohl ist es schwierig, wenn nicht unmöglich, in abstracto für alle denkbaren Fälle die »Zahl« zulässiger Wiederholungen festzulegen. Dieser Umstand konterkariert aber nicht das Verlangen" zu einer sowohl sozial- als auch liberalstaatlichen Suizid-Verhütungslehre zu gelangen. Der Zwang zu relativierenden Kompromissen und deren »Ungefähr« ist ihr durch das grundgesetzliche Bekenntnis zum Sozialstaat (Art. 20 I GG), zum Wert des Lebens (Art. 2 II S.1 GG) und zur umfassenden Handlungsfreiheit i. S. eines »nur« limitiert einschränkungsfähigen Abwehrrechtes (Art. 2 I, 19 II, 1 I GG) notwendig eingestiftet; in letzten Grenzsituationen kann es keine wohlfeil-deduziblen Antworten geben.

V. Aktive Freitodteilnahme, Nichthinderung eines Freitodes und Sterbehilfe

1. Freitodteilnahme

33. Da der freiverantwortliche, täterschaftlich vollzogene Selbst-»mord« nur in der Alltagssprache, nicht jedoch rechtssprachlich ein tatbestandsmäßig-rechtswidriges Tötungsdelikt ist, geht straflos aus, wer fahrlässig oder vorsätzlich den Freitod eines anderen befördert, etwa einen Suizid als leuchtendes Beispiel schildert und so zur Nachahmung reizt⁶⁴, oder einem anderen die Mittel nennt> oder besorgt, mit denen sich dieser umbringt⁶⁶.

34. Zwar erlaubt die Straftatbestandslosigkeit des Suizids nicht zu sagen, die Rechtsordnung »gestatte« jede aktive Freitodteilnahme. Ein solches Werturteil verdient z. B. nicht, wer einen Freitodmündigen aus eigennütigen oder lebensverachtenden Motiven straffrei überredet, sich zu töten; Straflosigkeit und Erlaubtheit eines Verhaltens sind zweierlei. Solange der Gesetzgeber aber die aktive täterschaftslose Suizidbeteiligung, die dem Freitodwilligen die Herrschaft über sein Tun läßt, nicht kriminalisiert, ist sie de lege lata straffrei⁶⁸.

2. Nichthinderung eines Freitodes (passive Freitodteilnahme)

35. Obwohl das Antriebs- und das Handlungsunwertgefalle einer Suizidbeteiligung von der aktiven zur passiven Freitodteilnahme hinunterreicht, läßt die Judikatur nur sicher straffrei ausgehen, wer einem anderen den Freitodentschluß insinuiert oder ihm bei dessen Realisierung

hilft, ihm z. B. den Strick kauft, mit dem dieser sich erhängt. Wegen vorsätzlicher oder fahrlässiger Tötung durch Unterlassen (§§ 211 ff., 13 StGB) oder unterlassener Hilfeleistung könne jedoch haften, wer als sog. »Garant«, z. B. als Arzt nach Behandlungsübernahme oder Ehegatte, die Selbsttötung eines Schutzempfohlenen oder als Außenstehender den Freitod einer ihm fernstehenden Person geschehen lasse – möge er z. B. auch unter Umständen verständliche Motive haben, den Freitod eines Querschnittsgelähmten nicht lebens- und leidensverlängernd zu verhindern⁶⁹.

36. Beifall verdient diese Judikatur nicht?o. Erstens bietet sie als Lösung existentieller Probleme einen Wertungswiderspruch: Wenn schon straffrei ausgeht, wer als präsumtiver Erbe zynisch seinem kranken Verwandten das (Weiter-)Leben in düsteren Farben malt, um ihn in subtilperfidier Weise zur Selbsttötung zu treiben, sollte erst recht straflos sein, wer sich scheut, dem Sterbewilligen die vielleicht langerwogene und verstehbare Flucht in den Tod zu versperren. Zweitens ist, folgt man der hier skizzierten Freitodverhütungslehre (B III 3), eine strafrechtlich bewehrte Pflicht, Freitode zu verhindern, weder nötig, um das Recht zu angemessener Suizidverhütung darzutun und so sozialstaatliche Belange zu befriedigen, noch kann eine solche Pflicht weiter reichen als das vor jeder Pflichtendebatte zu begründende Recht. Drittens sind Strafbarkeitsrisiken humaner Freitodprophylaxe und -therapie eher ab- als zuträglich; denn das fragile Geflecht der lebenserhaltenden Beziehungen zwischen mündigem Suizidgefährdeten und seiner Umwelt, das auf Vertrauen und Zuwendung angewiesen ist, und die Bereitschaft, mit Suizidgefährdeten potentiell lebensrettenden Kontakt zu pflegen, werden durch Strafdrohungen selbst für fahrlässiges Nichttreten oder bedingt vorsätzliches Nichteinschreiten bei nicht realisierter Suizidgefahr eher gestört denn gestärkt. Viertens verleihen Strafbarkeitsrisiken für Nichttreter erpresserischen Freitoddrohungen erst Gewicht. Und fünftens ist es angesichts einer Zahl von ca. 150000 hilfspflichtauslösenden Suizidversuchen per annum wohl eher Zufall, ob Straftatverfolgung stattfindet, als verlässliche Reaktion; einen nennswerten Beitrag zur Suizidprophylaxe leistet das Strafrecht *re vera* nicht.

3. *Sterbehilfe*

37. Last, not least befähigt die Strafflosigkeit der aktiven und passiven Freitodteilnahme das deutsche Strafrecht dazu, das Euthanasieproblems seit Jahrzehnten ohne eine Sondervorschrift - *horrible dictu* - zu »bewältigen«³.

a) Teilnahme an Auto-Euthanasie als Freitodhilfe

38. Zwar ist nach den §§ 13, 25 ff. StGB strafbar, wer einen anderen - sei

es auch auf dessen ernstliches Verlangen hin – täterschaftlich tötet, an einer solchen Fremdtötung teilnimmt oder es als Garant pflichtwidrig unterläßt, eine solche Fremdtötung zu unterbinden. Straffrei ist dagegen, wer täterschaftlos an dem Freitod eines Todkranken aktiv oder passiv mitwirkt - sei es, daß er ihm die Mittel zur Selbsttötung besorgt oder nicht gegen dessen »Auto-Euthanasie« einschreitet.

39. Obschon die Grenze zwischen Fremdtötung und täterschaftsloser Freitodteilnahme auf den ersten Blick nur haarfein zu ziehen ist, hat sie doch Sinn. Denn der Wunsch, aus dem Leben zu scheiden, wird durch nichts mit so relativ großer Sicherheit bewiesen wie durch den eigenhändigen, unernötigt und irrtumsfrei vollzogenen Suizid eines Freitodmündigen. Wer an ihm täterschaftslos aktiv oder passiv beteiligt ist, entscheidet nicht für den sterbewilligen Kranken über das »Ob« der Lebensbeendigung. Ihm fällt auch dann nicht fremdbestimmende Herrschaft über das Geschehen zu, wenn der Freitodversuch plangemäß in das Stadium irreversiblen Bewußtseinsverlustes eintritt; er beherrscht weder den Selbsttötungsakt noch den Freitodwillen des Kranken als letzten Grund des Lebensverlustes. Dagegen ist jede Fremdtötung durch die Tatherrschaft eines anderen gekennzeichnet, die dem Getöteten Rückkehrchancen nahm und ihm letztlich einen fremden Willen oktroyierte - mag der Getötete auch zunächst seine Tötung erfleht haben. Nur sie verletzt das Gebot, sich nicht zum Herrn über fremdes Leben aufzuschwingen, und ist nach legislatorischem Urteil strafwürdig.

b) Nichtergreifen lebensverlängernder Maßnahmen als passive Euthanasie

40. Wie immer man die aktive und passive Freitodhilfe bewertet: Das Recht, über die eigene körperliche Integrität verfügen und Dritten willkürlich Eingriffe gestatten oder verweigern zu dürfen, steht auch und gerade Moribunden zu. Ihnen steht es frei, »Nein« zu allen lebensstützenden Maßnahmen zu sagen, mögen es auch nur »Atemhilfen« oder Gaben schmerzlindernder Mittel sein und mag ihr »Behandlungsveto« wohlwollenden Dritten noch so »unvernünftig« erscheinen.

41. Rechtswidrig und strafbar ist hier nicht die passive Euthanasie im Einverständnis mit dem Erkrankten, sondern die dem Sterbewunsch zuwiderlaufende Zwangsbehandlung, die »flagrante Mißachtung« der Prerogative jedes Menschen, unter medizinisch indizierten Maßnahmen nach eigenem Gutdünken auszuwählen oder sich jeder von ihnen fremdgefährdungsfrei zu verweigern; weder gibt es ein ärztliches Berufseingriffsrecht noch eine Pflicht, deren Ausübung das Vetorecht des Patienten überspielen könnte⁷⁵.

42. Um nicht in der Blindheit falscher Sicherheit zu enden: Die hier gewagten Antworten halten vieles in der Schwebel. Zunächst erkennen sie die Personenautonomie des einzelnen an, sodann relativieren sie diese auf das Bedürfnis der Allgemeinheit hin, Leben zu erhalten. Den Freitod erklären sie mitunter für rechtswidrig, mitunter aber für rechtmäßig. Indem sie einer absoluten, strafrechtlich bewährten Lebenserhaltungspflicht widerstreiten, befreien sie die auf dem Gebiet der Suizidprophylaxe und in den Kliniken Tätigen zu einer humanen, menschenwürdegemäßen Lebens- und Sterbehilfe. Und nicht zuletzt halten sie sich offen für Zweifel und Einsichten anderer Disziplinen, die - wie die empirische Suizidologie oder Ethik - ihre Datenbasis verändern oder durch wertalternative Lösungsvorschläge ein Neubesinnen abverlangen können; ein bündiges »Schlußwort« kann und wird es zum gestellten Thema nicht geben.

Dr. jur. habil. WiJfried Botke

*Ottmaringer Straße!2
8904 Friedberg*

Anmerkungen

1. *Roxin*: Kriminalpolitik und Strafrechtssystem 1973, S. 15.
2. Vgl. dazu *Fikentscher*; Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung 1975, z. B. S. 58ff., 142ff.
3. Zur hier nur andeutbaren Geltungsproblematik vgl. statt aller *Coing*: Grundzüge der Rechtsphilosophie, 3. Auflage, 1976, S.282ff.; *Kelsen*: Reine Rechtslehre, 2. Auflage, 1960, insbes. S. 116ff.; *Zippelius*: Das Wesen des Rechts, 4. Auflage, 1978, S. 33ff. Die »Autoritäts-« oder »Befehlstheorien« leiten die Rechtsgeltung aus der Autorität eines höchsten Machtträgers ab. (»Auctoritas, non veritas facit legem«); die Anerkennungstheorien fordern für verbindliches Recht eine - im einzelnen verschieden bestimmte - Akzeptanz. Um eine Vermittlung bemüht sich die These, daß das Recht, jedenfalls solange es im allgemeinen erzwingbar ist, nicht auf Zustimmung angewiesen ist, seine Geltung jedoch durch völlig fehlenden Konsens der relevanten Gruppen ausgehöhlt und begrenzt wird.
4. »Der Selbstmord des Strafgefangenen geht«, so bemerkt *Luhmann*, »nicht auf das Konto des Richters«, der ihn verurteilen muß (*Liljmann*: Rechtssoziologie, 1972, S. 231). Und *Solschenizyn* schiebt, um die »Verantwortungslosigkeit« stalinistischer Terrorrichter verständlich zu machen: »Es richtet ja keineswegs der Richter, ... das Richten besorgt die Instruktion« (*Solschenizyn*: Archipel Gulag I, 1974, S.281).
5. Zur Trennung vgl. *Kelsen* (Anm. 3), S. 1, 68ff. Krit. *Lüderssen*: Recht, Strafrecht und Sozialmoral, in: Analyse und Kritik 3 (1981), Heft 2, S. 194ff.
6. Vgl. zur Verfassungs- und Gesetzesbindung *Koch* (Hg.): Die juristische Methode im Staatsrecht, 1977.
7. D. h. mit den Mitteln der Logik und Erfahrung nicht erweisbaren. Zum Wissen-

- schaftsbegriff vgl. Beiträge, in: *Dioser* (Hg.): Der Wissenschaftsbegriff, 1970.
8. Vgl. dazu insges. *Bottke*: Strafrechtswissenschaftliche Methodik und Systematik bei der Lehre vom strafbefreienden und strafmildernden Täterverhalten, 1979, S. 267 ff. m. Nachweisen.
 9. Zur Aufgabe des Staates, Rechtssicherheit zu schaffen, vgl. *Bentham*: Principles of the Civil Code, Teil I, Kap. 7. (Works, 1838ff.).
 10. Zur Geschichte des nullum-crimen, nulla-poena sine-lege-Satzes vgl. *Schreiber*: Gesetz und Richter, 1976; *Krey*: Keine Strafe ohne Gesetz, 1983. Zur rechtspraktischen Bedeutung vgl. *Krey*: Studien zum Gesetzesvorbehalt im Strafrecht, 1976; *Schiinemann*, Nulla-poena-sine-leges, 1978.
 11. So ein zwar paradoxes, aber doch einprägsam-kennzeichnendes Wort von *Franz von Liszt*, in: Strafrechtl. Vorträge und Aufsätze, Bd. 2, 1905, S. 75ff., 80.
 12. *Bockelmann*: Bemerkungen über das Verhältnis des Strafrechts zur Moral und zur Psychologie, in: Gedächtnisschrift f. *G. Radbruch*, 1968, S. 252ff., 259, freilich mit der Forderung, de lege ferenda solche Handlungen unter Strafe zu stellen.
 13. Zur Charakterisierung des Rechts als umfassender Friedens-, Herrschafts- und Schutzordnung *Rot/le/thner*: Dilemmata des Rechtsschutzes – Einige rechtssoziologische Anmerkungen, DRiZ 1978, S. 133 ff.
 14. Vgl. allg. *Bottke* (Anm. 8), S. 275ff. m. Nachweis. Speziell zur Annäherung des Strafverfahrens an das Modell praktischer Diskurse vgl. überzeugend *Schreiber*: Verfahrensrecht und Verfahrenswirklichkeit, ZStW 88 (1976), S. 117 ff.
 15. Man denke nur an das NS-Terrorunrecht. Vgl. dazu die Beiträge in: NS-Recht in historischer Perspektive, Kolloquien des Instituts für Zeitgeschichte, München 1981, S. 73ff. Zum selbstgerechten Gesetzesmenschen vgl. *Kussäber*: Was ist gut und böse. Grundlegung der Ethik, 1979, 1.1.2.
 16. Der Vorwurf, der Wertrelativismus habe »den totalen Staat« und seine Schrecken zur »norwendigen Konsequenz« (*Emil Brunner*: Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, Zürich 1943, S. 8), ist aber überzogen und unverdient (vgl. eindrucksvoll *Kelsen*: Was ist Gerechtigkeit?, 1953, S. 43, 45ff.; *Kriek'* Kriterien der Gerechtigkeit, 1963, S. 19ff.). Denn etwaige Intoleranz von »Wertrelativisten« ist nicht »wegen«, sondern nur »ungeachtet« oder gar »trotz« der Einsicht in die Irrtumsanfälligkeit und Relativität der eigenen Wertanschauung denkbar.
 17. Vgl. *Kelsen*: Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Auflage, 1929; *Kelsen*, Staatsform und Weltanschauung, 1933; *Radbruch*: Le Relativisme dans la Philosophie du Droit, in: Archives des Philosophies du Droit et de Sociologie juridique, 1936, S. 105ff.
 18. Eine Zusammenstellung von Erklärungen, Verfassungsartikeln und Abkommen, die Menschen- und Bürgerrechte konstituieren, findet sich in *Heidelmeyer*: Die Menschenrechte, Paderborn 1972 (UTB 123). Aus der unüberschaubaren Literatur vgl. *Dietze*: Ober die Formulierung der Menschenrechte, 1956; *Friesenhahn*: Menschenrechte. Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen. Menschenrechtskonvention der Europarat-Staaten, in: Wörterbuch des Völkerrechts, 2. Auflage, Berlin 1961, Bd. 2; *Guradze*: Der Stand der Menschenrechte im Völkerrecht, Göttingen 1956; *Hartung*: Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, 2. Auflage, Göttingen 1954; *von Lamm*: Die Menschenrechte 1948; *Oestreich*: Die Idee der Menschenrechte in ihrer

- geschichtlichen Entwicklung, Berlin 1962; *Scupin*: Über die Menschenrechte, Festschrift für Laun, 1958, S. 173ff.
19. Vgl. Präambel des Grundgesetzes (GG) der Bundesrepublik Deutschland vom 25. Mai 1949, BGBl. S.1. Zum rechtlichen Gehalt der Präambel vgl. allg. BVerfGE 5, 85; 12,45; 36, 1.
 20. Art. 1 I S. 2 GG. Speziell zur »Bedeutung der Menschenwürde im Strafrecht«: *I/-Sill Kim*, Diss, München, 1983.
 21. Aus der Formulierung des Art. 1 II GG (»Das Deutsche Volk bekennt sich ... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt«), sowie aus der Entstehungsgeschichte folgert die Kommentarliteratur, daß das Grundgesetz die Menschen- und Bürgerrechte nur »gewährleistet«, nicht aber ihres übergesetzlichen Charakters entkleidet; vgl. *Mallnz/Düring/Herzog/Scho/Z*: Grundgesetz, Kommentar, Stand 1979, Art. 1, Rdnr. 73.
 22. Zur Theorie der Legitimation staatlicher Aufgaben vgl. allg. *Günter Hesse*: Staatsaufgaben, 1979.
 23. Vgl. *Rawls*: Eine Vertragstheorie der Gerechtigkeit, in: *Heerster*(Hg.): Recht und Moral, 1977 (dtv 980/6083), S. 167ff., 168ff.
 24. Vgl. dazu *Kitsche/t*: Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie. Prozedurale Ethik bei John Rawls und Jürgen Habermas, in: ARSP 66 (1980), S. 391ff. m. Nachweisen.
 25. Vgl. *Rawls*: Theorie der Gerechtigkeit, 1975; *Rawls*: Gerechtigkeit als Fairneß, hg. v. O. *Höffe*, 1977, mit Literaturnachweisen bis 1971. Eine weitere Auswahl der Sekundärliteratur findet sich in O. *Höffe* (Hg.): Über *John Rawls* Theorie der Gerechtigkeit, 1977, S. 297ff. Zu *Rawls* vgl. ferner *Engish*: Rezension in: ZStW 93 (1981), S.249ff.
 26. Vgl. *Rawls*: Theorie der Gerechtigkeit, 1975, z. B. S. 82 (Grundfreiheiten), Chancengleichheit (S.93ff., 105ff.), S.223 (konstitutionelle Demokratie), S. 234ff. (Gewissensfreiheit), S. 265ff. (Gesetzesherrschaft). Deckungsgleichheit des von *Rawls* entwickelten Gesellschaftsmodells mit dem, das das GG konstituiert, besteht natürlich nicht.
 27. Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik, vgl. *Freyin*: ZEE 1981, S.197ff.
 28. Ein Grund hierfür mag sein, daß die Bedingungen praktischer Diskurse - etwa eine »symmetrische Kommunikationsstruktur« - wohl im »Vorgriff auf die ideale Sprechsituation« (*Habermos*: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *Habermas* und *Lillhmann* (Hg.): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung, 1971, S. 137, 135 Fn. 33) postuliert und »unterstellt« (*Hoberm4s*), nicht aber in der Lebenswirklichkeit hergestellt werden können: In der politischen Realität führt die prinzipiell nie durch Mehrheitsentscheidung beendbare Diskussion zur »Diktatur des Sirzfleisches« (vgl. *Wenrich*: System, Diskurs, Didaktik und Diktatur des Sitzfleisches, in: *Maciejewski* (Hg.): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie Supplement I, 1975, S. 145ff.). An diesem Monitum ändern Untersuchungen zur »Logik des Diskurses« (*Habermasin*: *Riedel*, Hg.: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. II, 1974, S. 381ff.) sowie zur »Theorie des kommunikativen Handelns« (Bd. 1 und 2) wenig.

29. Vgl. *Lüderssen*: Recht, Strafrecht und Sozialmoral, in: Analyse und Kritik 3 (1981), Heft 2, S. 194ff., 206.
30. Auch die Verfechter einer »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« akzeptieren die Scheidung von Sein und Sollen, ohne den Anspruch transmissibler normativer Erkenntnis aufzugeben, *Lees*, JuS 1982, S.84 m. Nachweis Fn. 25.
31. Vgl. zu diesem komparativen Begriff *Bottke* (Anm. 8), S. 119ff. Fn.21.
32. Auch die Möglichkeit, durch »wissenschaftsnahe« Argumentation den dezisionistischen Charakter juristischer, politischer und ethischer Urteile zu mindern, ist der Juridik, Politik und Ethik gemeinsam. Zur herkömmlichen, problematischen Trennung von Recht und Moral vgl. *Lüderssen* (Anm. 30), S. 194ff. m. Nachweis.
33. Vgl. *Arthur Kaufmann*: Rechtsfreier Raum, in: Festschrift für R. MaNrach, 1972, S.338, 341, Bejahung für den Suizid wohl die herrschende juristische Meinung, z. B. *Gallas*: Strafbares Unterlassen im Falle einer Selbsttötung, in: JZ 1960, S. 648ff., 652ff. *Raxi«*: Die Mitwirkung beim Suizid, in: Festschrift für Dreher, 1977, S. 331 ff., 339. Weitere Nachweise bei *Bottke*: Suizid und Strafrecht, 1982, S.42.
34. Grundlegend für die Deutung des Art. 2 I GG i, S. umfassender Handlungsfreiheit BVerfGE 6, S. 32ff.
35. Bibliographien zur Suizidproblematik bieten: *Farberow*: Bibliography on Suicide and Suicide Prevention 1897-1957/1958-1970 National Institute of Mental Health, Rockville Maryland 1972; *Rost*: Bibliographie des Selbstmordes 1927 (3771 Theologische Arbeiten zur Selbstmordproblematik). – Ausführliche Literaturverzeichnisse z. B. bei *Bottke*: Suizid und Strafrecht, 1982, S.334ff.; *Ho/deregger*: Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse. Anthropologische Grundlagen, 1979, S. 343ff.; *Reiner*: Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung: Konsequenzen für die Seelsorge 1974, S.243ff.
36. *j. Amery*: Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod 1976; *ders.*: Hand an sich legen, in: Merkur 30 (1976), S. 638 ff.
37. *Englisch*: Einführung in das juristische Denken, 7. Auflage, 1977, S. 140.
38. *Baden*: Die Flucht in das Nichts, in: LuthMo 1976, S. 613ff.
39. Zum allseits anerkannten Recht, gegen Zwangsbehandlungen bei letalen Erkrankungen zu votieren, (Art. 2 111 GG) vgl. *Bottke*: Euthanasie und Sterbehilfe aus der Sicht des Juristen, in: ZEE 1981, S. 109ff.; *Bottk«*: Suizid und Strafrecht, 1982 S. 135ff., 154ff.
40. Vgl. § 32 StGB.
41. Vgl. statt aller *Jähnke*: Leipziger Kommentar, 10. Aufl., 22. Lieferung, 1980, von § 211 StGB Rdnr. 22: »Eine verfehltte Verfassungssicht nimmt ... ein Grundrecht auf Selbstmord an«.
42. *Wagner*: Selbstmord und Selbstmordverhandlung, 1975, insbes. S.82ff.
43. Vgl. i, e. *Bottke*: Suizid und Strafrecht, 1982, insbes. S. 81 ff. mit einer Typologie der Suizidverhütung.
44. Vgl. Anm. 43.
45. Vgl. statt aller *Ringel*: Der Selbstmord. Abschluß einer krankhaftpsychischen Entwicklung, 1953; *Ringel* (Hg.): Selbstmordverhütung, 1969.
46. Zur strafrechtlichen Haftung Nichthindernder vgl. *Bottke* (Anm, 43), S. 272ff. m. Nachweisen.

47. Vgl. dazu *Bottke* (Anm. 43), S. 190ff. m. Nachweisen.
48. Vgl. *Bottke* (Anm. 43), S. 197ff.
49. Zur Definition des »Freitodes« vgl. i. e. *Bottke* (Anm.43), S.91, 100ff. mit Diskussion alternativer Regelungsvorschläge.
50. So zuletzt *Schmidhäuser*: Selbstmord und Beteiligung am Selbstmord in strafrechtlicher Sicht, in: Festschrift für Welzel, 1974, S. SOHf., insbes. S.819.
51. §109 StGB (Strafgesetzbuch).
52. Vgl. *Henrich*, in: Katholische Akademie in Bayern, Freie Verfügung über den eigenen Tod?, Tagung in München vom 28./29. Mai 1983, S. 2. Für die Sittenwidrigkeit des Suizids insbes. auch BGHSt. 6, S. 150. - Vgl. aber zum Ganzen: A. *Holderegger*: Die Verantwortung vor dem eigenen Leben: Das Problem des Suizids, in: A. *Hertz* u. a, (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik, Bd.3, Freiburg und Gütersloh 1982, S.256-279.
53. Vgl. i. e. *Wagner* (Anm. 42), S. 94ff. m. Nachw.
54. Vgl. Anm. 42.
55. Vgl. zu dieser Interpretation der »verfassungsmäßigen Ordnung« i, S. v. Art. 2 I GG BVerfGE 6, S.32ff.
56. Vgl. dazu *Bottke* (Anm. 43), S. 171ff., Rdnr. 234ff.
57. Vgl. Anm. 43.
58. Der polizeiliche Schutzgewahrsam dauert nur kurzfristig und kann nur unter den Voraussetzungen der Unterbringungsgesetze, insbes. einer durch eine psychische Krankheit bedingten Suizidgefahr. in eine mittel- oder langfristige Freiheitsentziehung mit Überwachungsmöglichkeiten münden.
59. Vgl. *Maihoftr*: Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 15ff.
60. Zur Problematik der Gesundheitsfürsorge im Strafvollzug und während der Untersuchungshaft *Bottke* (Anm.43), S.20Zff., 219ff. (zur Zwangsernährung *ibid.*, S.215ff.).
61. Vgl. Anm.60.
62. Argumentum Art. 18 GG.
63. Anderer Ansicht *Verllaneder*: Unfallsituation und Hilfespflicht im Rahmen des G 330c StGB, 1969, S. 96 i. V. m. 99. Dagegen *Bottke* (Anm. 43), S.295ff.
64. Man denke an den sog. »Werthereffekt«, der seinen Namen der durch die »Leiden des jungen Werther« ausgelösten Suizidwelle verdankt.
65. *GNit/lon* und *Le Bonnie*: Gebrauchsanleitung zum Selbstmord. Eine Streitschrift für das Recht auf einen frei bestimmten Tod. Aus dem Französischen von *Eva Moldenhauer*. Mit einer juristischen Nachbemerkung von *B. Dammann*, 1982.
66. Zur aktiven Freitodteilnahme vgl. *Bottke* (Anm. 43), S. 235ff.
67. So aber *Eser*: Juristischer Studienkurs, Strafrecht IH. Schwerpunkte: Delikte gegen die Person und Gemeinschaftswerte, 1978, Fa113A45.
68. Vgl. Anm. 66.
69. Vgl. i. e. die Schilderung der Rechtsprechung bei *Bottke* (Anm. 43), S.57ff.
70. Vgl. i. e, *Bottke* (Anm. 43), S.272ff.
71. Aus der unübersehbaren Ethikliteratur zu diesem Thema vgl. nur *Biesenbach*: Argumentationen in der Ethik. Ein Vorschlag, dargestellt am Problem der Sterbehilfe ZEE 21 (1977), S. 304ff.; *Ermecke*: Sterbehilfe. Ethisch-moralische und strafrechtliche Gesichtspunkte, in: Nord 29 (1975), S.128ff.; *Eid|Frey* (Hg.): Sterbehilfe oder Wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht, 1978;

- H. Kaiser*: "Ethische Urteilsfindung im Bereich der passiven Euthanasie – Reichweite und **Grenzen** ethischer Argumentationsmodelle, in: ZEE 1981, S. 130; *Pachmann*, Diskussion um' Sterbehilfe, in: *ZeichZeit* 35 (1981), S. 278ff.; *Stössel*, Das Menschenrecht auf den Tod. Zur Problematik der Sterbehilfe in: *PastBl* 121 (1981), S. 658ff.; Ethik in der Medizin. Ergebnisse einer Sachverständigenkommission: 1. Gesundheit und Krankheit in christlicher Sicht; 2. Sterbehilfe; 3. Reform der medizinischen Ausbildung, in: *Diakonie* 6 (1980), S.356ff.
72. Vgl. i. e. dazu aus juristischer Sicht zuletzt *Bottke* (Anm. 39), ZEE 1981, S. 109ff. mit Literaturnachweis.
73. *Geilen*: Euthanasie und Selbstbestimmung, Recht und Staat, Heft 446, 1975, S.1Uf.
74. Vgl. i. e. dazu *Bottke*, ZEE 1981, S. 109ff. mit einer Typologie der verschiedenen Fallkonstellationen aktiver, passiver, direkter und indirekter Euthanasie.

Bemerkung des Schriftleiters

Eine ursprünglich an dieser Stelle vorgesehene Studie »Die Ethik der medizinischen Versuche am Menschen. Ein Vergleich der Entwicklungen im 20. Jahrhundert in Deutschland und den USA« von Harry Yeide (George-Washington-University, WashingtonJUSA) muß wegen der kurzfristig angesichts der aktuellen Situation aufgenommenen Stellungnahmen zum Problem der Arbeit auf das nächste Heft verschoben werden.

Buchbesprechungen

Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. München: Hanser Verlag 1980. 822 S., DM 69,-.

Der Tod hat literarisch Konjunktur. Zur geläufigen These, daß für moderne Gesellschaften Todesverdrängung konstitutiv sei stehen Art und Intensität ihrer Verbreitung in eigentümlicher Spannung. Seit dem Ende der 60er Jahre sind Tod und Trauern nicht bloß zum Gegenstand einer komplexen wissenschaftlichen Debatte geworden. Vielmehr avancierte der Tod inzwischen auch zum geschätzten Thema einer Kulturkritik, die mehr Sterbensqualität einklagt. Das einsame Ende in der technischen Kälte der Intensivstation ist dabei zur Stereotype geronnen; *Tb. Bersbard* kann den Tod der an den Schläuchen und Drähten der Apparatedizin aufgehängten Sterbemarionette auf der Bühne inszenieren.

Durch die Selbstverständlichkeit irritiert, mit der vor allem die sozialwissenschaftliche Kritik dem modernen Tod das gute Sterben von ehemals kontrastierte, veröffentlichte der bekannte franz. Sozialhistoriker Ph. Ariès (vgl. ZEE 22, 309ff.) 1974 ein Buch über »Western Attitudes towards Death« in dem er das Programm einer »historischen Todesforschung« skizzierte. Obgleich die Sterblichkeit in den Lehrbüchern der Logik bekanntlich zum Exempel eines Schlusses taugt, der nicht bloß für Gaius, sondern für einen jeden Menschen gilt, hat der Tod eine Geschichte. Gaius – ein Mensch und insofern sterblich – starb, aber er starb anders als wir sterben werden, und seine Todesängste, seine Haltung beim Sterben, die Reaktionen seiner Umwelt, schließlich die rituellen Sinngewohnheiten und die Versuche der Bewältigung des Verlustes durch Freunde und Familie sind deutlich different von modernen Einstellungen gegenüber dem Tode, unserem Umgang mit Sterbenden und der Art, wie wir Trauer zeigen. Die »Historische Todesforschung« will den Wandel menschlicher Einstellungen gegenüber dem Tode rekonstruieren, so wie diese sich im subjektiven Bewußtsein der Sterbenden und den kulturellen Praxen des Umgangs mit dem Tode anderer ausdrücken. Sie bedarf deshalb der Erschließung sowohl von Quellenbeständen, in denen individuelle Sichten des Todes innerhalb verschiedener Epochen überliefert sind, als auch von Zeugnissen über die sich wandelnden objektiven Formen des Umgangs mit dem Tode, also etwa Berichten über Bestattungszereemonien, Traueritten, Totenmessen und die Sepulchralkunst. Die umfangreiche und schon hinsichtlich der Fülle des verarbeiteten Materials eindrucksvolle »Geschichte des Todes«, in der A. sein Programm nun ausgeführt hat, fasziniert denn auch schon dadurch, daß hier Quellen zum Sprechen gebracht worden sind, die von Historikern häufig als stumm betrachtet wurden; Grabsteine und Testamente, medizinische Lehrbücher und Anleitungen für Pfarrer, Konstruktionspläne der Pariser Friedhöfe und künstlerische Darstellungen von Sterbeszenen dienen dazu, die alltägliche Lebenspraxis vergangener Generationen im Umgang mit Sterbenden bzw. Gestorbenen und das kollektive Bewußtsein vormoderner Gesellschaften zu erhellen.

A. entwickelt eine Chronologie fünf unterschiedlicher Typen des Todesbewußtseins. »Der gezähmte Tod« steht für eine Mentalität, die bis ins 19. Jh. hinein sich nachweisen läßt. Der Sterbende weiß um den bevorstehenden Tod, und er fügt sich ohne Widerstand in das Unvermeidliche. Dieser Tod ist ein öffentlicher Akt; in einer großen Versammlung-Familie (incl. Kinder!), Freunde, Nachbarn – zelebriert der Todeskandidat, gleichsam als Hauptdarsteller des Todesspektakels, den Abschied von den Seinen und von dieser Welt. Aufgrund seiner Öffentlichkeit ist der Tod ein »ganz naher und vertrauter Bestandteil des Alltagslebens«. Unter dem

Einfluß des Christentums zersetzt sich allmählich das antike Verbot der Bestattung *intra muros*; im Gefolge der Heiligengräber entstehen seit dem 5. Jh. christliche Friedhöfe innerhalb der Stadtmauern. Wie sehr diese Immigration der Toten in die Welt der Lebenden Ausdruck einer sozialen Nähe des Todes ist, zeigt sich eindrucksvoll daran, daß im Mittelalter auf dem städtischen Kirchhof neben religiösen Veranstaltungen auch die Märkte und Volksfeste stattfanden; obrigkeitliche Verbote, auf den Gräbern der Prostitution nachzugehen, vermochten sich nicht durchzusetzen, und das Bestreben des *Konzils von Rouen* (1231), in den Kirchen und auf den Friedhöfen das Tanzen zu untersagen, blieben ohne Erfolg. - »*Der eigene Tod*«. Erst im 11./12. Jh. gewinnt der Tod, der bis dahin im wesentlichen eine Erfahrung des Kollektivs bezeichnete, allmählich eine individuelle Bedeutung. Das anonyme Grab wird von der Einzelgrabstätte abgelöst und diese durch Inschriften bzw. künstlerische Darstellungen als Ruhestätte eines bestimmten Menschen ausgewiesen. Dem korrespondieren signifikante Verschiebungen der religiösen Bewußtseinslage: innerhalb der Eschatologie, in der A. einen besonders wichtigen »Indikator der kollektiven Mentalität« sieht (123ff.), rückt gegenüber der Vorstellung vom universalen Endgericht zunehmend die einer persönlichen Rechenschaft vor Gott am Ende des Lebens in den Vordergrund. Diese *Individualisierung* der Gerichtsvorstellung verweist auf die innere Tendenz des Einstellungswandels gegenüber dem Tode bis in die Gegenwart. Denn auch der »lange und nahe Tod« des 15. bis 17. Jhs. sowie der »Tod des Anderen« (18. Jh.; Romantik) repräsentieren Mentalitätstypen, in denen die Erfahrung der Allgemeinheit des Sterbens immer stärker hinter die der eigentümlichen Qualität des kontingenten Todesgeschickes eines einzelnen zurücktritt. Die »Revolution des Gefühls« in der Aufklärung des späten 18. Jhs. bedeutet dabei eine Art prinzipieller Epochenwende. Mit Verweis auf Hygiene und Gesundheit verlegte man die Friedhöfe, die von den Aufklärern als Pestherde verdächtigt wurden, wieder vor die Städte und konnte so dem wachsenden Bedarf an Einzelgrabstätten gerecht werden, die bis dahin zumeist nur reiche oder hochgestellte Personen sich hatten erlauben können. Dem romantischen Bewußtsein ist weniger das eigene Lebensende als vielmehr der Tod des geliebten Menschen von Bedeutung; der Tod kann nun ästhetisch verklärt werden, sofern er die Möglichkeit der schließlichen und definitiven Wiedervereinigung des Getrennten einschließt. Dem korrespondiert eine im Abendland bisher unbekannte Intensität der kultischen Erinnerung an den Verstorbenen, den man beim regelmäßigen Besuch am Grabe in perennierender Trauer beweint: so bleibt der Nächste trotz seines Todes präsent. - Bestimmte Züge dieser romantischen Todesauffassung bestimmen auch noch die Gegenwart. Doch sieht A. diese insgesamt durch den »ins Gegenteil

verkehrten Tod« geprägt. Tod soll nicht sein. So wird beispielsweise nicht mehr der Tod zum »schönen« stilisiert, den jemand nach langer Krankheit und insofern auch Vorbereitungszeit erfährt, sondern umgekehrt gilt als glücklich nun, wer plötzlich und unerwartet aus dem Leben herausgerissen wird. Zugleich bringen es die modernen Bestattungspraxen und neue, bürgerliche Konventionen mit sich, daß die ehemals mit großer Intensität und öffentlichem Aufwand inszenierte Trauer zunehmend nach innen gewendet wird bzw. man sie kaum noch zeigt. In der Tat belegt inzwischen fast jede Todesanzeige, daß sich das (einst von vielen Trauergästen belebte) Trauerhaus von der Welt abzukapseln sucht. In Übereinstimmung mit vielen Arbeiten zur Soziologie des gegenwärtigen Todes behauptet A. sogar, daß es ein Trauerhaus heute gar nicht mehr gibt. Denn durch die »medicalisation« ist der Tod ins Hospital verlagert worden; wo einst die Familie saß, stehen nun die Apparate, und an die Stelle der öffentlichen Todesstunde bzw. der Abschiedsworte ist die Sprachlosigkeit des im Sterben radikal auf sich selbst zurückgeworfenen einzelnen getreten. In der Beschreibung der gegenwärtigen Einstellung zum Tode reproduziert A. also die bekannten Behauptungen von der in einer allgemeinen Todesverdrängung mitgesetzten Privatisierung des Todes.

Darin liegt allerdings eine prinzipielle Schwäche des Buches. Denn in der Darstellung des heutigen Todes stehen historisch-analytischer Aufwand und systematischer Ertrag in einem eigentümlichen Mißverhältnis. Einer spätaufklärerischen Zivilisationskritik verpflichtet, kontrastiert A. dem schlechten Tod von heute das gute Sterben der ferneren Vergangenheit. Dazu muß er aber von den spezifischen Negativitätserfahrungen des Lebens in vormodernen Gesellschaften abstrahieren; früher war der Tod in aller Regel das Ende eines sehr viel kürzeren Lebens, welches zudem sehr viel stärker als das unsere fortwährend von Krankheit und Gewalt bedroht war. Daß frühere Generationen den Tod weniger negativ als heute erlebten, dürfte ein moderner Mythos sein. Er sagt nur wenig über die Vergangenheit, aber einiges über die inneren Schwierigkeiten des modernen Bewußtseins aus. Denn die Individualisierung des Todes impliziert notwendig Negativitätserfahrungen eigener Art. Doch hilft hier kein Beschwören einer unwiederbringlich verlorenen Vergangenheit, sondern nur die konstruktive Annahme der je eigenen Gegenwart. Solche lebensgeschichtliche Konstruktivität muß allerdings einen religiösen Sinnhorizont in Anspruch nehmen, der die Zeiten umgreift.

Klingmüller, Walter (Hrsg.): Genforschung im Widerstreit. Fachgespräch für Mediziner, Biochemiker und Theologen vom 23. bis 26. Oktober 1978 in der Evangelischen Akademie Tutzing. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH 1980. 163 S., DM 26,80.

Die Evangelische Akademie Tutzing ist (u. a. neben Karlsruhe und Hamburg) eine der ersten gewesen, die sich eingehend mit den *Problemen der modernen Gentechnologie* befaßt hat. Der vorliegende Band enthält die dort im Oktober 1978 gehaltenen Referate, eine repräsentative Darstellung hier zu diskutierender (und auf den Stand zur Zeit der Drucklegung gebrachten) Fakten und ihrer ethischen Implikationen. Behandelt werden nach einem Überblick des Herausgebers, Genetiker in Bayreuth, über die Entwicklungen auf dem Gebiet der Bakterien- und molekularen Genetik im einzelnen Gametenmanipulationen bei Säugetieren (*J. Hahn*, Hannover), neue Möglichkeiten der Pflanzenzüchtung im Reagenzglas (*D. Heß*, Struttgarr-Hohenheim) und experimentelle Möglichkeiten und Risiken bei animalen Viren (*G. Sauer*, DKFZ Heidelberg).

Wenn man bedenkt, daß vor 30 Jahren noch gar nicht genau bekannt war, welche Struktur und welche Funktion die *DNA* hat, in der der genetische Code aller Lebewesen festgehalten ist, so ist das Forschungstempo, das aus den vorgestellten Ergebnissen spricht, in der Tat atemberaubend. Durch gezielten Genaustausch sind Neuschöpfungen von Bakterien möglich, die beispielsweise Rohöl abbauen, Insulin produzieren oder Luftstickstoff binden können. Wie sich sbzeichnet, werden mit Hilfe von Viren Gene, auch künstlich synthetisierte, in höhere Organismen eingebracht werden können.

Voraussetzung für den Erfolg solcher Eingriffe sind Techniken, die nicht die Gene selbst, sondern Keimzellen und Embryonen betreffen. Experimentell sind durch Teilung von frühesten Entwicklungsstadien (8- bis 16-Zell-Stadium) identische Zwillinge, durch technische Übertragung von embryonalem Zellmaterial anderer Individuen auf die wachsende Eizelle Chimären, durch Kernentnahme und Einführung eines fremden Zellkerns in die Eizelle Klone herstellbar. Durch Befruchtungen in vitro, nach Abpräparation von Narbe und Griffel, durch die Verschmelzung des Inhaltes von Zellen, die ihrer Zellwand beraubt worden sind, durch Einführung fremden Genmaterials in solche Protoplasten lassen sich zwischen verschiedenen Pflanzenarten Bastarde produzieren, die größeren wirtschaftlichen Nutzen versprechen könnten. Diese Überschreitung der Artgrenzen hebt dann deren definitorischen Sinn auf: was ein Lebewesen ist, bestimmt hier der Mensch.

In der öffentlichen Diskussion solcher Experimente stand Ende der siebziger Jahre die Sicherheitsproblematik im Vordergrund. So kreist

auch der Beitrag von *N. Binder* vom BMFT um diese Frage; im Anhang sind die Richtlinien des Ministeriums zum Schutz vor einschlägigen Gefahren von 1979 abgedruckt. Inzwischen hat sich herausgestellt, daß künstliche Veränderungen von im Laufe der Evolution gewachsenen Genkombinationen in den allermeisten Fällen einen so gravierenden Selektionsnachteil bedingen, daß solche Organismen nur in ihrer künstlichen Umgebung, oft nur mit Mühe, am Leben erhalten werden können, die Risiken also weniger groß sind, als erwartet werden konnte. Ein wahrscheinlichkeitstheoretisches Restrisiko kann freilich nicht ausgeschlossen werden.

Der erste und der letzte Beitrag des Buches behandeln die theologisch-ethische Fragestellung. *E. Amelung* skizziert den geistesgeschichtlichen Rahmen, der zu unserer »Gesellschaft des Komparativs« geführt hat und beschreibt dann gegenwartsbezogen menschliches Leben als »Verfügungszusammenhang«. Im Rahmen von »Machtbeziehungen« verfüge jeder Mensch über anderes Leben, und über jeden werde umgekehrt bereits in gleicher Weise verfügt. »Gott aber ruft den Menschen an, sein Verhalten dem anderen gegenüber durch Liebe und nicht durch den Tod qualifiziert sein zu lassen« (20). So ist Ethik letztlich »Theorie vom Umgang mit der Macht«, die Frage nicht nach dem Daß, sondern nach dem Wie der Manipulation. Was faktisch geschieht, muß bewußt gemacht, wie mit Leben (besser) umgegangen werden könnte, darüber muß nachgedacht werden. Im Blick auf die wissenschaftliche Arbeit bedeutet das: Wahrung der Forschungsfreiheit »in Grenzen«, Öffentlichkeit, Folgenabschätzung und interdisziplinäre Gespräche.

Demgegenüber geht *U. Eibach* vom dem Postulat einer »umfassenden Ordnung der Humanität« aus, und christliche Ethik habe die dem Menschen darin gesetzten Grenzen aufzuzeigen, um »das, was er tun soll, von dem zu scheiden, was er nicht tun soll« (120). Die »Bewahrung menschlichen Lebens und seiner Umwelt« wird als oberster ethischer Leitbegriff formuliert. »Nicht Überschreiten der Grenzen der Natur, sondern Verbleiben in ihnen oder Rückkehr in sie ist das Ziel« (130). Ethische Bedenken ergeben sich deshalb aus Begründungsproblemen, warum Eingriffe erlaubt sein sollen oder nicht (133), und grundlegend wird die Frage, was die wahren Bedürfnisse des Menschen sind (135). Mögliche Förderung von Lebensqualität gibt der Forschung Spielraum, doch es besteht Gefährdungshaftung. »Das Prinzip, *Schädigung des Menschen und seiner Umwelt auszuschließen, hat ethischen Vorrang vor dem Gebot, das mögliche Gute* (z. B. Heilung) zu tun« (137).

Amelungs Beitrag läßt die Frage offen, wie Liebe konkret wirksam werden könnte, Eibachs Ausführungen, wo denn nun die »Grenzen der Natur« liegen. Ist Gentechnologie unnatürlich? Eibach verschließt sich

keinen Argumenten aus der Diskussion, er nimmt sie, vielbelesen, wie er ist, alle auf, bis hin zu Amelungs Frage nach dem nur mehrigen Wie des Eingriffs (127). Er bleibt dadurch flexibel, wenn sich auch die systematische Stringenz vielfach verliert. Doch der »ordnungstheologische« Grundansatz bleibt. Amelungs Position stellt ihn grundsätzlich in Frage. Der Naturwissenschaftler bleibt zwischen beidem etwas ratio;

Das ist eine sicherlich notwendige Exposition. Weiterführen kann nur die Fortsetzung des Gesprächs zu dritt. Ohne einen Anfang, wie dies einer ist, wäre das freilich nicht möglich.

Prof. Dr. Jürgen Hübner

6900 Heide/berg

Frank, Jerome D.: Die Heiler. Wirkungsweisen psychotherapeutischer Beeinflussung. Vom Schamanismus bis zu den modernen Therapien. Stuttgart: Klett 1981. 509 S.

Lohnt es, dieses Buch des amerikanischen Psychiaters an der University School of Medicine in Baltimore, das 1961 in erster und 1972 in zweiter Auflage erschien, nach 20 Jahren in deutsch zu veröffentlichen? Angesichts der wachsenden Bedeutung der Neureligionen und ihrer Attraktivität für psychisch Geschädigte (TM, Shree Rajneesh u. a.), muß man das bejahen. Dem Leser werden hier in einer auch dem Laien verständlichen Sprache Methoden psychotherapeutischer Behandlung vorgestellt und in ihrer Struktur durchsichtig gemacht, ohne daß nichthinterfragbare Urteile mitgeliefert werden. Im Gegenteil, ein Urteil wird an keiner Stelle über irgendeine der Methoden gefällt, denn, so lautet die Grundthese des Buches, keine Methode habe vor der anderen eine größere statistisch nachweisbare Erfolgsquote aufzuweisen. Nicht die Methode und die ihr zugrundeliegende Lehre entscheiden darüber, ob Heilung erfolgen wird, sondern andere Faktoren. Nach einer knappen Übersicht über die psychische Heilung demoralisierter Menschen in primitiven Gesellschaften, in Lourdes, in Erweckungskreisen, in politischen Gedankenreformen kommt *Frank* zu dem Ergebnis, daß jeweils vier Faktoren bestimmend sind: 1. Eine bestimmte Art der Beziehung zwischen dem Patienten und dem Helfer, die auch im Rahmen einer Gruppe gestaltet werden kann, die der Annahmewelt des Patienten entspricht; 2. der Behandlungsort; er dient der Heilung, sei es nun, daß er durch Rituale herausgehoben wird oder daß die Klinik oder das Arbeitszimmer des Arztes diese Atmosphäre des Besonderen schaffen; 3. ein Mythos oder eine Behandlungstheorie, die die Herkunft der Krankheit und Gesundheit, Abweichung und Normalität benennen kann; 4. das Heilverfahren, das aus der Theorie resultiert,

den Patienten in den Heilungsprozeß einbezieht und seinen Bewußtseinszustand ändert.

In einem zweiten Durchgang wendet der Verfasser das gewonnene Ergebnis auf die verschiedenen Schulen und Methoden der *Psychotherapie* an. Er stellt die gleichen Strukturen fest, wobei er ebenso deutlich auf die Ambivalenz des Placebo-Effektes aufmerksam macht wie die Dependenz des Psychotherapeuten von seinem Lehrer (durch die Lehranalyse wird die »Sektenbildung« einer Schule gefördert, S. 244) und den missionarischen Eifer für eine Schule, der in dem Maße wächst; wie Erfolge ausbleiben. Nicht die Theorien und Techniken sind also das Entscheidende, sondern die oben genannten Faktoren zusammen beeinflussen den Patienten auf eine fünffache Weise: Sie bieten ihm Lernchancen, kognitiv und emotional, sie steigern die Hoffnung (und den Glauben), sie gewähren Erfolgserlebnisse und damit das Bewußtsein von Lebenstüchtigkeit und Lebenssinn, sie helfen, die demoralisierende Entfremdung vom Mitmenschen zu überwinden und wirken schließlich im Gelingensfall emotional erregend und damit lebenssteigernd das Ziel aller therapeutischen Behandlung.

So überzeugend Frank seine Thesen darstellt und mit reichem Material belegen kann, es bleiben *grundlegende Fragen* offen: Bekommt jemand, der sich ausschließlich an den Phänomenen orientiert, die ganze Wirklichkeit in den Blick? Muß die Analyse der seelischen Krankheiten nicht an der Oberfläche bleiben, wenn die Wahrheitsfrage ganz ausgeklammert wird und Differenzen vielfach als nur kulturell bedingt dargestellt werden (der Therapeut als europäischer autoritativer »Vater« in der *Freudschen* Tradition und als demokratischer, *partizipatorischer* Vater im amerikanischen Kontext)?

Man hat Frank ein nihilistisches »approach« vorgeworfen. Davon kann keine Rede sein. Er teilt mit aller Psychotherapie (einschließlich der Freudschen Psychoanalyse) ein optimistisches Menschenbild. Daß er aber die Entmythologisierung der psychotherapeutischen Schulen mit Hilfe religionsgeschichtlichen Materials ein gutes Stück vorangetrieben hat, daran kann kein Zweifel sein. Und das ist verdienstvoll.

Prof. O.-. Theo Sundermeier

6900 Heide/berg

Becher, W. (Hrsg.): Medizinische Ethik in der evangelischen Theologie der Ökumene. Frankfurt am Main: Ev. Presseverband in Hessen und Nassau 1979. 117 S.

Der Sammelband vereinigt Beiträge, die entstanden sind im Zusammenhang mit der anfänglichen Arbeit der »Arbeitsgemeinschaft für medizi-

nische Ethik« (Tagungsort ist meist Arnoldshain). Der Aufsatz von *D. Ritschl* »Medizinische Ethik in der internationalen und ökumenischen Diskussions beschreibt die Themen und Aufgaben einer medizinischen Ethik, wie sie international diskutiert werden, wirft die Frage auf, ob es angesichts der Unterschiede im Medizinsystem der Industrienationen und der Dritten Welt überhaupt eine allgemeingültige medizinische Ethik geben kann und was die Theologie zur medizinischen Ethik beitragen kann. *A. u. Campbell*. (Edinburgh) beschäftigt sich mit der »Schaffung ethischer Prioritäten in der Medizin«, vor allem unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit im Zugang zu den Mitteln der Medizin. *K. L. Vaux* (Housron, USA) stellt die Entwicklung der »Medizinischen Ethik in den USA« dar, die dort Lehrfach in vielen Medical Schools ist und zum Teil von Theologen gelehrt wird. In einem anderen Beitrag »Genetische Ethik« beschäftigt er sich mit Fragen der Manipulation genetischen Materials, der genetischen Beratung und der pränatalen Diagnostik. Der Sammelband ist im ganzen mehr gedacht, die Diskussion über Fragen medizinischer Ethik in Deutschland zu beleben, als Antworten zu geben.

t». *U. Eibach*

5300 Bonn

Ärztliche Entscheidungskonflikte. Falldiskussionen aus rechtlicher, ethischer und medizinischer Sicht. Hg. von *Jürgen v. Troschke* und *Helmut Schmidt* (Medizin in Recht und Ethik, Bd. 12). Stuttgart: Ferd. Enke Verlag, 1983, Kart., 281 S.

Zwispältiger als dieses ist mir selten ein Buch vorgekommen. Die Intention, die es verfolgt, ist aller Anerkennung wert: Angesichts der Vielfalt von Überlegungen und Vorschlägen zu den juristischen und ethischen Problem der ärztlichen Praxis und der Medizin überhaupt will es dadurch orientierende Entscheidungshilfen geben, daß es in zehn thematischen Bereichen (von der ärztlichen Aufklärungspflicht, über »Schwangerschaftsabbruch« und »Sterbehilfe« bis zu den »Grenzen ärztlicher Verantwortung«) 33 exemplarische Fallbeispiele vorstellt – und anhand dieser »Falldarstellungen« die juristische und ethische Sachlage erörtern läßt. In jedem dieser zehn Bereiche folgen also, nach einer kurzen Einleitung eines der Herausgeber, auf die Falldarstellungen ein juristischer und ein ethischer Kommentar; auf diese beiden Kommentare hin erfolgt, rückbezogen auf die vorgestellten Fälle, eine »ärztliche Stellungnahme« und abschließend eine Nachbemerkung wiederum eines der Herausgeber (»Ausleitung« genannt). Was damit erreicht sein soll, das ist expressiv vermischt nicht weniger als ein »Arbeitsbuch«, vornehmlich für Ärzte und

Medizinstudenten (6). »Als Dialog-Buch sollen die Beiträge Voraussetzungen und Wege ärztlicher Entscheidungsfindung in schwierigen Situationen aufzeigen« (ebd.).

Man wird nun gewiß nicht urteilen können, diese Intention sei einfachhin mißlungen oder nicht eingelöst. Im Gegenteil: die juristischen Kommentare (von *A. Esser/Hc-L. Schreiber* und *H. Rüping*) sind nach meinem Kenntnisstand allesamt informativ, prägnant und bedenkenswert. Sie zu lesen »hilft«. Nur einmal hätte ich mir den Kommentar von H. Rüping etwas verständlicher gewünscht (19ff.). Auch die »ärztliche Stellungnahme« zeugt zuweilen von einem weisen, ethisch gebildeten, mithin höchst respektablen Problembewußtsein (bes. seien genannt die Ausführungen der Ärzte *H. Feldmann/J. Gussone/F. Heubel/H.-G. unart/*). Nützlich erscheint ferner der Abdruck von Dokumenten zum Ärzterecht und zur ärztlichen Standesethik sowie vor allem das ausführliche Literaturverzeichnis und das aufschlußreiche Sachregister.

Doch bereits die editorische Betreuung des Buches läßt sehr zu wünschen übrig. Hier scheint viel Zufälligkeit gewaltet zu haben. Zumeist folgt auf die beiden Kommentare eine »ärztliche Stellungnahme«, doch ab und an auch nicht (z. B. nicht bei Fall 15). Zumeist sind die juristischen und die ethischen Kommentare offensichtlich unabhängig voneinander verfaßt; manchmal jedoch nimmt der Jurist Bezug auf den nachfolgenden ethischen Kommentar (104ff. 156), und einmal verweist der ethische Kommentar zurück auf den juristischen (161).

Auch sonst fehlt es an redaktionellen Ungereimtheiten nicht (cf. auch die eigene Notiz eines der Herausgeber: S. 138): In einer abschließenden Bemerkung (»Ausleitung«) wird von einem der Herausgeber die Thematik des sog. »Patienten-Testaments« eingeführt, ohne dessen juristische und ethische Problematik auch nur anzusprechen (100). Der ethische Kommentar von *U. Eibach* (s. u.) erweckt bei dem Verfasser der »ärztlichen Stellungnahme« ein (m, E. leicht ausräumbares) Mißverständnis, das dieser nun – faktisch in einem zweiten ethischen Kommentar – korrigiert (95ff.). An einer anderen Stelle bringt eine »ärztliche Stellungnahme« statt einer solchen Kritik der gegenwärtigen Rechtslage (181f.); ein anderes Mal stellt die abschließende »ärztliche Stellungnahme« klar, *was* das ethische Problem des Falles war (weil es der Vertreter der Ethik nicht klar erkannte?) (117; cf. auch 182); an wieder einer anderen Stelle wird die ethische Darlegung von dem *Arzt* ausführlich (negativ!) beurteilt (136f.) und hernach in der »Ausleitung« wieder verteidigt (138f.) - ohne daß diese Voten einen Erkenntnisgewinn erbrächten. Ein juristischer Kommentar stellt ausdrücklich selbst bereits ethische Beurteilungsüberlegungen an (weil sie im folgenden ethischen Kommentar weitgehend fehlen?) (189). - Man könnte noch Weiteres nennen.

Aber die ausschlaggebende Enttäuschungen bereiten - mit einer erschreckenden Unklarheit und nicht selten mit einer ermüdenden Inhaltslosigkeit - die »ethischen Kommentare«: *ausgenommen* die beiden von U. Eibach und D. Rössler. Man mag den Ausführungen von Eibach und Rössler im einzelnen widersprechen - aber sie tragen eine ethische Argumentation vor. Sie wissen etwas Überlegenewertes *zur Sache* zu sagen; sie sind instruktiv; und sie sind darum dialogfähig (was ja auch heißt: *widerspruchsfähig*). Den Ausführungen der vier übrigen Vertreter der (evangelischen!) Ethik jedoch vermag ich diese Qualifikation nicht zuzusprechen. Den Darlegungen von Eibach und Rössler wird in dem Band auch prompt widersprochen: die übrigen werden weithin in den abschließenden »ärztlichen Stellungnahmen« mit Stillschweigen übergangen.

Angesichts dieses Befundes frage ich mich: Sollte es strittig sein, was ein *ethisches Argument* ist? Daß es nämlich darin besteht, im Blick auf eine bestimmte Problemlage die Frage zu beantworten: »was soll ich tun?« oder »was ist in diesem Falle das gebotene, das richtige Handeln - also gut?« Darauf müssen m. E. *alle* Ausführungen eines Vertreters der Ethik bezogen sein - sonst sind sie keine der Ethik. Gleich im ersten »ethischen Kommentar« kommen nach 7 1/2 Seiten, die m. E. weit von der *ethischen* (!) Sache des zur Diskussion stehenden Problems abliegen, auf einer halben Seite (33) bedenkenswerte Überlegungen, die *implizit* ethische Grundsätze (z. B. über Vaterschaft) enthalten; müßten *diese* nicht als Argumente der Ethik ausgesprochen und begründet werden?

Was genau intendierten die für diesen Band Verantwortlichen: einen Kommentar *christlicher* Ethik oder nicht? Auch das ist mir unklar geblieben. Argumentiert nämlich U. Eibach dezidiert dogmatisch, so wird in den nachfolgenden Stellungnahmen zweier Ärzte »allgemeine Antworten« (96), Begründungen aus einer »tragfähigen nichtreligiösen Ethik« gefordert (95). Zur Problematik der »sozialen Indikation« bei einem gewünschten Schwangerschaftsabbruch nehmen die beiden sich dazu äußernden Vertreter der Ethik offensichtlich sehr unterschiedliche Positionen ein (cf. 57f. mit 178; aber konträr auch derselbe Autor: cf. 57f. mit 62). Hätten diese Differenzen nicht offen - und mit Gründen (!) - dargelegt werden müssen? Übrigens kommen alle »ethischen Kommentare«, *ausgenommen* der von U. Eibach, ohne eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen ethischen Literatur aus.

Gouldner, Alvin W.: Die Intelligenz als neue Klasse: sechzehn Thesen zur Zukunft der Intellektuellen und der technischen Intelligenz. Frankfurt/New York: Campus Verlag 1980. DM 24,-.

»Die neue Klasse ist die progressive Kraft der modernen Gesellschaft«, notiert *Gouldner* in der Einleitung zur vierzehnten These. Er meint damit erstens, die Intelligenz sei dabei, die gesellschaftlichen Schlüsselstellungen trotz aller Widerstände und Blockierungen von der alten Klasse, der Bourgeoisie zu übernehmen. Dieser Prozeß wird etwa an der Ablösung des Kapitals durch die Manager deutlich; In den sozialistischen Ländern läßt sich das an der zunehmenden Bedeutung der Theoretiker für den Staatsapparat ablesen. Das kulturelle Kapital überflügelt das traditionelle Kapital. Er meint damit zweitens, die Intelligenz formiere eine neue eigene Klasse, deren exklusives Merkmal die Kultur des kritischen Diskurses werde (CCD). Durch diese CCD werde eine Front gegen Dogmatismus und Linienbeamtentum (reine Bürokratie) aufgebaut und über Dauerreflexion bis Selbstreflexion eine emanzipatorisch-egalitäre Haltung eingerichtet. - *Gouldner* setzt bei seiner Analyse direkt mit einer Charakterisierung der neuen Klasse in Absetzung von der alten Klasse (Kapitalisten der USA, Bürokratie in den UDSSR) ein. Von dort her gelingt es, ein relativ klares Bild der Intelligenz zu zeichnen, ohne genötigt zu sein, etwa zwischen technischer und kritischer Intelligenz unterscheiden zu müssen (was z. B. für *Habermas* unverzichtbar ist). Es ist auch nicht genötigt, der Intelligenz (wie *Chomsky*) ein Arrangement mit den Herrschenden vorzuwerfen. Aber der Ansatz ist zu schmal. Man kann eine Erscheinung wie eine Klasse nicht bloß aus sich selbst heraus auf den Begriff bringen. Die Analyse einer neuen Klasse verlangt eine historische Ableitung aus der alten Mittelklasse und eine Einbeziehung anderer Klassen bis zum Proletariat. Nur solange man die neue Klasse aus der alten Klasse entwickelt, kommt man z. B. zum Exklusivitätsanspruch der CCD oder der strikten Parallelisierung von Kapital und kulturellem Kapital. Dinge werden verglichen, die bestenfalls (am Fall des Kapitals) über eine Medientheorie (vgl. *Parsens* und *Habermas*) bzw. eine Gesellschaftstheorie klärbar sind. *Gouldner* liefert eine elegante aber wenig gehaltvolle Theorie, Thesen, die anregend aber noch nicht fundiert genug sind. Das Buch, zumal sein bibliographischer Anhang, ist für denjenigen interessant, der sich mit dem Phänomen der neuen Mittelklasse etwa in Anschluß an die Arbeit von *Anthony Giddens* (»Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften«), befaßt.

Dr. W.-D. Bukow

NL-6391 VT Nieuwenbagen

Gabriel, Kar', und *Kaufmann, Franz-Xaver* (Hrsg.): Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1981. 252 S. Kart. 36.50 DM.

Vielleicht ein wenig geschmeichelt, dann aber nachdenklich und schließlich neugierig gemacht, nimmt der protestantische Leser Basisbehauptungen zur Kenntnis, die *Franz-Xaver Kaufmann* zur Einführung in den Sammelband den »Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus« voranstellt: »Die herrschende deutschsprachige Religionssoziologie steht seit ihren Anfängen in einer selbstverständlichen Beziehung zum Protestantismus« (8). Die soziale Herkunft deutscher Religionssoziologen, ihre Themen, ihre Begriffswahl (Religion, Kirche, Sekte), ihre makrosoziologische Orientierung (d. h. gesamtgesellschaftliche Perspektive) weisen auf protestantischen Mutterboden. Ihr subjektbezogener Religionsbegriff als Ergebnis einer typisch protestantisch verstandenen religiösen und privaten Innerlichkeit hat es ihnen erleichtert, »den Gesamtbereich der expliziten Religionsformen dem relativierenden Zugriff soziologischer Analyse zu überlassen« (8).

Dagegen hat sich die historisch jüngere katholische Religionssoziologie darauf konzentriert, das religiöse Verhalten der Kirchenmitglieder, kirchlicher Gruppen und der Pfarreien zu erhellen, und blieb damit mikro- oder bestenfalls mesosozologisch orientiert. Die religionssoziologischen Arbeiten zeigen weitgehend, daß sie in Abhängigkeit vom konfessions-spezifischen Blickwinkel der Theologie entstanden sind: »So interessierte sich die protestantische Theologie unter dem Einfluß des Säkularisierungstheorems vor allem für das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, während das auf der katholischen Seite dominierende pastorale Interesse einer empirisch-soziographischen Orientierung Vorschub leistete« (9).

Diese wissenssoziologisch zutreffende Beobachtung allein wäre es wert, in aller Ausführlichkeit untersucht und belegt zu werden. Sie bildet aber lediglich die Angabe eines Defizits, das abzutragen sich die Autoren mit Ansätzen zu einer Soziologie des Katholizismus anschicken. Sie verstehen dabei Katholizismus nicht bloß als Konfessionsbezeichnung, sondern als eine spezifische Sozialform des Christentums, die sich in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen speziell des 19., aber auch noch des 20. Jahrhunderts als gesamtgesellschaftlich bedeutsame politische und soziale Bewegung bildete.

Die Entstehungsbedingungen und Erscheinungsformen von Katholizismus werden sozialhistorisch nachgezeichnet und soziologisch mit verschiedenen Theorieansätzen aufgearbeitet und gedeutet.

Der Nestor der katholischen Soziallehre, *Oswald von Nell-Bresning*, dem

dieser Band zum 90. Geburtstag gewidmet ist, gibt eine Definition vom Katholizismus, die ihn deutlich von der Kirche unterscheiden will: »Katholizismus, das ist der katholische Volksteil eines Landes, insofern er als formelle oder informelle Gruppe zusammenwirkt, um in eigener Verantwortung *ohne* unmittelbare Einflußnahme und Verantwortung der verfaßten Kirche (der kirchlichen Hierarchie) die von der Kirche gelehrt Wahrheiten des Glaubens und die von ihr als Gottes Gebot verkündeten sittlich-rechtlichen Normen im öffentlichen Raum zur Geltung zu bringen, ihn diesen Wertüberzeugungen entsprechend oder mindestens in einer mit ihm vereinbarten Weise zu gestalten und dabei auch der Kirche den ihr gebührenden Platz im öffentlichen Leben zu sichern« (25 f.).

Diese Definition erreicht zwar fast die Weisheit des chalcedonensischen »Ungetrennt und Unvermischt«, signalisiert aber einen Mangel, der sich m. E. durch das ganze Buch zieht: Die soziologische Bestimmung des Verhältnisses von Katholizismus als Sozialform und verfaßter Kirche fehlt. Ein Beitrag, der sich ausdrücklich dieses Problems angenommen hätte, wäre weit mehr am Platze gewesen als *Hans Maiers* Aufsatz »Zum Standort des deutschen Katholizismus in Gesellschaft, Staat und Kultur«, der gewiß zutreffende Beobachtungen enthält, diese aber keineswegs soziologisch deutet und bearbeitet – zumal er schon andernorts veröffentlicht wurde.

Norbert Mette erinnert in seinem Aufsatz »Religionssoziologie – katholisch« außerordentlich kritisch an religionssoziologische Traditionen innerhalb des Katholizismus. Dankenswert ist daran, daß er Autoren nachspürt – besonders *Gundlach* und *C. Schmitt* –, die zwar im katholischen Denken einen starken, zum Teil reaktionär wirkenden Einfluß gewonnen haben, aber in der -profanen- Religionssoziologie nicht weiter beachtet werden. Indes scheint es mir fraglich, ob das, was er beschreibt, den Namen Religionssoziologie überhaupt verdient, da diese Autoren – wie *Mette* selbst aufzeigt – von Prämissen ausgehen, die kein Soziologe anerkennen würde.

Vorbild für die Verbindung einer sozialhistorischen Darstellung und theoriegeleiteten soziologischen Deutung sind die beiden Aufsätze von *Helmut Geiler*: Sozialstrukturelle Voraussetzungen für die Durchsetzung der Sozialform »Katholizismus« in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und *Michael Bbertz*: Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert. Erst hier wird die Berechtigung deutlich, von einer Sozialform »Katholizismus« zu sprechen, die tatsächlich mehr ist als bloßes Konfessionsetikett. Und einmal mehr erweist sich die Fruchtbarkeit der Soziologie Max Webers, wenn mit Hilfe seines herrschaftstheoretischen Ansatzes erklärbar wird, warum die

Politik Roms so gewichtige Folgen der geistlichen und weltlichen Herrschaftsgewinnung in Deutschland zeitigen konnte.

Auch *Heiner Katz* (1) Katholizismus zwischen Kirchenstruktur und gesellschaftlichem Wandel«) versucht, mit einem an *W. Moore* u. a. angelehnten soziologischen Konzept zum sozialen Wandel Entwicklungen im Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts zu beschreiben. Er zeigt, daß der nachkonziliare Prozeß eine Konfessionalität hervorgebracht hat, die wesentlich verschieden von der des 19. Jahrhunderts ist. Er zeichnet ihn in den Gesamtrahmen der Industrialisierung ein – eigentlich eine Binsenwahrheit, da Wandlungen von Subsystemen immer durch Wandlungen anderer gesellschaftlicher Kräfte mitbedingt sind. Auch er setzt Katholizismus und katholische Kirche voneinander ab, ohne daß die Berechtigung dazu deutlich würde. Ist der Katholizismus eine Teilgröße, Gegengröße oder gar übergreifende Größe im Verhältnis zur Kirche; hat nicht die Institution auch heute noch (oder wieder?) die Prärogative gegenüber einem verlaizierten Katholizismus, wo sich die Laienverbände im Grunde doch nur als Anhängsel der Bischöfe darstellen, zumindest jedoch nicht als kritisches Gegenüber zur Amtskirche – von ein paar Ausnahmen abgesehen?

Daß die Schweiz und die Niederlande an der mitteleuropäischen Großwetterlage partizipieren, wenngleich die historischen Akzente jeweils verschieden ausfallen, belegen die beiden Aufsätze von *Urs Altermatt*: Katholische Subgesellschaft, und von *Leo Laeyendecker*: Soziologie des Katholizismus in den Niederlanden, die sich besonders in der Parallelisierung der aufgezeigten Entwicklung als lesenswerte Ergänzung zum Bild des deutschen Katholizismus erweisen.

Die Sammlung von möglichen makrosoziologischen Theoremen, die auf das Phänomen des Katholizismus angewandt werden, beschließt *Karl Gabriels* Beitrag »Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte«. Mit dem Instrumentarium der neueren Systemtheorie und der Perspektive der phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie – eine interessante Zusammenstellung – versucht Gabriel eine evolutionstheoretisch angeleitete Analyse. Er macht drei Elemente eines Konzeptes der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung namhaft, auf deren Hintergrund die Sozialform Katholizismus analysiert wird: die funktionale Differenzierung der Gesellschaft, die Ausbildung formaler rechtlich-organisatorischer Integrationsmittel oder kürzer: die Organisationsbildung und schließlich die Entstehung einer Mehrzahl von Deutungen und Sinnwelten, die subjektiv vom einzelnen Gesellschaftsmitglied ausgewählt werden können. Gabriel versteht nun den Katholizismus als *eine* historisch spezifische Sozialform der Christentumsgeschichte, mit der die christliche Tradition auf diese

neuzzeitliche Gesellschaftsentwicklung reagierte. Sie tat das durch die Bürokratisierung der Hierarchie (Errichtung einer zentralistisch-bürokratischen Gesamtstruktur), die Sakralisierung des kirchlichen Ämtergefüges (dogmatische Definition des päpstlichen Primats und der Unfehlbarkeit) und schließlich die sondergesellschaftliche Formierung des katholischen Bevölkerungsteiles. »Seine Stabilität über ein bewegtes Jahrhundert hin (gemeint ist das 19., W. M.) bezog der Katholizismus aus einer gelungenen Verschränkung und wechselseitigen Stützung von traditionellen Wissens- und Symbolformen mit modernen Herrschafts- und Sozialformen« (221). Aufgrund der Gesellschaftsevolution wird *diese* Sozialform des Katholizismus nicht fortbestehen können, erwartet Gabriel. Allerdings sind auch keine bestandskritischen Entwicklungen für das katholische *Kirchensystem* zu erwarten, da es eine starke und gesicherte Stellung im gesellschaftlichen Organisationsnetz hat (darin vergleichbar der evangelischen Kirche). »Wahrscheinlicher erscheint ein weiteres Auseinandertreten der für den Katholizismus bis in die Gegenwart hinein charakteristischen Einheit von Kirchensystem und volkikirchlichen Deutungsmustern und Religiositätsstilen«, prognostiziert Gabriel (224) und fordert einen tiefgreifenden Identitätswandel, dessen Ansatzpunkte das Zweite Vatikanische Konzil geliefert habe. Ob dies eine realistische Forderung ist angesichts der gegenwärtig eher wieder nach rückwärts weisenden Tendenzen nicht nur im deutschen Katholizismus, bleibt abzuwarten. Jedenfalls lassen sich auf nationaler wie weltkirchlicher Ebene zur Zeit Vorgänge beobachten, die gut in das 19. Jahrhundert passen würden.

Überblickt man das Sammelwerk im ganzen, so läßt sich resümieren: Hier ist der notwendige - und wie ich meine: gelungene - Versuch unternommen worden, auch von katholischer Seite Anschluß an eine makrosoziologisch ausgerichtete Religionssoziologie zu gewinnen. Besonders *ertragreich* erscheint mir der bunte Strauß möglicher Theoriekonzepte, mit dessen Hilfe unbedingt weitergearbeitet werden sollte. (Dem tun auch etliche Überschneidungen in diesem Buch keinen Abbruch.) *Beispielhaft* in einigen Beiträgen die Verbindung von sozialgeschichtlicher Darstellung und soziologischer Analyse gelungen. *Wünschenswert* bleibt die Ausdehnung der Arbeit auf gegenwärtige Strömungen in der BRD und ihre gesamtgesellschaftliche Verflechtung (Fragt Stehen wir vor einer neuen Stärkung des Ultramontanismus im Einklang mit einer gesellschaftlichen Tendenzwendung?). Die in diesem Zusammenhang durchaus angebrachte bewußte Beschränkung auf katholische Autoren und katholische Phänomene sollte keinesfalls als ein Schritt hin zur Konfessionalisierung der Religionssoziologie verstanden werden. Auch hier tut Ökumene not.

Mokrosch, Reinhold/Schmidt, Hans P./Stoodt, Dieter: Ethik und religiöse Erziehung. Thema: Frieden. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1980 = Urban TB Nr. 650.

Wie ein »soldatisches Gewissen« aussieht und was es leistet – das ist speziell in Preußen-Deutschland seit langem bekannt. Anders steht es mit dem zivilen, dem Friedensgewissen. Hier bewegt sich vieles noch im Bereich der schwankenden bloßen Meinung; und auch die intensive Diskussion um Möglichkeiten und Grenzen der Friedenserziehung hat bisher noch keine hinreichende theoretische Bestimmtheit erbracht.

Der Band von *Mokrosch, Schmidt* und *Stoodt* will hier Abhilfe schaffen. Mit ihrem Unternehmen verfolgen die Autoren eine doppelte Zielsetzung. Durch den Rückgriff auf die *Piaget/Kohlbergsche* Entwicklungspsychologie soll zum einen das spannungsreiche Verhältnis zwischen Ethik- und Religionsunterricht einer Klärung nähergebracht werden, zum anderen ist eben durch den Aufweis entwicklungsmaßiger Lernbedingungen eine Weiterführung der friedenspädagogischen Theorie und Praxis intendiert.

Der erste, sozialetisch-systematische Teil (*H. P. Schmidt*) befaßt sich mit dem Moralbedürfnis im gegenwärtigen Weltzustand. Angelehnt an gängige Theoreme werden Beispiele für die *Krise überlieferter Lebensformen* (Alternativkultur, Adoleszenzkrise, Abkehr vom Fortschrittsdenken) angeführt, die Denkansätze der ethischen Tradition von *Plato* bis *Skinner* auf ihre Leistungsfähigkeit unter den Bedingungen der gegenwärtigen Lebenswelt hin 'gemustert und schließlich anhand exemplarischer Thematiken (u. a. Institutionenproblem, Normbegründung, Weltgesellschaft), die Unabweisbarkeit ethischer Stellungnahmen, der Beitrag der biblisch-christlichen Tradition und die friedenspädagogischen Konsequenzen untersucht. Im zweiten Teil gibt *R. Mole.rosch* eine ausführliche Darstellung der *Piagetschen* Theorie und ihrer Weiterentwicklung durch *Kohlberg* und *Habermas*. Ergebnis: Das Stufenmodell bietet ein wertvolles heuristisches Instrument für die *Organisierung von ethischen Lernprozessen* - sofern es nicht reifiziert, sondern sensibel und undogmatisch gebraucht wird. Kritisiert wird der Kognitivismus dieser Entwicklungspsychologie und ihre eindimensional-lineare Phasenlogik. Der dritte Teil, gedacht als curriculärer Baukasten (*R. Mole.rosch, D. Stoodt*), versammelt eine große Zahl von teils geläufigen, teils unbekannteren friedenspädagogischen Medien und kommentiert sie in erhellender Weise unter entwicklungspsychologischem und didaktischem Horizont.

Insgesamt handelt es sich bei dem Band um eine anregende, durch den reichen Materialteil gerade auch für den Pädagogen hilfreiche und weiterführende **Arbeit**. In theoretischer Hinsicht bleiben freilich manche Fragen offen. Die wiederholte Versicherung, daß ethisches Lernen und Lehren

eine religiöse Dimension hat und Religion in der Friedenserziehung unverzichtbar ist, reicht für eine Klärung des Verhältnisses Religions- vs. Ethikunterricht kaum aus. Gerade *in* der Diskussion einer Theorie, die die Entwicklung des moralischen Bewußtseins als individuelle Säkularisierungsgeschichte begreift und Religion daher primär als zu überwindendes Mythisches in den Blick bekommt, wären weitergehende Bestimmungen wünschenswert gewesen. Der im Anschluß an *Kohlberg* gegebene kurze Hinweis auf den Bruch zwischen moralischer und natürlicher Welt und eine mögliche religiöse Versöhnung hätte weitere Ausführung in Richtung auf einen eben nicht mythisch-heteronomen, sondern freiheitsfördernden Begriff von Religion hin verdient. Auch ist zu fragen, ob angesichts der häufig formulierten Vorbehalte gegenüber einer unmittelbaren Anwendung des Stufenmodells der Ertrag dieser Theorie für die Gestaltung von Lernprozessen wirklich so hoch anzusetzen ist. Sie scheint eher den Bereich des vagen Ungefährs noch zu vergrößern als wirklich aus ihm herauszuführen.

Wojfgang Pittkowski

8000 München

Friedli, R.: Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit. Ökum. Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 14, Freiburg/Schweiz 1981, 252 S.

Die Friedensproblematik ist von der Religionswissenschaft bisher nicht thematisiert worden. Das mag überraschen, weil auf ihre Weise alle Religionen dem Frieden dienen wollen. Anspruch und Realität klaffen jedoch weit auseinander. Den Gründen dazu geht *Friedli* in seiner Studie weniger nach, vielmehr fragt er danach, welche Impulse von den Religionen zur Friedensarbeit ausgehen könnten.

Neu sind bei *Friedli* weder die Ausgangsbasis noch die Zielsetzung. Er bewegt sich ganz im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung *Galtung*scher Prägung. Neu ist aber die Frage, an welcher Stelle die Religionen auch heute trotz ihrer gegenläufigen Geschichte auf der Weltebene zu einem ethischen Friedensgewissen werden können und wie sie zugleich in der Friedenspädagogik auf der Mikroebene den einzelnen stabilisieren und zur Friedensgewinnung motivieren können. Bei seinem Gang durch die Friedensvorstellungen der verschiedenen Religionen bedient sich *Friedli* der typologischen Unterscheidung von mystischer und prophetischer Religion (eine Unterscheidung, die nicht von *Zähler* erarbeitet wurde, so *Friedli* S.47, sondern auf *Söderblom* zurückgeht) und konstatiert zu Recht, daß den prophetischen Religionen eine größere

Intoleranz zu eigen ist als den mystischen. Er schießt jedoch über das Ziel hinaus, wenn er im religiösen Absolutheitsanspruch, wie er vor allem in den prophetischen Religionen repräsentiert wird, eine der Wurzeln für militärische Mentalitäten (189) zu finden meint. Ganz diesem Vorurteil entspricht es, daß Friedli die prophetischen Religionen kürzer darstellt als die mystischen, wobei der Islam unter den Tisch fällt, die Yogasysteme Indiens und die Bedeutung der Meditationspraxis buddhistischer Religionen einen sehr breiten Raum einnehmen. Daß dabei die Stammesreligionen völlig übergangen werden, halte ich für das größte Defizit des Buches, weil sich die den Frieden gefährdenden Tendenzen des Ethnozentrismus nur dann überwinden lassen, wenn seine religiösen Wurzeln bloßgelegt werden, und die sind vor allem hier zu suchen.

Friedli ist davon überzeugt, daß die fernöstliche Meditationspraxis z. B. die der »göttlichen Verweilungszustände«, wie z. B. des mahakaruna, des großen Mitleidens, den einzelnen Menschen stabilisieren können und in der Friedenspädagogik eine Rolle spielen sollten. Die Risshō Kosei-Kai, die »Religion für den Frieden« wird deswegen lobend erwähnt, ihre Initiative zur Weltkonferenz der Religionen für den Frieden scheint geheimes Leitbild zu sein (155f., 196f. u. a.). Daß solch eine Einstellung eine Neubesinnung über die Bedeutung des Absolutheitsanspruches des Christusereignisses nötig macht, leuchtet ein. Friedli versucht sich dem Problem phänomenologisch zu nähern, ohne daß er sich auf eine »theologia negativa« festlegt, von der ein neues Verständnis zu gewinnen sei. Seine Sympathien sind aber erkennbar (186ff.).

Das Buch will als Beitrag der Religionswissenschaft zur Friedensforschung verstanden werden (so vor allem der dritte Hauptteil, 173-218). Ob ihm Religionswissenschaftler darin folgen werden, wenn er konkrete Anweisungen zur praktischen Friedensarbeit gibt und eine »Grammatik der konfliktvermindernden Tat« aufstellt, bezweifle ich. Es entspricht wenig dem Stil der Fachwissenschaft. Ich meine jedoch, Friedli sollte für seinen Mut gelobt und seine Anregungen sollten aufgegriffen und unter Fachkollegen (und nicht nur von ihnen) diskutiert werden.

Prof. t». Theo Sundermeier

6900 Heide/berg

Bibliographie

1. ALLGEMEINE ETHISCHE FRAGEN

- Achenbach, Gerd B.:* Die reine und die praktische Philosophie. Wien: Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaft Österreichs 1984. 43 S. 6,- DM.
- Helbser, Joachim:* Das ethische Problem in der Kriminologie. Berlin: Duncker & Humblot 1984. 62 S. 28,- DM.
- Hisashige, Tadao:* Phenomenologie de la Conscience de Culpabilite, Essai de pathologie erhique. Tokyo: Presses de l'Universite Senshu 1983. 383 S. 3500 yen,
- MacIntyre, AIsdair:* Geschichte der Ethik im Überblick. Königstein. Anton Hain 1984. 250 S. 48,- DM.
- Mobrlang, Matthew:* A Companson of Ethical Perspectives. London: Cambridge University Press 1984. 242 S. 18,- \$.
- Pardo, Jesus Bspeja:* La Iglesia Memoria Y Profecia. Salamanca: Editorial San Esteban 1983. 366 S.
- Rotter, Hans (Hg.):* Heilsgeschichte und ethische Normen. Freiburg: Herder 1984. 160 S. 32,- DM.
- Seiler, Christian:* Verfassungsbeschwerde. München: Meyster 1984. 176 S. 16,80 DM.
- Sto", KarJheinz:* Status confessinis. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1984.219 S.
- Vierzig, Siegfried:* Das Böse. Stuttgart: Kohlhammer 1984. 111 S. 16,-DM.
- Williams, Bernard:* Moralischer Zufall. Königstein: Anton Hain 1984. 250 S.48,-DM.

2. POLITISCHE ETHIK

- Baadte, Günter, Armin Boyens, Ortwi« Buchbender [Hg.]:* Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung. München: C. H. Beck 1984. 244 S. 16,80 DM.
- Dworkin, RonaJd:* Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt: Suhrkamp 1984. 592 S. 70,- DM.
- Craig, Cordon A./George, Alexander L.:* Zwischen Krieg und Frieden. München: C. H. Beck 1984. 334 S. 39,80 DM.
- Kerbst, Renate, und Gregor Witt (Hg.):* Bundeswehr und Schule. Köln: Pahl-Rugenstein 1984. 215 S. 14,80 DM.
- Kroeger, Matthias:* Theologische Klärung unseres Friedensverhaltens. Stuttgart: Kohlhammer 1984. 245 S. 24,- DM.

- de Kroon, Marijn*: Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1984. 212 S. 58,- DM.
- Rinsche, Franz-Josef*: Nur so ist Frieden möglich. Stuttgart: Seewald 1984. 113 S., 9,80 DM.
- Sperber, Manés*: Ein politisches Leben. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1984. 119 S. 14,80 DM.
- Was heißt konservativ heute? Eine undogmatische Bestandsaufnahme. Weinheim: Beltz 1984, 200 S. 18,- DM.

3. ARBEIT, BERUF, WIRTSCHAFT, SOZIALE FRAGEN

- Fahlbach, Wilhelm*: Evangelische Kirche und die Arbeiterschaft. Hannover: Lutherhaus-Verlag 1984. 21 S.
- Jacoby, Henry*: Die Bürokratisierung der Welt. Frankfurt: Campus 1984. 380 S. 38,- DM.
- Kirchbach, Friedrich von*: Economic Policies Towards Transnational Corporations. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1984. 632 S. 41,-DM.
- Negt, Oskar*: Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Frankfurt: Campus 1984. 120 S. 12,- DM.
- Offe, Claus*: Strukturprobleme der Arbeitsgesellschaft. Frankfurt: Campus 1984. 350 S. 36,- DM.
- Schmidt-Petersen, Jürgen*: Wirtschaftswachstum. Frankfurt: Diesterweg 1984. 148 S. 12,80 DM.
- Storek, Wolfgang*: Die Wirtschaftspolitik der Wachstumskritiker. Gründe, Ansatzpunkte und Probleme einer wachstumsdefensiven Strategie. Frankfurt: Haag u. Herehen 1983. 156 S.

4. EHE, FAMILIE, SEXUALETHIK

- Beck, Heinrich, u. Amstorf Riebet*: Anthropologie und Ethik der Sexualität. Regensburg: Pustet 1983. 428 S. 68,- DM.
- Jung, Heike, und Heinz Müllerdietz (Hg.)*: 218 StGB. Dimension einer Reform. Heidelberg: v. Decker 1983. VII, 147 S. 64,-DM.
- Paczensky, Susanne von, und Renate Sadrozinski (Hg.)*: Die neuen Moralisten - § 218 -. Vom leichtfertigen -Umgang mit einem Jahrhundertthema. Reinbek: Rowohlt 1984. 157 S. 7,80 DM.
- Quambusch, Erwin*: Recht und genetisches Programm. Bem: Peter Lang 1984. 216 S. 44,- DM.
- Sigusch, Volkmar*: Vom Trieb und von der Liebe. Frankfurt: Campus 1984. 230 S. 20,- DM.

Wiilpert, Frieder: Sexualität, Sexualtherapie, Beziehungsanalyse. München: Urban & Schwarzenberg 1984. 176 S. 28,- DM.

5. DRITTE WELT, ENTWICKLUNGSHILFE

Glaser, Bernhard: Ecodevelopment in Tanzania. Berlin: Walter de Gruyter 1984. 229 S. 63,- DM.

Richter, Eva, und Rudolf: Selbsthilfe als Entwicklungsprinzip. Berlin: Duncker & Humblot 1984. 83 S. 48,- DM.

Vorlaufer, Karl: Ferntourismus und Dritte Welt. Aarau: Sauerländer 1984. 240 S. 22,- DM.

6. GESELLSCHAFT, SOZIOLOGIE

Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt: Suhrkamp 1984. 607 S. 38,- DM.

Kirsch, Guy: Entfremdung - Der Preis der Freiheit? Tübingen: J.C. B. Mohr 1984. 69 S. 27,- DM.

Koslowski, Peter: Evolution und Gesellschaft. Tübingen: J.C. B. Mohr 1984. 85 S. 29,- DM.

Schmidbauer, Michael: Kabelkommerz oder Kommunikationsgesellschaft. München: Saur 1984. 89 S. 32,- DM.

Mitteilung des Schriftleiters

Berichtigung: Im Aufsatz von W. Schweitzer: Grundgesetz und Bundesverfassungsgericht "" in Heft 1, 1984, muß es auf S. 45 in Zeile 10 und 11 von unten und ebenso S. 46 in Zeile 13 von unten heißen: 1972, nicht 1973 (Datum für Ratifizierung der Ostverträge).

Ständige Mitarbeiter: Prof. Dr. H. J. Adriaanse, Leiden' Prof. Dr. H. D. Basnan, Bonn . Prof. Dr. O. Bayer, Tübingen . Prof. Dr. G. Brakelmann, Bochum . Prof. Dr. K.-W. Dahm, Münster' Dr. J. Degen, Düsseldorf' Prof. Dr. Ch. Gremmels, Kassel' Prof. Dr. J. Hemberg, Lund . Prof. Dr. H. Hofmeister, Heidelberg . Prof. Dr. M. Honecker, Bann' Prof. Dr. W. Huber, Marburg : Prof. Dr. S. Katterle, Bietefeld' Prof. Dr. T. Koch, Hamburg : Prof. Dr. Dr. Rainer Lachmann, Bamberg : Prof. Dr. W. H. Lazareth, Genf' Dr. K. Lefringhausen, Mettmann . Prof. Dr. J. M. Lochman, Basel' Prof. Dr. G. Nygren, Abo . Prof. Dr. Hans Ruh, Zürich' Bundesverf.-Richter Dr. H. Simon, Karlsruhe . Min.-Rat W. Steinjan, Bonn . Prof. Dr. Ch. Walther, Hamburg : Stud. Prof. Dr. H. Weber, Münster' Prof. Dr. Ch. West, Princeton . PräS. Dr. H. Zilleßen, Oldenburg.

Zur Einführung

Eine Zeitschrift, die sich besonders der Ethik widmet, begegnet zwei nicht immer zu vereinbarenden Erwartungen: Sie soll aktuelle Fragen ihrer Leser wissenschaftlich gründlich und doch so bald wie möglich behandeln; und sie soll fundamentale Fragen der Ethik erörtern, um zu zeigen, daß die Fachleute ihre Arbeit tun und zu Recht als Berater bei sittlicher Urteilsfindung mitwirken.

Das vierte Heft dieses Jahrgangs versucht, beiden Anliegen entgegenzukommen. Ein Kommentar des Mitarbeiters der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, *J. Hübner*, schärft die ethische Relevanz genetischer Forschung ein. Politik und wirtschaftliche Interessen dürfen das, was machbar ist, nicht auf Kosten der Verantwortung für das Leben vorantreiben.

Drei weitere gewichtige Beiträge berühren Grundsatzfragen der Ethik. Das gilt auch von dem ersten, der zunächst nur ein exegetisches Anliegen zu behandeln scheint. Als ein Zeuge der Friedensbewegung der DDR erschließt der Erfurter Propst *H. Falcke* die Bergpredigt von der Zukunft der Gottesherrschaft her und auf seine Gesellschaft hin. Dabei setzt er sich von der bis heute vertretenen Auslegung im Licht des sog. -usus elenchthicus legis- ab. Die Bergpredigt überführt uns *nicht* vor allem anderen unserer Sünde, sondern sie lädt ein, im Sinne einer Verantwortungsethik höheren Grades dialogisch Zeugnis abzulegen und kooperativ Dienst in einer säkularen Gesellschaft auszuüben. Voraussetzung solcher Wirkung ist allerdings die Gemeinde als Subjekt im Sinne dieser Verantwortungsethik höheren Grades (die jene viel strapazierte Antithese von Gesinnungs- und Verantwortungsethik überwindet).

H. Ringe/ing, in Bern lehrender Systematischer Theologe und Ethiker, knüpft mit seinem Beitrag an die Diskussion um die Theorie sittlicher Urteilsfindung an. Er begründet die von *H. E. Tödt* in dieser Zeitschrift vorgelegte Schrittfolge eines ausgewiesenen sittlichen Urteils (vgl. ZEE 21 [1977], S.81-93) mit Hilfe des neuzeitlichen, v. a. *Kantsehen* Ansatzes bei der Autonomie; er weitet sie in eine ethische Theorie der Wirklichkeit aus, die Würde aus vernünftiger Selbstbestimmung und Wohl in der sozialen Lebenswelt vereint. Damit sucht er die Verbindung zu

theologischen Aussagen von der Geschöpflichkeit des Menschen. Diese Grundlegung und den von ihm modifizierten Urteilsgang konkretisiert er am Beispiel der Ehe. - *St. Hampshire*, Warden des Wadham-College und über sein Land hinaus bekannter Philosoph, hat auf der Jahrestagung der Societas Ethica 1982 eine Grundlegung der Moralität im Konflikt entfaltet. Angesichts einer vielerorts zu beobachtenden Rückwendung zu *Aristoteles* (das Gute werde in der Beratung der im Guten Erfahrenen festgestellt) wehrt er alle Versuche, Moralität in universalen Grundsätzen oder allgemeinen Zügen der Menschennatur zu fundieren, ab. Gerade die damit sonst in den Hintergrund tretende Verschiedenheit des Menschen und die Kontingenz seiner Lebensweisen seien primär. Deshalb lehnt Hampshire die Idee eines vollkommenen Lebens oder einer Tiefenstruktur als Regulativ aller Moral ab und hebt die Bedeutung des Konflikts bei einzelnen wie zwischen Gruppen und Kulturen hervor. - Gerade die zuletzt angedeutete Fragestellung steht im Hintergrund der Diskussion um die Verkürzung der Wochenarbeitszeit, zu der *J. Ifarms*, Studienleiter an der Ev. Akademie in Arnoldshain, Stellung bezieht.

c.F.

Introduction

A journal with a special emphasis on ethics is in the position of trying to fulfill two sometimes conflicting expectations: on the one hand it is supposed to deal with its readers' questions quickly and yet with scholarly thoroughness, and on the other it is required to discuss basic questions of ethics in order to show that the experts are in fact doing their job and earning their right to counsel on problems of moral judgement.

The fourth issue of the current year attempts to do justice to both expectations, *J. Hübner*, of the Protestant Research Institute in Heidelberg, provides a commentary in which he impresses upon us the ethical relevance of genetic research. In his view, it is not permissible for politics and economic interests to do everything

they are capable of doing at the expense of their responsibility to life.

Three additional major contributions touch on fundamental questions of ethics. This applies even to the first of them, which seems at first glance to deal with a purely exegetical matter. As a witness of the peace movement in the German Democratic Republic, the Erfurt provost *H. Falcke* arrives at an understanding of the Sermon on the Mount by proceeding from the concept of the coming Kingdom of God and applies this understanding to his own society. In the process, he takes leave of the reading; propagated down to the present day, in terms of the so-called *usus elencticus Legis*. The Sermon on the Mount does *not*, first and foremost, deliver us up to our own sins; rather, it invites us, in the spirit of an ethics of responsibility of the highest kind, to do witness as participants in a dialogue and to serve cooperatively in a secular society. To be sure, the prerequisite for such activity is the congregation as a subject within such a higher ethics of responsibility (i. e., an ethics which overcomes the much-belabored antithesis between the ethics of intention and the ethics of responsibility).

H. RingeJing, who teaches systematic theology and ethics in Bern, picks up the thread of the discussion of the theory of moral judgement. With the help of the modern, predominantly *Kantian* approach, in which one proceeds from the assumption of autonomy, he provides a rationale for the process of arriving at legitimate judgements set forth in this journal by *H. E. Todt*; he expands Tödt's concept into an ethical theory of reality that unites the dignity deriving from rational self-determination with well-being in one's social surroundings. Thus he looks for a connection to theological statements about man's creaturely nature. Ringeling uses marriage as a concrete example of his fundamental concept and his modified version of the process of forming judgements. - *St. Hampsbire*, Warden of Wadham College in Oxford and a philosopher known beyond the borders of his own country, laid the foundation for a theory of morality in conflict-situations at the annual conference of the *Societas Ethica* in 1982. In the face of a general tendency to return to *Aristotle* (the Good is to be determined by the deliberations of those experienced in the Good), he wards off any attempt to base morality on universal principles or

general characteristics of human nature. In his view, such attempts force into the background precisely those concerns which are primary, viz., the differences among human beings and the points at which their differing life styles collide. Accordingly, Hampshire rejects the notion of a perfect life or of a deep structure as the regulator of all morality and stresses instead the importance of particular conflicts, e. g., those between groups and cultures.

Translated by William Walker

C.P.

Introduction

Un magazine se consacrant particulièrement à l'éthique, se trouve confronté à deux espérances qui ne sont pas toujours compatibles: d'une part il doit traiter les questions actuelles de ses lecteurs de façon fondamentale et scientifique, et ceci le plus rapidement possible, d'autre part il doit commenter les problèmes fondamentaux de l'éthique afin de montrer que les spécialistes font leur travail et qu'ils contribuent, avec droit, comme conseillers dans le domaine de la recherche des jugements éthiques.

Le quatrième numéro de cette année essaie de satisfaire ces deux positions. Le commentaire de *J. Hübner* membre de l'Institut protestant de Recherche à Heidelberg, accentue l'importance de l'éthique dans la génétique, Les intérêts politiques et scientifiques ont le droit de faire leur possible mais pas sur le compte de la responsabilité de la vie.

Les trois autres exposés suivants touchent aux questions fondamentales de l'éthique. Cela concerne aussi le premier qui semble vouloir seulement s'arrêter sur un problème d'exégèse. *H. Palcke*, Pasteur en chef à Erfurt et témoin du mouvement pacifiste en RDA interprète le Sermon sur la Montagne dans la vue de l'avenir du Royaume de Dieu et de la société présente. Ainsi se sépare-t-il de la théorie habituelle de l'*sermo elencticus legis*. Le Sermon sur la Montagne ne veut pas avant tout nous convaincre de nos péchés mais il veut nous inviter à exercer le témoignage dans le sens d'une «éthique de responsabilité au niveau élevé» dans le dialogue d'une

part, et d'autre part à servir, par la coopération, dans une société secularisée, La condition sine qua non pour une telle action est la paroisse comme le sujet de cette éthique de responsabilité au niveau élevé (elle surmontera l'antithèse [de Max Weber] selon laquelle une éthique de responsabilité s'opposerait à une éthique de conviction). *H. Ringeling*, enseignant à Berne la théologie systématique et l'éthique reprend dans son exposé la discussion sur la théorie de la recherche des jugements éthiques, Il appuie le développement d'un jugement justifié sur la thèse de l'autonomie kantienne des Temps Modernes telle que *H. E. Tödt* l'a déjà exposée dans ce magazine. Il étend à une théorie de la réalité qui unit la dignité, selon le principe de l'autodétermination raisonnable, et l'agréable dans le contexte de la vie sociale. Ainsi cherche-t-il un lien avec la phrase théologique de la créativité de l'homme. Il concrétise cette pensée fondamentale et la voie du jugement dans l'exemple du mariage. - *St. Hampshire*, du collège Wadham, et connu comme philosophe au-delà des frontières de son pays a développé lors d'une conférence annuelle de la -Societas Ethicax 1982 un principe de la moralité dans le conflit. Vu un retour très marqué à la pensée aristotélicienne à de nombreuses places (selon laquelle le bien serait à constater dans le conseil de personnes expérimentées dans le bien), il repousse tous les essais selon lesquels la moralité serait fondée dans des principes universels ou dans les traits généraux de la nature humaine. Ce sont les différences des hommes en arrière-plan et la contingence de leur mode de vie qui seraient primaires. C'est la raison pour laquelle Hampshire refuse l'idée de la vie parfaite ou d'une structure profonde, comme un régularisant de toute morale, et qu'il accentue la signification du conflit particulier ainsi que les conflits entre les groupes et les cultures.

Traduit par *J. Ph. Salarnier*

C. F.

Perspektiven und Probleme der Gentechnologie

VON JÜRGEN HÜBNER

In den futurologischen Spekulationen der 50er und frühen 60er Jahre war auch immer wieder von der »genetischen Manipulation« der Organismen bis hin zu einer organisierbaren »Menschenzüchtung« die Rede. Naturwissenschaftler haben sich von vornherein gegen den negativ besetzten Ausdruck »Manipulation« gewandt und sprechen statt dessen objektiver von Bio- und *Gentechnologie*. Deren praktische Anwendung auf den Menschen lag damals noch in verhältnismäßig weiter Ferne, wenngleich man auch schon nur noch mit Jahrzehnten rechnete.

Mit der Entdeckung der Restriktionsenzyme in den 60er Jahren änderte sich die Situation schlagartig. Jetzt wurde es möglich, die in den Zellen, vorwiegend in den Chromosomen aller Organismen vorkommenden Moleküle der DNA (Desoxyribonucleinsäure, englischer Ausdruck) spezifisch und damit gezielt zu zerschneiden, die so gewonnenen Bruchstücke zu isolieren und durch synthetische Rekombinationsexperimente in ihrer genetischen Funktion zu identifizieren. Die in der DNA lokalisierte Erbinformation konnte auf diese Weise im Prinzip und in immer größerem Umfang praktisch entschlüsselt und damit gezielter Veränderung unterworfen werden. Diese Erkenntnisse und Möglichkeiten haben ein ganzes Gebiet nicht nur der Forschung, sondern alsbald auch der technischen Nutzung neu eröffnet. Seinen schnellen Aufschwung erleben wir gegenwärtig mit.

I.

Da der in der Zusammensetzung der DNA materiell gegebene und jeweils spezifisch vorliegende *genetische Code* für alle Organismen der gleiche und also *universal* ist, sind von den neuen gentechnolo-

gischen Möglichkeiten des Menschen auch *alle Organismen betroffen*. Das wirkt sich je nach Organismengruppe natürlich in **sehr** unterschiedlicher Weise aus. Gemäß den verschiedenen »Reichen« der Lebewesen ist es deshalb sinnvoll, die Bedeutung der Gentechnologie für den möglichen Umgang mit Bakterien und einfachen anderen Organismen, mit höheren Pflanzen, mit Tieren und mit dem Menschen zu unterscheiden und die sich daraus ergebende Problematik gesondert ins Auge zu fassen. Natürlich ist eine solche Trennung künstlich; für die Erörterung der hier neu entstehenden Fragestellungen ist sie nichtsdestoweniger nützlich.

Die Gentechnologie an *Bakterien* begann mit der Möglichkeit, mit Hilfe von Viren (Bakteriophagen) fremde DNA in das Bakteriengenom einzufügen und zur Wirksamkeit zu bringen. Seit der Entdeckung der Plasmide, relativ kleinen, überschaubaren DNA-Ringen, die in Bakterien neben den Chromosomen vorkommen und ihrerseits genetisch wirksam sind, bieten sich einfachere Techniken an: durch künstliche Veränderung von Plasmiden, z. B. durch Einbau eines gewünschten neuen Gens, lassen sich neue Eigenschaften in Bakterien einführen, etwa die Produktion eines neuen Wirkstoffs. Aus der chemischen Struktur des menschlichen Insulins kann dessen genetische Grundlage rekonstruiert werden: die spezifische Basensequenz der Insulin codierenden DNA. Das entsprechende DNA-Stück, das Gen für Insulinproduktion, kann chemisch hergestellt, in Plasmide eingesetzt und mit diesen in Colibakterien eingebaut werden. Diese produzieren dann das gewünschte menschliche Hormon.

Die Erschließung solcher biotechnischer Möglichkeiten eröffnet allein im Bereich der Mikroorganismen reiche *Anwendungsfelder*. Mit Hilfe großtechnischer Fermentationsverfahren können auf mikrobieller Basis im Prinzip beliebig viel Wirkstoffe in großem Maße hergestellt werden. Mit entsprechender Intensität werden solche Verfahren erforscht, um sie zugleich industriell nutzbar zu machen. Anwendungsgebiete sind zunächst die verschiedenen Bereiche der *Medizin*. In direktem oder indirektem Kontakt zur universitären Forschung hat es zunächst in den USA, aber auch in Europa eine Welle von Gründungen einschlägiger privater Firmen gegeben, die ihrerseits mit der pharmazeutischen Großindustrie in unterschiedlicher Weise kooperieren. Die Intensität der Forschung entspricht der Härte des Konkurrenzdrucks. Um

neuen Abhängigkeiten zu entgehen, planen die Länder der Dritten Welt ein eigenes Forschungszentrum.

Weitere Perspektiven gentechnologischer Möglichkeiten mit einfachen Organismen sind beispielsweise der *Abbau von Gift- und Schadstoffen* (z. B. Ölteppichen), die biologische Gewinnung von Bodenschätzen (Erzen), die Nutzung des Luftstickstoffs für die Ernährung von Nutzpflanzen bis hin zur Produktion neuer Nahrungsmittel für Nutztiere und für den Menschen (single cell proteins).

Im Bereich höherer Pflanzen wird versucht, erwünschte Merkmale und Leistungen genetisch in *Nutzpflanzen* zu verankern. Hier ist wieder die Nutzung des Luftstickstoffs, die Photosynthese und die bessere Verwertung von Nährstoffen aus dem Boden im Blick. Zweifache Erträge erhofft man sich eines Tages aus der gentechnischen Kombination verschiedener Nutzpflanzen und Nutztiere (Tomate und Kartoffel, Ziege und Schaf). Wichtig ist die Einführung von Resistenzen gegen negative Klimafaktoren, gegen Pflanzenkrankheiten und Schädlinge, aber auch gegen Chemikalien, die zu deren Bekämpfung verwendet werden. Mit Hilfe der Einführung von Resistenzgenen gegen Unkrautvertilgungsmittel, insbesondere Total- oder Breitbandherbizide, hofft man, höhere Erträge von Monokulturen zu erreichen. Durch genetische Standardisierung von Nutzpflanzen lassen sich auch Düngung und Schädlingsbekämpfung vereinfachen und die entsprechenden Chemikalien zusammen mit dem Saatgut weltweit vertreiben.

Im gleichen Sinne läßt sich auch an die genetische Veränderung von *Nutztieren* denken. Hier kommen vor allem *Säugetiere* in Betracht. Wegen des Komplexitätsgrades der Säugetiergenome ist die Forschung in diesem Bereich noch ganz in den Anfängen, und vorläufig kann es nur um Eingriffe in die Gesamtproduktion und um die Bearbeitung einfacher monogenetischer, also durch jeweils ein Gen oder einen Genkomplex bedingter Merkmale gehen. Wichtige Etappen der Forschung waren die Klonierung von Krallenfröschen (Herstellung genetisch identischer Individuen durch Einführung von Darmzellkernen in entkernte befruchtete Eizellen), die Herstellung gezielter genetischer Mosaik bei Mäusen und die erfolgreiche Einführung des Gens, das für Größenwachstum bei Ratten verantwortlich ist, in Mäuse (»Rie-

senmaus«). Einschlägige Untersuchungen mit Körperzellen ermöglichen Einblicke in den Chemismus der Tumorbildungen und tragen damit zur Lösung des Krebsproblems bei.

Voraussetzung gentechnologischer Arbeit an Säugetieren ist die Möglichkeit und Fähigkeit, technische Eingriffe in Fortpflanzung und Entwicklung vorzunehmen, insbesondere im *Embryonalstadium*. Dazu gehört der Austausch von Zellkernen, die Einspritzung genetisch wirksamer Substanzen in befruchtete Eizellen zur Rezeption durch das Genom, die Teilung von Embryonen. Letztere, bis zum 16-Zellstadium der embryonalen Entwicklung ohne Einbuße für die Gesamtentwicklung der Einzelteile möglich, wird in der Tierzucht praktiziert. Sie ermöglicht den Versand tiefgefrorener genetisch identischer Embryonen in alle Welt.

Prinzipiell lassen sich diese Techniken auch auf den *Menschen* anwenden. Experimentelle Möglichkeiten ergeben sich konkret im Zuge des Fortschrittes der extrakorporalen Befruchtung menschlicher Eizellen (»Retortenbaby«). Das gilt einmal technisch: Die Perfektionierung der Technik der In-vitro-Fertilisation ermöglicht immer mehr Wissen um und immer besseren Umgang mit menschlichen Keimzellen und Embryonen. Zum anderen stehen durch die medizinisch notwendige Überproduktion menschlicher Embryonen - nicht alle nisten sich in der Gebärmutter ein - und deren Konservierung genügend Exemplare zur Verfügung, die nicht weiter verwendet werden. Es läge nahe, an dieser Stelle unter anderem Eingriffe in das menschliche Erbgut vorzunehmen, um die Embryonalentwicklung des Menschen und seine Fortpflanzung überhaupt immer besser zu durchschauen und immer besser zu beherrschen. Diagnose und Therapiemöglichkeiten von Erbkrankheiten ließen sich dadurch erschließen, verbessern und beschleunigen. Möglich würden dadurch aber auch Eingriffe beliebig anderer Zielsetzungen.

Ein wichtiges Feld medizinisch-genetischer Forschung ist die *Transplantation genetisch intakter Körperzellen* zur Überwindung von Krankheiten, die durch defizitäre Gene bedingt sind. Das gilt vor allem für Stoffwechselstörungen. Bekannt geworden ist die - leider erfolglose - Implantation genetisch restaurierter Stammzellen des Knochenmarks, die für die Bildung des roten Blutfarbstoffs verantwortlich sind, zur Behandlung von Thalassämie. Den

Patienten stand der sichere Tod bevor. Ein gravierendes Problem, das den Forschern ihre Arbeitsmöglichkeit kostete, bestand darin, daß die einzupflanzenden Zellen durch DNA präpariert werden mußten, die ihrerseits durch präparierte Bakterien hergestellt wurde und nicht abschließend geklärt ist, welche sonstigen DNA-Teile mit welchen Wirkungen möglicherweise mit transferiert werden können.

11.

Die *ethischen Fragen* die in diesen Zusammenhängen aufgeworfen werden, sind zahlreich.

Sie reichen vom Umgang mit der Schöpfung überhaupt bis zu persönlichen Entscheidungen zwischen individuellem Arzt und Patient. Entsprechend vielfältig sind die Versuche, diese Fragen zu formulieren und Antworten darauf zu finden. Im vernetzten Zusammenspiel solcher Fragen und Antwortversuche artikulieren sich die unterschiedlichen Ansätze pragmatischer, philosophischer, katholischer und evangelisch-theologischer Ethik. Im fächerübergreifenden ebenso wie im fachspezifischen interdisziplinären Gespräch miteinander liegt die Chance, den anstehenden Problemen zu begegnen und mit ihnen verantwortlich umgehen zu lernen.

Im Bereich der mikrobiellen Gentechnologie stehen *Sicherheitsfragen* im Vordergrund. Schärfste Sicherheitsvorkehrungen in den Labors einschließlich der freiwilligen Forderung eines zeitweiligen Forschungsmoratoriums waren die Instrumente, mit deren Hilfe man Risiken auszuschließen versuchte. Das Problem besteht darin, daß man nicht weiß, welche Einflüsse genetisch veränderte Mikroben auf bestehende, gewachsene Ökosysteme ausüben. Inzwischen ist die Problematik dadurch entschärft, daß nur mit Mikroorganismen experimentiert wird, die allein unter Laborbedingungen lebensfähig sind. Dennoch bleibt Vorsicht geboten. Auch in industriellen Fermentern werden die aktiven Bakterien streng von der Umwelt abgeschirmt. Die wenngleich sehr hohe Unwahrscheinlichkeit eines Risikos bleibt eine statistische. Das Problem stellt sich nach wie vor dort, wo Bakterien in die Umwelt entlassen werden müssen, um gewünschte Effekte zu erzielen, wie etwa beim Abbau von Ölteppichen. Was wird aus ihnen und was geschieht langfristig in den betroffenen Ökosystemen?

Werden genetisch veränderte Nutzpflanzen verbreitet, stellt sich wiederum die *ökologische Frage*. Können die Folgen veränderter Nutzung von Böden und der Atmosphäre hinreichend kontrolliert werden, um kontraproduktive Effekte auszuschließen? Was bedeutet die landwirtschaftliche Umgestaltung tradierter ökologischer Gleichgewichte für die betroffenen Regionen und für die Gesamtheit der umgebenden Biotope? Die Zerstörung spezieller ökologischer Nischen mit spezifischer Pflanzen- und Tiervielfalt zu Gunsten großräumiger Anbaumethoden kann sich kurzfristig positiv, langfristig jedoch verheerend auswirken. Man denke beispielsweise an Klimaänderungen, die, von außen kommend, oder auch durch die landwirtschaftliche Nutzung selbst hervorgerufen, veränderte Lebensbedingungen schaffen. Den biologischen Abhängigkeiten gehen die wirtschaftlichen und politischen unmittelbar parallel. Besonders deutlich wird das beim Einsatz chemieresistenter und dabei zugleich chemieabhängiger Nutzpflanzen. Hier kommt das Problem der Toxizität nicht nur der verwendeten Gifte, sondern auch von deren Abbauprodukten für Mensch und Tier noch verschärfend hinzu. Die grundsätzliche Frage ist auch hier: Ist es möglich, die vielfältigen komplexen biologischen, ökologischen, ökonomischen Zusammenhänge so weit zu durchschauen und zu beherrschen, daß angestrebte Ziele auch wirklich erreicht und nicht durch interkurrente Nebenwirkungen pervertiert werden? Zuvor noch: Welche Ziele werden gesetzt und nach welchen Kriterien? Geht es primär um Fortschritt, um wirtschaftlichen Reichtum, um Überleben, oder um erfülltes Leben?

Die Frage spitzt sich zu, wenn der *Umgang mit Tier und Mensch* zur Disposition steht. Wiederum können zunächst naturwissenschaftsimmanente Sicherheitskriterien namhaft gemacht werden. Beim **Gentransfer** beispielsweise müssen die Lokalisierbarkeit transplanteder Gene (sie müssen an ihren Bestimmungsort gelangen und dort bleiben), ihre Regulierbarkeit (sie müssen wirksam werden, dürfen aber das biologische Gleichgewicht nicht aus der Ordnung bringen) und ihre Unschädlichkeit im Blick auf Nebenwirkungen gewährleistet sein. Spätestens auf dieser Ebene des Lebens wird jedoch auch deutlich, daß es sich bei der ganzen Problematik zugleich um die *Frage nach menschlicher Kultur* handelt.

Wie geht der Mensch mit Leben. um? Welche Rolle spielt das Moment des Pflagens? Rechtfertigt potentieller Nutzen für den Menschen eine beliebige Funktionalisierung des Tieres zu serienmäßig herstellbarem und vertreibbarem Nutzvieh oder zu bloßer lebender Materie als Objekt medizinischer, pharmakologischer und etwa militärwissenschaftlicher Forschung? Werden menschliche Embryonen zu Forschungszwecken verwendet, schlägt diese Frage unmittelbar bis zum Menschen selbst durch. Im Umgang mit seinesgleichen kann auf diese Weise geradezu kulminieren, was sich als Umgang mit dem Leben überhaupt in den unterschiedlichen Bereichen des Lebens sonst darstellt. Als exemplarisch kann die Diskussion gelten, die um die Möglichkeiten entstanden ist, die sich aus der Technik der In-vitro-Fertilisation ergeben.

Es ist nicht nur der Umgang mit Embryonen und deren mögliche Manipulation. Beliebig handhabbar ist schon die homologe und heterologe Insemination, auch Eizellen können heterolog verwendet werden, genetische Auswahl, am einfachsten des Geschlechts, wird möglich (durch Abtrennung von [noch omnipotenten?] Kontrollzellen von Embryonen, die experimentell untersucht werden können), Vikariatsschwangerschaften («Mietmütter») können vermittelt werden, deren ökonomische Organisation bereits zur Folge haben kann, daß Kinder mit unerwünschten Merkmalen (Behinderungen z. B.) als »nicht bestellt« zurückgewiesen wurden. All das wird bei Tieren in großem Maßstab längst praktiziert.

In der *traditionellen Ethik* wird der Gedankengang in der Regel umgekehrt verfolgt. *Bezugspunkt* ist das *Handeln des Menschen im Bereich des Menschlichen*. Entsprechend ist in der bioethischen Diskussion die schärfste Konkretion von einer Ethik zu erwarten, die von menschlichen Gütern, Werten und Normen ausgeht.

Das gilt sowohl auf christlich-theologischer wie auf philosophischer Seite. Leitend werden hier die Integration biologischer, psychologischer, philosophischer und theologischer Aspekte, zentral der Gesichtspunkt der Personalität und Menschenwürde, individuelle Freiheit, Wohlwollen, die Sicherung und Förderung von Lebensmöglichkeiten, die Verbesserung der *Conditio humana*, Gerechtigkeit, die Prinzipien der Verallgemeinerbarkeit und der Gleichbehandlung, Abwägungen aufgrund von Wertpräferenzen, schließlich regionale *Moralcodices*. Medizinisch, im Bereich der In-vitro-Fertilisation beispielsweise kann für Eingriffe die informierte

Zustimmung (informed consent) der betroffenen Eltern gefordert werden zusammen mit der strikten Beschränkung auf therapeutische Maßnahmen (Unfruchtbarkeit und genetische Defekte) ausschließlich bei verheirateten Paaren. Der Institution der Ehe beispielsweise kommt hier eine neue bemerkenswerte Bedeutung im ethischen Arbeitsgang zu.

Solche Kriterien setzen eindeutige Grenzen für Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung, erst recht vor Verfügungen über menschliche Embryonen oder gar deren Erbgut, so sehr andererseits gezielte Eingriffe unter Wahrung menschlicher Integrität und Würde bejaht werden können.

Die anthropozentrische Begründung von Ethik spiegelt sich auch in Positionen wider, die - wie auf katholischer Seite im Anschluß an das 2. Vatikanische Konzil - eher evolutionistisch orientiert sind. Sicherung, Verstärkung und Vertiefung der personalen und geistigen Fähigkeiten des Menschen werden hier zum Kriterium möglicher Manipulation. Auf der anderen Seite sind es gerade »holistische« Entwürfe, die dem Evolutionismus nahestehen, die schon in der Umweltdebatte den Anthropozentrismus der abendländischen Tradition kritisiert haben. In der ökumenischen Diskussion ist der Einfluß der Prozeßphilosophie A. N. Whiteheads, auch in Verbindung mit der kosmischen Christologie der Ostkirche von besonderer Bedeutung gewesen. Aus dieser Perspektive wird die cartesianische Engführung eines an der naturwissenschaftlichen (darwinistischen) Evolutionstheorie orientierten Evolutionismus kritisch deutlich gemacht, andererseits jedoch dessen (bei H. Spencer zu beobachtende, auf theosophische Traditionen zurückgehende) mystische Komponente betont. Gentechnologie kann hier nur mit großer Zurückhaltung betrachtet werden, droht sie doch den Strom des Lebens in seiner ganzen Fülle und Vielfalt theoriekonform eher zu reduzieren als zu fördern. Eingriffe auch in menschliche Fortpflanzung stören die Ganzheit des Lebens, im Blick auf die konkret Betroffenen ebenso wie hinsichtlich gesamtgesellschaftlicher Bewußtseinsbildung.

In einer *pluralistischen Gesellschaft* wird, um einen tragfähigen, verbindlichen Konsens und gültige Regelungen zu erreichen, ein *relativ pragmatisches Vorgehen* notwendig sein, das traditions- und geschichtsbestimmte Werte und Normen festhält und weiterentwickelt und in den neuen Problemfeldern zu erneuerter gesellschaftlicher Akzeptanz zu bringen versucht. Die Orientierung an Normen und Wertvorstellungen korrespondiert freilich in ihrer

pragmatischen Praktikabilität strukturell dem Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik in einer Weise, die leicht als positivistisch bezeichnet werden kann. Sie bleibt in internationaler Breite dem von Naturwissenschaft und Technik induzierten Systemcharakter gesellschaftlichen Lebens und seinen Mechanismen letztlich verpflichtet. Ein solches Verfahren hat im Blick auf notwendige konkrete Entscheidungen seine Berechtigung. Auch die christlichen Wurzeln dieser Entwicklung können gar nicht bestritten werden; sie prägen unsere Wertvorstellungen ebenso wie intellektuelle Redlichkeit der naturwissenschaftlichen Forschung und die Motivation zu einem gesellschaftlichen Konsens. Christliche Ethik wird sich deshalb auch an entsprechenden Meinungsbildungsprozessen heute bis in die Gesetzgebung hinein beteiligen.

Christliche Ethik hat auch die Aufgabe, die Gesamtentwicklung mit ihren unbezweifelbaren Chancen, aber auch ihren Fragwürdigkeiten, ihrem Systemcharakter, ihren Zwängen, Einseitigkeiten und Reduktionen kritisch zu hinterfragen und ebenso wie auf Hilfsmöglichkeiten auf Verluste, Entstehung von Not, mögliche geistige, kulturelle und materielle Verödung hinzuweisen. Philosophisch und theologisch wird sie beispielsweise die Wertproblematik selbst genau zu untersuchen und in die Diskussion zu bringen haben; wie weit sind in der Moderne etwa Konstituentien des Seienden (Ideen im Sinne Platons) zu bloßen Bestandteilen, oder Analoga der Marktwirtschaft degeneriert? Eine wahrhaft kritische - zu grundlegenden Entscheidungen führende - Aufgabe wird christliche Ethik aber nur wahrnehmen können, wenn sie ihrerseits positiv auf einen Grund verweisen kann, auf dem menschliches Leben und Handeln individuell und kollektiv in und zugleich jenseits und auch entgegen vorfindlichen geistigen und materiellen, politischen und gesellschaftlichen Zwängen gedeihen kann. Theologisch formuliert wird das der Herrschaftscharakter göttlicher Liebe sein, wie er in dem Phänomen Jesus Christus und seiner geschichtlichen Konkretion begegnet. Geht es religiös um eine Herrschaft, wird »Liebe« dabei weder evolutionistisch vereinnahmt noch individualistisch vereinzelt werden dürfen, so sehr hier die Gesamtwirklichkeit ebenso angesprochen ist wie der einzelne Mensch. Die Letztmotivation von Glaube, Liebe und

Hoffnung verweist konkret auf das, was Gott ehrt und dem Leben aufhilft.

Die Möglichkeiten der Gentechnologie entbehren in dieser Perspektive der zwanghaften Notwendigkeit ständigen Fortschritts und ständiger Weiterentwicklung. Mögliche Chancen sind kein Gesetz notwendigen Engagements, wie auch bloße Ungewöhnlichkeit kein Argument dafür ist, sinnvolle Schritte nicht zu gehen. Wichtige *Kriterien* werden hier biographische Toleranz und Kontinuität, z. B. in und mit der christlichen Gemeinde und der christlichen -Geschichte überhaupt sein. Zeit und Ort positiven Engagements wird durch das Wissen um die Begrenztheit und die Qualifikation geschöpflicher Lebenszeit durch die Ewigkeit bestimmt sein. Moralischen Überforderungen ist zu wehren, Forderungen der Liebe dagegen zu folgen.

Christlichem Geist kann es eher entsprechen, sich mit ohnehin weiter bestehenden Aufgaben, die das Leben in Natur und Kultur betreffen, zu begnügen und darauf zu verweisen und freie technische Kapazitäten an anderer Stelle einzusetzen, etwa zur Bewältigung aktueller Not auch in anderen Regionen der Erde. In positivem ethischem Sinne ist zu fragen, *wo* Engagements eingegangen, Biographien (z. B. beruflich) festgemacht, Investitionen vorgenommen, Forschungsförderung gewährt, in welche Richtung hinein also individuell, kollektiv und politisch Entscheidungen getroffen werden. Die Beantwortung solcher Fragen ist noch wichtiger als die Erstellung von Normen und Regeln und der Erlaß von Vorschriften und Gesetzen, so sehr auch dies nicht vernachlässigt werden darf, um Schlimmes zu verhüten.

Prof. Dr. Jürgen Hübner

Schmeilweg 5, 6900 Heide/berg

Anmerkung

1. In der Bundesrepublik Deutschland konstituiert sich gegenwärtig auf Regierungsebene eine entsprechende Kommission, auf parlamentarischer Ebene eine Enquete-Kommission, die die anstehenden Fragen bearbeiten wird. Theologen werden hier beteiligt sein, ebenso wie bei einer entsprechenden Studie der Vereinigung Deutscher Wissenschaftler, die noch in diesem Jahr abgeschlossen werden soll. Dennoch werden sich die Kirchen noch umfassender diesen Fragen stellen müssen. Die EKD hat inzwischen auch eine entsprechende Arbeitsgruppe eingesetzt; ökumenische Studien (erstellt von der Subunit Church and Society des Ökumenischen Rates) liegen bereits vor.

Studien

Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das gesellschaftliche Zeugnis der Kirche*

VON HEINO FALCKE

EINLEITUNG: DIE BERGPREDIGT,
ENDE ODER WENDE DER POLITIK?

Die Bergpredigt ist ein politisch umstrittener Text geworden. Die Friedensbewegung im Westen und Friedensinitiativen bei uns berufen sich auf sie. Das ließe sich vielleicht noch als das aus der Kirchengeschichte bekannte Schwärmertum oder als nicht »politikfähiger« Utopismus abtun, wenn es nicht inzwischen realpolitische Vorschläge und Konzepte zur Abrüstungs- und Friedenspolitik gäbe, die von der Bergpredigt inspiriert sind. So C. Fr. v. Weizsäcker »intelligente Feindesliebe« und das Konzept des sogenannten Gradualismus, der vertrauensbildende Vorleistungen einer Seite im Kontext politischer Verhandlungen vorschlägt'. Zwei westdeutsche Zeitungen haben den Text der Bergpredigt abgedruckt, offenbar weil man sie kennen muß, um die gegenwärtige politische Diskussion zu verstehen. *Pinchas Lapide* sagte in seinem Dialog mit C. Fr. v. Weizsäcker über die Seligpreisungen, die Bergpredigt sei »kein utopischer Wolkenraum, sondern ein nüchternes Rezept zum Überleben«>.

Gegen diese politische Inanspruchnahme der Bergpredigt hat jedoch der Tübinger Neutestamentler *Marlin Hengel* protestiert. Er schärft erneut den Widerspruch zwischen der Radikalität der Bergpredigt und der gängigen Moral und Politik ein. Nur in bedingungsloser Nachfolge, frei von allen Bindungen, sei die Bergpredigt zu leben und sie sei keine Weisung für machbare Politik. Der paulinisch-lutherische Satz wird auf die Bergpre-

* Vortrag vor den sächsischen Pfarrertagen 1982.

digst bezogen: »Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.« – »Die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes ist das Ende des menschlichen Selbstbehauptungswillens, das, Ende einer von Menschen machbaren Geschichte und damit das Ende aller menschlichen Politik".«

Was von diesem Einwand aufzunehmen ist, werden wir noch bedenken. Vorher ist es jedoch wichtig, den aufregenden Vorgang zu verstehen, daß die Bergpredigt und die fragende politische Vernunft neu ins Gespräch kommen, einander viel zu sagen haben und dies vorbei an den herkömmlichen dualistischen Auslegungsmodellen der Zweistufenethik oder Gesinnungs-Verantwortungsethik tun. Die politische Vernunft, die ihr Ende nur zu deutlich sieht und sich in die Aporien des Abschreckungssystems verrannt hat, fragt, ob die Bergpredigt vielleicht eine Wende der Politik erschließt und Zukunft eröffnet. Die Bergpredigt *will* Zukunftsmöglichkeit zeigen: »Wer diese meine Rede hört und tut sie, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf den Felsen baut«, sagt der Bergprediger am Schluß (Matth 7,24f). Rücken wir in eine Zeit *ein*, wo die Wahrheit dieses Gleichnisses geschichtlich erfahrbar wird? Werden am Hause der Realpolitik Risse sichtbar, die bis ins Fundament gehen? Sollte im Selbstwiderspruch der politischen Vernunft die Bergpredigt als politische Weisheit aufleuchten und einleuchtend werden? Gewiß, ein Gebot wie die Feindesliebe fordert das »Außerordentliche«, wie *Bonboeffer* diesen Abschnitt in der »Nachfolge« überschrieb>. C. Fr. v. Weizsäcker aber sagte schon vor 20 Jahren, daß der Friede *im* wissenschaftlich-technischen Zeitalter eine »außerordentliche moralische Anstrengung« erfordere", Die Jünger der Bergpredigt galten in der Kirchengeschichte als Narren in Christo – der *heilige Pranz*, die *Quäker*, *Tolstoi* u. a. Heute könnte ihnen mindestens die Funktion von Hofnarren zukommen, die das Ohr der Mächtigen finden, und wenn die Experten sich ins Gestrüpp der Probleme verirren und den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, dann stellen sie die einfachen, entwaffnenden Fragen und erinnern an die schlichten menschlichen Ziele.

Was also bedeutet die Bergpredigt für unser gesellschaftliches Zeugnis heute? Haben wir das Ende der Politik anzusagen oder sie in eine Wende zu rufen? Gilt vielleicht beides? Worin aber liegt das Ende und wohin geht die Wende? Ich möchte mit Ihnen aus der Fülle des zu Erörternden drei Gedankengänge herausgreifen, die mir selbst beim Nachdenken die wichtigsten wurden:

1. Die Seligpreisungen erschließen einen ganzheitlichen Verstehenszugang zur Bergpredigt von der *Zukunft der Gottesherrschaft* aus.

2. Die Bergpredigt erweist sich als »*Verantwortungsethik höherer Ordnung*« und kommt damit heutiger politischer Vernunft zu Hilfe.

3. Die Gemeinde des Bergpredigers in *dialogischem Zeugnis und kooperativem Dienst* auf dem politischen Felde.

1. DIE SELIGPREISUNGEN ALS VERSTEHENSZUGANG ZUR BERGPREDIGT

1.1 Unser Thema fragt nach der Beziehung zwischen den Seligpreisungen der Bergpredigt und unserem gesellschaftlichen Zeugnis. Diese Beziehung läuft über Kreuz und Auferweckung des Herrn. Vieles was in der Bergpredigt steht, leuchtet unmittelbar ein, aber nur als Wort des auferweckten Gekreuzigten wird es für uns verbindliche Weisung. In der Bergpredigt verkündet Jesus die nahe Gottesherrschaft als die Wirklichkeit, die ein neues Tun ermöglicht und unerlässlich macht. In der Auferweckung\des Gekreuzigten identifizierte sich die Gottesherrschaft, die der Bergprediger verkündet hatte, mit dem Verkündiger". Aufgrund dieses Identifizierungsvorganges kann der erhöhte Christus. von Matthäus sagen: »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden« (28,18). In diesem Vorgang gründet die Autorität der Bergpredigt für uns.

Als einziger unter den Evangelisten hat *Matthäus* den Zusammenhang zwischen dem erhöhten Herrn und dem irdischen Jesus ethisch formuliert. »Matthäi am Letzten« beauftragt der Erhöhte die Jünger, die Völker zu lehren, alles zu halten, was der irdische Jesus seinen Jüngern befohlen hat. Hier wird die Bergpredigt für alle Völker in Kraft gesetzt und der Glaube an den erhöhten Herrn wird an die ethische Weisung des irdischen Jesus gebunden.

Matthäus schreibt dies kritisch gegen eine nachösterliche Verkündigung' die zwar Christus als den Herrn ausruft und sogar Exorzismen in seinem Namen vollbringt, aber den von Jesus verkündeten Gotteswillen nicht verbindlich macht. Darum gibt Matthäus der Bergpredigt das Nachwort gegen diese libertinistischen Propheten, die einen Christusglauben ohne Nachfolgekonsequenzen predigen (Matth 7,1Sff)8. Der Apostel *Paulus* hielt den Osterglauben durch die Predigt vom Kreuz in der irdi-

sehen Verantwortung fest. Matthäus tut dasselbe durch die Nachfolgepredigt Jesu. Matthäus begründet die Ethik in der Herrschaft Christi. Die Herrschaft Christi aber legt er durch den »Weg der Gerechtigkeit« aus, den der irdische Jesus geht und führt. Hier wird nicht - wie man bei »Königsherrschaft Christi« leicht vermutet - der Welt von oben und außen verkündigungstheokratisch etwas aufoktroiert, sondern Herrschaft Gottes ereignet sich mitten im Alltagsgedränge, im Lebensvollzug dieses einen Menschen, der das Leben seiner Jünger teilt, mit ihnen im selben Boot sitzt und so alltagsnah Nachvollzüge solchen Lebens stiftet.

Matthäus bindet die Christusverkündigung und die Bergpredigt unlösbar aneinander. Er macht die Bergpredigt so für die Kirche in allen Völkern verbindlich. Die Volkskirchen oder Großkirchen haben diese Einheit kaum je durchzuhalten vermocht, sondern haben sie aufgelöst in die *Zweistufenethik* von Kirche und Mönchtum oder haben sie auseinanderbrechen lassen zwischen Großkirche und sektiererisch-sozialrevolutionären Randgruppen, die die Bergpredigt gegen eine säkularisierte und angepaßte Großkirche geltend machten. Im Neuprotestantismus schließlich wurde die Bergpredigt auf *Gesinnungsethik* reduziert. Das Matthäusevangelium aber ist der Protest gegen diese Reduktionen, Halbheiten und Ausflüchte. So macht Matthäus die Bergpredigt zur ständigen Unruhe der Kirche und hält die Unruhe um die Auslegung der Bergpredigt wach. Wie ist sie zu verstehen?

1.2 Entscheidend ist, von wo aus man den Zugang zur Bergpredigt sucht. *Meine These lautet, daß sich ihr rechtes Verständnis von den Makarismen her erschließt.* Das scheint ein Gemeinplatz zu sein. Befragt man jedoch die verschiedenen Auslegungskonzepte, von welchem Punkt der Bergpredigt sie eigentlich ausgehen, so führt das keineswegs auf die Makarismen als hermeneutischen Kanon der Bergpredigt.

Nehmen wir die Auslegung der Bergpredigt als Beichtspiegel zur Erkenntnis der Sünde, als Gesetz im *usus elencticus*. Sie geht von der ersten und zweiten Antithese aus und deutet sie als Toraverschärfung: Schon das Zürnen und der begehrlische Blick auf die fremde Frau sind Sünde. Hier liegen ja gar keine Handlungsanweisungen vor, sondern die Affekte der Aggression und der sexuellen Begierde werden als Sünde des Herzens aufgedeckt.

Oder man nimmt die Antithesen mit den Worten zum Almosen geben, Beten und Fasten zusammen und stellt fest, daß Jesus überall von der **äußeren** Tat zu der Gesinnung des Herzens vorstößt. Von hier aus ergibt sich die Auslegung der Bergpredigt als Gesinnungsethik.

Oder man kann von der Kritik der öffentlichen religiösen Institutionen ausgehen. In den Worten zum Almosen geben, Beten und Fasten stellt Jesus den öffentlichen Institutionen die personale Verantwortung des einzelnen *coram deo* nicht *coram publico* gegenüber. So kommt Dietrich von Oppen zur Bergpredigtauslegung im Gegenüber von Person und Institution".

All diese Auslegungen in dualen Spannungsverhältnissen haben ihre Berechtigungsanteile, aber sie dürfen nicht zum Auslegungsprinzip werden. Vielmehr werden sie relativiert, wenn man in der Bergpredigtauslegung von den Makarismen ausgeht.

1.2.1 Zuerst stoßen wir auf den ganzheitlichen, *das ganze menschliche Dasein umspannenden Charakter der Makarismen*. Sie sprechen den Menschen in seiner elementaren Bedürftigkeit an, als Armen, Ohnmächtigen, Hungernden und Leidenden. Sie sprechen ihn im zweiten Teil als Täter an, als Barmherzigen, Friedensstifter, als Gerechten und Nachfolger Jesu. Mit Recht wird immer wieder gesagt, daß Matthäus die Seligpreisungen ethisiert habe. Wenn er aber von den Armen »im Geist« und von den Hungernden »nach Gerechtigkeit« spricht, hebt er nicht auf, sondern unterstreicht noch, daß der Mensch ein Angewiesener und Empfangender ist. Daß er sogar *zuerst* als solcher in Blick kommt, dürfte darin gründen, daß die Makarismen völlig beherrscht sind von der nahenden Gottesherrschaft, die den Menschen zum Empfangenden macht. Gerade auch als Täter bleibt der Mensch ein Angewiesener. Die Gerechtigkeit muß *kommen*, damit sie getan werden kann (vgl. 5,6 und 5,10). Das Tun der Gewaltlosen, Barmherzigen und Friedensstifter ist in der Welt so von Vergeblichkeit bedroht, daß es der kommenden Gottesherrschaft bedarf, um in seiner *Sinnhaftigkeit aufzuleuchten*. Weiter umgreifen die Makarismen die soziale und politische Existenz des Menschen ebenso, wie den Kern seiner Persönlichkeit, das Herz.

Matthäus hat den Makarismus der *Armen* verändert und spricht von den Armen im Geist¹⁰. Das ist aber keine Spiritualisierung, sondern eher eine Erweiterung und Radikalisierung des Armutverständnisses. Matthäus wehrt eine ökonomische Verengung des Begriffes ab. Die sozial Deklassierten sind eben auch arm in ihrem Bildungsstand und ihrem religiösen Erfüllungsstand. Gewiß schwingt hier auch mit, daß sich die Armen der Gottesherrschaft

erwartungsvoll öffnen, mit leeren Händen vor Gott stehen, aber wir müssen -uns vor einer rechtfertigungstheologischen Verengung hüten, als ginge es hier nur um das **Sündenbewußtsein**.

Im Makarismus der *Sanftmütigen* und nach Gerechtigkeit Hungernden ist die politische und gesellschaftliche Dimension des Lebens angesprochen. Die Sanftmütigen sind die Geringen, Niedrigen, Machtlosen, die aber ihre Machtlosigkeit bejahen, nicht in Aggressionen und Allmachtsphantasien ausbrechen, sondern wie Jesus, der sanftmütige und von Herzen demütige (Matth 11,29), den Weg der Friedensstifter in gewaltfreier Güte gehen.

In der vierten Seligpreisung verändert Matthäus den Makarismus der Hungernden in die Seligpreisung der *nach Gerechtigkeit Dürstenden und Hungernden*. Im Kontext seines Evangeliums ist hier gewiß das Tun der Gerechtigkeit gemeint. Aber gerechtes Verhalten und gerechte Verhältnisse sind hier noch nicht getrennt. Das ist vielmehr eine moderne Unterscheidung, die wir in das biblische Denken nicht eintragen dürfen'. Wenn Menschen die Gerechtigkeit tun, die der Gottesherrschaft entspricht (Matth 6,31), dann werden die Hungernden satt werden; und wenn die Hungernden satt werden wollen, dann müssen sie nach Gerechtigkeit trachten.

Mit der sozialen und politischen Existenz gehört aber das Innerste des Personseins zusammen. Es ist im Makarismus der *Herzensreinen* angesprochen, denen die Gottesschau verheißen wird. Damit sind kultische Traditionen aufgenommen, in denen es um die Begegnung des einzelnen mit Gott geht.

Das Menschsein in seiner Vieldimensionalität kommt in den Makarismen aber darum in Blick, weil die *nahende Gottesherrschaft Mensch und Welt in ihrer Ganzheit betrifft*. Als Gottesherrschaft hat sie einen deutlichen politischen Bezug zu den theokratischen Bewegungen in der Umwelt Jesu¹³. Wenn die *Friedensstifter* Söhne Gottes genannt werden, so dürfte die messianische Verheißungstradition des Friedenskönigs und Gottessohnes anklingen. Die Gottesherrschaft ist aber auch Tröstung für die Trauernden und vollendet die kultische Gemeinschaft des einzelnen mit Gott. Die Gottesherrschaft heißt Herrschaft der Himmel, aber sie verheißt den Machtlosen die Erde als Erbe und erfüllt so die alttestamentliche Landverheißung", Die Chiffre »Gottesherrschaft« wird also

durch die Makarismen in umfassender Fülle und realistischer Konkretheit entfaltet", Eine Verengung der Bergpredigt auf Gesinnung, Personalität und private Mitmenschlichkeit sollte von daher ausgeschlossen sein.

1.2.2 Entscheidend für die Bergpredigtauslegung ist nun eben diese Orientierung auf die Gottesherrschaft, die in den Makarismen geschieht. Sie sind jeweils von ihrem Nachsatz her zu interpretieren. Die Armen, Niedrigen, Barmherzigen und Friedensstiftersind nicht selig, weil sie arm, niedrig und Friedensstifter sind, sondern weil ihnen die Gottesherrschaft zukommt, sie die Erde erben und Söhne Gottes heißen werden. Die Makarismen sind also die kategorische Aufforderung an alle, sich selbst und die Wirklichkeit ihrer Welt von der ankommenden Gottesherrschaft her zu verstehen. Diese aber ist in der Verkündigung Jesu durch ihre Nähe qualifiziert, besser: durch die dynamische Bewegung ihres Nahekommens, Angehens, Annehmens, auf den Leib Rückens. Sie sprengt damit das Schema von Transzendenz und Immanenz. Schon die Übersetzung von Makarios in »Selig« läßt die Makarismen in dieses Denkschema einrasten. Seligkeit ist in der abendländischen Sprachtradition die himmlische, jenseitige Glückseligkeit, die in der Neuzeit freilich verinnerlicht wird zum Gefühl der Glückseligkeit. Die diesseitige äußere Wirklichkeit von Armut, Hunger und Gewalt wird davon nicht tangiert und wird so gerade festgeschrieben. In der Verkündigung Jesu aber liegt der ganze Ton auf dem Nahen, der Inscendenz der Gottesherrschaft. Nicht ihr Ausstand, sondern ihr Einstand ist für sie kennzeichnend, und sie läßt die Wirklichkeit der Welt nicht wie sie ist, sondern stellt sie in Frage, führt sie in die Krise und zieht sie in radikale Veränderungen. Was mit der Transzendenz der Gottesherrschaft theologisch zu Recht ausgesagt werden soll, nämlich ihre Unverfügbarkeit, ist ein Prädikat ihres Kommens, nicht ihres Fernbleibens.

Für das Kommen der Gottesherrschaft ist eine andere Dialektik als die von Transzendenz und Immanenz kennzeichnend, und sie läßt sich gut mit einer Differenzierung der Zeitform der Zukunft aussagen: die Unterscheidung von *adventus* und *futurum*l.

Adventus ist die Zukunft als auf uns zukommende, die wir nur erwarten und empfangen, nicht aber gestalten oder machen können. Wir können uns ihr im Vertrauen öffnen oder uns vor ihr

in Angst verschließen, aber wir können über sie nicht planend und gestaltend verfügen. Die Makarismen fordern uns dazu auf, daß wir uns dem **Kommen** der Gottesherrschaft vertrauens- und erwartungsvoll öffnen und uns selbst im Licht ihres Advents in unserer elementaren Bedürftigkeit annehmen.

Von adventus ist das *futurum* zu unterscheiden. Futurum (von fuo, werden) bedeutet das Entstehen und Hervorgehen aus der Gegenwart und ihren Potenzen. Futurum ist das, was wir aus der Gegenwart extrapolieren, prognostizieren, planen und gestalten. Der Advent der Gottesherrschaft erzeugt neue Gestaltung von futurum. Die empfangene Gottesherrschaft bringt Menschen zur Umkehr, so daß sie als Barmherzige, Friedensstifter und Gerechte das Weitergehen ihrer Welt gestalten und verantworten. Adventus und futurum verhalten sich wie Glaube und Werke. Erwartung des Advent und Arbeit am futurum entsprechen einander wie das Gesättigtwerden mit Gerechtigkeit und das Trachten nach Gerechtigkeit, wie empfangene und getane Barmherzigkeit.

Der Gegensatz zu den Makarismen aber wäre die Sorge, vor der die Bergpredigt warnt. In der Sorge sehen wir unsere Zukunft nur noch als futurum, das wir sicherstellen müssen, und wir verdrängen die Dimension des Advent, sei es nun aus Angst oder aus Hybris. Glauben und Hoffen aber heißt, Advent und futurum so zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen, daß der Advent das futurum begrenzt, regiert und mit Liebe erfüllt!",

Sich und die Welt in dieser Weise aus der Zukunft der Gottesherrschaft verstehen, das verändert das Verständnis der Wirklichkeit. Wir sehen unsere Welt dann mehr als etwas Festgelegtes, kausal Determiniertes und durch ihr Schuldverhängnis Unverbesserliches, wo Gott nichts außer den Herzen bewegen kann. Wir nehmen die Wirklichkeit wahr als offenen Prozeß im Zeichen neuer von Gott her eröffneter Möglichkeiten. *G. Picht* hat gezeigt, daß zum Zeitmodus der Vergangenheit die Kategorie der Notwendigkeit, zum Zeitmodus der Zukunft aber die Kategorie der Möglichkeit gehört. Die Wirklichkeit von der Zukunft der Gottesherrschaft her verstehen heißt also, sie im Lichte der ankommenden Möglichkeiten Gottes wahrnehmen. Die Seligpreisungen zeigen ja, wie radikal und durchgreifend die Veränderungen sind, in die Gott die Welt hineinzieht. Er faßt sie in ihrer Tiefe, bei den

Armen, Hungernden und Leidenden und sagt die große Umwertung der Werte an. Die Makarismen kündigen an, wie der kommende Gott um seine Schöpfung kämpft, sie gegen alle Entstellungen und gegen alles, was sich als endgültig gebärdet, zur Erfüllung bringen und uns als Verbündete in diesem Kampfeinbeziehen will.

Daß die Reichgottesbotschaft Wirklichkeit neu wahrnehmen läßt, zeigt Jesu Umgang mit der Schöpfung. Die Feindesliebe begründet er mit dem Handeln des Schöpfers, der über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte regnen und seine Sonne scheinen läßt. Die Weisheitsliteratur nennt dasselbe Naturphänomen, aber mit dem resignativen Schluß, daß doch alles eitel und nichts Neues unter der Sonne sei (Pred 1,5ff; 9,2; 11,3-5). Im Lichte des nahenden Gottes wird die Schöpfung zum Gleichnis seiner bedingungslos annehmenden Liebe, die Neues heraufführt und zur Überwindung des ehernen Freund-Feind-Schematismus provoziert.

Zusammenfassend ließe sich sagen: die Makarismen sprechen in die menschliche Existenz da hinein, wo sie im Elend und am Ende ist; gerade da sprechen sie eine chancenreiche Existenz in einer offenen Geschichte zu, die im Lichte der ankommenden neuen Möglichkeiten Gottes zu entdecken und zu gestalten ist.

1.3 Die Ganzheitlichkeit der Makarismen und ihr Wirklichkeitsverständnis haben nun Konsequenzen für das Verständnis der *Ethik der Bergpredigt*. Ich will das an der Gegenüberstellung von *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* verdeutlichen. Sie geht vornehmlich auf den Theologen Wilhelm Herrmann und den Soziologen Max Weber zurück. Sie standen unter dem massiven Eindruck der Eigendynamik, mit der Wissenschaft, Technik und kapitalistische Wirtschaft das industrielle Zeitalter formten. Dem Wissenschaftsbegriff des 19. Jahrhunderts entsprechend nahm man an, daß dahinter objektive, wissenschaftlich feststellbare Sachgesetzmäßigkeiten oder Eigerigesetzmäßigkeiten stehen. Wilhelm Herrmann meinte, »daß der Staat ein Gebilde der Natur ist und deshalb nicht Liebe sein kann, sondern Selbstbehauptung. Zwang und Recht.« »wir können uns nicht so zur Welt stellen wie Jesus, der Vorsatz es zu wollen erstickt in der Luft, die wir heute haben".« Während nach Max Weber der Gesinnungsethik die Reinheit und absolute Konsequenz der Gesinnung alles ist, be-

denkt der Verantwortungsethiker die Folgen, die durch die Sachgesetzmäßigkeiten der Welt bedingt sind.

Dabei ist aber die Welt für ihn bereits festgestellt. Er sperrt die Verantwortungsethik in einen zuvor definierten Rahmen ein. Nicht die Verantwortungsethik, sondern ihr Wirklichkeitsverständnis ist anzufragen, das immer schon zu wissen meint, was politische ratio, ökonomische Gesetzmäßigkeit, technische Sachzwänge sind und sagen. Eben mit dieser festgelegten Welt legen sich die Makarismen und die Bergpredigt an. Sie tun das, indem sie den Gewaltlosen die Erde verheißten und den Friedensstiftern die Gottessohnschaft zusprechen, indem sie die Mechanismen von Gewalt und Gegengewalt und den Schematismus des Freund-Feind-Denkens in Frage stellen. Mit Christofer *Frey*¹⁹ möchte ich die Bergpredigt eine Verantwortungsethik höherer Ordnung nennen. Indem sie unser festgelegtes Bild von Welt, Mensch und Politik in Frage stellt, lehrt sie uns, daß wir auch dafür Verantwortung tragen und für die Folgen, die aus diesen Fixierungen und Vergötzungen hervorgehen. Bedenken wir nur die naturzerstörerischen Folgen, die das Naturverständnis der neuzeitlichen Wissenschaft gehabt hat. Daß der Krieg zu den ehernen Gesetzen der Geschichte gehört, galt als Dogma, und für Max Weber war der Machtkampf zwischen Nationalstaaten eine nicht hinterfragbare politische Gegebenheit. Heute aber stehen wir vor der politischen Notwendigkeit, die Institution des Krieges durch die Institutionalisierung gewaltfreier Wege der Konfliktaustragung zu überwinden und eine Völkergemeinschaftsmoral zu entwickeln.

Natürlich sind das Fragestellungen, die in der Bergpredigt selbst nicht vorkommen. Aber die Botschaft von der nahen Gottesherrschaft, die verändernd in die kleine Lebenswelt der galiläischen Fischer eingriff, ist radikal und universal genug, um auch Verhalten und Verhältnisse der heutigen Welt in Frage zu stellen und zu Veränderungen herauszufordern. Nach Matthäus sendet der erhöhte Herr die Jünger mit der Bergpredigt zu allen Völkern. In diesem Sendungsauftrag liegt gleichzeitig der Auftrag der Übersetzung in veränderte Situationen und Problemhorizonte.

2. DIE BERGPREDIGT ALS VERANTWORTUNGSETHIK HÖHERER ORDNUNG

Was meint Verantwortungsethik höherer Ordnung? Ich möchte das an der Bergpredigt unter drei Gesichtspunkten zeigen und dabei jeweils auch Konsequenzen für unser gesellschaftliches Zeugnis andeuten.

Die Bergpredigt vereint (1.) Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Sie ist (2.) Kritik nicht nur des Herzens, sondern auch der Verhältnisse, und sie inspiriert (3.) zu schöpferischer Veränderung.

2.1 Die Bergpredigt *läßt die Alternative von Gesinnungs- und Verantwortungsethik hinter sich*. Wir sahen, daß sich diese Alternative bei den Makarismen nicht durchhalten läßt. Sie sprechen den Menschen auf die Verhältnisse an, in denen er lebt, wie auf sein Herz und Verhalten. Die Bibel kennt eben die *Kantische* Aufteilung der Welt in Kausalität und Freiheit und ihre neukantianische Aufteilung in eine Sachwelt und in eine Welt personaler Beziehungen noch nicht. Die Synoptiker bezeugen, daß das Reich Gottes, die kommende neue *Welt*, in einer *Person* zu uns kommt, die durch ihr Wort und ihr Handeln *Personen* ergreift und verwandelt und so Vorzeichen der neuen *Welt* Gottes schafft.

Die gesinnungsethische -Dimension der --Bergpredigt ist ja gar nicht zu übersehen. Dietrich von Oppen hat sie uns in seiner Auslegung neu verstehen gelehrt besonders anhand der Sprüche zum Almosengeben, Beten und Fasten. Er legt sie im Gegenüber von Institution und Person aus. Das Neue der Bergpredigt sei die personale Verantwortung vor Gott und für den Nächsten. Nun mag es bei v. Oppen einen Hang zum Personalismus und zur Abwertung des Institutionellen geben. Der Akzent seines Buches aber liegt gerade darauf, die gesellschaftliche Relevanz der personalen Verantwortung zu zeigen. Gerade Verantwortungsethik bedarf der Verankerung im Personalen, und die Institutionen leben davon, daß sie von verantwortlichen Einzelnen getragen, mit Leben erfüllt und flexibel gehalten werden.

Hier ist ein Kardinalproblem unserer Gesellschaft berührt: der Schwund an personaler Verantwortung. Anschauungsbeispiele aus dem Bereich der Arbeits- und Eigentumsmoral könnten wir mühelos zusammentragen. Veränderte Produktions- und Eigentumsverhältnisse haben

keine neue Arbeitsmoral und Eigentumeinstellung hervorgebracht. Zentrale Planung und Mammutstrukturen können die Verantwortung von unten zum Absterben bringen, was dann durch noch mehr Organisation wettgemacht werden muß. Das Ergebnis ist Bürokratie. Rudolf *Bahro* hat das - vielleicht überscharf - als organisierte Verantwortungslosigkeit analysiert. Die personale Dimension der Bergpredigt ist also von großer Bedeutung für unser gesellschaftliches Zeugnis.

Während nach Max Weber der Gesinnungsethik die Reinheit und absolute Konsequenz der Gesinnung alles ist, bedenkt Verantwortungsethik die Folgen des Handelns. Die Alternative kann vor dem Liebesgebot, dem Herzstück der ethischen Predigt Jesu, nicht bestehen. Jesus empfiehlt nicht die Kultivierung der eigenen Frömmigkeit und Gesinnung, sondern er befreit zu der Liebe, die sich dem Nächsten zuwendet, ihm dient und die Folgen für ihn bedenkt, bis hin zu den zwei Denaren, die der barmherzige Samaritaner dem Wirt daläßt, damit er den Verletzten gesund pflege (Luk 10,35).

Bei der Goldenen Regel sind die Folgen sogar das Regulativ des Handelns. »Was du willst, das dir die Leute tun, das tue ihnen auch« – in diesem Wort leitet Jesus den Hörer an, sich in die Situation zu versetzen, wo er von den Folgen des Handelns anderer betroffen ist. Dann soll sich der Hörer klarmachen, wie die anderen von seinem Tun betroffen werden, welche Folgen es für sie hat. Danach soll er sein Handeln einrichten.

Gegenwärtig wird uns an den *ökologischen Problemen* klar, daß die westliche Zivilisation wohl die Erfolge ihres großen Machens, nicht aber dessen Folgen oder negative Nebenwirkungen bedacht hat. A. M. Klaus *Miller* hat daher gefordert, wir müßten es lernen, von denen her zu denken, die von den Folgen unseres Handelns betroffen sind. Sie müssen zu einem Regulativ unseres Handelns werden. Verantwortungsethik hätte also ihr Kriterium darin, daß sie nicht nur die eigenen Erfolge, sondern die Negativfolgen für andere und sich selbst bedenkt. Jesus spricht in den Makarismen zuerst den leidend Betroffenen Heil zu, er ist selber ein Leidender und mit den Leidenden solidarisch geworden.

Auch hier sind Struktur und Gesinnung überhaupt nicht zu trennen. Es geht um die Bereitschaft, Leiden wahrzunehmen und anzunehmen, ein tief personaler Vorgang, und um Strukturverän-

derung in Technik und Wirtschaft. Das Problembündel, das man heute die Überlebensfragen nennt, fordert von uns beides mit gleicher Dringlichkeit: Lebensstiländerungen und Gesellschaftsveränderungen. Der Politologe Theodor *Leuenberger* meint, daß es mit einer Revolution politischer Strukturen heute gar nicht mehr getan sei. Die heute nötigen tiefen Veränderungsprozesse unserer Zivilisation vollzögen sich nicht im Stil eines Sturms auf die Bastille oder das Winterpalais, sondern in Gestalt einer Fülle von Alltagsrevolutionen oder Verhaltensänderungen, die einen wachsenden Veränderungsdruck auf die Strukturen ausüben-".

Auch von hier aus zeigt sich: *Wir brauchen die höhere Einbeit von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, die uns die Bergpredigt zeigt.*

2.2 Die Bergpredigt ist *Kritik* nicht nur des Herzens, sondern *der Verhältnisse*.

C. Fr. v. Weizsäcker erzählt, wie er als Elfjähriger erstmals die Bergpredigt las und ungeheuer erschrak: »Denn ich mußte die Folgerung ziehen: wenn das, was da steht, wahr ist, dann *ist* mein Leben falsch. Dann ist das Leben, das *in* meiner Umwelt geführt wird, auch falsch-!.« Dieser theologisch völlig unbefangene Ersteindruck des Elfjährigen faßt schlicht und präzise zusammen, was die lutherische Tradition mit ihrer Bergpredigtauslegung im *usus elencticus legis* sagt. Die Bergpredigt überführt uns unserer Sünde, und das wird so bleiben, bis der Jüngste Tag kommt.

In einem wichtigen Punkt führt der Eindruck des Eltjährigen über die lutherische Tradition hinaus. Die Bergpredigt überführt nicht nur der persönlichen Sünde, sie zeigt nicht nur, daß *mein* Leben falsch ist, sondern auch das meiner Umwelt. Die Bergpredigt ist nicht nur Beichtspiegel, sondern auch Kirchen- und Gesellschaftskritik. Die gesinnungsethische Verengung der Bergpredigt hat ihre kirchenkritische und gesellschaftskritische Brisanz verdeckt.

Wenn Jesus den Armen die Gottesherrschaft verheißt, dann liegt darin die Kritik einer Gesellschaft, die vom Haben bestimmt und auf Wirtschaftswachstum als oberstes Ziel orientiert ist. Wenn er den Gewaltlosen den Besitz des Erdreichs verheißt, dann liegt darin eine tiefe Relativierung und Verunsicherung der Macht und des Machtstrebens. Wenn er von den nach Gerechtigkeit Hungernden spricht, dann ist damit implizit auch das Unrecht in der bestehenden Gesellschaft beim Namen genannt.

Ich möchte aber die gesellschaftskritische Bedeutung der Bergpredigt gerade da aufzeigen, wo ihre Deutung als Beichtspiegel des Herzens festgemacht ist: an der ersten und zweiten Antithese. In ihnen radikalisiert Jesus das Verbot des Tötens bis in den zornigen Affekt, das Verbot der Ehescheidung bis in das sexuelle Begehren hinein. Er gibt hier keine Handlungsanweisungen, sondern deckt die Affekte auf. Der Hörer muß anerkennen, daß das Böse schon in seiner destruktiven Aggression und seiner vagabundierenden Libido steckt. Daß beides in ihm aufsteigt, unterliegt aber gar nicht seinem Willen. Die Toraverschärfung, die zur Introspektion führt, hebt sich gerade darin auf. Gesetz und Moralität stoßen an ihre Grenze. Hinter dieser radikalisierten Tora steht bei Jesus aber seine radikale Gnadenpredigt von der bedingungslos annehmenden Liebe Gottes.

Gerd *Theißen* hat in seiner Soziologie der Jesusbewegung nach der gesellschaftlichen Funktion dieser Verkündigung in Jesu Umwelt gefragt. Ich skizziere seine Antwort in Abreviatur: Das jüdische Volk war durch Hellenismus und Römerherrschaft in tiefe Identitätskrisen gestürzt. Erneuerungsbewegungen versuchten das Selbstbild Israels durch verschärfte Normen wiederherzustellen. Pharisäer, Qumransekte, Zeloten versuchten jeder auf anderem Wege, die jüdische Identität durch verschärfte religiöse und theokratische Leistungsforderungen zu retten. Aber sie konkurrierten miteinander und die verschärfte Normen führten zu Spannungen, die das Volk zerrissen-s, Indem Jesus die Toraverschärfung in die radikale Gnadenpredigt aufhob, führte er aus diesen Aporien heraus. Die bedingungslos annehmende Liebe Gottes befreit aus Identitätsängsten und läßt Abgrenzungen überschreiten. Jesus lebte und verbreitete diese Freiheit. Die Jesusbewegung »experimentierte am Rande der Gesellschaft mit einer Vision von Liebe und Versöhnung«. »Solidarität zwischen den Menschen war letztlich nicht durch verschärfte Normen zu gewinnen, welche die verborgene und offene Aggressivität zwischen den Menschen nur steigern konnten, sondern in einem neuen Verhältnis zu allen Normen: in der Vorordnung eines angstfreien Vertrauens vor alle Forderungen.«

Die gesellschaftliche Relevanz dieser Verkündigung Jesu geht über die damalige gesellschaftliche Funktion natürlich hinaus. Wie ist sie heute zu bestimmen? Bezüge zu Identitätsproblemen unserer Gesellschaft, zur Klassenkampfidologie, zu innergesellschaftlichen Polarisierungen drängen sich auf. Die Bergpredigt wird aber

darüber hinaus zur Kritik moderner Leistungsgesellschaft, die ihre Identität aus ihrer technischen Leistung gewinnt und für die der Mensch nur als Täter und homo faber etwas gilt. Um es mit C. Fr. v. Weizsäcker noch umfassender zu sagen: sie wird zur Kritik unserer einseitigen Willens- und Verstandeskultur-'.
2.3 Die Bergpredigt inspiriert zu schöpferischer Veränderung.

Das ist am Gebot der Feindesliebe und der Antithese zum Vergeltungsgesetz zu zeigen, die mit der Seligpreisung der Friedensstifter und der Gewaltlosen zusammenhängen.

Feindesliebe gehört zum Kern der Botschaft Jesu. Sie ist zuerst die von Gott erfahrene Feindesliebe und von daher wird sie konkrete menschliche Tat. Wie die Friedensstifter werden die den Feind Liebenden Kinder Gottes genannt->. Am himmlischen Vater orientiert, bringen sie "etwas Neues, Veränderndes in die Weit, statt nur den Feind nachzuahmen, dem Feind zum Feind, seinem Schrecken zur Abschreckung zu werden. Sie durchbrechen die Regelmechanismen der Aggression und beantworten Fluch mit Segen, Haß mit Wohltun, Verfolgung mit Fürbitte.

Dasselbe zeigt sich in der *Antithese zum jus talionis*. Zwar ist sie zunächst negativ formuliert: dem Bösen nicht widerstehen. Das hat zu dem Mißverständnis geführt, als solle der Jünger Jesu vor dem Bösen zurückweichen, ihm das Feld überlassen. Das hieße der Flut des Bösen die Schleusen öffnen und wäre in der Tat der schärfste Gegensatz zur Verantwortungsethik. Aber schon die Seligpreisung der Gewaltlosen, die hier mitzuhören ist, spricht dagegen. Gerade ihnen ist ja die *Erde* verheißen. Dahinter steht also nicht die Haltung der Weltflucht. Das Verbot, dem Bösen zu widerstehen, wird dann mit lauter Aktionen erläutert, die über den Gegensatz von Selbstbehauptung und quietistischer Unterwürfigkeit hinausführen. Der Aggression soll nicht ausgewichen, sondern begegnet werden, aber auf alternative Weise. Der Konflikt wird nicht vermieden-e, sondern der Angegriffene wendet sich auf eine überraschend neue Weise dem Angreifer zu. »Halte hin, gib auch den Mantel, geh' zwei Meilen mit« - das sind verblüffende Aktionen, die den Automatismus unseres Regelverhaltens blockieren, den Raum unserer Liebe und Friedensfähigkeit erweitern und jedenfalls die Chance bieten, daß Aggression verändert, vielleicht sogar der" Aggressor verwandelt wird.

Begründend verweist Jesus auf das Schöpferhandeln Gottes und auf die jedermann zugängliche Erfahrung, daß die Schöpfer-treue Gottes für die Bösen wie die Guten sorgt. Das Gebot der Feindesliebe ist also nicht der Spitzensatz oder der Grenzfall einer Elitemoral, es geht alle an und müßte eigentlich allen einleuchten. Überwindung von Feindschaft ist etwas elementar Leben Bewahrendes und Zukunft Gewährendes, so wie die Feindschaft von Kain und Abel die erste elementare Störung geschöpflichen mitmenschlichen Lebens nach dem Fall brachte.

Die Feindesliebe und die Alternative zur Gewalt meinen nicht nur Gesinnungswandel, sondern beziehen sich auf konkrete Weltverhältnisse. Wie aber ist diese Beziehung zu fassen?

In doppelter Weise, kritisch und konkret:

- Jesus erhebt hier Einspruch gegen die Selbsterstörung des Menschen durch Feindschaft und Gewalttätigkeit. Einspruch gegen die Selbsterstörung des Menschen – diese glückliche Formulierung von Ernst *Lange* enthält eine doppelte Negation. Damit ist gesagt: Die Selbsterstörung des Menschen durch Gewalt und Feindschaft bleibt eine Realität. Die Bergpredigt ist nicht das illusionäre Programm zur Abschaffung von Gewalt und Feindschaft, sondern der tätige und ständige Einspruch gegen sie und ihre destruktive Macht. Weil in der Welt Gewalt und Feindschaft ist, muß die durch und durch positive und schöpferische Liebe die Gestalt von Protest und Kritik annehmen und muß die christliche Gemeinde ständig den Aufstand gegen Feindschaft üben. Die Liebe ist inspiriert von der kommenden Gottesherrschaft, aber in der Welt muß sie den aus der Vergangenheit kommenden Fluch der bösen Tat abarbeiten, sogar sich daran abarbeiten. Darum haben die Heidelberger Friedensforscher nüchtern den Frieden als Prozeß der *Minimierung* von Gewalt, Unrecht und Unfreiheit definiert-".

Der *Einspruch* gegen die Selbsterstörung des Menschen lebt aber aus dem *Zuspruch*, daß Liebe und Versöhnung im Kommen, Gewalt und Feindschaft im Gehen sind. Leben wir nicht aus diesem Zuspruch, dann wird uns im Einspruch gegen den Haß die Stimme heiser, und der Einspruch gegen Gewalt wird selber aggressiv.

Die gewaltlose, alternative Feindesliebe ist jeweils konkret.

Die Bergpredigt verkündet kein Prinzip der Gewaltlosigkeit, wie man oft mißverstanden hat. Die andere Backe hinhalten, auch den Mantel geben, zwei Meilen mitgehen - das sind situative Handlungsmodelle, und sie machen die Konkretheit des Gebotes deutlich. Sie fordern nicht buchstäbliche Nachahmung, sondern kreative Umsetzung in freier Verantwortung und schöpferischer Nachfolge.

Die Überlieferungsgeschichte dieses Gebotes im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte liefert dafür die beste Anschauung, besonders dann, wenn wir die sozialgeschichtlichen Aspekte der Überlieferungsgeschichte einbeziehen-

Ich kann hier nur kurz andeuten und verweise auf das neue Buch von *Wolfgang Lienemas*«, »Gewalt und Gewaltverzicht«, wo die überlieferungsgeschichtlichen Befunde zusammenfassend dargestellt sind. Bei Jesus selbst sind Feindesliebe und Gewaltverzicht eine politisch höchst brisante Alternative zur Theologie und Praxis der zelotischen Bewegung. Bei der Quelle Q ist dann an Gewaltverzicht in der politischen Krise vor dem jüdischen Krieg zu denken. Lukas spricht das Gebot in die Erfahrung sozialer, ökonomischer Gegensätze hinein, und Matthaus hat den Schuldprozeß vor Augen. Lienemann faßt zusammen: »Nicht eine unpolitische Äquidistanz zu allen Parteien, sondern eine besondere Weise einer zugleich distanzierenden wie intensiven Beteiligung an den Problemen ihrer Welt ist den in die Nachfolge Gerufenen geboten; die Seligpreisungen der Armen, Hungernden und Trauernden machen die Richtung des gewiesenen Gehorsams eindeutig klar.« »Nicht über den Parteien, sondern in der kämpferisch liebenden Zuwendung zum Feinde verläuft der Weg der Nachfolge-

Wir konnten jetzt einen großen überlieferungsgeschichtlichen Sprung zu *Martin Luther* machen und sehen, wie er den Gewaltverzicht der Bergpredigt gegen das Fehdeinstitut ins Feld führte. Sehr direkt predigte er im politischen Raum ein Stück Kreuzesnachfolge, die um des Friedens willen nötig war, damit sich der vom Kaiser ausgerufene allgemeine Landfriede durchsetzen könne³⁰.

Als moderne Konkretion haben wir *Martin Luther Kings* Predigt und Praxis des gewaltlosen Kampfes in der Bürgerrechtsbewegung vor Augen.

Das neue Anwendungsfeld, das vor uns liegt, sind Gewalt und Feindschaft zwischen den Staaten. Mit dem Gebot der Feindesliebe und der Alternative zur Gewalt wandern wir in eine Situation

ein, in der das Gesetz der Vergeltung zwischen den Staaten die Funktion der **Begrenzung** der Gewalt und der Stabilisierung des Friedens nicht mehr erfüllt. Die unvorstellbare Eskalation der Gewalt stellt uns vor die Aufgabe, die Institution des Krieges zu überwinden, weil sie kein sinnvolles Mittel der Konfliktaustragung ist. Das System der Abschreckung erweist sich zunehmend als gefährliche Vortäuschung kurzfristiger Sicherheit, die langfristig in die Falle totaler Selbstvernichtung führt. Die Dynamik des Wettrüstens, die dem Abschreckungssystem immanent ist, wird aber durch die Feindschaft, ihre Ängste und ihr Mißtrauen angetrieben.

Überwindung von Feindschaft und Gewalt ist also eine elementare Forderung politischer Vernunft geworden. Das erfordert tiefgehende und weitreichende Veränderungsprozesse, sowohl in der Mentalität als auch in den politischen Strukturen. In diese Veränderungsprozesse die orientierende und innovatorische Kraft der Bergpredigt einzubringen, ist Aufgabe des gesellschaftlichen Zeugnisses der Kirche. Das schließt politische Optionen ein, für die es ja bereits konkrete Vorschläge gibt. Ich denke an das, was C. Fr. v. Weizsäcker - durch die Bergpredigt inspiriert - »intelligente Feindesliebe« genannt hat, also den Versuch, den Feind zu verstehen, seine Bedrohungsängste nachzuvollziehen, seine Motive zu begreifen und so Kompromißbereitschaft zu lernen. *Hans Ruh* hat auf derselben Linie die Goldene Regel für die heutige Rüstungssituation umgesprochen: »Rüste nur so, daß der andere das genau nachmachen kann, ohne daß du dich davon bedroht fühlst!«. Hierher gehört auch das Konzept der Sicherheitspartnerschaft oder der »gemeinsamen Sicherheit« und das Konzept des Gradualismus, das durch einseitige Vorleistungen im Kontext politischer Verhandlungen Vertrauen aufbauen und so Gewalt abbauen will.

In all diesen Fällen zeigt sich, daß die Bergpredigt eine Verantwortungsethik höherer Ordnung inspirieren kann. Sie kann das aber nur durch eine Gemeinde, die sie lebt und in der säkularen Gesellschaft bezeugt. Dem ist nun noch ein Reflexionsgang zu widmen.

3. DIE GEMEINDE DER BERGPREDIGT' UND IHR GESELLSCHAFTLICHES ZEUGNIS

3.1 Die Bergpredigt ist an die Jüngergemeinde gerichtet, aber der ochlos, das Volk hört mit und nimmt am Schluß staunend die Vollmacht des Wortes Jesu wahr (Matth 5,1; 7,28). Die Jünger sollen im Tun der besseren Gerechtigkeit Salz der Erde, Stadt auf dem Berge, Licht der Welt sein (Matth 5,13-16.20). Sie sind also keine weltabgewandte Sekte, sondern der Welt zugewandt, sie als Salz erhaltend, als Licht orientierend und schließlich zu den Völkern gesandt (Matth 28,16 ff).

Es bleibt also das *Gegenüber von Gemeinde und Welt*, aber beide sind aufeinander bezogen, die Gemeinde durch ihren Auftrag und das Wort auf die Welt und die Welt auf die Gemeinde. In der Bergpredigt selbst war uns diese Doppelbeziehung begegnet. Sie ist ganz geprägt durch die nahende Gottesherrschaft, bringt den alten Äon in die Krise und führt in Alternativen, aber was gegen alle Erfahrung spricht, geht keineswegs gegen alle Vernunft. Vielmehr wird allgemein zugängliche geschöpfliche Erfahrung aufgegriffen, weisheitliche Tradition aufgenommen, und den Werken der Bergpredigt wird verheißen, daß die Leute angesichts ihrer den Vater im Himmel preisen werden (Matth 5,16). Offenbar leuchten sie trotz Verfolgung und Kreuz als lebensdienlich und zukunftsfruchtig ein.

Nachfolge bedeutet als immer neue Einwanderung in die Welt mit dem verwandelnden Wort Jesu. Damit die gelebte Bergpredigt ihre Salzwirkung tun kann, muß eine Einweltlichung geschehen - freilich keine Verweltlichung; damit sie ihre Lichtwirkung tun kann, muß die Gemeinde ins Haus der Welt eingehen. freilich ohne sich dort häuslich einzurichten.

Vor allem muß die Bergpredigt von der Gemeinde gelebt werden, und **zwar** weder im geschützten Getto noch in verweltlichter Anpassung, sondern da, wo es am schwersten ist, im Prozeß der Einweltlichung. Dazu nachher.

Vorher ist zu bedenken. daß Einweltlichung nicht ohne Dialog mit der säkularen Vernunft und nicht ohne Kooperation mit Nichtchristen gelebt werden kann. Wie steht es mit den Chancen und Wegen dieses Dialogs heute?

3.2 Das gemeinsam Gründende und Verbindende, das einen Dialog ermöglicht, ist heute nicht mehr **in** einer Ontologie gegeben. Politische Vernunft gründet nicht **mehr** in einem göttlich garantierten Welt-ordo wie **im** mittelalterlichen Modell der Zweistufenethik. Auch die teleologische Orientierung an einem höchsten Gut ist nicht mehr allgemein formulierbar, nicht einmal mehr innerhalb des marxistischen Sozialismus. Vielmehr ist die wissenschaftliche, technische und politische Vernunft in eine tiefe Krise ihrer eigenen Zielsetzungen geraten³³. Klaus Müller hat in dieser Situation vorgeschlagen, die Vernunft des wissenschaftlich-technischen Zeitalters am »Prinzip Überleben« zu orientieren. Die unverstellte Wahrnehmung der Folgen, die unser Tun anrichtet, müßte den menschlichen Verstand eigentlich zur Vernunft bringen. Der Philosoph *Hans Jonas* hat seine Ethik³⁴ auf das dem Prinzip Überleben ziemlich nahestehende Prinzip Verantwortung gegründet. Kompaß für die Verantwortung müsse die vorausgedachte Gefahr sein (S. 7), die in einer »Heuristik der Furcht« zu ermitteln ist (S.63). Wir müssen also in der Tat ausziehen, das Fürchten zu lernen, damit wir erkennen, was zu tun ist, »um dem Menschen ... die Unversehrtheit seiner Welt und seines Wesens gegen die Übergriffe seiner Macht zu bewahren« (S. 9).

Dies ist ein theologisch höchst relevanter Ansatzpunkt für den Dialog zwischen Bergpredigt und politischer Vernunft. In drei Hinsichten möchte ich ihn entfalten.

- Die Folgen des eigenen Handelns bedenken, die Gefährdung rechtzeitig wahrnehmen, das ist ein Urbestand alttestamentlicher Weisheit. Dieser Ansatz berührt sich auch mit der vorhin genannten Charakterisierung der Verkündigung Jesu als Einspruch gegen die Selbstzerstörung des Menschen. In Jesu Verkündigung ist das Gleichnis vom ungerechten Haushalter geradezu ein Musterbeispiel für die Heuristik der Furcht->. Der Dialog hätte also bei der Schaffung eines gemeinsamen Problembewußtseins einzusetzen. Zuallererst wäre der Problemverschleierung und -verdrängung zu wehren. Christliche Hoffnung erfährt hier heilsame Ernüchterung. Sie wird aus Allgemeinplätzen und Illusionen auf den Boden der Tatsachen gezogen, wo es das Kreuz der Wirklichkeit aufzunehmen und unter ihm Hoffnung zu bewähren gilt. Der Dialog wird von hier aus praxisorientiert sein; nach mögli-

ehen Handlungskonsequenzen suchen und sich von der Praxis zu den theoretischen Voraussetzungen zurückfragen.

- Freilich, die Voraussetzungen haben es in sich. Die Wahrnehmung der Folgen geschieht ja von bestimmten Weltdeutungen, Wertsetzungen und Erwartungshorizonten aus, und von ihnen hängt es ab, was wir überhaupt als Gefährdung ansehen. Das Alte Testament sagt darum, die Furcht des Herrn sei der Anfang der Weisheit. Immerhin zeigt die Erfahrung, daß sich in der Praxis doch immer wieder ein konkreter Konsens herstellen läßt, zuerst und vor allem über die Gefahren, die man vermeiden will. Die Gemeinde der Seligpreisungen wird in diesem Dialog darauf achten, daß auf die Stimme der Leidenden gehört wird. Sie kommt ja von der Seligpreisung der Armen und Leidenden her, die bereits von den Gefährdungen und Beschädigungen des Menschseins betroffen sind. Die Gefährdungen dürfen also nicht über deren Kopf hinweg von den Herrschenden und den Machern definiert werden. Wir sahen ja, daß die goldene Regel dazu anleitet, von den Betroffenen her zu denken.

– Am wichtigsten erscheint mir der dritte Gesichtspunkt für den Dialog:

. Die Heuristik der Furcht hat eine offene Flanke für Angst, die das Fürchten im Sinne der unverstellten Wahrnehmung konkreter Gefahren gerade nicht lernen kann und will und für das Rettende gerade nicht befähigt, sondern lähmt.

Unsere Vernunft ist immer eingebunden in Affekte. Paulus spricht von der Begierde, marxistische Gesellschaftskritik von Interessen. Die Gefangenschaft, in der sich die politische Vernunft heute, vor allem im Ost-West-Konflikt, befindet, heißt Angst oder, mit der Bergpredigt zu reden, Sorge. Darum ist ihr Hauptinteresse Sicherheit. Solange aber die Selbstsicherung das Hauptinteresse ist, wird die politische Vernunft nicht frei werden für das kreative Denken und die Risikobereitschaft, die zur Gewinnung des Friedens heute politisch nötig ist. Angst führt zu einer Totalstellung des Sicherheitsdenkens, scheut das Wagnis offener Partnerschaft, muß so wesentliche Chancen des Friedens versäumen und führt daher gerade das herauf, was sie verhindern möchte.

Um noch ein letztes Mal die Unterscheidung von *adventus* und *futurum* zu bemühen: Angst möchte die Zukunft als offene, nicht manipulierbare am liebsten ausschließen, weil sie ängstigt. Zukunft soll nur noch *futurum* sein, etwas, das ich plane, sicherstelle, mache. Diese Totalstellung des *futurum* nennt das NT Sorge. Aus ihr befreit die Vertrauen weckende Botschaft von der Gottesherrschaft. Adventliches Vertrauen befreit zu verantwortlicher Gestaltung des *futurum* und zu den Risiken, die dabei unvermeidlich sind. Aus diesem Vertrauen heraus können wir das Fürchten lernen und von einer Heuristik der Furcht einen nützlichen Gebrauch machen. Dabei muß die Heuristik der Furcht freilich verbunden werden mit der Heuristik der suchenden Liebe .jesu, die zu den Leidenden führt.

Daß Jesus uns durch das Vertrauen, das er stiftet, zur politischen Vernunft bringe, das ist es also mit einem Wort, was wir nötig haben.

Wie aber soll die politische Vernunft dieses Vertrauen fassen ohne Glauben? Hat also der Dialog in der säkularen Welt überhaupt eine Chance?

Wir fanden jedoch Beispiele für politische Handlungskonzepte, die von der Bergpredigt inspiriert und mit säkularer Vernunft konsensfähig sind. Auch machen wir die Erfahrung, daß es unter den Kindern der Welt bisweilen mehr angstfreies und schöpferisches politisches Denken gibt als unter den Kindern des Lichts.

Das führt uns auf eine theologische Spur, die im NT von Jesus über Matthäus bis zu den Deuteropaulinen und Johannes weist. Jesus zitiert die Weisheit, die sich auch bei den Heiden findet. Matthäus, als der einzige Evangelist, setzt Jesus mit der Weisheit gleich, die in der Tradition personifiziert worden war und Gottes Selbstmitteilung in der Schöpfung meint (Matth 11,19. 25-28)³⁶. Im Kolosserbrief und im Johannesprolog wird Jesus dann zum Schöpfungsmittler. Christus ist also wirksam im Raum der Schöpfung, steckt dort Lichter auf, wirkt Befreiungen. Letztlich ist es dies, was die Einweltlichung der Bergpredigt ermöglicht, den Glauben dazu ermutigt und dabei leitet. Ontologisch oder geschichtstheologisch ist Weltvertrauen heute schwerlich zu begründen. Aber christologisch wird der Glaube ermutigt, auch nach der zehnten Enttäuschung wieder erwartungsvoll den Dialog und die

Kooperation zu suchen und anders als der Prophet Jona der großen Stadt Ninive zuzutrauen, daß sie Vernunft annimmt und umkehrt.

3.3 Einweltlichung der Bergpredigt - was bedeutet das für Gemeinde und Kirche, wie stellt sich das ekklesiologisch und soziologisch dar?

Mindestens seit die *Kirche* Mitverantwortung für die Gestaltung des politischen Lebens übernommen hat, kommt ihr stets eine Doppelfunktion zu: *Anpassung und Kritik*, Unterstützung der Sozialisation und Anstiftung zur Emanzipation, Stabilisierung und Mobilisierung. Die Kirche muß sich auf die Gesellschaft, ihre Kultur und ihre Strukturen einlassen, um in ihnen das Evangelium überhaupt verständlich zu machen und den Einspruch Jesu gegen die Selbsterstörung des Menschen zu artikulieren und zu praktizieren? Man könnte das die Dialektik der Einweltlichung nennen, und wir bräuchten so etwas wie eine Theorie kirchlichen Handelns, besonders kirchlichen Friedenshandelns, die das ausarbeitet.

Gerade um die Impulse der Bergpredigt geltend zu machen, muß die Kirche sich auf kulturelle Symbiosen, gesellschaftliche Kooperation, politische Kompromisse einlassen, in denen ihre Identität als Gemeinde der Bergpredigt verdunkelt wird. Gerade als die Friedensstifter Jesu müssen sich Christen auf die organisierte Friedlosigkeit einlassen, die heute Friedenssicherung heißt. In dem Interesse, Gewalt zu überwinden, müssen sie doch an der schrittweisen Begrenzung der Gewalt auch durch Androhung und Ausübung von Gewalt mitarbeiten. Die Gefahr, daß Einweltlichung Verweltlichung und das Salz dumm wird, ist unheimlich groß. Wie die Bergpredigt auf diesem Wege in ihrer Radikalität abgeschwächt wird, ihre Sprengkraft und Erneuerungsdynamik verliert, zeigen viele Beispiele der Kirchengeschichte. Entscheidend ist, daß die Spannung durchgehalten wird. Die Kirche muß genötigt bleiben, ihr Handeln vor der Bergpredigt zu legitimieren. Sie darf sich nicht durch Anpassungsideologien von der kritischen Instanz Bergpredigt abschirmen, etwa durch die ideologische Schutzbehauptung, die Bergpredigt gelte nicht für den politischen Bereich.

Ist die derart gefährdete Kirche nicht geradezu darauf angewiesen, daß in ihrer Mitte einzelne und vor allem Gruppen die Bergpredigt in ihrer Radikalität, in ihrer kritischen Schärfe und ihrem Überschuß über alle Strukturen der Welt zur Darstellung bringen? Muß sich die Dialektik der Einweltlichung nicht auch in einer Doppelgestalt von Kirche darstellen? Braucht die Kirche, um die Kirche des Bergpredigers zu bleiben, nicht Gruppen wie Taize oder Bäunsdorf, die Bausoldaten und den sozialen Friedensdienst, die Alternativen und die offene Arbeit?

Hier könnte das Wahrheitselement der Zweistufenethik liegen. Freilich können wir sie nur in radikaler Korrektur aufnehmen. Es handelt sich nicht um zwei Stufen, wobei Gesamtkirche und Gesellschaft vom Tun der Bergpredigt dispensiert würden, sondern es geht um *zwei Sozialgestalten von Kirche, die beide der Bergpredigt verpflichtet sind* und ihre Bezeugung in der Gesellschaft dienen",

Ich vermute, daß die Kirche nur Kirche des Bergpredigers bleiben kann, wenn sie solche Gruppen als eine unverzichtbare Gestalt von Kirche begreift und wenn diese Gruppen die Aufgabe der Einweltlichung der gelebten Bergpredigt mittragen und mitverantworten. Kirche wäre dann als dialogischer, konziliarer Prozeß zwischen Gesamtkirche und diesen Gruppen zu organisieren.

Propst Dr. Heino Falcke

*Dalbergsweg 21
DDR-502 Erfart*

Anmerkungen

1. EPD-Dokumentation 32/80 über die KEK-Konsultation in Madrid S. 16. Schritte zur Abrüstung, ein Abrüstungsvorschlag, vorgelegt von der Arbeitsgruppe »Schritte zur Abrüstung« im Mai 1981.
2. Nach Ev. Kommentare 81,12 S. 686 waren es die »Zeit« und die »Frankfurter Rundschau«.
3. *Pinchas Lapide/G. Fr. o. Weizsäcker*: Die Seligpreisungen, ein Glaubensgespräch, Stuttgart 1980, S. 98. Vgl. auch *Kurt Scharf* in seiner Rede vor der UNO 1982: »Wir begreifen - in den Großkirchen erst heute -, wie treffend richtig und zukunftsweisend die Ethik Jesu ist.«
4. Ev. Kommentare 81,12 S. 687. Nach Fertigstellung des Manuskripts kam mir die Erwiderung von W. Schrage, Ev. Kommentare 82,6 S. 333 in die Hände, der ich mich fast vollständig anschließen kann.

5. *Dietrich Bonhoeffer*: Nachfolge, Berlin 1954, S. 119.
6. *C. Fr. v. Weizsäcker*: Bedingungen des Friedens, Berlin 1964, S.10. - Gerd Theißen schreibt am Schluß seiner »Soziologie der Jesusbewegung«: Es könnte sein, »daß das Ethos der Feindesliebe, der Gewaltlosigkeit und Freiheit gegenüber dem Besitz, das viele zu den Sonntagsnormen der Weltgeschichte zählen, bei wachsender Labilität unserer sozialen Beziehungen auch für den -Alltag: von Bedeutung wird. Die Notwendigkeit des Friedens im Inneren und Äußeren bei gleichzeitiger Dringlichkeit sozialer Veränderung verlangt von uns vielleicht radikalere Verhaltensänderungen, als wir wahrhaben wollen. Was bisher dysfunktional war, könnte sich einmal als funktional, was zum Ethischen Luxus der Menschheit gezählt wurde, als Überlebenschance erweisen« (München 1977, S.111).
7. Formuliert nach *E. Jünger*.
8. *E. Schweizer*: Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), S. 115, 129.
9. *Dietrich von Oppen*: Das personale Zeitalter, Stuttgart 1960.
10. »Too pneumati« ist Dativ der Beziehung und auf den menschlichen Geist zu beziehen.
11. »So ist an Arme gedacht, die ihr Armsein als Armsein vor Gott verstehen, die in ihrem äußeren Armsein ein Gleichnis ihrer Existenz vor Gott erkennen – die ihr Armsein von Gott annehmen und sich allein auf ihn geworfen wissen. So wird der Begriff trotz seiner Doppelschichtigkeit einheitlich. Die beiden Komponenten treffen sich. Das Interpretament sim Geiste meint ein Armsein bis in die innerste Schicht der Existenz hinein.« *Georg Eichholz*: Auslegung der Bergpredigt, Neukirchen 1965/70, S.34.
12. Vgl. *Lapide|Weizsäcker*, a. a. O., S. 41 f.
13. Vgl. *G. Theißen*: a. a. O., S. 62,73.
14. *E. Schweizer*, a. a. O., S. 52.
15. *G. Eichholz*, a. a. O., S.28.
16. Die Unterscheidung von adventus und futurum fand ich bei *E. Brenner*: Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich 1953, und dann bei *Jürgen Moltmann* und *Karl Rahner*.
17. Die Dialektik von adventus und futurum ist dem Rechtfertigungsgeschehen näher als die ontologische Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Eschatologie wird hier durch das Rechtfertigungsgeschehen interpretiert, während die Rechtfertigungslehre des eschatologischen Horizontes bedarf, um nicht personalistisch verengt zu werden.
18. Zitiert aus »Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. jahrh.«, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 21 S. 38f., 45f.
19. *Cbristofe Frey*, der mir freundlicherweise das unveröffentlichte Manuskript seiner Ethikvorlesung zur Verfügung stellte, verdanke ich neben mancherlei Anregung diese Kritik des Wirklichkeitsverständnisses Max Webers, die über den Gegensatz von Verantwortungs- und Gesinnungsethik hinausführt.
20. *Theodor Leuenberger|Rudolf Schilling*: Die Ohnmacht des Bürgers, Zürich 1979.
21. *C. Fr. v. Weizsäcker*: Der Garten des Menschlichen, München/Wien 1977, S. 444.
22. *G. Theißen*, a. a. O., S. 88.
23. A. a. O., S. 100.

24. C. Fr. u. *Weizsäcker*: Wege in der Gefahr, München/Wien 1977, S.252-265.
25. Mt 5,9. 45.48.
26. Den Konflikt vermeiden, indem man den Aggressor nicht beachtet oder als quantite negligible behandelt, kann die schärfste Form der Aggression sein, die den anderen schon nicht mehr als existent ansieht.
27. Eschatologie und Frieden, Band 1, Heidelberg 1970, S. 11ff.
28. Dazu sind die Arbeiten von *Martin Hengel/Gerd Theißen, Willy* und *Leise Schottroff* u. a. zu vergleichen.
29. *Wolfgang Lienemann*: »Gewalt und Gewaltverzicht«, Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt, München 1982, S.64f.
30. *G. Scharffenorth*: Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens. Ein Beitrag zur Klärung der politischen Traditionen in Deutschland seit dem 15. Jahrh. Diss. Heidelberg 1964. - *Vlrich Ducbre*: Christenheit und Weltverantwortung, Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, S. 545 ff.
31. EPD-Dokumentation 32/80 über die KEK-Konsultation in Madrid, S. 24.
32. Bericht der unabhängigen Kommission für Abrüstung und Sicherheit »Common Security«, so gen. »Palme-Bericht«, April 1982.
33. So lautet der Untertitel des Buches von *A. M. Klaus Müller*: Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen.
34. *Hans Jonas*: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1980.
35. Lk 16,1-13. - Das Gleichnis von den Talenten Mt 25,14-30 zeigt dagegen, wie die Furcht, welche die zukünftige Gefahr denkend und entschlossen handelnd vorwegnimmt, zur lähmenden Angst werden kann, die ihr Talent vergräbt, nichts wagt und darum auch nichts gewinnt.
36. *E. Schweizer*, a. a. O., S. 292.
37. Vgl. dazu *E. Lange*: Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns, in: Jenseits vom Nullpunkt?, Stuttgart 1972, S. 364f.
38. Diese Intention verfolgte das Modell der Komplementarität, wie es von *G. Howe* und *C. Fr. u. Weizsäcker* in den Heidelberger Thesen konzipiert war. Es ist inzwischen durch Mißbrauch diskreditiert, wäre aber vielleicht auf dem hier gezeigten Hintergrund der »Dialektik der Einweltlichung« neu zu durchdenken.

Ethische Normativität und Urteilsfindung*

VON HERMANN RINGELING

Die folgende Abhandlung ist so angelegt, daß sie versucht, das Thema der *Verbindlichkeit ethischer Normen* in zwei aufeinander bezogenen Hauptteilen in den Griff zu bekommen und etwas zu veranschaulichen. Der *erste*, ausgearbeitete Teil soll diejenigen normentheoretischen *Grundprobleme* skizzieren, die der Theologe heute beachten sollte und die in dieser oder ähnlicher Weise auch tatsächlich den gegenwärtigen Diskussionsstand markieren. Auf die innertheologische, recht kontroverse Debatte über die Begründung der Ethik werde ich dabei zwar ständig Bezug nehmen, aber nicht in der Art eines gleichsam unparteiischen Überblicks. Den *zweiten* Hauptteil habe ich nicht ganz, sondern nur in Stichworten ausgearbeitet. Ich möchte meine unvermeidlicherweise etwas allgemeinen Ausführungen anwenden - sie so auch als eine Hinführung verstehen und ihre Bedeutung testen -, indem ich sie beziehe auf eine Darstellung von Gedankenschritten zur Normenfindung im Bereich der Sexualethik. Ich kann dadurch auch der zweiten Hälfte der mir aufgegebenen Leitfrage etwas besser gerecht werden: Was bedeuten ethische Normen für das Handeln des Christen; und: was bedeutet das Handeln des Christen für die Entwicklung und Einrichtung ethischer Normen?

I. NORMENTHEORETISCHE GRUNDLEGUNG

1. *Das neuzeitliche Begründungsniveau.* Daß ich mit einem Abschnitt beginne, den ich »das neuzeitliche Begründungsniveau«, der Ethik nämlich, nenne, ist zugleich eine Problemanzeige, die die innertheologische Debatte betrifft, und ein Hinweis auf meine eigene Position bei einer »autonomen Ethik im christlichen Kontext«

Vortrag auf der Studententagung des »Arbeitskreises für evangelische Theologie« in der DDR am 23. Februar 1983 in Berlin über das Thema der Verbindlichkeit ethischer Normen. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Die Vortragskizze des zweiten Teils, bezogen auf die materielle Thematik der Tagung, macht Gebrauch von H. E. Tödtts »Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung«, ZEE (21) 1977, 81-93.

(A. Auer). Man könnte ja eben auch ganz anders einsetzen und - wie es **jedenfalls** schiene - ohne Umschweife mit der theologischen Tür ins Haus fallen, d. h. sofort mit der spezifisch theologischen Begründung beginnen. Demgegenüber geht es mir zunächst (und in dem ganzen Teil hauptsächlich) um das allgemeine, philosophische Niveau, das jede gegenwärtige Ethik erst einmal erreichen muß, wie ich meine. Auch wenn W. Trillbaas die Dinge etwas überspitzt, wenn er sagt, mit dem Ethischen und dem Christlichen sei es so wie mit Geburt und Taufe (erst sind wir Menschen, dann werden wir Christen) und wenn das auch nicht ganz der Tatsache gerecht wird, daß für uns - in West *und* Ost - das Menschliche und das Christliche schon kulturgeschichtlich nicht so einfach, phänomenologisch, voneinander zu unterscheiden sind, ist doch m. E. soviel richtig, daß uns das allgemeine ethische Reflexionsniveau, das heute möglich ist oder wäre, verpflichtend vorgegeben ist. Es ist ein kritisches Maß, dem auch die Ethik des Glaubens gerecht werden muß, gerecht werden, indem sie nicht dahinter zurückbleibt - es sei denn um den Preis, dadurch ihre Kraft und Bedeutung zu verlieren, zu veralten. Erst danach dürfen (und müssen) wir sagen: Das ethische Reflexionsniveau und die von ihm beeinflusste Lebensführung, das »normale« moralische Selbstverständnis unserer Zeit, ist auch eine Herausforderung an uns Christen, nunmehr kritisch aufgrund unserer eigenen, glaubensbestimmten Maßstäbe des Handelns darauf einzugehen.

Mir kommt es im Augenblick also vor allem auf die Notwendigkeit an, daß *auch ein christliches Denken und Handeln das allgemeine ethische Reflexionsniveau zu beachten hat*. Und dieses allgemeine Niveau ist in einer, wie sich vermuten läßt, unumkehrbaren Weise durch die Erscheinung eines *neuzeitlichen Daseinsverständnisses* bestimmt. Was heißt das?

Das Stichwort, unter welchem dieses Phänomen des neuzeitlichen Daseinsverständnisses am besten - auch hinsichtlich seiner Bedeutung für die heutige (philosophische *und* theologische) Ethik - erfaßt werden kann, heißt *Autonomie*. Ich füge sogleich hinzu, daß zwischen diesem Stichwort und dem Stichwort *Relativismus* eine enge, problematische Beziehung besteht. Autonomie also: Wir bewegen uns - für den Augenblick - strikt im Bereich des *ethischen* Denkens, das unsere ganze Kultur geprägt hat. Autono-

mie bedeutet denn auch von *Kast bis Habermas* oder *Brich Fromm* nicht etwa Willkür der Selbstbestimmung, sondern Selbstbestimmung nach ethischen Grundsätzen (Grundsätzen, die einen verpflichtenden, verbindlichen Charakter haben). Das gilt auch noch da, wo der soeben zuletzt genannte, heute viel diskutierte Erich Fromm eine autonome Ethik vertritt, die ausdrücklich besagt: Der Mensch ist das Maß aller Dinge (der alte *Protagoras*-Satz). Dies aber soll bei ihm der Grund-Satz einer "humanistischen Ethik" sein, und ebendeshalb ist ihm 'ein anderer zugeordnet: Das Wohl des Menschen ist das (einzige) Kriterium für ethische Normen. Wir stoßen übrigens mit dieser eher beiläufigen Erwähnung Fromms auch bereits auf eine Spannung zwischen zwei Grundwerten der neuzeitlichen Ethik – so, wie sie sich in der heutigen Diskussionslage darstellt –, nämlich zwischen dem *Wohl des Menschen* und – bisher mehr impliziert – der *Würde des Menschen*; das wird noch stark zu beachten sein.

Noch einmal also: Autonomie als sittliche Freiheit ist gemeint, genau in dieser Weise bezeichnet jenes Stichwort das leitende Interesse der Philosophie in diesem gesamten Spannungsbogen. Was ist das aber für ein Interesse, wenn man es nun deutlicher zu verstehen sucht? Es ist das Interesse daran, daß der Mensch sich bei der Einrichtung seiner Welt des eigenen Verstandes bedient, wie Kant den Begriff »Mündigkeit« auslegte: das Interesse an Aufklärung oder (modern ausgedrückt) Selbstreflexion. Und erst insofern, als dieses sittliche Freiheitsinteresse gleichsam Übergewichtig und – gerade gegenüber einem reaktionären christlichen Pochen auf »Bindung« – für die Ethik bis heute – einseitig – beherrschend geworden ist, werden wir dann auch die Problematik dieses Autonomiestrebens zu bedenken haben.

Zunächst einmal geht es aber um das Recht, nicht schon um die Einseitigkeit des Freiheitsinteresses. Es ist konstitutiv für die Ethik von heute, die – sowohl in der Philosophie als auch der Theologie (vor allem der katholischen) – sozusagen eine »kanti-sehe Dominante« aufweist. Das heißt: Neuzeitliche Ethik enthält – wo sie dem Begründungsniveau gerecht wird – eine (eben auch affektiv sehr starke) Abwehr jeder Zumutung, etwas glauben oder tun zu sollen, bloß weil eine Autorität es so will oder weil eine Sitte durch Gewohnheit und Recht zur inneren Autorität geworden ist.

Das erscheint als Dogmatismus oder Heteronomie. *Wilhelm Herrmann* hielt es – mit Recht, wie ich meine – auch für unsittlich, wenn der Christ bloßdarum das Gute tut, weil Gott es gebietet-, Es soll vielmehr deshalb getan werden, *weil es das Gute ist* (und Gott es ebendeshalb gebietet); die katholischen Ethiker pflegen dafür auf *Thomas von Aquin* zu verweisen. Und weiter: *daß es das Gute ist*, muß mir einleuchten, weil es dafür gute Gründe gibt.

Mit anderen Worten: Neuzeitliche Ethik ist um der *Würde des Menschen* willen *Ethik der Freiheit* in dem Sinne, daß sie sich auf Überzeugung gründet; Überzeugung aber heißt für den Menschen, für den Selbstreflexion zum Bedürfnis, um nicht zu sagen, zur zweiten Natur wird, was aufgrund von Argumenten gewachsen ist. Argumente aber – so verläuft heute gleichsam diesseits von Kant, der in einer etwas monologischen, gesinnungsethischen Metaphysik befangen blieb, die Diskussion weiter – Argumente müssen (erstens) kommunikabel und (zweitens) verifikatorisch aufgebaut sein. Ich will damit sagen und schließe mich an dieser Stelle *Jürgen Habermas'* Begründung der Ethik an: Sittlich ist nurmehr eine solche ethische Regel, die sich allein durch den »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« zur Geltung bringt. Normen – vorbehaltlich weiterer Bemerkungen dazu – sind dann (nurmehr) die Kristallisate eines prinzipiell unabschließbaren Kommunikationsprozesses.

2. *Grundregeln ethischer Verantwortung*. Was tragen diese Überlegungen zu unserem Thema bei? Wichtig scheint mir die Beobachtung zu sein, die sich soeben nahelegte, daß nämlich *ethische Normen* im Kontext dieses neuzeitlichen »Begründungszwanges« den *Charakter des Vorläufigen* haben. Keine ethische Norm kann den Anspruch erheben, endgültig zu sein; es gibt keine absolute (und in diesem fragwürdigen, allerdings zum Beispiel noch von Fromm unterstellten Sinne »objektive«) Moral. Philosophische wie theologische Ethik lehnen denn auch überwiegend eine solche 'absolute Moral, die sich kraft bloßer Behauptung oder kirchlicher und staatlicher Macht etabliert, als Legalismus ab. Aber mehr noch: Die ethische Selbstreflexion verlangt nicht nur einen kritischen Umgang mit der vorgefundenen Sitte, den Normen der Moral und des Rechts, sondern einen schöpferischen, *konstruktiven*

Beitrag zur Gestaltung der Lebenswelt und ihrer Ordnungen. Wie-nämlich für das neuzeitliche Selbstverständnis die Normen der Moral als veränderlich erscheinen und auf ihre guten Gründe für das Gelingen menschlichen Lebens hin überprüft werden müssen, so wird es ebenfalls unzulässig, irgendwelche und seien es noch so traditionsbestimmte Lebensordnungen (Normensysteme oder Institutionen) als absolut und unantastbar zu betrachten, sie einfach gelten zu lassen, weil sie da sind und sich auf Autoritäten berufen können.

Das ist nun schon für unser Beispielthema von Bedeutung: Es ist als sittlich gerechtfertigt anzusehen, daß eine Ordnung wie die Ehe nicht mehr bloß deshalb akzeptiert wird, weil sie eine Schöpfungsordnung, eine »Stiftung Gottes« ist. Sie enthüllt sich ja der Kritik eben auch (zumindest also: auch!) als eine geschichtlich gewordene, kulturell bedingte Ordnung. Die theoretische Bedeutung dieser Relativierung kommt aber erst vollends in der Konsequenz heraus, daß Ethik heute nicht zureichend als *Hand/ungstheorie* definiert werden kann. Es geht in der Ethik nicht nur um Erwägungen, die das rechte oder falsche Verhalten ~~zu~~ grundsätzlich vorgegebenen, vermeintlich »unverfügbaren« Ordnungen betreffen. Ethik ist vielmehr *Theorie der Wirklichkeit*, weil das neuzeitliche Daseinsverständnis den Menschen als handelndes Subjekt konstituiert, d. h. ihn ermächtigt, seine Welt nach ethischen Entwürfen - für die es gute Gründe geben muß - zu gestalten, gegebenenfalls neu zu gestalten'. Praktisch heißt das, um noch wieder ein wenig auf das Thema Ehe vorzugreifen: Eine Ordnung der Ehe kann nicht mehr beanspruchen, selbstverständliche Norm für die Ordnung der geschlechtlichen Beziehungen zu sein. Vielmehr verhält es sich umgekehrt - und das ist dann, wie sich zeigen wird, von entscheidender Bedeutung für das Verfahren der Normenfindung -: Die humanwissenschaftlich und sozialwissenschaftlich zu erforschenden *und* ethisch zu beurteilenden Bedürfnisse der geschlechtlichen Existenz (unter den Bedingungen unserer Zeit, Kultur, Gesellschaft) werden zum Begründungsmaßstab für die Angemessenheit oder Unangemessenheit der auf sie bezogenen Ordnungen. Die Frage, ob eine bestimmte Ordnung menschengerecht ist (unter den Bedingungen der Gegenwart), ist die ethisch grundlegende Frage, nicht allein die, welches Verhalten mit der Grundnorm Ehe am besten vereinbar sei.

Es geht, sagte ich, in der Spannung zum *Wohl des Menschen* (diesen Grundwert ethischer Normativität betrachten wir noch einge-

hend) um den *Grundsatz der Menschenwürde*. Das ist jetzt weiterhin so zu vertiefen, daß wir fragen: Was bedeutet dieser .Grundsatz (Grundwert) denn konkret für eine eben »menschengerechte« Gestaltung unserer Lebenswirklichkeit? Gibt es, präziser und pointierter gefragt, etwas *ethisch Verbindliches*, das unter *allen* Umständen (und für die Einrichtung aller Ordnungen) zu beachten ist?

Das gibt es in der Tat; und das führt heute zu einigen Grundregeln ethischer Verantwortung (man kann auch sagen: Prinzipien oder Metanormen), die ihr erklärtes Vorbild wieder bei Kant haben, nämlich in seinen *kategorischen Imperativen*. Sie besagen zum einen, daß nur solche Ordnungen als menschengerecht gelten können, in denen es nicht zulässig ist, einen Menschen »bloß als Mittel« für das Wohl anderer zu gebrauchen. Er soll - jeder Mensch soll! - um seiner selbst willen geachtet werden. Wir werden darüber nachdenken können, was dieses Konstruktionsprinzip zum Beispiel für die Ordnung des Geschlechtlichen bedeutet. *T. Rendtorff* hat dieses Prinzip sehr schön mit der Forderung umschrieben: Wir sollen (die Bedingungen für) eine »*uertrasenswürdige Welt*« schaffen. Vertrauenswürdig ist eine Welt (Gesellschaft) eben dann, wenn der einzelne darauf bauen kann, stets als Persönlichkeit respektiert, nicht »manipuliert« zu werden«. Das ist das eine.

Zum andern leitet sich von daher die kategorische Regel ab, die man als *Universalisierungsprinzip* bezeichnet, d. h. als Grundsatz der Verallgemeinerung (sfähigkeit). Bei Kant hieß das bekanntlich: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde« (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Man kann das - schon mit Bezug auf die fundamentaldemokratische Kommunikation, die für uns Heutige zum Begriff des Sittlichen gehört - so übertragen, daß man sagt: Als sittlich kann nur ein solches Verfahren der Normfindung gelten, bei dem jeder von einer Vorschrift Betroffene selbst als verantwortlich handelnder Gesetzgeber gedacht werden kann. Also: »Handle so, daß du die Regel, die du persönlich (- das ist Kants »Maxime« -) für eine gute Vorschrift hältst, auch dann als vernünftig begründet zu bejahen vermagst, wenn du selber von ihr betroffen wärest.« Und hinzu kommt heute, daß eine Norm erst

dann als (für unser vorläufiges Urteil) objektiv gut gelten darf, wenn ihre allgemeine Ausführung *gute Folgen hat*⁶. Sie muß daher überprüfbar sein.

Dies ist also ein Verfahrensprinzip, eine *formale Grundnorm*, die geeignet ist, ethische Normen zu unterscheiden von Regeln bloßer Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung; am Beispiel der Sexualethik können wir diese Grenzziehung dann noch verdeutlichen. Sie gilt *unter allen-Umständen*, unbedingt, und auch empirisch läßt sie sich als eine elementare, transkulturelle Grundnorm aufzeigen, nämlich in Gestalt der sogenannten *Goldenen Regel*. Diese ist bereits in ihrer negativen Fassung eine Faustregel, die zur Einübung (- vielleicht nicht mehr, aber doch dies: zur Einübung -) in die Moral dienen kann: »Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu.« Ihre positive Fassung hingegen hält Matthäus (7,12) sogar für die Summe der Tora: »Alles also, von dem ihr wollt, daß es die Leute euch tun, das tut ihr genau so auch ihnen. Das ist es, was das Gesetz und die Propheten sagen.«

Das erreicht gewiß weder die Idealität des kategorischen Imperativs noch die Radikalität des neutestamentlichen Liebesgebots", hat aber gleichwohl den Vorteil, auf ein Element ethischer Normen besonders aufmerksam zu machen, das ihre »menschliche Dimension« angibt. Die Philosophie, die sich mit der Logik der Ethik befaßt, gibt als Kennzeichen einer ethischen Norm die Elemente Universalisierung und Präskriptivität ($U + P$) an; eine Norm enthält eine Vorschrift und sie muß verallgemeinerungsfähig sein. Wichtig ist aber überdies das von *R. M. Hare* beschriebene Element der »Neigung«, Ethische Normen wären zwar gerecht, aber kalt", wenn ihnen fehlen würde, was man auch als »Empathie« ($U + P + E$) bezeichnen könnte, die Einfühlung nämlich in die Situation des Betroffenen (und zwar als des *anderen* und in seinem Interesse). Für die ethische *Handlung* ist diese Einfühlung wichtig, weil sie erst (durch gedankliche Vorwegnahme der »Betroffenheit« des anderen von meinem Tun) seine Person nicht nur – eben »kalt« - anerkennt, sondern annimmt, d. h. sie in ihrer individuellen Verfassung ernstnimmt. Und für die *Handlungsregel* (die Norm) ist das ein Element der Billigkeit (*aequitas*) oder auch – in der Linie der Theorie von *John Rawls*¹⁰ - der

Fairneß, ein Element nämlich, welches ethische Normen daran bemißt, ob sie dem anderen hineinhelpen in die Gemeinschaft einer "vertrauenswürdigen Welt«, nicht nur »gerecht«, sondern »hilfreich« sind. (Am Beispiel des Strafrechts ließe sich das besonders gut diskutieren.) Wie auch immer: Unter dem Gesichtspunkt der Menschenwürde in seiner Allgemeingültigkeit (was nicht Zeitlosigkeit heißen muß, denn dieser Gesichtspunkt ist als ethisch relevantes Kriterium geschichtlich entdeckt worden und kann wieder verlorengehen, ist jedenfalls immer gefährdet) wird die Relativität der ethischen Normen stark eingeschränkt.

3. *Grundnormen materialer Ethik.* Ich knüpfe an meine Bemerkung zu E. Fromm wieder an, wo ich andeutete, daß in einer humanistischen Ethik heute Grundsätze, die es mit der *Würde* und solche, die es mit dem *Wohl* des Menschen zu tun haben, korrelieren (beides in der Klammer des vorherrschenden neuzeitlichen Interesses an Freiheit). Wir hatten dann betont, daß sich ethische Entwürfe daran messen lassen müssen, welche Folgen sie für das Gelingen des menschlichen Lebens, für die Gestaltung einer *menschengerechten Welt* haben. Und wir hatten – der philosophischen Diskussion in der neueren Zeit folgend – als das primäre Erfordernis des Menschengerechten diejenigen Grundregeln bezeichnet, die dazu angetan sind, eine vertrauenswürdige Welt zu schaffen, eine Welt, in der unter keinen Umständen ein Mensch dem Wohle anderer geopfert werden darf, also ausgenutzt und (sei es wirtschaftlich-politisch im weitesten oder menschlich-sexuell im engeren Sinn) ausgebeutet werden darf. Es ging entsprechend um *formale Grundnormen*, »kategorische Imperative«.

Nun muß man jedoch sogleich anmerken, daß die »*kantische Dominanz*«, die sich in der Grundlegungsproblematik der gegenwärtigen Ethik abzeichnet, ihrerseits einen Diskussionsstand anzeigt, der durch das mächtige Vordringen der *utilitaristischen Ethik* hervorgebracht wurde. Die Betonung der allgemeinen Grundsätze der Menschenwürde, der Menschenrechte, der Gerechtigkeit überhaupt als Grundpfeiler der Ethik: das drängte sich auf als ein morwendiges *Korrektiv* gegenüber Prinzipien lebenspraktischer Gestaltung, die tatsächlich viel einflußreicher sind (und es immer schon in der angelsächsischen Philosophie waren),

die vor allem aber, was viel bedeutsamer ist, der zeitgenössischen Interessenlage hochindustrieller Gesellschaften genau angepaßt sind. Mag sein, daß sich gleichwohl jetzt zwischen »West und Ost« Transformationsprobleme ergeben; ich spreche denn auch hauptsächlich aus meinem eigenen Erfahrungsbereich heraus. Aber, wovon reden wir nun überhaupt?

Ich sagte: *Utilitarismus*. Das erinnert an *Jeremy Bentham* und *John Stuart Mill* und also an die bekannte Sozialformel vom »größten Glück der größten Zahl« (von Menschen) als Kriterium ethischer und politischer Bestrebungen. Pursuit of Happiness, das Streben nach Glück, heute oft schon als *Forderung des Rechts auf Glück* formuliert, darum geht es im Kern. Auch die kontinental-europäische Ethik ist heute, »diesseits von Kant«, - ich zitiere *G. Patzig*¹¹ - nicht mehr bereit, sich zu begnügen mit dessen »um alles Menschenglück unbekümmerten Wahrsprüche(n) einer transzendenten Vernunft«. Sie versteht sie vielmehr »als elementare Garantien, ohne die kein Mensch mit anderen vertrauensvoll zusammenarbeiten könnte«; und sie sieht in der utilitaristischen *materialen Ethik* eine notwendige, verpflichtende Ergänzung. In der theologischen Diskussion spiegelt sich das da, wo man geneigt ist, die christlich-humanistische Ethik der Nächstenliebe auf das utilitaristische Streben nach dem Wohl des Menschen zu beziehen und beides miteinander zu verknüpfen, pars pro toto bei *Joseph Fletcher*, bei *T. Rendtorff* und' anderen, ich reihe mich hier mit ein¹². Noch einmal, worum geht es und was bedeutet das für das ethische Verfahren?

Es geht eben um die ethische Anerkennung des Satzes, daß das *materielle Kriterium der Ethik das Wohl des Menschen* ist oder - wie das heute von katholischen Ethikern gern ausgedrückt wird - die Ethik nur dann ihren menschengerechten Sinn nicht verfehlt, wenn sie dazu beiträgt, daß das Leben »glückt«. Das »Gelingen des Lebens« als Maßstab ethischer Normen, daß heißt dann weiter und genau: Wir sollen so handeln - auch mit dem Einsatz unserer Phantasie, unserer Einbildungs- und Gestaltungskraft -, daß wir *vermeidbares Leiden* verringern, lindern, beseitigen. Das ist heute in der medizinischen Ethik ein hochaktuelles (und natürlich immer schon plausibles) Postulat, besonders an den Grenzfragen der Sterbehilfe, des Schwangerschaftsabbruchs usw., und es hat große Bedeutung, ja Sprengkraft auf dem Gebiet der Sexualethik allgemein gehabt. Das Thema der

sogenannten »Neuen Moral« ist ja fast gleichbedeutend mit dem Bestreben, objektiv überflüssige, weil unnötige Leiden verursachende moralische Normen zu dem Zweck zu beseitigen, daß menschliches, das sexuelle einschließendes Glück zu einem Maßstab der Ordnung des ehelichen, nichtehelichen, gleichgeschlechtlichen Lebens werden kann.

Für das Verfahren der Ethik bedeutet diese »utilitaristische Orientierung«, daß materielle Normen der Ethik nicht aus zeitlosen Obersätzen abgeleitet werden dürfen. Ich zitiere nach einem Fernstudienbrief, der weitgehend die Handschrift *A. Auers* trägt¹⁴: »Ethische Weisungen können nicht im luftleeren Raum abstrakter Prinzipien mit dem Instrumentarium logischer Deduktionstechniken entwickelt werden. Was bei einem solchen Verfahren herauskommt, bleibt ohne existentielle Relevanz. Ethische Normen entstehen vielmehr im wesentlichen induktiv, sie entstehen von unten her, d. h. aus der Reflexion über menschliche Erfahrungen. Bei einer Zusammenschau der human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse und der philosophischen (- hier könnten wir auch sagen: theologischen [H. R.] -) Einsichten in den Sinn des Menschseins treten nämlich unübersehbare Dringlichkeiten einer fruchtbaren und sinnvollen menschlichen Existenz hervor. Man konstatiert, daß auf diesen Wegen menschliche Existenz glückt, daß sie auf jenen mißlingt. Man stößt auf Mängel, die behoben, auf Möglichkeiten, die genutzt werden müssen. Wo solche menschlichen Dringlichkeiten hervortreten, werden ethische Normen statuiert. Ethische Normen sind nichts anderes als die Übersetzung der Einsichten in solche Dringlichkeiten in die Sprache der sittlichen Verbindlichkeit.«

Wir können diesen Abschnitt damit beschließen, daß wir uns an einem kleinen Werteschema orientieren'>,

1. *Achtung vor dem Menschen* - 2. *Ehrfurcht vor dem Leben*
3. *Minderung des Leidens* - 4. *Mehrung der Wohlfahrt*

Die beiden unteren sind (auch nach *Nikolai Hartmanns* »Gesetz der Stärke«) die vergleichsweise-niederen, aber in der Lebenspraxis stärkeren, einflußreichen Prinzipien; zeitgenössischer Moral; es sind die *utilitaristischen Grundnormen*, deren Relevanz von den sozialen Umständen abhängig ist. Die beiden ersteren sind die - von der heutigen Philosophie stark betonten, aber deshalb noch keineswegs wirklich sehr einflußreichen *Korrektive der formalen Ethik*, und zwar jetzt erweitert in der von *A. Schweitzer* angebahnten, heute aber auch z. B. von *Waller Schulz*, *Hans Jonas* und anderen vertretenen Richtung, Sie bricht die anthropozentrische

Engführung unserer Tradition auf, was notwendig geworden ist wegen der offenkundig schlechten Folgen für die Umwelt.

4. *Der autoritätskritische Sinn des Normenbegriffs.* Normen} hieß es, übersetzen menschliche Dringlichkeiten in die Sprache ethischer Verbindlichkeit. Zum Normenproblem gibt es eine breite Literatur; das Nötigste vermittelt das »Handbuch der christlichen Ethik«, und für unsere Zwecke genügt es, vertiefend auf *zwei Momente* hinzuweisen, die der Begriff »Norm« enthält.

Das erste Moment der Begriffsbestimmung ist das, was uns schon (plastischer als im kategorischen Imperativ) bei der Goldenen Regel begegnet war: nämlich das *Moment des »Handelns auf Gegenseitigkeit«*. Dies durchaus nicht nur im schlichtesten Sinne des »do ut des«, des Handelns aus bloßer gegenseitiger Nützlichkeit, sondern als die Grundlage einer gegenseitigen Erwartungshaltung. Die »Norm« ist hier in dem Sinne das »Normale«, daß sie ein *Regulativ der Sitte* darstellt, d. h. lebenswichtige Ansprüche der Mitglieder einer Gemeinschaft aneinander verbindlich ordnet. Sie gewährleistet daher Verhaltensstabilität. sie beschreibt – um es biblisch auszudrücken – »was man tut oder nicht tut in Israel.« '»Norm« bietet also Handlungssicherheit. Normensysteme, Institutionen, sind – fundamentalanthropologisch ausgedrückt - Ersatz für Instinktsicherheit; das Verhalten wird ausgerichtet auf vorgegebene Erwartungen der anderen in der gemeinsamen Kultur.

Das bedeutet *Schutz vor eigenwilligen Interpretationen des richtigen Handelns*, Verhaltens, die den anderen verletzen könnten. Das muß allerdings auch immer einer individuellen, situationsbezogenen Interpretation offenstehen; zwischen dem »Normalen« und dem »Individuellen« bleibt eben eine unaufhebbare Spannung, man könnte sie nur nach der einen Seite hin gesetzlich, nach der anderen antinomistisch (in die Willkür der Dezision) aufheben. Es ist das bescheidene Sich-Einlassen auf die Sitte, die immer schon moralisch interpretierte Lebenswelt, gemeint; auch das biblische »Suchet der Stadt Bestes« (Jer 29) .und »Gebt jedermann, was ihr schuldig seid« (Röm 13,7) gehört hierher. Eine Definition, die dieses Moment recht gut ausdrückt, bietet *W. Korffan*: In einem generellen, jegliche soziokulturellen Inhalte umgreifenden Sinne,

sagt er, »verstehen wir Normen als Regulative menschlichen Deutens, Ordners und Gestaltens, die sich mit einem Verbindlichkeitsanspruch darstellen, der die Chance hat, Anerkennung, Zustimmung und Gehorsam zu finden?«.

Das zweite Moment ist nun das, was den Begriff »Norm« im spezifisch neuzeitlichen (heutigen) Sinn kennzeichnet. Das ist nicht nur das Moment des »Normalen«, »Ordentlichen«, »Integrierenden«, sondern der »Sachlichkeit«. Nicht von ungefähr hat sich der Normbegriff – ungeachtet der Begriffsgeschichte im übrigen erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts durchgesetzt, und zwar zuerst in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Sein Vorteil lag darin, daß in ihm – mit W. Korff zu sprechen – »von v?rnherein alle ! sich objektivierenden Regelsysteme und Regelformen menschlichen Deutens, Ordners und Gestaltens festgehalten sind¹⁸«. Was empfiehlt diesen Begriff denn aber – über die Bedeutung des Beschreibens solcher Regelformen hinaus – für die Ethik – und für die Theologie? Man kann die Frage so präzisieren: Was unterscheidet den Begriff »ethische Norm« von den uns vertrauteren Ausdrücken »Gebot«, »Weisung« oder ähnlichem?

Darauf kann man eben antworten: Es ist das *Moment des Sachlichen*, und zwar im Sinne des Unpersönlichen. Das ist zugleich ein Hinweis auf die besondere Bedeutung, die der Normbegriff in der katholischen Ethik erlangt hat. Der – wenn man so sagen kann – »theologische Status« des Normbegriffs in der gegenwärtigen Diskussion ist die in ihm enthaltene Autoritätskritik; Kritik an einem Lehramt, bei uns aber mutatis mutandis Kritik an Positionen theologischer Ethik, die eine Begründung des christlichen Handelns rein als Gehorsam abstützen auf ein Gebot bloß als imperative Willenskundgebung Gottes. Darin kommt die »*antiautoritäre*« *Pointe des ethischen Normbegriffs* zum Ausdruck.

Die Norm, sagt *F. Böckle*, muß in der Sache selbst einsichtig sein“. *G. Husold* sagt: »Normen sind keine Personen ... Im Gegensatz zur Autorität von Normen kommt der Autorität, die von Personen ausgeht und von ihnen ausgeübt wird, eine spezifisch interpersonale Struktur zu. Sie artikuliert sich näherhin in den Autoritätsformen Befehl – Gehorsam, Vorbild – Nachfolge und Führer – Gefolgschaft.« Husold betont dann, daß dies durchaus seine Bedeutung behält, er denkt dabei an die *charismati-*

scbe *Einführung neuer Verhaltensweisen* (eben durchvorangehende Personen), fährt aber fort: auf die Dauer könnten Menschen sich nicht mit der Bindung an persönliche Autoritäten begnügen. Sie schaffen sich vielmehr in den Normen eine Autoritätswirklichkeit mit ganz eigenen Kontroll-, Begründungs- und Legitimationsmechanismen, schaffen sie immer neu, um sich so vor dem Zugriff und der Willkür der Mächtigen zu schützen. »Wir werden nicht von Menschen regiert«, zitiert Hunold Aristoteles, »sondern von Gesetzen.« Und wörtlich weiter: »Offensichtlich ist es also gerade dieses Unpersönliche, das Normen einen gleichsam objekthaften Status gibt und damit sowohl den sie verbindlich setzenden persönlichen Autoritätsträgern als auch den Autoritätsadressaten Maße setzt, denen sich in der Regel keiner von beiden ohne zusätzliche normative Ermächtigung entziehen kann²⁰.«

Ist es nicht auch im Neuen Testament so, daß »ethische Verbindlichkeit« sich in der Spannung zeigt zwischen dem *Ruffesu in die Nachfolge* und einer normativen Summe oder *Sachmitte christlicher Ethik in Gestalt des Liebesgebots*, das - so *J. Becker* - tendenziell zu einer vorgegebenen autoritativen festen Größe wird²¹? Einer festen Größe also, mit der sich in der Weise sittlicher Freiheit selbständig - kritisch und schöpferisch die Wirklichkeit gestaltend - umgehen läßt!

5. *Die Bedeutung des »spezifisch Christlichen«.* In der theologischen Grundannahme, daß der Mensch seine Bestimmung in der *Gemeinschaft mit Gott* findet, sieht T. Rendtorff eine sinnhafte und eigene Begründung der Annahme von einer selbstverantwortlichen Person, wie sie von jeder vernünftigen Ethik gemacht werden müsse. Die im Vertrauen des christlichen Glaubens explizit formulierte *Personhaftigkeit des Menschen* ermögliche es, »eine innerweltlich autonome Ethik zu denken, die gleichwohl der Verfügung des Menschen über den Menschen und des Menschen über die Welt solche Grenzen setzt, die mit der Freiheit des Menschen vereinbar sind«²².

Das ist, wenn man so will, ein Vermittlungssatz. Tatsächlich ist die Begründungsthematik in der gegenwärtigen Theologie kontrovers, auch polarisiert; offenbarungsorientierte Ansätze und vernunftorientierte widerstreiten einander, Ethik im Kontext der Dogmatik und eben autonome, theologisch »emanzipierte«

Ethik, aber auch diese »im christlichen Kontext«, das ließe sich leicht durch Namen, Konzepte, Programme belegen. Hingegen läßt sich aus der Sicht einer »ethischen Theologie«, wie T. Rendtorff sie vorschlägt, oder der einer »theonomen Autonomie« nach F. Böckle der Kernpunkt der Kontroverse genauer bezeichnen und der Streit dadurch eingrenzen.

Der Kernpunkt ist nicht der - schon etwas veraltet anmutende - »Gegensatz« von Verkündigung und Erfahrung, Offenbarung und Vernunft, Gehorsam in der Nachfolge und selbständiger Normenfindung und begründeter Entscheidung. *Der Kernpunkt ist das Wirklichkeitsverständnis.* Die »autonome Ethik im christlichen Sinnhorizont« lehnt - im Kern - exklusiv theologische Interpretationen der Wirklichkeit ab, die das Handeln des Christen je nach dogmatisch-konfessioneller Option auf statische oder dynamische Geschichtsdeutungen verpflichten, die sich allgemeiner Überprüfbarkeit (aufgrund der Glaubensprämisse) entziehen. Um konkret zu sein: Es kann sich dabei sowohl um (dem Akzent nach) schöpfungstheologische Deutungen handeln, die der menschlichen Freiheit durch die Behauptung »unverfügbarer« Ordnungen Grenzen setzen, unakzeptable Grenzen, als auch um (dem Akzent nach) eschatologische Interpretationen, die das christliche Handeln an bestimmte gesellschaftliche Veränderungsprozesse binden und damit in der Regel politische Grenzen für das, »was man (tut und) nicht tut in Israel« (2. Sam 13,12) angeben. Demgegenüber wird man darauf bestehen müssen, daß wir auf keine solche dogmatische Weise von unserem freien Urteilsvermögen entlastet und entbunden werden, daß wir die Wirklichkeit, in der wir leben, vielmehr im Verein mit den anderen Wissenschaften erkunden und sowohl das Wirklichkeitsverständnis als auch das christliche Handeln in einer *allgemein kritikoffenen Weise* zur Diskussion stellen.

Dagegen liegt eine zugleich notwendige und mit der menschlichen Freiheit zu vereinbarende *Begrenzung der ethischen Selbst- und Weltverfügung* darin, daß menschliche Freiheit geschöpfliche Freiheit ist, Freiheit unter Gott, der es verwehrt ist, daß Menschen ihre Auffassungen von Gut und Böse verabsolutieren-und anderen zum Gesetz machen. Das ist das eine, und damit verbindet sich - positiv - die verpflichtende, gewiß nun in ihrer trinitarischen

Bedeutung zu explizierende *Grundnorm des Verhaltens und Handelns*, wie es dem Menschen aufgrund seiner Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott zukommt, die Verpflichtung nämlich durch das *Liebesgebot*. Es bedeutet: Schutz der Person vor Übergriffen, die die Würde des Menschen verletzen, und Sorge um sein Wohl; damit schließt sich der Kreis. Besonders *P. Tillich* hat im Liebesgebot die vertiefende und zurechtbringende Entsprechung des Kategorischen Imperativs gesehen, weil es nicht im Formalen befangen bleibt, sondern sich - ebenso absolut wie relativ, so universal wie konkret - der wirklichen Person des anderen annimmt>', Und mehr noch: man kann auch das Liebesgebot - in ebensolcher vertiefenden und zurechtbringenden Weise, die auch Verzicht auf eigenen Gewinn und Nutzen einschließt - als ein für die Gemeinde Jesu Christi normatives Prinzip des Handelns auf Gegenseitigkeit auslegen; ich denke dabei an den »Nomos tou Christou« von GaI6,2: »Einer trage des anderen Last: So werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.«

An dieser Stelle aber erscheint heute in einer zugleich weltlich wie christlich außerordentlich verschärften Weise das *Problem der Relativität des Ethischen*. Es blieb bei allem, was zu sagen war, die stillschweigend mitgedachte Voraussetzung, daß die christliche Ethik sich keineswegs der geschichtlichen: Relativität aller ethischen Normen und Institutionen entgegensetzen muß. *J. Fleteher* kann sich sogar zu einem ethischen Relativismus bekennen". Das wird man zwar, wie zu zeigen war, nicht übertreiben dürfen, und vieles, was als kulturell sehr unterschiedlich erscheint, hat oft den gleichen Sinn und die gleiche Funktion der Garantie menschlicher Gemeinschaft. Wie auch immer: Das Liebesgebot enthält in sich selber die Aufforderung, alles zu prüfen, ob es für das Wohl des Menschen gut oder was sonst das Bessere sei, d. h. zur Normen- und Institutionenkritik. Die christliche Ethik betreibt auf diese, eigene Weise selber das Geschäft der Relativierung, der kritischen Reflexivität; sie muß eintreten - von ihren eigenen, aber mit dem neuzeitlichen Freiheitsinteresse zu vereinbarenden Prämissen aus - für die »freie Sprache«, die alle Ordnungen und Gewohnheiten beständig veranlaßt. Rechenschaft darüber zu geben, ob es für ihr Bestehen wirklich gute Gründe gibt. Sie verschärft damit also auch selber die unvermeidbare Labilität der Institutionen und Normen.

auf denen das Zusammenleben beruht. Und da droht allerdings nun auch der christlichen Ethik die Gefahr, daß sie in den *Sog des einseitigen, übergewichtigen Freiheitsinteresses der Moderne* und - wieder einmal, wie so oft in der Geschichte des Christentums - ins Schlepptau gerät - diesmal der glücksorientierten, hedonistischen (also enger: genußorientierten) Bedürfnisse. Das aber verweist noch ein letztes Mal auf ein tieferliegendes Problem der ethischen Theorie.

Die neuzeitliche Autonomie - wir waren von ihrer sittlichen Qualität ausgegangen - bringt den Menschen ja immer auch vor die Grundentscheidung, sich nicht nur kritisch zur ethischen Tradition zu verhalten, sondern zum Ethischen überhaupt. In der theologischen Diskussion hat *G. Eberling* besonders nachdrücklich auf diese wahrhaft abgründige Möglichkeit des neuzeitlichen Denkens aufmerksam gemacht, und *W. Weischedel* spricht davon, daß die *Fundamente der Ethik brüchig* geworden seien²⁶. In der Lebenspraxis heißt das: Sich von der Verbindlichkeit menschlicher Gemeinschaft zu »emanzipieren«, sich - soweit es geht, und es geht (wie nicht zuletzt die Ehescheidungen zeigen) in sehr'weitem Umfang - nicht mehr der Last des Nächsten zu unterziehen, sich nicht mehr die Sorge um ihn, Verantwortung für ihn aufzubürden. Was in der Theorie mit dem Stichwort »Renaissance des Hedonismus«²⁷ bezeichnet werden kann, heißt in der Alltagswirklichkeit »unverbindliches Leben«, Abbrechen zum Beispiel eben der Gemeinschaft von Mann und Frau, wenn sie nicht mehr Glücksgewinn verspricht, sondern Verzicht und Entsagen mit sich bringen würde, weil der Lebensgefährte älter wird, schwächer, krank.

In dieser Situation wird die Ethik des Glaubens auf den grundlegenden »Willen Gottes« hinweisen. Gott will nicht, daß Normen und Institutionen zum Götzen werden, wohl aber den *ethischen Selbstsatz*, der in der Gemeinschaft mit ihm und der Liebe Jesu Christi seinen Grund hat. Der »Wille Gottes« als Grund der Ethik, das ist aber auch mehr als nur ein verpflichtender Beweggrund, ein Motiv des Handelns von Christen. Indem er vielmehr ein *Kriterium* ist, an dem die Geister sich scheiden, bedeutet er auch eine Herausforderung, der Moral der Zeit und Umwelt eigene, bessere Entwürfe menschlichen Lebens entgegenzustellen. Das Handeln des Christen wird nicht von dem Anspruch (nach Mt 5,20) entbunden,

, durch »bessere *Gerechtigkeit*«, die »hinausgeht« über die in der umgebenden Kultur gelebten Überzeugungen und Verhaltensweisen, seinen Beitrag zur Verwirklichung menschlicher Würde und menschlichen Wohles zu leisten. Aber eben: auch dabei bleibt es nun, daß die von **urs** - auf der Grundlage und in der Bescheidenheit schlichten Mitlebens, wie D. Bonhoeffer das vertreten hat – vorgeschlagenen Entwürfe oder Experimente, Alternativen vielleicht, eines menschlichen Lebens in der Gegenwart nicht durch bloße ethische Verkündigung, sondern durch *lebenspraktische Bewährung* für sich sprechen und von ihrem Wert überzeugen müssen. Wenn sie sich durch ihre Folgen als »gut« erweisen, haben sie eine Chance, allgemeine Bedeutung und vielleicht Geltung zu erlangen; das ist der kommunikative und verifikatorische Charakter christlichen Handelns.

II. SACHMOMENTE DES ETHISCHEN URTEILS²⁸

1. Das Schema

- | | |
|--|---|
| (1) <i>Problemfeststellung</i> | Was ist das ethische Problem?
(Kern des Problems) |
| (2) <i>Situationsanalyse</i> | Was ist der Fall? (Kontext des Problems, Situationsschema) |
| (3) <i>Verhaltensalternativen</i> | - Was ließe sich tun?
(Lösungsvorschläge) |
| (4) <i>Normenprüfung</i> | - Was wollen wir tun?
(»Maxime«, Option)
Was sollen wir tun? (Norm; Werturteil und Güterabwägung)
Was können wir tun?
(Realitätsbeurteilung, Kompromiß) |
| (5) <i>Urteilsentscheid</i> | Was muß ich tun?
(Sittliche Verpflichtung, Gewissen) |
| (6) <i>Rückblickende
Adäquanzkontrolle</i> | - Was hätte ich tun sollen/ können?
- Was ließe sich/könnte ich besser machen?
(Empirische Evaluation, veränderte Umstände und Handlungsbedingungen) |

2. Kommentar

(1) Problemfeststellung

Wer sich mit der Frage befaßt, was in einem (beliebigen) »Fall« ethisch zu entscheiden oder zu raten ist, tut gut daran, sich zuerst einmal zu fragen: Was erscheint hier eigentlich - für mich - als der Kern des Problems; nicht als technisches, sondern als ethisches Problem, d. h.: Was »betrifft« hier eigentlich meine Verantwortung? Ich hebe also darauf ab, daß eine *persönliche Betroffenheit*, ein durchaus subjektiv-spontanes »Darum geht es also, und darum geht mich das an« ausgedrückt wird. Was ist hier »gut« oder »böse«, »besser« oder »schlechter«, »richtig«, oder »verkehrt«, »fragwürdig« usw.?

(2) Situationsanalyse

Selbstverständlich läßt sich der erste Schritt von diesem nur durch einen logischen Kunstgriff oder eben via Spontaneität unterscheiden. Wir müssen ja sofort fragen: Was ist denn der »Sitz im Leben« des Problems, sein Kontext? Anders gesagt: Warum wird ein Sachverhalt - der früher vielleicht ganz unproblematisch war: z. B. im Themenkreis »Sterbehilfe« - heute überhaupt erst zum Problem? Unter welchen Umständen ist das so, *was ist also der Fall?* Und das kann man so ausarbeiten, daß man fragt: Können wir relevante Faktoren angeben, die das Problem zum Problem machen? Wir können ein *Situationsschema* anfertigen, stellen also die Zusammenhänge dar, in denen das Problem auftritt.

(3) Verhaltensalternativen

Wieder zeigt sich, daß der zweite schon zum dritten Schritt führt; hier ist der Übergang besonders eng. Denn die Analyse dessen, »was der Fall ist«, impliziert ja - in der Regel - auch bereits verschiedene Vorstellungen von dem, was man tun sollte und könnte. D. h.: es gibt meistens bereits *Lösungsvorschläge für das Problem*, und damit muß man sich befassen. Man kann das noch etwas differenzieren. Die Frage lautet also: Welche Lösungsvorschläge gibt es? Nämlich a) Welche unterschiedlichen Problem-sichten, Situationsbeurteilungen und normativen Entscheidungsangebote liegen bereits vor? b) Welches sind ihre weltanschaulichen oder wertmäßigen Voraussetzungen, aus welcher Interessenlage und von welchem Daseinsverständnis aus wird argumentiert? c) Ließe sich das um weitere Alternativen vermehren?

(4) Normenprüfung

Dieser Schritt führt vom Deskriptiven (Situationsanalyse) zum Präskriptiven (der Normenfindung). Die Fragestellung läßt sich jetzt wieder differenzieren, wobei aber zu beachten ist, daß drei Teilschritte in einem *integrativen Prozess der Urteilsbildung* ineinandergreifen sollten:

a) *Was wollen wir tun?* Das entspricht genau dem Status, den bei Kant die »*Maxime*« hat. »*Maxime*«, sagt er im »Übergang zur Metaphysik der

Sitten«, »ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jenes enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjektes gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach welchem es handeln soll, d. i. ein Imperativ«.

Gemeint ist also für uns jetzt, daß wir nach Kenntnis des Sachverhalts (nicht: in Unwissenheit) eine Option treffen: Was halten wir für richtig, gut; was sollte unserer Meinung nach (allgemein) getan werden? Es ist also ein subjektives Moment darin enthalten; unsere *Neigung zu einer bestimmten Lösung* darf sich hier äußern.

b) *Was sollen wir tun?* »Was soll ich tun?« ist ja die Grundfrage der Ethik. Das muß nun also präskriptiv und universalisierbar (und den Standpunkt der Betroffenen bereits in die Urteilsbildung einbeziehend) formuliert werden (U + P + E). Universalisieren heißt nachkantisch auch, daß die Ziele (oder: das angestrebte Gut), die Mittel, um es zu erreichen, und die wahrscheinlichen Folgen in einen Prozeß ethischen Abwägens eingebracht werden, den man Güterabwägung oder *Suche nach Vorzugsregeln* nennt. Nur die *Haltung*, von der aus ich zu Regeln komme, ist (im deontologischen Sinn der ethischen Logik) ein fester, verlässlicher, situationsunabhängiger Wert (nach F. Böckles Unterscheidung von Gütern und Werten). Die *Handlung* hingegen ist auf die Umstände (teleologisch) auszurichten. (Daß eine sittliche Haltung immer möglich sein soll, vermittelt zwischen deontologischer und teleologischer Ethik in der gleichen Art wie in der theologischen Tradition die Forderung nach Religionsfreiheit; das heißt die *Menschenrechte*, die der Person als Person zukommen, sind zu gewährleisten, daß also der Mensch als Selbstzweck, nicht »bloßals Mittel« behandelt werden soll.)

c) *Was können wir tun?* Das war als Frage bereits in b) enthalten, nämlich unter dem Gesichtspunkt der Güterabwägung, der zu normativen Bestimmungen des ethischen Handelns führt. Es gehört aber auch (und nicht bloß abgetrennt) die Überlegung dazu: was - rebus sie stantibus - z. B. politisch durchgesetzt, verwirklicht werden kann. Man denke biblisch an die Sklaven- und Frauenfrage gleichsam zwischen Gal 3,28 und 1 Kor 11 oder dem Philemonbrief. Nur das ist als »gute« Handlung zu betrachten, was in der Realität auch eine gute Chance und nicht überwiegend schlechte Folgen (oder Nebenfolgen) hat. Hier kommt die Webersehe *Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik* zum Tragen.

(5) *Urteilsentscheid*

Jetzt muß ich mich entscheiden, mich selbst bestimmen lassen; ich sehe

mich jetzt (wohininformiert, also) aus Gründen der Vernunft *und* des Gewissens, nämlich aus Gründen meiner gewachsenen Überzeugung, genötigt, *einen bestimmten Standpunkt* einzunehmen. Ich "bestimme, lasse mich (Kant spräche vom Sittengesetz) bestimmen, so und nicht anders zu handeln.

(6) *Rückblickende Adäquanzkontrolle*

Ethische Urteile sollen reversibel sein. Darin steckt übrigens auch das Problem, was im Falle einer mutmaßlichen Irreversibilität der Folgen zu tun ist. Im Normalfall also müssen ethische Urteile *aufgrund der Folgen korrigierbar* sein; erst die Wirklichkeit läßt erkennen, ob wir von unvollständigen oder fehlerhaften Voraussetzungen ausgegangen sind, Nebenfolgen falsch eingeschätzt haben usw.

3. *Muster einer Konkretion*

Stichworte zur Normen- und Urteilsfindung im Beispielbereich Sexualethik

(1) *Problem/eststellung*

Theoretisches Grundproblem:

Der Relativismus

(»Es ist alles relativ«, d. h. beliebig).

Praktisches Grundproblem:

Das Phänomen des »unverbindlichen Lebens«

(Glücksansprüche ohne »Sorge«-Verpflichtung).

(2) *Situationsanalyse*

Kontext der ethischen Theoriebildung:

»Renaissance des Hedonismus«

(Ambivalenz des »Rechts auf Glück« als Menschenrecht).

Kontext der verantwortlichen Lebensführung:

Allgemeine Ursache für die Krise der ethischen Tradition

(»protestantischen Tugenden« und Institutionen):

Praktische Verfügungsmacht der einzelnen als (Vertrags-)Partner über Gestalt und Inhalt ihrer Beziehung.

Besondere Ursache:

Sozialgeschichtlicher Prozess (1) der »Desintegration« einer Ehe und persönlicher Lebensführung verpflichtend vorgegebenen Familienordnung), (2) Privatisierung (als Herauslösung des Gesamtbereichs von Sexualität, Ehe und Familie aus sozialer Kontrolle und Strafrecht), (3) Emanzipation (besonders als sozialer Selbständigkeit der Frau; ökonomisches Heiratsmotiv entfällt).

(3) *Verhaltensalternativen*

Ethische Grundpositionen:

- (3.1) Verteidigung einer normativen (auch: rechtserheblichen) Wertordnung. (Stichwort: Ehe als Grundnorm.)
- (3.2) Forderung der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller sexuellen Ausdrucksformen auf der Grundlage gleicher Freiheitsrechte und nachweisbarer Sozialunschädlichkeit. (Stichwort: »Neue **Moral**«; Anerkennung des Pluralismus.)
- (3.3) Versuche mit alternativen Formen sexueller Beziehungen nach -Maßgabe verallgemeinerungsfähiger Kriterien. (Stichwort: »Offene Ehe«; Nichteheliche Lebensgemeinschaften.)

(4) *Normenprüfung*

(4.1) Maxime:

Die Ehe als verbindliche Lebensgemeinschaft gleichberechtigter Partner auf der Grundlage persönlicher Liebe und mit der Offenheit zur Familie (und Gesellschaft) soll als Grundnorm verteidigt und als »Zielgebot« erstrebenswert gemacht werden.

(4.2) Norm:

Allgemeine ethische Thematik:

Die Maxime (4.1) kann nur unter der Bedingung zu einer objektiven Norm werden, daß (1) der traditionskritische Vorrang der Person vor der Institution (d. h. die Vertragsfreiheit der Individuen) gewährleistet ist, daß (2) eben damit ein begrenzter Pluralismus sexueller Gemeinschaftsformen ethisch anerkannt wird, daß (3) die (unter (2) angedeutete) Grenze nach experimentell überprüfbar »minima moralia« festgelegt wird (Beispiel: Wo liegt im Bereich nichtehelicher Sexualität die »moralische Schwelle«),

Vorausgesetzt wird das allgemeine Werteschema:

«1» Achtung vor dem Menschen «2» Ehrfurcht vor dem
Leben

«2» Minderung des Leidens «3» Mehrung der Wohlfahrt

Spezifisch christliche Kriterien:

Das »Zielgebot« (4.1) kann in einer aufsteigenden Linie - von der »einfachen Sirtlichkeit« bis zur Forderung des Verzicht und Vergebung umschließenden Selbsteinsatzes - mit Bezug auf neutestamentliche Regeln ethischer Verbindlichkeit aufgeschlüsselt werden-".

«1» Kriterium der Gegenseitigkeit (bes. in der Rechtsbeziehung): vgl. Mk 10,2-12.

«2» Kriterium der Gleichrangigkeit (bes. in der Wertordnung): vgl. Gal 3,28.

«3» Kriterium der gegenseitigen Unterordnung (in der Liebe/Furcht Gottes): vgl. Eph 5,21.

«4» Kriterium der unbedingten Sorge (christonomes Prinzip): vgl. Gal 6,2.

(4.3) Kompromiß-":

In allgemeiner Hinsicht ist eine »kritische Anpassung« an die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse geboten. Das kann z. B. bedeuten, die Gründe für nichteheliche Lebensgemeinschaften – die sich auf drei Hauptmotive zurückführen lassen: (1) Aufschubsmotiv, (2) Verweigerungsmotiv, (3) Nützlichkeitsmotiv – ernst zu nehmen, indem man die Ehe und Familie durch Reform hinderlicher Gesetze wieder attraktiv macht.

Im Hinblick auf die christliche Gemeinde geht es um das »exemplarische Vorleben« verbindlicher Lebensgemeinschaft mit z. B. möglichst (aber nicht unerträglich) eingeschränkter Scheidungszulässigkeit.

(5) Urteilsentscheid

Unvereinbar mit christlicher Ethik sind geschlechtliche Beziehungen, die das Junktum von »Liebe/Sorge« nicht als ethische Grundhaltung (insbesondere für die Normenfindung) gelten lassen.

(6) Rückblickende Adäquanzkontrolle

Vgl. zu 4.2.

Prof Dr. Hermann Ringeling

Steinaweg J
eH-J007 Bern

Anmerkungen

1. Ethik, Berlin, 3. Aufl. 1970.
2. Ethik, Tübingen und Leipzig 1901, 30 (§ 11); vgl. auch B. Schüller: Det menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, VIII f.
3. Vgl. R. Lachmann: Systematische Theologie als Bezugswissenschaft religionsunterrichtlicher Fachdidaktik, ZEE (27) 1982, mit Bezug auf T. Rendtorff und mich, 425ff.
4. Vgl. T. Rendtorff: Ethik I, Stuttgart 1980, 12ff., 21; auch zum ganzen: Ders.: Theologische Problemfelder der christlichen Ethik, in: A. Hertz/W. Korff/T. Rendtorff/H. Ringe/ing (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik (HeE) I, Freiburg i.Br. und Gütersloh, 2. Aufl. 1979, 199f., 211ff.; L.Honnfelder: Strukturelemente der ethischen Rationalität, ebd. 30f.; W. Korff: Normen als Gestaltungssträger menschlichen Daseins, ebd. 114f.
5. T. Rendtorff: Ethik I, a.a.O., 49. Vgl. auch G. Patzig: Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971, 60.
6. Vgl. O. Höffe: Lexikon der Ethik, München 1977, Art. Kategorischer Imperativ, mit Bezug auf Hare und Singer.

7. Vgl. A. Dible: Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962.
8. R. M. Hare: Freiheit und Vernunft, Düsseldorf 1973, 112. – Vgl. auch *ehr. Frej*: Humane Erfahrung und selbstkritische Vernunft, ZEE (22) 1978, 210.
9. Vgl. dazu auch P. Tillich: Das Fundament des moralischen Handelns, GW 111, Stuttgart 1965, 33f.
10. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975.
11. G. Patzig, a.a.O.; S. 61.
12. Zu] *Fletcher* vgl. meinen Art.: Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: Das Problem der Identität, HCE I, 491. – T. Rendtorff, Ethik I a.a.O., 60.
13. Vgl. A. Auer: Die Bedeutung des Christlichen bei der Normenfindung, in: J. Sauer (Hg.): Normen im Konflikt, Freiburg i. Br. 1977, 33.
14. Fernstudienlehrgang für katholische Religionspädagogik (Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen), 1/4: Sexualität, 1976, 62.
15. Dieses Schema nach den Anregungen von W. Schulz: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen, 2. Aufl. 1974; vgl. dazu weiter meinen Art.: Christliche Ethik im Dialog, a.a.O., 477.
16. H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979, 245f.
17. Theologische Ethik. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 1975, 42; *Ders.*: Normen als Gestaltungsträger menschlichen Daseins, HCE I, 17. – Im gleichen Sinn: M. Honecker: Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978 (GTB 290), 38-45 (Situation und Norm). Auch die ethische Gesamtauffassung steht der »autonomen Ethik im christlichen Kontext« (vgl. 23f. mit Bezug auf K. Lögstrop und A. Auer) nahe; Bemerkungen zu meiner Unterscheidung davon (mit Betonung der kulturgeschichtlichen Vermittlung des Christlichen) finden sich in: H. R.: Ethik als Integrationswissenschaft, in: *Den*: Ethik vor der Sinnfrage, Gütersloh 1980 (GTB 375), 113-118.
18. Theologische Ethik, a.a.O., 42.
19. Unfehlbare Normen? in: H. Küng (Hg.): Fehlbar? Zürich/Einsiedeln/Köln 1973, 287, zit. bei W. Korff: Theologische Ethik, a.a.O., 32f.
20. Der Autoritätsanspruch von Normen, seine Wirkgesetzmäßigkeiten und Geltungsgründe, HCE I, 127f.
21. Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik, HCE I, 244.
22. Theologische Problemfelder, a.a.O., 212f.
23. Ebd. 202.
24. A.a.O.
25. Moral ohne Normen? Gütersloh 1967, 35.
26. G. Ebeling: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie (1960), in: Wort und Glaube 11, Tübingen 1969, 6f.; W. Weischedel: Skeptische Ethik, Frankfurt a. M. 1976, 183.
27. T. Rendtorff: Ethik I, a.a.O.; 124.
28. Die sechs Arbeitsschritte folgen H. E. Tödt's Schema, in: Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, a.a.O., 83. Daß hier nicht einfach zitiert und verwiesen wird, soll der Lesbarkeit dienen; die leichte Bearbeitung ist das Ergebnis *didaktischer* Einübung und Anwendung in eigenen Seminaren. Daß hingegen das Interesse an einer Weiterbildung der *Theorie* zu vertieften systematisch-theologi-

sehen und philosophisch-ethischen Bezügen und gegebenenfalls daraus folgenden Abänderungen des Schemas selbst führen kann, lehrt die Diskussion in ZEE (22) 1978; vgl. dort O. *Hiffe*: Bemerkungen zu einer Theorie sittlicher Urteilsfindung (H. E. Tödt), 185f.; *Chr. Frey*: Humane Erfahrung und selbstkritische Vernunft, 200 (mit Bezug auf: *Ders.*: Systematische Theologie/Dogmatik, Studienbuch **Theologie**, Gütersloh 1977,35-40); *Chr. Link*: Überlegungen zum Problem der Norm in der theologischen Ethik, 188-199. Es könnte sein, daß die seither, besonders auch im Handbuch der christlichen Ethik geführte Diskussion einige Bedenken gegen den Begriff »Norm« und seine Verwendung in der evangelischen Ethik ausgeräumt hat.

29. Vgl. auch mit breiterem Kontext: *H. R.*: Ehe und Familie, ZEE (26) 1982, 218-231, hier besonders 220. (Der geneigte Leser möge bei dieser Gelegenheit auf dieser und der vorangehenden Seite eine falsche Genitivform des Wortes *proles* korrigieren, die sich aus einem Manuskript, wo sie richtig war, hartnäckig zu behaupten vermochte.)
30. Zum Verständnis des Begriffs: *H. R.*: Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung, HeE III, 1982,93-116.

Moralität und Konflikt*

VON SIR STUART HAMPSHIRE

I. DAS VOLLKOMMENE LEBEN - VORAUSSETZUNG DER ARISTOTELISCHEN ETHIK

Im ersten Buch der Nikomachischen Ethik errichtet *Aristoteles* das Gerüst für seine Untersuchung; als Streben seines Gerüsts benutzt er folgende Begriffe: das Gute, das in sich selbst genügende und umfassende Ziel, die Funktion und das Werk - jeweils mit Hinsicht auf den Menschen, dazu Glück, Tugend und das zur Vollendung gekommene Leben. Das auf diesen Begriffen ruhende Gerüst wurde in den nachfolgenden Jahrhunderten von skeptischen Philosophen immer wieder kritisiert und zurückgewiesen; und nicht weniger entschieden wurde es im 20. Jahrhundert von analytischen Philosophen und Existenzialisten abgewiesen. Viele Jahre lang stimmte ich mit den Skeptikern nicht überein; das Gerüst des *Aristoteles* schien mir solider in den tatsächlichen Denkgewohnheiten und in unseren Praktiken begründet zu sein als jedes andere theoretische Gerüst, das von anderen Philosophen vorgeschlagen wurde; sei es von *Plato*, *Hume*, *Kant*, den Utilitaristen, den Deontologen oder von den Theoretikern des Sozialvertrags. Ich begründe meine Annahme, daß der Rahmen, der im Buch I der Ethik des *Aristoteles* erstellt wird, eine klare, in sich zusammenhängende und schlüssige vernünftige Rekonstruktion bietet, in einzelnen Studien (*Fallacies in Philosophy*, 1949; *A Defence of Aristotle*, 1960), ferner in einem Buch (*Two Theories of Morality*, 1976). Allerdings ist eine etwas einschränkende Reinterpretation notwendig, damit all die Streben des Gerüsts zusammenpassen, und das trifft besonders die Interpretation des Begriffes der Funktion oder des Werkes (*ergon*). Doch dachte ich, daß dieses geschehen könnte, ohne dem Text allzuviel Gewalt anzutun. Ich pflegte anzunehmen, daß man mit Zuversicht seine eigenen praktischen und moralischen Probleme und sein eigenes Leben von einem

* Vortrag vor den Teilnehmern der Jahreskonferenz der Societas Ethica, Sept. 1982, in Dubrovnik/Jugoslawien (Zwischentitel vom Übersetzer).

Standpunkt innerhalb dieses Gerüsts angehen könnte, sobald die notwendigen Veränderungen durchgeführt würden, obwohl einige mehr ins Detail gehende und weniger abstrakte Diskussion in den folgenden Büchern der aristotelischen Ethik uns heute fernzuliegen scheinen; und einige könnten uns sogar abstoßen, wie z. B. die berühmten Bemerkungen über die Sklaverei.

Durch die letzten Jahre hindurch wurde ich von einer Aussage in *des Aristoteles Bestimmung des menschlichen Gutes* beeindruckt, das »sich als eine Tätigkeit der Seele in Übereinstimmung mit der Tugend erweist, und, wenn es mehr als eine Tugend gibt, in Übereinstimmung mit der besten und vollkommensten unter ihnene-. Aber wir müssen dem hinzufügen:»... in einem vollkommenen Leben. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Sommer-. Jener Teil der Aussage beunruhigt mich: »in einem vollkommenen Leben«; gerade die Idee der Vollkommenheit läßt mich einhalten und zu fundamentaleren Zweifeln kommen. Zwar ist nicht schwer zu verstehen, was Aristoteles sagen wollte: Die Entfaltung besonderer menschlicher Qualitäten und die daraus zusammengesetzte Vollkommenheit werden nur dann in Glück oder Wohlbefinden (eudaimonia) gipfeln, wenn das Leben des menschlichen Subjekts nicht zu kurz gerät, sondern die normale Lebensspanne erreicht. Um des Glückes - im erforderlichen Sinne des Wortes - willen darf im Leben eines Individuums nichts ausgelassen werden und nichts unvollkommen bleiben, weder an Tugenden noch an Lebenszeit. Als Moralphilosophen müssen wir nach der vollkommenen Verkörperung der Menschlichkeit ohne Beschädigung und ohne Mangel in Hinsicht auf das, was zum Ideal der ganzen Person und des ganzen Lebens beiträgt, Ausschau halten. Das Gute des Menschen - und daher auch des vollkommenen Lebens - soll in einem naturalistischen und quasi-biologischen Rahmen ergründet werden, als Frage nach jenen Bedingungen, unter denen Personen sich entfalten können. Als ich begann, intensiver über die Phrase »ein vollkommenes Leben« vom Standpunkt einer Person, die ihr Leben tatsächlich lebt und moralische Ideen in ihrem Leben anwendet, nachzudenken, sah ich das aristotelische Gerüst plötzlich wanken; und schließlich brach es als moralische Theorie in meiner Vernunft zusammen.

Erstens - und das gilt auf einer oberflächlichen Ebene des

Widerspruch – stimmt die Idee eines vollkommenen Lebens zwar gut mit einem Blick von außen bzw. einem Rückblick auf eine Person zusammen, auch mit dem Standpunkt einer Person, die einen Nachruf verfaßt, wenn sie Ziel und Vollendung eines individuellen Lebens als ein Ganzes ins Auge faßt. Andererseits lebt das Subjekt aber sein Leben nach vorn, so wie das ‚gemeinhin geschieht, und es stößt auf Situationen, wie sie gerade aufkommen, die neben anderen Risiken die Gefahr des Todes einschließen. Und dabei erfaßt es sich selbst nicht so, daß es den Tod wegen des moralischen Ideals eines vollkommenen Lebens vermiede, indem es die wesentlichen menschlichen Kräfte und Anlagen voll entfaltet. Es versucht, den Tod wegen verschiedener grundlegender Wünsche und Tätigkeiten zu vermeiden, die insgesamt seine eigene Bindung an das Leben erklären. Treibt man – *zweitens* – den Widerspruch weiter und überträgt man ihn auf eine weniger oberflächliche Ebene, dann setzt die Idee des menschlichen Guts, die in dieser Grundlegung vorgeführt wird, bereits ein harmonisches Ganzes, ein zusammengesetztes Ziel mit jeweils identifizierbaren Teilaspekten voraus. Dann wird jegliches Abweichen und relatives Verfehlen der vollkommenen Vollendung ein Defekt und ein Laster sein, eine Form von Unvollkommenheit: Abwesenheit des vollkommenen Menschenwesens, das vollkommen tätig im vollkommenen Leben ist. So argumentierte Aristoteles in der Tat in seinem detaillierten Überblick über die Tugenden und über Tugend als ein Ganzes. Eine Person kann als ein Denker zu wünschen übrig lassen, auch als praxisbezogener Mensch, als Bürger, als Politiker, als Freund, wobei alle diese Momente Sphären jener Tätigkeit sind, die wesentlich zur menschlichen Tugend als einem Ganzen gehören und konstitutive Teile davon sind, also nicht nur am Rande vorkommen. Aristoteles leugnet nicht, daß sich schwierige Fragen im Blick auf den Vorrang einzelner Tugenden ergeben, darunter der berühmte Konflikt zwischen den Ansprüchen des reinen Denkens und denen praktischer Weisheit und öffentlichen Lebens – ein Konflikt, der die Platoniker so sehr in seinen Bann zog. Der moralisch unterrichtete oder der weise Mensch trifft die rechte Balance zwischen konfligierenden Interessen und moralischen Anforderungen im Moment der Entscheidung. Mit Hilfe guten Urteils, Geschmacks und Unterscheidungsvermögens

können Konflikte durch Ordnung der gegenläufigen Tendenzen in der menschlichen Natur aufgelöst werden; unterschiedlichen moralischen Erfordernissen können die ihnen angemessenen Prioritäten zugestanden werden. Durch sorgfältige Berechnung und gebildete Klugheit kann ein harmonisches und vollkommenes Leben erreicht werden, in dem alle jene wesentlichen Kräfte sich voll entfalten, die den moralischen Personen das Leben am meisten lebenswert erscheinen lassen.

2. EIN VOLLKOMMENES LEBEN ODER EINHEIT IN VERSCHIEDENHEIT

Eine Harmonie moralischer Anforderungen wird nicht nur vom Begriff des menschlichen Guten als möglich vorausgesetzt, sondern sie wird auch durch die *Analogie von Ethik und Medizin*, von Gesundheit der Seele und Gesundheit des Körpers gestützt - eine Analogie, welche die Nikomachische Ethik durchzieht. Die Gesundheit des Körpers hängt von einem Gleichgewicht - vor allem eines des Speiseplans - ab; ähnlich steht es mit der Gesundheit der Seele. Wie im Lebenszyklus, der eine Pflanzen- oder Tierart kennzeichnet, so hat der Mensch einen charakteristischen, für ihn typischen Bereich von Tätigkeiten, die in ihnen angemessene Zeiten seines Lebenslaufs passen.

Diese Analogie läßt eine zweifelhafte Voraussetzung hinter dem aristotelischen Argument vermuten. Der Zyklus passender Tätigkeiten im Lebenslauf eines Individuums kann als Besonderheit einer Art aufgefaßt werden wie sie von Biologen erforscht wird; jedoch ist dieser Zyklus sicherlich auch Eigentümlichkeit von bestimmten Bevölkerungsgruppen, deren Unterschiede von Historikern und Anthropologen bearbeitet werden. Die vorgesehenen Stadien eines vollkommenen Lebens von der Kindheit durch die Adoleszenz und die mittleren Jahre bis zum Alter werden bekanntermaßen von moralischen Anforderungen gekennzeichnet, die zu einer bestimmten Lebensform passen - einer jener vielen, die Historiker und Anthropologen kennen. Es liegt auf der Hand, daß die allgemeinen sexuellen und reproduktiven Notwendigkeiten einer Spezies jene Spielbreite beschränken, die in unterschiedlichen Kulturen möglich ist. Aber beide, Geschichte und Anthropologie, beweisen, daß die natürlichen Beschränkungen immer noch einen weiten Spielraum unterschiedenen

Verhaltens offen lassen, etwa in sexuellen Sitten, in Familien- und Verwandtschaftsstrukturen, in hochgeschätzten Tugenden, die bestimmten Altersstufen oder den beiden Geschlechtern entsprechen, in Beziehungen zwischen sozialen Klassen oder auch zwischen den Geschlechtern und schließlich in den Einstellungen gegenüber Jugend und Alter. Gerade der Begriff der Vollkommenheit läßt sich von der moralischen Verschiedenheit nicht freihalten; unterschiedliche Einstellungen gegenüber dem Alter und dem Tod müssen die vorherrschenden Einstellungen im Blick auf die Vollendung des Lebens und die Bewertung eines langen Lebens verändern.

Daß sich die Vorstellungen vom Standard des vollkommenen Lebens oder der hocheingeschätzten Tätigkeiten unterscheiden, ist nicht allein negativ zu bewerten, noch ist es nur ein Zufall. *Daß es Verschiedenheit gibt, ist ein primäres, vielleicht sogar das primäre Kennzeichen des Menschenwesens*; es gilt in der gesamten Spezies und ist zugleich ein Merkmal, das viele andere besondere Kennzeichen der Spezies erklärt. Die folgende Analogie versteht sich von selbst: Es ist wesentliches Kennzeichen natürlicher Sprachen, daß sie alle dazu dienen, besondere Gruppen von Personen innerhalb der Spezies zu unterscheiden, daß sie zugleich dazu beitragen, die Identität aufrechtzuerhalten und das Identitätsgefühl einer besonderen Gruppe zu pflegen. Sie einen die Menschen, zum Teil aber deshalb, weil sie sie auch unterteilen. *Einheit durch Verschiedenheit* gilt ebenso und aus denselben Gründen von der bestimmten Lebensform, an der eine bestimmte Bevölkerung, ein Stamm, eine Nation oder soziale Klasse das Selbstbewußtsein gewinnen, dazu eine von ihnen geschätzte Lebensform mit sie stützenden Geboten und Verboten, und damit ein Kennzeichen ihrer selbst als Gruppe zu haben; deshalb müssen sie anerkennen, daß viele andere Gruppen mit eigenständigem Selbstbewußtsein auch andere von ihnen hoch bewertete Lebensformen kennen, die ähnlich ihre Besonderheit ausdrücken. Es gehört zur Funktion einer natürlichen Sprache, aber auch der sozialen Gebräuche und moralischen Normen, daß sie in ihrer Gesamtheit eine besondere Lebensform darstellen, so daß sie eine Gruppe von Männern und Frauen herausheben, sie als Gruppe einen und damit die Menschheit unterteilen.

Um noch allgemeiner zu sprechen: Die unterschiedlichen Lebensformen, die von Historikern und Anthropologen untersucht werden, dienen dazu,

die rohen und elementaren Notwendigkeiten, die der gesamten Spezies Mensch gemeinsam sind, zu verschönern **und** zu umhüllen; sie sind etwas wie Bekleidung für nackte Geschöpfe, die als Unbekleidete zwar abstrakte Fähigkeiten kultivieren können, die Menschen anerkennen, weil sie sie im Hinblick auf die ihnen gemeinsame Menschlichkeit brauchen; aber diese Fähigkeiten untergraben jene besonderen Verhaltensmuster, die eine Lebensform mit den sie unterstützenden moralischen Anforderungen begründen. Wenn Männer und Frauen eine bestimmte Lebensform annehmen oder sich ihr anpassen, dann wissen sie, daß sie seit ihrer Kindheit und danach aus ihrem Naturzustand aufgebrochen sind, weil sie innerhalb eines besonderen Stils des Familienlebens und einer besonderen Form von Abhängigkeit moralisch selbstbewußt wurden. Nicht allein die Erzählung vom Garten Eden, sondern auch viele andere Mythen stellen diesen Übergang dar und bezeugen, daß er überall wahrgenommen wird. Deshalb verbinden wir mit der Phrase »ein vollkommenes Leben« einen Inhalt, der immer nur von einem Lebensprojekt oder von einer Lebensform her verstanden werden kann: Dabei geht es um den Vorrang unter verschiedenen erforderten Tätigkeiten und Fähigkeiten und um eine Abfolge von Stadien und darin zugelassener moralischer Entwicklung.

Wenn wir die Verschiedenheit der Ideale des vollkommenen Lebens anerkennen müssen, dann wird die Voraussetzung, daß es eine natürliche und normale Harmonie zwischen konfligierenden moralischen Anforderungen gebe, fraglich. Wie könnten miteinander streitende moralische Anforderungen und Interessen in einer Harmonie, begründet in gemeinsamer Menschennatur, zusammenstimmen, wenn sie immer von bestimmten moralischen Anforderungen überlagert wird, die nicht in der universalen Menschennatur - dem nackten Menschen - begründet sind (was dann auch allgemein bekannt ist)?

3. OBERFLÄCHEN- UND TIEFENSTRUKTUR DER MORAL

An dieser Stelle kann die Analogie zwischen der Verschiedenheit natürlicher Sprachen (mit ihren unterschiedlichen Grammatiken) und der Verschiedenheit der moralischen Erfordernisse für ein vollkommenes Leben noch einmal zu Hilfe gerufen werden. Eine einleuchtende, obwohl noch nicht erhärtete Hypothese besagt, daß es eine *Tiefenstruktur universaler Grammatik* gibt, die ihrerseits vom

Bedürfnis zu hören, zu verstehen und Sprechen zu lernen bestimmt wird; sie setzt allen aktuellen Grammatiken ihre Grenzen; die natürliche und universale Syntax begrenzt die Verschiedenheit historischer Sprachen. Ebenso ist in der *Moralität* die Sexualität, Ehe- und Familienbeziehungen reguliert, schwer zu übersehen, daß *zwei Ebenen moralischer Anforderung und moralischen Verbots* bestehen, die *natürliche* und die *konventionelle*. Die erste zeigt sich darin, daß ganz 'kleine Kinder von der Sorge Erwachsener abhängen, sie zeigt sich beim Beginn der sexuellen Reife, in instinktgebundenen Wünschen, die sich auf Mutterschaft beziehen, in der vergleichsweisen Hilflosigkeit der Alten - alles biologische Merkmale eines durchschnittlichen Lebenslaufes, die sich als Grund dafür anführen ließen, daß zu allen Zeiten und an allen Orten den moralischen Forderungen bestimmte Grenzen gezogen sind. Die genauen Grenzen werden nicht gerade endgültig sein, und sie erlauben unermeßliche Variationen in der von ihnen gesetzten Spielbreite. Doch läßt sich aus der natürlichen Abhängigkeit kleiner Kinder der Schluß ziehen, daß es erforderlich ist, sie in einer Art von Familie großzuziehen; oder, um Plato heranzuziehen, wenn nicht in einer Familie, dann sollten sie zumindest großgezogen werden, und sei es auch nur durch den Staat. Daß Eltern oder Ersatzeltern und Kinder Verpflichtungen und Pflichten gegeneinander haben, daß sie unter Anforderungen gegenseitiger Hilfeleistung stehen, ist ebenfalls eine ganz allgemeine moralische Forderung; würde sie angezweifelt, dann würde man sie vermutlich von der allen Menschen gemeinsamen natürlichen Abhängigkeit ebenso herleiten wie von den besonderen Notwendigkeiten einer bestimmten Lebensform. Welche besondere Struktur die Familie hat, wie sich die Abhängigkeit und die Pflichten der Hilfeleistung herausbilden, das variiert in großer Breite mit den verschiedenen Lebensweisen. Wenn moralische Erfordernisse und deren Rechtfertigung auf zwei Ebenen bestimmt werden, dann schließt dies ein, daß die *universalen*, die Spezies umfassenden *Erfordernisse*, die von menschlichen Grundbedürfnissen abgeleitete werden, *ganz unspezifisch* sind; sie sind ganz allgemeine Beschränkungen, die mit verschiedenen Auffassungen vom menschlich-gutem Leben zusammengehen können.

Es gibt jedoch auch moralische Anforderungen oder Verbote, die - sofern sie in Zweifel gezogen - damit erklärt und gerechtfertigt werden, daß man sich auf unveränderliche Ausgangslagen und Bedürfnisse normaler menschlicher Wesen beruft, wie sie überall in durchschnittlichen Gesellschaften leben: z. B. daß Gerechtigkeit unter dem Gesetz erforderlich ist, wie auch immer das Gesetz aussehen mag. Einige Forderungen und Verbote, z. B. Pflichten in Verwandtschaftsbeziehungen, sexuellen Verhaltensweisen und Konventionen, Pflichten der Höflichkeit oder andere Arten gegenseitiger Verbindlichkeit lassen sich, wenn in Zweifel gezogen, in der Tat auf besondere Lebensformen zurückführen, in denen diese Pflichten wesentliche Elemente darstellen. Sie gehören deshalb wesentlich zu der Lebensform, weil sie Teil einer miteinander verbundenen Reihe von Pflichten und Verpflichtungen sind, die, zusammen betrachtet, ein besonderes und unterschiedenes moralisches Ideal zum Ausdruck bringen, das in einer besonderen Lebensform verwirklicht wird. Männer und Frauen wissen gemeinhin, daß ihre eigene Lebensweise nur eine von den vielen ist, die einmal existierten oder existieren könnten. Sie wissen, daß Menschen unterschiedliche Geschichten (histories) haben. Immer wenn sie um moralische Angelegenheiten streiten, dann unterscheiden sie doch wohl implizit zwischen jenen Pflichten, von denen sie meinen, daß sie als menschliche Wesen sie nicht einfach übergehen können, und anderen, von denen sie annehmen, daß sie aus einer Lebensform kommen, die, so bedauerlich das sein mag, sich radikal verändern und nicht für immer fortsetzen könnte. Es ist schwer sich vorzustellen, daß eine solche Unterscheidung sich nicht von selbst in einer ausführlichen Diskussion um moralische Sachverhalte aufdrängen könnte.

4. UNIVERSALE GRUNDLAGEN DER MORAL?

Ich stellte eine Liste von Moralphilosophen und Philosophien auf, die mit Aristoteles in Verbindung gebracht werden könnten, weil sie theoretische Rekonstruktionen moralischer Argumentationen vorbringen: *Hume*, *Kant*, die Utilitaristen (z. B. *Mills* und *Moore*), die Deontologen, (z. B. *Ross* und *Pritchard*) und die Vertreter des hypothetischen Sozialvertrags (z. B. *Rawls*). Das ist eine ziemlich umfassende Liste einander entgegengesetzter Moraltheorien; jedoch sind sie einig und kommen in einer Hinsicht überein: Ihre Theorien des moralischen Urteils stimmen mit Aristoteles einmal darin überein, daß sie feststellen oder zumindest einschließen, daß

moralische Urteile grundsätzlich gerechtfertigt werden, in dem man sich auf gewisse **Grundzüge** menschlicher Wesen, die der **ganzen** Spezies gemeinsam sind, bezieht. Sie sind sich auch darin mit Aristoteles einig, daß sie behaupten oder zumindest implizieren, daß *eine moralisch kompetente und einsichtige Person die Mittel hat, moralische Probleme zu lösen*, wenn sie auftauchen. Diese Person muß nicht auf unlösbare Probleme stoßen. Es handelt sich um die Lehre von der Harmonie. Zugegebenermaßen erkennen Ross, Pritchard und andere, die ihnen folgen, an, daß es Pflichtenkonflikte gibt, die uns verwirren und schwer zu lösen sind. Aber ihre Theorien des moralischen Urteils schließen nicht ein, daß einige moralische Probleme auch aufgrund sich durchhaltender Methode mit Notwendigkeit nicht gelöst werden könnten. Alle angeführten Philosophen beweisen, daß sie die zwei Grundaussagen akzeptieren, wenn sie in ihren rationalen Rekonstruktionen eine gemeinsame Grundlage für die Rechtfertigung moralischer Urteile vortragen. Selbst der Skeptiker Hume findet eine gemeinsame Grundlage in Gefühlen, die von allen Menschen geteilt werden, besonders in der Sympathie und im Engagement für menschliche Wohlfahrt. Für jeden dieser Philosophen gibt es eine Norm, aufgrund deren wir jedes menschliche Leben dahingehend bemessen können, ob es in dieser oder jener moralisch relevanten Hinsicht unerfüllt bleibt – und das ist darum eine menschliche Norm.

Um die Möglichkeit einer die Art umfassenden menschlichen Norm zu bestreiten, die ein Ideal des vollkommenen Lebens, in dem alle moralischen Hauptanforderungen erfüllt wären, aufwiese, ist eine augenscheinlich nur kleine Veränderung der aristotelischen Rechenschaft der die Menschen von anderen Lebewesen unterscheidenden Besonderheit notwendig: Aristoteles weist die *theoretische* und die *praktische Vernunft* als die Besonderheit menschlicher Wesen auf, wobei die praktische Vernunft sowohl Ziele als auch Mittel zum Ziel überlegt: *Tiere* leiden und erfreuen sich einiger ihrer Tätigkeiten; sie haben Impulse, streben etwas an, fühlen etwas und nehmen etwas wahr. Aber darüber hinaus gelangen sie nicht. Wir müssen uns ihr Verhalten durch folgende Elemente ihrer Konstitution erklären: Lust und Schmerz, ein Repertoire elementarer Strebungen und Impulse, einen Bereich körpergebundener Empfindungen und Erwartungen, die durch

Wahrnehmung von Gegenständen um sie herum hervorgerufen werden. Sie denken jedoch nicht etwa derart nach, daß sie nach dem Warum ihres eigenen Verhaltens oder von überhaupt irgend etwas fragten. Daraus kann man ableiten, daß sie keine Überlegungen anstellen und nicht wählen, wenigstens nicht in jener besonderen reflexiven Weise, in der menschliche Wesen überlegen, wenn sie sich selbst - und bei Gelegenheit auch anderen - Alternativen, die sich ihnen eröffnen, vorstellen. Soweit geht Aristoteles, aber ich meine, er geht nicht weit genug. Tiere einer bestimmten Art, und - vor allem die höheren unter ihnen, weisen oft bestimmte individuelle Charaktere auf, und fallen in ihrem Verhalten oft aus der Reihe heraus. Verschiedene Sprosse derselben Gattung unterscheiden sich häufig auffallend in den Mustern ihres Verhaltens, und solche Unterschiede können durch sorgfältige Aufzucht und durch sorgfältiges Training noch hervorgehoben werden. Trotzdem bleibt es unbestritten, daß nur durch das Erbgut und durch Umwelteinflüsse (die das Training einschließen) Unterschiede aufrechterhalten oder gesteigert werden können. Es geht aber nicht dadurch, daß die Geschöpfe ihre eigenen Unterschiede mit Genugtuung anerkennen; denn diese Art von Anerkennung würde die Kraft einer Reflexion erfordern, welche die Tiere nicht besitzen. Ihnen fehlt das Vermögen, die entscheidenden Unterschiede in ihrem Verhalten zu benennen und zu registrieren; deswegen fehlt ihnen auch das Vermögen, an diese Unterschiede mit Lust oder Unlust, mit Stolz oder mit Scham zu denken. Deswegen gibt es ein bestimmtes Ausmaß und eine bestimmte Art von zu erwartender Uniformität des Verhaltens im Leben nichtmenschlicher Geschöpfe, sofern sie ähnliche genetische Ausstattung haben und ähnlichen Einflüssen der Umwelt ausgesetzt waren. Trotzdem gibt es auffällige individuelle Unterschiede, wie die Züchter und Trainer von Rennpferden wissen. Aber der Spielraum der Verhaltensunterschiede ist nicht unbegrenzt weit, und die Verschiedenheit ist im sexuellen Verhalten und der Familienorganisation besonders begrenzt.

Unterschiede des Verhaltens der Interessen werden selbstbewußt und willentlich verstärkt, weil sie aus allseitiger Gewohnheit, mit Hilfe von sie identifizierenden Kennzeichnungen, denkend erfaßt werden. Diese Quelle der Verstärkung von Unter-

schieden ist, soweit wir es wissen, einzig bei Menschen zu finden. Es handelt sich um einen *kumulativen Prozeß der Differenzierung zwischen Gruppen von Menschen*, die sich selbst als unterschiedene Gruppen identifizieren können, weil sei gemeinsame und doch unterschiedliche natürliche Sprachen und verschiedene Lebensformen haben, die sich in gewissem Ausmaß im moralischen Vokabular dieser Sprachen reflektieren. Es gibt viele Tausende von Sprachen in den verschiedenen Gegenden dieser Erde; und viele von ihnen werden benutzt, um eine *bestimmte Geschichte* einer besonderen Bevölkerung aufzubewahren; die so erinnerte Geschichte wird ihrerseits das Bewußtsein, etwas anderes zu sein, verstärken.

5. DIE BEDEUTUNG UNTERSCHIEDLICHER LEBENSFORMEN UND IHRE FOLGEN

Sobald innerhalb der Moraltheorie anerkannt wird, daß Menschen ihre eigenen unterschiedlichen Wünsche und Interessen reflektieren und ihre eigenen Handlungen in ihrer jeweils bestimmten Sprache bedenken, ergibt sich eine Spannung nach zwei Seiten, die, wenn sie erst einmal auftaucht, nicht eingeebnet werden kann; sie wird den Gesamtentwurf der Moraltheorie angreifen. Es handelt sich um den alten griechischen *Dualismus von Natur und Übereinkunft*.

Jenes den Menschen auszeichnende Vermögen des Nachdenkens, welches nach Aristoteles die Möglichkeit rationaler Wahl zwischen Lebensweisen und verschiedenen Arten menschlicher Qualität eröffnet, macht zu gleicher Zeit die Wahl kompliziert und vervielfacht sie und - was noch gewichtiger ist - setzt ihrer eigenen Vernünftigkeit die Grenze. Aus der Befähigung, Unterschiede anzuerkennen und zu benennen, folgt, daß eine ganze Reihe verschiedener vollkommener Lebensweisen sich dem Menschen als normal anbietet; und die Fähigkeit, diese vielfältigen Alternativen wahrzunehmen, wird als eine ebenso natürliche, dem Menschengeschlecht gemeinsame Fähigkeit anerkannt wie die Fähigkeit zu rechnen und logisch zu argumentieren. Deswegen kommt den Menschen die Fähigkeit, Konflikte zwischen Normen eines vollkommenen Lebens sowie zwischen Zielen und Werten wahrzunehmen, von Natur aus zu.

Aristoteles könnte entgegnen, Männer und Frauen als nachdenkende Wesen seien in der Lage anzuerkennen, daß viele verschiedene Speisepläne für unterschiedliche Kulturen charakteristisch seien, aber diese Anerkennung immer noch die Frage offen lasse, welcher von diesen Speiseplänen sich den davon unabhängig bestimmten und sich durchhaltenden Bedürfnissen der menschlichen Natur am besten anpasse. Warum ist der Moralphilosoph nicht in derselben Lage wie der Arzt, daß er die miteinander streitenden Ideale eines vollendeten oder vollkommenen Lebens im Rückgriff auf ein einziges Diagramm der natürlichen Dispositionen der Seele in ihrer eigenen Ordnung bewertet? Sollte so, wie es eine gesundheitlich ideale Ernährung für Männer und Frauen normaler physischer Konstitution in einem normalen Klima gibt, nicht auch eine dementsprechende moralische Lebensordnung bestehen? Ein Teil der Antwort auf diese Frage lautet: Die Kraft des Denkens macht unsere natürlichen Anlagen und die natürlichen Zielbereiche unserer Wünsche unendlich veränderlich – darin mit den veränderlichen Konzepten dieser Anlagen übereinstimmend. Zumindest gilt das von solchen Wünschen, die nicht elementare körperliche Impulse darstellen.

Die Anlagen der Seele werden zum Teil durch ihr eigenes Denken über ihre Anlagen begründet, und sie lassen sich normalerweise nicht von irgendeinem unabhängigen Standpunkt aus verstehen. Sobald sich die Kraft der *Reflexion* entwickelt, werden unsere sogenannten natürlichen Anlagen durch unsere Meinungen über sie verändert - Meinungen, die sowohl das betreffen, was sie sein sollten, wie auch ihre Natürlichkeit; und diese Meinungen werden von Normen und Idealen gestaltet, die mit einer bestimmten Lebensform, der sie dienen, verbunden sind. Zum anderen wird das Ideal körperlicher Gesundheit von unabhängigem, experimentell gewonnenem Wissen chemischer und anderer universaler Mechanismen, die Schmerz und Tod verursachen, gestützt. Ein vergleichbares experimentell gewonnenes Wissen von kausalen Mechanismen in der Seele haben wir nicht und erwarten wir auch nicht. Unsere Ideale des Glücks und der Tugend stehen nicht auf solchem Fundament.

Wenn ich mich gegen Aristoteles wende, so stelle ich gegen die Analogie aus der Medizin Folgendes heraus: Jegliche *menschliche Tugend*, angeblich in einem vollkommenen Leben zu erreichen, ist im Grunde unerreichbar, es sei denn durch ein bestimmtes Ausmaß

von Konflikten und unvermeidlicher Verkürzung der darin ausgespielten Tugenden. Die Besonderheiten einer Anlage und eines Charakters zu verstärken und dabei ein besonderes moralisches Ideal zu verfolgen schließt immer ein *Opfer bestimmter Anlagen* ein, die an anderem Ort mit anderen Lebensformen sehr hoch geschätzt werden. So kann es ein vollendetes – ein ideal erfülltes und vollkommenes - menschliches Leben nicht geben, und das schon aufgrund der Tatsache, daß jede Tugend in jeder *bestimmten* Lebensform eine Spezialisierung von Kräften und Anlagen einschließt, die um den Preis des Ausschlusses anderer möglicher Tugenden, an denen man sich freuen könnte, erreicht wird, es sei denn, sie wären Teil einer anderen Lebensform und könnten der ursprünglichen nicht aufgepfropft werden. Das ist ein ethisches Äquivalent des alten logischen Prinzips -Omnis determinatio est negatio«

Als Kinder ererben wir eine besondere Lebensform, dazu eine bestimmte Reihe von Vorschriften, die mehr oder weniger unbestimmt die erwarteten Tugenden und Endgestalten dieses besonderen vollendeten Lebens bestimmen; es kann auch sein, daß wir sie ausschlagen. Um des Aristoteles Beispiele aufzunehmen: Eine bestimmte Art von *Gerechtigkeit* wird von uns erwartet, und das als eine Anlage, die sich durch die Lebensspanne durchhält; dazu kommen einige bestimmte Muster oder Formen von *Freundschaft* und Liebe, und das als Anlage, die das ganze Leben hindurch dauert. Diese beiden herausragenden Tugenden neigen in den meisten ihrer Bestimmungen notorisch dazu, miteinander in Streit zu liegen; und die volle Verwirklichung der einen wird oft auf Kosten der anderen erkaufte. Aber das ist nicht die Art von Unkosten und von Konflikt, mit der ich nun hauptsächlich befaßt bin. Jener *Konflikt*, der in den Quellen der Moralität aufkommt, stammt *aus der Diversifikation und der Spezialisierung in den Formen von Liebe und Freundschaft*, die in verschiedenen Lebensformen als normal angesehen werden. Ich benutze das Wort »Spezialisierung" in jenem Sinn, der manchmal volkstümlichen Darstellungen der Evolutionstheorie beigelegt wird: Eine Gattung von Tieren entwickelt bestimmte charakteristische Wahrnehmungsmechanismen oder eine bestimmte Weise der Bewegung, um Verfolgern besser zu entkommen, Nahrung zu finden oder einen Fortpflanzungspartner in einer bestimmten Umgebung zu wählen. Ein neues Vermögen, das ein spezifisches Problem löst, schließt oft einen nicht zu vernachlässigenden Nachteil für den gesamten Organismus in seiner möglichen Umwelt ein. Das neue Vermögen könnte

in diesem Zusammenhang als Spezialisierung gedacht werden; und dieses Wort wird hier wie in der Zusammenstellung »spezialisiertes Wissen« gebraucht. es weist auf eine Konzentration innerhalb eines allgemeineren Vermögens hin. Demnach wird eine Anlage zu einer besonderen Form von Freundschaft (als einem Ideal als Freundschaft) auf Kosten anderer Möglichkeiten entstehen. und das wird anerkannt werden. Zum Beispiel meint man. daß das Ideal der Freundschaft **zwischen** jungen Männern und unter Soldaten in einigen alten griechischen Städten das Ideal romantischer Liebe zwischen Mann und Frau ausschloß. vielleicht auch Ideale der Liebe in der Ehe. wie sie anderenorts und zu anderen Zeiten vorherrschten. Die einzelnen werden unvermeidlich dessen gewahr werden. was ihre eigene Lebensführung oder andere von ihnen durchgespielte Möglichkeiten der Vervollkommnung und der Freude ausschließt. Sie nehmen diese Nachteile auch in inneren Konflikten wahr.

6. FREUNDSCHAFT UND GERECHTIGKEIT ALS UNIVERSALE TUGENDEN?

Ich vertrete keinesfalls irgendeinen Typus des ethischen Relativismus oder die Position. daß verschiedene Moralen nicht miteinander verglichen und kritisiert werden könnten. Ich zweifle gar nicht daran, daß ein Reisender oder ein Anthropologe dahin gelangen kann. ein Ideal der Freundschaft nicht nur zu verstehen. sondern anzunehmen. das sich in Gebräuchen und Verhaltensmustern auswirkt. die ihm vorher unbekannt waren. Er würde anerkennen. daß er neue Freunde (allerdings Freunde anderer Art) fand. denn die offenkundigen Gefühle des Vertrauens und der Zuneigung wären sehr ähnlich. Er wäre dazu gekommen. einen Teil eines fremden Lebensstils zu verstehen und anzunehmen; ja. es ist eine Erfahrungstatsache und geschichtlich. belegt. daß dieses ziemlich oft vor sich geht. Ich wollte nur betonen. daß der Eintritt in neue Formen der *Freundschaft* oder der Liebe einen Teil des Ideals der Freundschaft oder Liebe fallenläßt. dem er sich vorher verpflichtet fand. Er kann sich nicht zweier verschiedener Formen dieser Tugend zugleich erfreuen.

Im Blick auf die andere überragende Tugend. die *Gerechtigkeit*. müssen wir etwas anders argumentieren. Gerechtigkeit zu erfassen beruht. hierin der Empfindung der Freundschaft unähnlich. nicht so sehr auf einer allen Menschen gemeinsamen Erfahrung

oder einem gemeinsamen Gefühl, obwohl Gefühle mit Urigerechtigkeit verbunden werden. Gerechtigkeit ist eine abstrakte Tugend; bevor jemand versteht, daß er einen Fall von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit vor sich hat, muß sein Verstand bestimmte formale Beziehungen erfassen. Wenn ein Kind ausruft »Das ist nicht fair«, dann besitzt es ein immer wiederkehrendes Argument, das seinen Anspruch unterstützen kann. Zum Beispiel möchte es eine gleichmäßige Verteilung guter Dinge einfordern oder will auf bestimmten einsichtigen Unterschieden zwischen den Empfängern bestehen, die ungleiche Behandlung rechtfertigen. Trotz dieser abstrakten und formalen Identität unterscheiden sich Ideale der Gerechtigkeit an unterschiedenen Orten und zu unterschiedenen Zeiten in ihrem unterschiedenen Inhalt (d. h. im Blick auf welchen Handlungsweisen sie besondere Vorschriften machen) offenkundig erheblich. Des Aristoteles Ideal der Gerechtigkeit läßt sich unschwer verstehen und so, wie er es vertritt, einsichtig machen, wenn es sowohl als Teil einer umfassenden Lebensform, die er vertritt, als auch als besondere Verteidigung der Gerechtigkeit genommen wird. Diese Lebensform und dieses moralische Ideal kreisen um die Entwicklung eines herausragenden Charakters, herausragender Intelligenz und herausragender politischer Organisation als den vorrangigsten Angelegenheiten. Andere Tugenden müssen diesen Zielen geopfert werden, und ein besonderes Gerechtigkeitsideal ist erforderlich, wenn diese Ziele erreicht werden sollen: *ungleiche Vorteile für Personen mit ungleicher Qualität.*

Von einem modernen liberalen Philosophen, *Rawls*, wird derselbe formale Begriff von Gerechtigkeit – in seinem ständigen Rückbezug auf die *Gleichheit* – mit entgegengesetztem Ergebnis angewendet: Er will vorschreiben, daß Diskriminierung beim Zugang zu Primärgütern eher auf ein Minimum reduziert statt aufrechterhalten werden soll; und diese Reduktion soll im Namen der Gerechtigkeit vorgeschrieben werden. Eine dieser beiden Konzeptionen von Gerechtigkeit zu wählen und durchzuführen, führt jeweils zu gewissen Nachteilen, weil Werte verlorengehen, die durch die Wahl der jeweils anderen gewonnen würden.

Jedoch ist ein Einwand möglich: Liberale Denker unserer Zeit würden nicht zugeben, daß irgendein substantielles menschliches Gut verlorengeht, wenn man die aristotelische Konzeption einer gerechten Gesellschaft aufgibt. Sie können sich darauf berufen, daß von den beiden Konzeptionen der Gerechtigkeit die eine richtig und die andere falsch sein muß. Im Blick auf diese Frage zweiter Ordnung könnte Aristoteles zustimmen: Es geht nicht um einen unlösbaren Konflikt, sondern um eine vernünftig gerechtfertigte Wahl zwischen dem, was sich zuletzt als die richtige und als die unrichtige Konzeption herausstellt. Ein ähnliches Argument kann man für die verschiedenen Formen von Freundschaft und Zuneigung aufstellen; aber es ist viel weniger unmittelbar plausibel, daß eine dieser Formen von Freundschaft die kanonische und richtige Form darstellt und daß viele andere, die unter Menschen bekannt sind, insgesamt Abwege von der Norm darstellen. In seinen beiden Büchern über die Freundschaft argumentiert Aristoteles auf diese Weise, allerdings ohne überzeugen zu können, denn jene Norm der Freundschaft, soweit Aristoteles sie beschreibt, ist so auffällig Teil einer bestimmten Lebensform, weil sie eine typische Tugend darin darstellt; und darum läßt sie sich nicht in andere Lebensformen mit den sie tragenden Tugenden (darunter Freundschaft und Zuneigung, aber anders bestimmt) hinein verallgemeinern. Ähnlich läßt sich die Auffassung von Gerechtigkeit in der Gesellschaft, die moderne Liberale hegen, nicht in Gestalt einer Tugend generalisieren, die in alle anderen Lebensformen eingebettet werden könnte, ohne daß sie mit deren anderen Tugenden und Idealen und vor allem mit einer Gerechtigkeit, die anders bestimmt ist, zusammenstieße.

7. VIELFALT DER SPRACHEN – VIELFALT DER LEBENSFORMEN

Aber welches allgemeine Argument kann aufzeigen oder zumindest die Vermutung bestärken, daß Tugend im allgemeinen, daß jede Wahl einer bestimmten Gestalt von Tugend und eines bestimmten Vorrangs unter diesen Tugenden *Nachteile* nach sich ziehen? Das allgemeine Argument geht von des Aristoteles Ansicht vom vollendeten Leben aus. Was in einer Lebensweise als Freundschaft gilt, gilt so nicht in einer anderen, sehr verschiedenen Lebensweise. Lebensformen hängen entschieden zusammen und weisen ihre eigene Einheit in den anerzogenen Anlagen auf, die sie unterstützen, dazu auch in Sitten, Bräuchen und Vorschriften, die an uns als Kinder als normal herangetragen werden. Jenes

Bild von einer normalen Frau oder einem normalen Mann, das wir mit uns tragen, wird uns sowohl durch Gewohnheit wie durch Vorschriften in einem frühen Lebensalter eingegeben; erst später wird es neben andere Bilder gestellt. Wie wir unsere eigene Muttersprache lernen, so lernen wir Verhaltensweisen als normal anzuerkennen; und das geschieht nicht so, wie wir Mathematik und die Rechte lernen - durch Appelle an unseren Verstand im engeren Sinn, wobei »Verstand« im Grund »Argument« bedeutet. Wie wäre es, wenn wir in einem bestimmten Stadium in ein Museum aller jener Normalitäten eingeführt würden, die sich in der Geschichte angesammelt haben? Trotzdem könnten wir nicht Teile eines Bilds herausgreifen und neben Teile eines anderen stellen; denn ihre jeweiligen Geschichten stellen den Zusammenhang der Bilder her. Das könnte man das Prinzip der Unmöglichkeit der Selbstbedienung (no-shopping-principle) nennen. Aus denselben Gründen, wie es eine Vielheit natürlicher Sprachen gibt, die durch Konventionen und angelebte Gewohnheiten des Sprechens zusammengehalten werden, gibt es auch eine *Vielheit zusammenhängender Lebensformen, die durch Konventionen und angelebte Gewohnheiten jeweils einen Zusammenhang bilden*. Als denkende Geschöpfe müssen wir unseren Handlungen Sinn geben, in dem sie gewissen Beschreibungen entsprechen, und es kann keinen Sinn ohne Konventionen geben; jede Konvention aber ist nur eine unter vielen möglichen.

Was Aristoteles und Plato (in der ersten Erziehungsphase in der »Republik«) von der Bildung fester Anlagen (hexeis) und des Charakters schreiben, hilft nicht zu erklären, was tatsächlich bei der Charakterbildung vor sich geht; und zugleich stimmt es nicht im Blick auf das, was möglicherweise geschehen könnte. Es sieht so aus, als stellten sich die Philosophen den Erwerb der natürlichen Sprache wie den Erwerb der Sprache Adams vor, einer Sprache, die alle Menschen sprechen würden, wenn sie nicht beim Turmbau von Babel getrennt worden wären. Jedoch gibt es keine adamitische Sprache, trotz einiger Sprachtheorien des 17. Jahrhunderts; und ebenso wenig kommt ein geschlossener Zusammenhang natürlicher Anlagen vor, der einen normalen und natürlichen Charakter formen würde, in den die Kinder eingeführt werden könnten. Sie müssen entweder unsere Wege erlernen oder einen fremden oder archaischen Weg, entweder unsere Formen des angemessenen und normalen Lebens, unsere

Formen der Gerechtigkeit, des Muts und der Freundschaft, oder die irgendeines Fremden. Wenn sie unsere Gewohnheiten und Sitten, aber auch unsere Weisen, Anlagen und Charakter zu beweisen, aufnehmen, spezialisieren sich die Kinder bereits auf einen bestimmten Typ des Menschseins unter unzählig vielen anderen. Einige Möglichkeiten ihrer Natur werden sich nie entwickeln, und gewöhnlich werden sie das auch wissen; aber - und das ist vielleicht bedeutender - sie werden auch die Repression darin wahrnehmen. Wie durchgebildet und vollständig auch immer diese Eingewöhnung sein mag, wie **fein** die darinliegende praktische Weisheit, kein Moralphilosoph wird je in der Lage sein, es mit dem Anspruch von **Ärzten** aufzunehmen, allgemeingültige Gesetze für die Menschen aufzustellen, indem er ein Bild mit folgenden Worten entwirft: »Hier ist die vollkommene moralische Person, das vollkommene menschliche Wesen.«

8. DIE VERSCHIEDENHEIT DER LEBENSFORMEN UND DIE EINHEIT DER PERSON

Der Zusammenhang einer Lebensform und die Möglichkeit, daß die in ihr kultivierten Tugenden zusammenstimmen, ist deutlich abgestuft. Ungeheure Unterschiede im Grad des inneren Zusammenhangs ergeben sich zwischen einer modernen, liberalen, von Bildung gestalteten weltbürgerlichen Gesellschaft auf der einen und einer abgeschlossenen, vorindustriellen, von Bildung wenig erreichten Gesellschaft auf der anderen Seite; außerdem gibt es Zwischenstufen, die nicht nur auf einer Skala liegen. Jedoch kommen auch beim liberalen Weltbürger unvermeidlich ziemlich einfach aufzulösende moralische Konflikte in jenem Prozeß der Spezialisierung auf, der einige mögliche Anlagen in ihm unterdrückt oder zurückschneidet. Die unterdrückten Anlagen verursachen natürlicherweise Konflikte und Unsicherheit. Daneben tauchen Konflikte, die sich nicht einfach von selbst lösen lassen, an Punkten auf, wo sich zwei in sich zusammenhängende Muster von Tugenden berühren; wieder entsteht Unsicherheit, dazu ein Gefühl der Unvollständigkeit und Einseitigkeit, sie zeigen den unvermeidlichen Nachteil an. Das kommt regelmäßig vor, wenn eine Person oder eine Gruppe ihre soziale Rolle verändert und von einer Lebensform zur anderen übergeht. Noch radikaler verfällt

ein einzelner einem Konflikt, wenn ihn seine Gewöhnung an seine eigene moralische Tradition nicht von alternativen Hinsichten auf seine eigenen Anlagen abgeschirmt hat und er sie reflektiert und vergleicht. Solche umstürzende Reflexion kann sogar ein wesentlicher Teil seiner moralischen Tradition sein und eine zentrale Tugend darin bilden; das gilt zum Beispiel für die *liberale Tradition*.

Wenn eine Person reflektieren kann und sich dabei ihrer eigenen Geschichte und ihrer eigenen Erziehung voll bewußt wird, dann wird sie wahrscheinlich zumindest in der Praxis, wenn nicht in der Theorie anerkennen, daß sie nicht so frei ist, Tugenden zu übernehmen, die ein Element einer von ihrer Lebensweise sehr verschiedenen Lebensform sind. Das Prinzip der Unmöglichkeit der Selbstbedienung (no-shopping-principle) ist in seiner Anwendung eine Sache der Abstufung. Die Tugend der Großgeartetheit (Megaloprepeia, wie sie Aristoteles bestimmt hat) gehört nicht zu denen, die ich vernünftigerweise kultivieren möchte oder von der ich mir vorstellen könnte, daß sie in einer demokratischen Gesellschaft kultivierend wirkte. Denn es handelt sich um eine Tugend, die von selbst in den Zusammenhang von Anlagen paßt, die insgesamt die moralische Norm für eine Anzahl aristokratischer Gesellschaften bildet, wie sie in der Geschichte bekannt wurden. (Die Wörter »passen« und »Zusammenhang-« sollen in diesem Kontext psychologische und faktische Beziehungen, nicht logische, herausstellen.) Denn es ist ein Faktum der Erfahrung, daß bestimmte Wünsche und Anlagen, daß die daraus hervorgehenden Verhaltensmuster, Gebräuche und Gewohnheiten des Gefühls oder der Handlung sowohl bei Individuen wie in Gemeinschaften einen Zusammenhang eingehen. Aus ihnen setzt sich ein bestimmter Typus des moralischen Charakters zusammen, der sich über eine bestimmte Zeit und in einem bestimmten sozialen Zusammenhang selbst reproduziert.

In der Nikomachischen Ethik begegnen uns zwei unverbundene Erklärungen, die wir nicht stichhaltig zu einer einzigen Erklärung des einen harmonischen natürlichen Lebens zusammenfügen können, wie Anstoteles es beabsichtigte. Erstens gibt es wesentliche Tugenden, nämlich Gerechtigkeit, Mut, Mäßigkeit, Besonnenheit, Freundschaft, Weisheit; und mit nur wenig Phantasie können wir sie auf unsere eigenen Lebensam-

stände im Nationalstaat des 20. Jahrhunderts (mit modernem Wissenschaft und Industrie) anwenden. Jene Sitten und Gebräuche, die diese Verhaltensausrichtungen in die Wirklichkeit umsetzen, sind heute in ihrer besonderen Anforderung ziemlich anders; dennoch können wir die sehr unterschiedlichen Verhaltensmuster als Ausdrucksweisen derselben Verhaltensanlagen betrachten, unseren Lebensweg nach des Aristoteles Ideal ausrichten und daher erfahren, daß wir echtes Wissen und Bildung bewundern und preisen, wie Aristoteles die Kontemplation (theoria) pries. Wie bewundern und loben eine Ausrichtung auf die Liebe, so wie Aristoteles verschiedene personale Beziehungen lobte, die er als Grundlage der Freundschaft beschrieb.

Der zweite, davon getrennte Aspekt der Nikomachischen Ethik ist das besondere griechische Ideal des freien Bürgers, des Mannes der Muße, der an der Regierung seiner Stadt teilzunehmen bereit war, der seine Intelligenz kultivierte - eine führende Gestalt in seiner Gesellschaft, der sich die Tiefgestellten zu Recht unterordneten, männlich und bewußt den Frauen überlegen, die sich nicht von Menschen abhängig machte, die immer Qualitätsunterschiede unter Personen und jenen Status achtete, der an diese Unterschiede gebunden war.

Der Zwiespalt zwischen diesen beiden Aspekten der Ethik, dem abstrakten und dem besonderen, läßt sich nicht heilen; denn Tugenden namhaft zu machen bedeutet noch nicht, besondere Verhaltensmuster oder die besonderen Gedanken und Gefühle zu beschreiben, die Verhalten unterstützen; der Charakter einer Person (oder auch eines Typs von Person) wird durch solche abstrakten Begriffe nicht hinreichend vorgestellt; und der Wert und die Auszeichnung oder auch die bloße Angemessenheit ihres Lebensstils läßt sich auf diesem Abstraktionsniveau nicht wiedergeben. Soweit Aristoteles die ideale moralische Person und das normale moralische Leben im besonderen beschreibt, tritt eine Person und ein Lebensstil hervor, die sehr weit von durchschnittlichen moralischen Meinungen (endoxa) entfernt ist, wie sie heute vorherrschen und einen weitgehend unterschiedlichen Lebensstil unterstützen. Aristoteles schließt ein Ideal der Nichtspezialisierung in seine Darlegung der Tugend ein, als ob ein Gleichgewicht zwischen beispielsweise praktischen und theoretischen Tätigkeiten oder zwischen Kühnheit im Kriege und Sorgfalt in der Politik aufgrund der Natur des Geistes und seiner Fähigkeiten so verlangt wäre wie von unseren Körpern ein Gleichgewicht in der Ernährung. Jedoch sind Glück und Erfüllung (eudaimonia) nicht mit der Gesundheit zu vergleichen, wie es das Ideal des Gleichgewichts erfordert. *Wiltgenslei*", darüber nachdenkend, war glücklich, sein Leben der Philosophie auf Kosten anderer Möglichkeiten gewidmet zu haben; und da berichtet wird, daß er glücklich war, kann es nicht wahr sein, daß er über

die Absage an andere Möglichkeiten durchweg unglücklich war und in seinem eigenem Interesse nach vollkommener Tugend – im aristotelischen Sinn als einem Gleichgewicht von Tugenden, einschließlich praktischer und politischer Tugenden - hätte suchen sollen.

Unser Gedankengang kehrt immer wieder zu folgendem Ausgangspunkt zurück: *Die Fähigkeit des Denkens breitet einen Bereich von Unterschieden und Konflikten vor uns aus: verschiedene Sprachen, verschiedene Lebensformen, verschiedene Ausprägungen des Ziels in einer Lebensform, verschiedene Konventionen und Stile innerhalb einer gemeinsamen Lebensform, verschiedene Verbote.* Sowohl das Leben im Gleichgewicht wie auch das vollkommene Leben sind zu wählende Möglichkeiten, zu denen für nachdenkliche Menschen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten annehmbare Alternativen existieren und existiert haben. Das galt nicht nur für van Gogh und Flaubert, den ständig bemühten Beispielen, sondern auch für Männer und Frauen, die an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten ihre besonderen Lebensformen ausfüllten. Sie folgten den Idealen des Muts und der Ausdauer, Idealen des Altruismus und des gesellschaftlichen Dienstes, Idealen der Einsamkeit und Kontemplation, revolutionären Idealen, dem Grundsatz, eine Familientradition aufrecht zu erhalten, Zielen der Wissenschaft und Bildung - alle diese abstrakt benannten moralischen Ideale wurden zum Element besonders geschätzter Lebensformen, die Historiker kennen; und daneben gibt es viele andere. Wer sich von einem dieser Ideale (oder auch von zweien oder mehr) während seiner Lebenszeit leiten ließ, hat Konflikt an sich selber erfahren können und moralischen Konflikt überall um sich herum gefunden. Er wußte, daß es Alternativen dazu gab und daß er selbst - ohne sie zurückzuweisen - eine Lebensweise angenommen hatte oder gar in sie hineingeboren war, die ihm eine begrenzte Anzahl von Regeln und Konventionen auferlegte und andere Normen, die nachdenklichen Männern und Frauen nicht weniger bekannt waren, ausschloß. Er wußte, daß er eine besondere Form, sein Leben zu organisieren, auf sich genommen oder zumindest nicht zurückgewiesen hatte - eine besondere Form von Lebenserfüllung. eine besondere moralische Syntax; und er wußte, daß es viele andere Weisen, das Leben anzulegen gegeben hatte

und geben würde, auch wenn er annahm (wie es häufig geschieht), daß seine Syntax am besten oder sogar vollkommen, einzig natürlich, ja gottgegeben sei.

9. GESCHICHTE UND GELTUNG VON NORMEN

Müssen denn so viele Moralphilosophen, nicht nur Aristoteles, mit solcher Ausdauer versuchen, *eine* Reihe von Normen, *einen* Zusammenhang von Tugenden herzuleiten und Gesetzgeber für die Menschheit zu sein? Warum möchten sie durch Argumentation die Möglichkeit einer Harmonie in einem möglichen vollkommenen Leben begründen, wobei sie die Notwendigkeit moralischen Konflikts verneinen; warum interessieren sie sich für einen möglichen moralischen Konsens, für Übereinkunft in einem gemeinsamen Ideal? Unsere alltägliche, noch' unbearbeitete Erfahrung ist in jedem Abschnitt fast jeden Lebens Konflikt zwischen entgegengesetzten moralischen Anforderungen; warum sollten dann Theoretiker der Moral- Kantianer, Utilitaristen, Deontologen, Vertragstheoretiker - nach einer zugrunde liegenden Harmonie und Einheit hinter den Tatsachen moralischer Erfahrung suchen? Warum sollte es auf diesem Gebiet einen Restbestand an Platonismus geben, ausgerechnet heute, da der Platonismus seine Stütze in der Erkenntnistheorie verloren hat? Die Nikomachische Ethik liegt auf *einer* Ebene, der des Verstandes, *eine* Antwort nahe, die für den Fortbestand eines Teils von Platonismus auch unter denen spricht, die wie Aristoteles meinen, daß sie von Plato losgekommen seien. »Sachverhalte, die es zulassen, anders zu sein« (ta endechomena allös echein) sind für Aristoteles nicht die eigentümlichen Gegenstände jener reinsten, erhabensten und ehrenvollsten Erkenntnis, die sich mit Sachverhalten befaßt, die so sein müssen, wie sie sind und die offenkundig nicht anders sein können. Diese das Denken und Wissen bewertende Aussage ist die fundamentale Lehre des Platonismus, die noch in des Aristoteles Ethik weiterlebt: Es gibt eine Tiefenstruktur hinter den Erscheinungen. Durch die gesamte Nikomachische Ethik hindurch versucht er darzulegen, daß die praktische Vernunft innerhalb der Grenzen, die durch nicht zu reduzierende Besonderheit und

Kontingenz der tatsächlichen Situationen gezogen sind, recht systematisch und methodisch ist und daher wirklich ihren Namen verdient. Ein ähnliches Bestreben, eine vernünftige Struktur hinter der oberflächlichen Kontingenz moralischer Forderungen aufzudecken, findet sich bei Kant, bei den Utilitaristen und in der Theorie vom hypothetischen Gesellschaftsvertrag.

Einen moralischen Anspruch zu erklären und eine Annahme (belief) in ihrer Existenz zu *rechtfertigen* heißt zu zeigen, daß sie *bedingungslos notwendig* sind, und daß keine Alternative zu ihnen vernünftig angenommen werden kann - das ist die zugrunde liegende implizite Annahme. Wenn es jedoch heißt, daß eine Handlungsweise, eine Institution, eine Verpflichtung, eine Pflicht oder ein Recht *nur aufgrund von Konventionen* existieren, dann besagt das zugleich, daß es *anders sein könnte* und sich keine Notwendigkeit dafür ergibt, daß es so sein sollte, wie es ist. Aus geschichtlichen Gründen sei es eben so gekommen. Wenn es Konvention ist, eine Krawatte in einem Knoten zu binden, dann können wir uns leicht andere Möglichkeiten vorstellen. Alles, was auf Konvention zurückgeht und Alternativen zuläßt, hängt in seiner Existenz von kontingenten und vorübergehenden Ursachen ab. Seine Existenz wird historisch zu erklären sein; wenn man es erklärt, wird man sich auf einen Brauch, eine Gewohnheit, eine Konvention oder auf eine Institution berufen, die sich über eine bestimmte Zeitspanne erstreckte. Es kann jedoch nicht zur Tiefenstruktur der Realität gehören, zu der die Vernunft in ihrer höchsten Anwendungsweise vordringen kann.

Aristoteles strengt sich in der Ethik an, die Tiefenstruktur, die natürliche Grundlage, das Warum (to dioti) unserer gewöhnlichen moralischen Annahmen (heliefs) (to hoti) aufzuweisen. Viele verschiedene Kleider, die gewöhnlich denselben Leib, das natürliche Objekt darunter, bedecken, würden insgesamt etwas von der Struktur dieses Leibes entdecken lassen. Deswegen könnten wir an der oberflächlichen Verschiedenheit aktueller moralischer Einstellungen und Praktiken vorübergehen und diese Verschiedenheit auf die Seite der Kontingenz wechselnder sozialer Bedingungen, die verschiedene soziale Sitten hervorbringen, stellen. Unter den sozialen Sitten liege eine solide Struktur moralischer Notwendigkeit, und diese moralischen Notwendigkeiten seien gänzlich verschieden von sozialen Sitten, aber zugleich von überragender Bedeutung,

während die sozialen Sitten in den Forderungen, die sie an uns stellen, vergleichsweise trivial seien.

10. MORALITÄT UND KONFLIKT

Wenn diese Darstellung korrekt ist, dann sind die *Konflikte*, die wir gegenwärtig erfahren, entweder Zeichen eines verwirrten Denkens oder sie sind nur oberflächlich, sind Zusammenstöße verschiedener Kulturen und Sitten, nicht hingegen moralische Konflikte von Grund auf, die mit all dem Ernst, der in das Wort »Moral« im Gegensatz zum Wort »Sitte« und »Kultur« eingeschlossen ist, betrachtet werden sollten. Innerhalb einer einzelnen, uneingeschränkt zu bewundernden Lebensform wird es schwierige Entscheidungen geben, Konflikte zwischen Werten, die alle im vollkommenen Leben berücksichtigt sein sollten, und deswegen müssen Vorteile durch Nachteile erkaufte werden. Manchmal könnte es sogar einem in jeder Hinsicht vernünftigen Menschen unmöglich werden, sicher zu sein, ob die richtige Entscheidung getroffen wurde. Das alles zuzugeben ist jedoch noch weit von meiner Behauptung entfernt, daß es *immer* moralische Konflikte geben muß, die angesichts der Eigenart der Moralität nicht durch irgendeine beständig und allgemein anerkannte Methode des Nachdenkens aufgelöst werden können. Ich behaupte, daß moralische Fragen als solche Fragen des Konflikts sind, möge er nun im betroffenen Individuum oder zwischen dem Individuum und seiner sozialen Umgebung aufkommen. *Ich behaupte, daß die Moralität ihre Quellen im Konflikt hat, in der geteilten Seele und im Aufeinandertreffen entgegenstehender Ansprüche, ferner, daß es keinen vernünftigen Weg gibt, der von diesen Konflikten zur Harmonie und zu einer überzeugenden Lösung führt, die normal und natürlich ist.*

Die Vorstellung, die Oberfläche gewöhnlicher Meinungen sollte durch eine Tiefenstruktur, die unter ihr liegt, erklärt werden, muß in zwei Argumentationsgängen zugleich in Frage gestellt werden: Zuerst geht es um den erkenntnistheoretischen Anspruch platonischer Art, Denken in seiner reinsten und höchsten Form sei Nachdenken über tiefe, nicht durch Sinne wahrzunehmende, sich nicht verändernde Strukturen, und zweitens geht

es um den Anspruch, daß Denken dieser Art höher bewertet und stärker kultiviert werden sollte als andere Formen – nicht gleichermaßen, sondern **mehr**. Allerdings sind da jene berühmten Sätze und Ausdrücke in der Ethik, bei denen Aristoteles *im* Begriff zu stehen scheint, sich von Platos Geist (ghost) abzuwenden. Da finden sich dann jene Aussagen, daß die Wahrnehmung (en tē aisthesei hē krisis) und die Beobachtung der besonderen Umstände des besonderen Falles in jeder Hinsicht von Bedeutung sind. Aber die gesamte Struktur der Ethik in den Büchern I, VI und X, hält Aristoteles so fest, daß er nicht von den alten Abstufungen des Denkens und Wissens freikommen kann, wie sie im Liniengleichnis **in** Platos »Republik« festgestellt sind. Dabei zeigt sich ein Snobismus des abstrakten Denkens auf Kosten der Wahrnehmung des Kontingenten, des Konkreten, des Besonderen, des historisch Zufälligen – aller dieser Gegenstände der angeblich niederen Zonen des Geistes. So sieht es aus, als ob die Theorie der Aristokratie und der notwendigen sozialen Abstufung auf die Theorie des Wissens übertragen worden sei. Eine Sprache zu lernen und eine Sprache zu sprechen, zu verstehen und in ihr zu schreiben sind typische Tätigkeiten des Denkens und typische Übungen der Intelligenz. Die Art des Denkens ist sehr verschieden, jenachdem, ob man nun Mathematik lernt oder die Anwendung der Sprache verfeinert.

Der Unterschied besteht darin, daß die Strukturen der Mathematik, die erlernt werden müssen, und ihre Anwendungen, die entwickelt werden müssen, überall dieselben sind, sich nicht auf besondere Orte und Zeiten beschränken; zwar gibt es eine Geschichte ihrer Entdeckung, aber andererseits haben sie keine Geschichte, darin den Strukturen der Sprachen unähnlich, die insgesamt eine Geschichte haben und die am besten durch ihre Geschichte erklärt und verstanden werden. Hier ist nicht der Ort, den relativen Wert und die Würde des Studiums der Geschichte als Ermöglichung einer Form von *Wissen* einzuschätzen; aber es steht fest, daß *die* Konventionen des Verhaltens und des Gefühls die in unsere Moralen eingehen, im Bezug auf die Geschichte verstanden werden müssen; und dasselbe trifft auf die besonderen Unterschiede zwischen verschiedenen Lebensformen zu. Plato gegenüber können wir in dieser Hinsicht Oscar *Wilde* anführen: »Nur seichte Leute urteilen nicht aufgrund der Erscheinungen«; dabei verstand er unter »Erscheinungen« die Oberflächen, die direkten Gegenstände der Wahrnehmung.

Wenn auch das sexuelle Verhalten und die Familienbeziehungen, die Formen persönlicher Anerkennung und die guten Sitten außerordentlich verschieden sind, ist doch nicht der Schluß erlaubt, daß die Moral der Sexualität und der Familie an der Oberfläche des persönlichen Lebens bleibt - zumindest wenn »oberflächlich« so viel wie »ohne Bedeutung« besagt oder darauf schließen läßt, daß Sitten ohne Bedeutung seien. Wir wissen, daß im durchschnittlichen Leben nichts mehr für das moralische Bewußtsein bedeutet als die Familie und die sexuellen Beziehungen, als die Liebe und die Freundschaft. Ein Prinzip der Schlußfolgerung, das von einer marktschreierisch wahren Prämisse zu einer marktschreierisch falschen Schlußfolgerung anleitet, muß zurückgewiesen werden. Gerade das, was an menschlichen Beziehungen veränderlich ist, von vorübergehenden Gebräuchen und sozialen Lebensformen bestimmt wird und leicht anders sein könnte, kann neben den universalen Prinzipien der Gerechtigkeit und des Nutzens (Utilität) von grundlegender moralischer Bedeutung sein. Und nicht nur das - wenn wir die Variabilität, die Kontingenz und auch die nur zufällige Natur eines moralischen Verbots wahrnehmen, dann trägt das in der Tat oft dazu bei, daß wir es für bedeutend halten.

Als *Flaubert* und *Proast* besonders sorgfältig auf den Gebrauch des Imperfekts in der französischen Sprache achteten, war ihnen klar, daß sie sich mit der Oberflächenansicht einer Sprache und einer Literatur befaßten. Aber Prousts Beobachtungen am Gebrauch des Imperfekts bei Flaubert' brachten etwas heraus, das auch für Literatur und Sprache im allgemeinen von Bedeutung war, und er war sich dessen bewußt. Ähnlich kann es zugehen, wenn man auf eine Eigenart des Ansprechens, ein sexuelles Verbot, ein Familienritual, einen Kommunikationsstil zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber, einen Brauch unter Freunden aufmerksam wird; es kann bedeuten, daß man seine Aufmerksamkeit auf eine Institution richtet, die eine bestimmte Bevölkerungsgruppe in einem bestimmten Zeitraum kennzeichnet. Solche Institutionen als Teile der Lebensform zu verstehen, führt zu einem Verständnis der Moralität im allgemeinen.

Das Wesen der Moralität und des praktischen Denkens tritt am besten am *unerwarteten besonderen Fall* heraus, der mit anderen

Möglichkeiten scharf kontrastiert. Bestimmte Einzelheiten eines Verhaltens, wie sie einem Fremden aufstoßen. können sinnbildlich sein und die richtigen oder falschen emotionalen Reaktionen bei denen nach sich ziehen. die das Verhalten so verstehen, wie man eine gesprochene Sprache versteht. Darum ging es bereits. als von den Tugenden die Rede war: Das moralische Gewicht der Tugenden des Muts. der Gerechtigkeit, der Freundschaft. der Großzügigkeit, der Höflichkeit und Ehrhaftigkeit kann nicht von abstrakten Begriffen her verstanden werden. sondern nur vom Beziehungsfeld verschiedener Verhaltensweisen. die unter diese Begriffe von Tugenden in verschiedene Lebensformen fallen. Eine Lebensform ist die Einheit, innerhalb derer die Bedeutung besonderer Tugenden und der moralischen Verbote. die sie unterstützen, eingeordnet und verstanden werden kann. Darin öffnet sich der Weg, auf dem eine Person jene moralischen Konflikte angehen kann, die innerhalb ihrer bisherigen Lebensform oder in ihrem Umfeld entstehen. Inwiefern denkt sie dann, daß sie ihre Lebensform radikal ändern, sie erweitern oder sich innerhalb ihrer spezialisieren müßte? Sie muß die inneren Zusammenhänge in der in Erscheinung getretenen Lebensform. soweit sie die ihre war. beachten. soweit sie denn mehr aus ihr machen will – mehr für sich selbst im Verfolg *ihrer* besonderen Form der Vollkommenheit.

Wenn wir die aristotelische Sicht in dieser Weise kritisch angehen, dann verliert die Metapher des Oberflächlichen und Veränderlichen im Gegensatz zum Tiefen und Beständigen ihre Anwendung auf die Moralität. So wie wir in die Grammatik einer natürlichen Sprache hineingeboren werden. sie erlernen und annehmen. so begegnen wir und unterziehen wir uns möglicherweise Lebensformen, die sexuelle Impulse. das Vererben von Eigentum. die Erziehung von Kindern und viele andere Aspekte des Lebens regulieren. Jede einzelne Lebensform zeigt in ihren Regulierungen eine eigentümliche Anlage und Ausrichtung. Wir erwarten. daß eine immer wieder anzuerkennende Sicht von Menschlichkeit und ihrer Möglichkeiten das System moralischer Regeln belebt. Dieselbe Regel höflichen Umgangs, die in einer Lebensform eine triviale Form sozialen Verhaltens darstellt und keine moralische Bedeutung hat. kann in einer anderen Lebensform von großer Wichtigkeit sein, weil sie den gegenseitigen Respekt von Personen

zueinander hervorhebt; und Respekt ist eine allgemeine moralische Notwendigkeit, die sich auf verschiedene Weise in verschiedenen Verhaltensweisen widerspiegelt. Die Anlässe für Konflikte, die nicht durch eine anerkannte Methode aufgelöst werden können, sind endlos, und das gilt sowohl innerhalb einer Lebensform wie beim Übergang von einer zur anderen. So wird man dessen gewahr, daß andere als die eigenen Lebensformen Spielraum anbieten oder angeboten haben, der nicht in der eigenen zur Verfügung steht; man bemerkt die Gewinne und Verluste, die zum ständigen Wechsel innerhalb der Lebensform gehören, den neue Wissensformen und neue Technologien **hervorbringen**; aus beiden entspringt ständiger moralischer Konflikt. Dazu kommt, daß jede herausragend hohe Leistung, sei es einer Person oder einer Bevölkerung, einen gewissen Nachteil in einer anderen Hinsicht einschließt; vielleicht ziehen sie Ungerechtigkeit und Ausbeutung nach sich, vielleicht werden häusliche Tugenden vernachlässigt oder die Abhilfe von sozialer Benachteiligung hinausgeschoben. In der durchschnittlichen Erfahrung hat fast jede Entscheidung mit irgendeiner moralischen Bedeutung zwei Seiten; und im Gang einer Entscheidung müssen Argumente wie von Seiten eines Anklägers und eines Verteidigers, also im Stil des Streitens, vorgebracht werden.

Sir Stuart N. Hampsbire

*79 Old High Street
Headington
GB-Oxford*

*Übersetzt von Cbristofe Frey
unter Mitarbeit von Hans Ulrich Pippert*

Anmerkungen

1. Nikomachische Ethik, 1098a 16-17.
2. Ebd. 1098a 18.
3. Vgl. *N. Mako/m*: Ludwig Wittgenstein, deutsch: Wien 1958.
4. *M. Proest*: Gegen Sainte-Beuve, deutsch: Frankfurt a. M. 1968.

Arbeitszeitverkürzung: Ökonomie versus Sozialethik"

VON JENS HARMS

1. EINIGE DEFIZITE IN DER DEBATTE UM DIE ARBEITSZEITVERKÜRZUNG

Die Tarifverhandlungen 1984 sind abgeschlossen. Es waren Tarifverhandlungen, bei denen es nicht primär darum ging, das Sozialprodukt zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern neu zu verteilen, vielmehr stand im Mittelpunkt der Verhandlungen, durch eine Neufestlegung der Wochenarbeitszeit etwas gegen das bedrückende Problem der Massenarbeitslosigkeit zu unternehmen. Man darf sicherlich davon ausgehen, daß ein hoher Beschäftigungsstand im Interesse beider Tarifparteien liegt, einerseits aus humanitären Gründen, andererseits aber aus organisationspezifischen Interessen, denn Massenarbeitslosigkeit bedeutet für die Gewerkschaften einen Entgang von Mitgliedsbeiträgen und Kampfstärke, für die Unternehmer bedeutet es Ausfall von kaufkräftiger Nachfrage und damit Reduzierung von Gewinnchancen.

Die protestantischen Kirchen haben im Laufe der vergangenen Jahre wiederholt zu den Problemen der Arbeitslosigkeit Stellung bezogen. Diesen Veröffentlichungen ist gemeinsam, daß sie die Arbeitslosigkeit als bedrückendes gesellschaftliches Problem sehen und nach Lösungsmöglichkeiten suchen. Interessanterweise *reproduziert sich in den kirchlichen Stellungnahmen die gesellschaftliche Differenzierung zwischen Gewerkschafts- und Arbeitgeberinteressen*. Der Kirchliche Dienst in der Arbeitswelt (KDA) plädiert für eine konsequente Wochenarbeitsverkürzung und sieht in ihr das Hauptinstrument einer Vollbeschäftigungspolitik; dagegen vertritt der Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer die Einstellung, daß es in der ökonomischen Krise darum gehen müsse, die Ertragskraft der Unternehmen zu stärken, um darüber Anreize für zusätzliche Investitionen und Arbeitsplätze zu schaffen. Was die Arbeitszeitgestaltung anbelangt, so wird in bekannter Weise für eine Reduzierung der Lebensarbeitszeit gestritten.

* Zu den wirtschaftsethischen Beiträgen im dritten Heft dieses Jahrgangs nimmt der stellvertretende Leiter der Ev. Akademie Arnoldshain Stellung.

Die *Sozialethik*, die sich konsequent für eine Verkürzung der Wochenarbeitszeit engagiert, geht - im Hinblick auf den Menschen als Arbeitskraft - vom Guten (nämlich für alle Arbeit zu schaffen) aus und leitet aus dem Guten das rechte Handeln ab. Die sehr differenziert zu analysierende Funktionsweise einer kapitalistischen Marktwirtschaft wird dabei oft wenig berücksichtigt. Die der Angebotspolitik zuneigenden Personengruppen hoffen hingegen (oft von ihren spezifischen ökonomischen Interessen geleitet), über das rechte Handeln, das an einem funktionsfähigen marktwirtschaftlichen Allokationsmechanismus orientiert ist, dem Guten (nämlich Vollbeschäftigung) näherzukommen. Es wird also nicht Beschäftigungspolitik getrieben, sondern primär Marktpolitik, mit der Beschäftigung realisiert werden soll. Das Gute soll sich - ganz auf die unsichtbare Hand eines *Adam Smith* vertrauend - aus dem rentabilitätsorientierten Allokationsprozeß ergeben.

Die *kirchliche Industrie- und Sozialarbeit*, die die Aufgabe hat, sich in besonderer Weise um die Belange der Arbeitswelt zu kümmern und als »Seismograph die gesellschaftlichen Entwicklungen und Prozesse zu registrieren, hat sich in den letzten Monaten für die gewerkschaftliche Forderung der 35-Stunden-Woche engagiert und ökonomische und sozialethische Argumente zugunsten der Forderung beigelegt. Daß die theologische und ökonomische Argumentation als Einheit verstanden wird, zeigt insbesondere die Veröffentlichung des kirchlich-gewerkschaftlichen Arbeitskreises. Verlangt wird von dem Arbeitskreis eine Verminderung des Arbeitsangebots, um dadurch eine »Gleich-Verteilung« der Erwerbsarbeit unter Berücksichtigung eines konstanten Reallohns für die Beschäftigten zu erreichen. Die Ziele Vollbeschäftigung und Erhaltung des bestehenden Verteilungsverhältnisses stehen im Zentrum, wie es auch in dem Aufsatz von *S. Katzerle*, der als Ökonom Mitglied des kirchlich-gewerkschaftlichen Arbeitskreises ist, über »Arbeitszeitverkürzung - ein beschäftigungspolitisches Instrumente- zum Ausdruck kommt. Es sind jene wirtschaftspolitischen Ziele des magischen Vielecks, die direkt die Arbeitskraft betreffen. Was jedoch nicht berücksichtigt ist, sind die allokativen Auswirkungen dieser Politik, wobei diese außerordentlich schwer abzuschätzen sind, da die Allokationspolitik indirekt auf die Beschäftigung wirkt. Da aber jede Beschäftigungspolitik Folgen für die Faktorallokation hat, wird zu berücksichtigen sein, daß die möglichen Beschäftigungswirkungen, »entsprechend den Formen der Arbeitszeitverkürzungen und den verwendeten Technologien, Entlohnungssystemen, Tätigkeitsanforderungen und betrieblichen Arbeitszeitsystemen ... erheblich über die Wirtschaftssektoren und Industrien streuen. Dabei haben selektive Arbeitszeitverkürzungen, die auf die entsprechenden Bedingungen der Wirtschaftssektoren und Industrien sowie die speziellen Arbeits-

bedingungen der Beschäftigten abgestimmt sind, Vorteile gegenüber linearen Regelungen,

Die gleiche Ignoranz gegenüber der Faktorallokation zeigt *Fütterer*. Er behauptet, daß »die Wirtschaftspolitik in Bund und Ländern vom Ziel der Vollbeschäftigung uneingestanden Abschied genommen hat zugunsten des relativen Ziels einer noch akzeptablen Arbeitslosigkeit«, Sicherlich wird man der Wirtschaftspolitik vorwerfen können, zu wenig die Belange der Arbeitskraft im Auge zu haben, aber gleichzeitig wird man zugeben müssen, daß die Wirtschaftspolitik auf die Probleme der Erhaltung der Wettbewerbsfähigkeit und der Modernisierung des Produktionsapparates acht geben muß, dies insbesondere aufgrund der starken Außenhandelsabhängigkeit der deutschen Wirtschaft. Eine Sozialethik, die im Grunde von dem existierenden kapitalistischen Wirtschaftssystem abstrahiert, mag aus edler Gesinnung formuliert sein, ihre Relevanz für das Hier und Jetzt muß jedoch gering bleiben. *Brakelmann* weist daher auch der sozialetischen Debatte zwei Wege: Sie soll sich einerseits argumentativ mit der kapitalorientierten Wirtschaftsordnung auseinandersetzen und andere Wirtschaftsmodelle in die Debatte einbeziehen; andererseits muß sich die Sozialethik am Gemeinwohl orientieren, und dies besagt, daß sie die gegebenen ordnungspolitischen Restriktionen zu berücksichtigen hat⁸.

Wird Brakelmans Vorschlag einer am Gemeinwohl ausgerichteten Ethik gefolgt, so müßten zumindest die folgenden fünf Problembereiche in die 35-Stunden-Debatte einbezogen werden:

a) Was geschieht mit solchen arbeitsintensiven Produktionstätigkeiten, bei denen geringe Rationalisierungsmöglichkeiten bestehen (wie beispielsweise beim Handwerk oder Teilen der Bauwirtschaft)?

b) Was soll aus dem öffentlichen Dienst werden? Soll die öffentliche Hand ihre Leistungen reduzieren, falls nicht, wie soll die Staatstätigkeit finanziert werden? Was sind die Folgen für die sozialen Dienste?

c) Wie sollen Subventionen, die Katterle für Branchen mit unterdurchschnittlichen Produktivitätszuwachs vorschlägt, finanziert werden? Sind solche Subventionen ordnungspolitisch überhaupt sinnvoll?

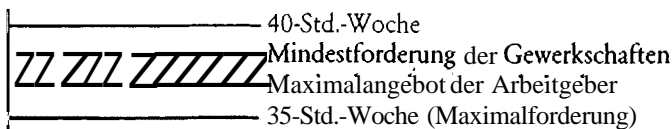
d) Welche Auswirkungen hat eine gravierende Arbeitszeitsenkung auf die internationale Arbeitsteilung? Ist ein zunehmender Arbeitsplatzexport wünschenswert?

e) Wie harmonisieren die Qualifikationsprofile der Arbeitslosen mit jenen der zusätzlich benötigten Arbeitskräfte? Was wäre zu tun, um die Qualifikation von nachgefragten und angebotenen Arbeitskräften einander anzunähern?

2. SOLIDARITÄT

Eine große Zahl von Einzelgewerkschaften trat in die Tarifrunde 1984 mit der Forderung nach der 35-Stunden-Woche ein. Es war das ausdrückliche Ziel mancher Theologen und kirchlichen Einrichtungen, Argumente zu formulieren, um einerseits die Forderung der 35-Stunden-Woche christlich zu begründen, um aber auch andererseits Solidarität mit den Gewerkschaften zu zeigen!". Sicherlich sind die Gewerkschaften insbesondere in Zeiten ökonomischer Krisen geschwächt, da sie nur aus der Defensive operieren können, weil es kaum möglich ist, die Einkommen und die Beschäftigung für alle Arbeitskräfte gleichzeitig zu stabilisieren!'. Solidarität mit den Gewerkschaften ist daher gerade in Krisenzeiten angebracht, aber wieweit hat die Solidarität bei tarifpolitischen Forderungen zu gehen?

Gewerkschaften bestimmen ihre Ziele, mit denen sie in Tarifaueinandersetzungen eintreten, nach verhandlungsstrategischen Gesichtspunkten. Eine zu geringe Forderung schwächt die Verhandlungsposition, so daß von den Gewerkschaften zunächst eine Maximalforderung gestellt werden muß. Gleiches gilt natürlich auch für die Arbeitgeberseite. Die Arbeitgeber machen ein Minimalangebot oder beharren auf der Beibehaltung des status quo. Im Verhandlungsprozeß gibt es für die Gewerkschaften neben der Maximalforderung (Obergrenze) auch eine Untergrenze, die man höchstens bereit ist zu akzeptieren. Der Verhandlungsprozeß wird sich im Bereich der Mindestforderung der Gewerkschaften und dem Maximalangebot der Arbeitgeber abspielen. Was schließlich aus dem Verhandlungsprozeß herauskommt, hängt von der Kampfstärke der Tarifparteien ab, wobei der Organisationsgrad, die Finanzstärke, die Streikbereitschaft und schließlich auch die öffentliche Meinung eine wichtige Rolle spielen.



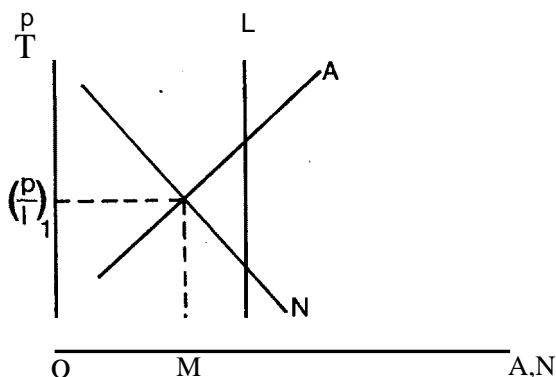
Die Maximalforderung ist eine verhandlungsstrategische Forderung, wobei es fraglich ist, ob es überhaupt gewollt sein kann, diese Forderung zu realisieren. Was hat aber die Sozialethik in Anbetracht dieser Situation zu leisten? Soll sie ihre Aussagen aus Solidarität gegenüber einer gesellschaftlichen Organisation machen, die – wie gesagt – sicherlich Solidarität verdient? Soll es also bei der 35-Stunden-Solidarität vor allem darum gehen, die öffentliche Meinung im Hinblick auf die Maximalforderung zu beeinflussen, um damit die Position in den Tarifverhandlungen zu

stärken? Soll Sozialethik eine auf die Verhandlungsstrategie bezogene Ethik sein?

Eine auf Tarifverhandlungen bezogene Ethik, die sich mit verhandlungsstrategischen Forderungen identifiziert, steht in der Gefahr, zu einer taktischen Ethik zu verkommen. Dies kann letztlich der Kirche ebenso schaden wie den Gewerkschaften, da eine taktische Ethik eine stumpfe Waffe bleiben muß und den bitteren Nachgeschmack der puren Parteilichkeit hat. Die Kirche entwertet sich als ethische Instanz, die zu gesellschaftlichen Problemen und Mißständen Stellung zu beziehen hat.

3. MULTIPLE STRATEGIEN

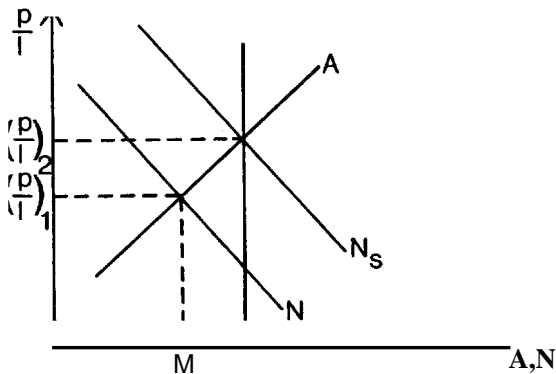
Bekannterweise gibt es drei grundlegende wirtschaftspolitische Strategien, etwas gegen Arbeitslosigkeit zu unternehmen: die nachfrageorientierte (keynesianische) Politik, die angebotsorientierte (neoklassische) Politik und die Politik der Variierung der Arbeitszeit. Zur Darstellung des Problems und seiner Lösungsmöglichkeiten soll hier ein Modell von Bent Hansen verwendet werden, das in einem anderen Zusammenhang entwickelt wurde. Es soll angenommen werden, daß das Angebot an Waren (A) und die Nachfrage nach Waren (N) vom Reallohn ($\frac{1}{p}$) abhängig sind, wobei l der Lohn und p das Preisniveau ist. Das Vollbeschäftigungsniveau (L_{voll}) ist extern defniert. Es wird die vereinfachende Annahme gemacht, daß das Arbeitskräfteangebot unabhängig vom Reallohn ist. Das Diagramm hat nun folgendes Aussehen:



Es handelt sich hier um ein Unterbeschäftigungsgleichgewicht, da bei $(\frac{p}{l})_1$ die Angebots- und Nachfragefunktion den gleichen Wert annehmen, jedoch bei einem Produktionsvolumen von DM das Arbeitskraftangebot nicht ausgeschöpft ist. Es ergibt sich so eine Arbeitslosigkeit von ML_{voll}'

Die Vertreter einer Politik der Arbeitszeitverkürzung plädieren für eine Neudefinition des Vollbeschäftigungsniveaus L_{voll}' also in diesem Fall eine Verschiebung von L_{voll} nach M . Sie wollen durch eine Verkürzung der Lebensarbeitszeit das Erwerbspotential bzw. durch eine Verkürzung der Wochenarbeitszeit das Erwerbsstundenpotential reduzieren. Die dem Menschen ermöglichte Erwerbsarbeit wird somit konjunkturspezifisch definiert; die Arbeitsgesellschaft, in der sich der Mensch in der Arbeit verwirklicht, d. h. Sinn produziert, wird somit den Gesetzen der Kapitalverwertung untergeordnet. Vollbeschäftigung muß in diesem Modell ständig neu definiert werden, je nach der Entwicklung der Kapitalakkumulation. Dies bedeutet aber, daß dann sinnvollerweise auch eines Tages wieder über die Verschiebung der Vollbeschäftigungsgrenze nach rechts gesprochen werden muß, ganz sicherlich dann, wenn die demographische Entwicklung eine Schranke für die Kapitalakkumulation darstellt.

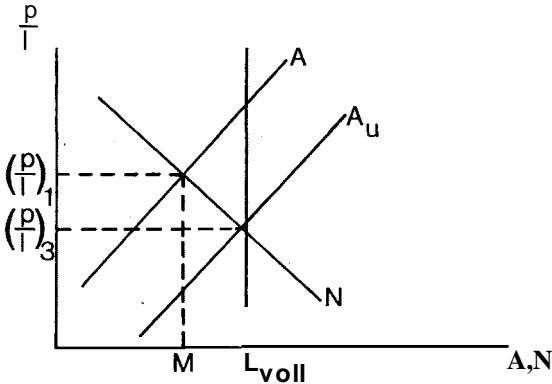
Der nachfrageorientierte Ansatz der Wirtschaftspolitik plädiert für eine Verschiebung der Nachfragefunktion nach rechts (von N auf N_s):



Es handelt sich hierbei um die klassisch keynesianische Politik, die insbesondere durch zusätzliche Staatsausgaben einen Anreiz für eine steigende Produktionstätigkeit geben will. Allerdings werden die Unternehmer aufgrund der Annahmen nur dann die Warenproduktion entsprechend L_{voll} ausdehnen, wenn das Reallohniveau sinkt, was durch ein steigendes Preisniveau aufgrund des Nachfragedrucks hervorgerufen

wird. Der reziproke Wert des Reallohns steigt von $\left(\frac{p}{l}\right)_1$ auf $\left(\frac{p}{l}\right)_2$.

Die dritte wirtschaftspolitische Strategie ist die Angebotspolitik, die zum Ziel hat (a) die Investitionstätigkeit durch eine bessere Ertragslage der Unternehmen anzuregen und (b) innovatorische Unternehmer (*Schumpeter*) zu motivieren, mit neuen Produkten oder neuen Technologien am Markt zu operieren. Mit einer steigenden Investitionstätigkeit soll schließlich ein wachsendes Arbeitsplatzangebot ermöglicht werden. In dem Diagramm schlägt sich die Angebotspolitik in einer Verschiebung der Angebotskurve nach rechts von A nach A_u nieder:



Die Angebotskurve A wird sich nur dann nach A_u verschieben, wenn aufgrund des technischen Fortschritts es für die Unternehmer profitabel ist, bei den Löhnen $\left(\frac{p}{l}\right)_1$ zusätzliche Arbeitskräfte nachzufragen. Da jedoch trotz steigendem Warenangebot die Nachfrage nach Waren unverändert bleibt, werden die Warenpreise sinken, was gleichbedeutend mit steigenden Reallohnen, bzw. einem sinkenden reziproken Wert des Reallohns auf $\left(\frac{p}{l}\right)_3$ ist.

Von den drei wirtschaftspolitischen Strategien, die es gibt, um das Beschäftigungsniveau zu erhöhen, haben die Nachfrage- und Angebotspolitik gegenüber der Politik der Variation des Arbeitsangebots den Vorteil, daß mit der Vergrößerung des Beschäftigungsgrades auch ein wachsender Wohlstand (der sich durchaus als quantitatives Wachstum darstellen kann) produziert wird.

Beschränkt man sich ausschließlich auf eine Strategie, um das Problem der Arbeitslosigkeit zu bewältigen, so besteht die Gefahr, daß mit dem

Versuch, das Beschäftigungsziel zu erreichen, andere volkswirtschaftliche Ziele negativ beeinträchtigt werden, was wiederum zu negativen Rückwirkungen auf die Beschäftigung führen kann. Die nachfrageorientierte Wirtschaftspolitik birgt die Gefahr der Verletzung der Preisniveaustabilität in sich; die angebotsorientierte Politik kann negative Folgen auf die Einkommensverteilung haben, da Profiteinkommen zunächst begünstigt werden sollen; schließlich kann die Beschäftigungspolitik mit den Mitteln der Arbeitszeitgestaltung zu einer Verletzung des Ziels der allokativen Effizienz führen.

Jede wirtschaftspolitische Maßnahme führt zu Reaktionen. Die kapitalistische Marktwirtschaft ist kein Apparat, der sich beliebig steuern läßt, da sich mit der kapitalistischen Produktion gleichzeitig spezifische Produktionsverhältnisse reproduzieren. So haben bereits *Marx* und – im Anschluß daran – *Kalecki* darauf hingewiesen, daß bei der Bestimmung der Profitrate, die für die Kapitalakkumulation (und damit für ökonomische Stabilität) entscheidend ist, sowohl technologische, ökonomische und soziale Phänomene eine Rolle spielen. Marx zeigt im dritten Band des »Kapital«, daß für die Funktionsfähigkeit des kapitalistischen Produktionssystems die Stabilisierung eines spezifischen Herrschaftsverhältnisses notwendig ist, da der Stand der Klassenauseinandersetzungen letztlich die Profitrate determiniert, die wiederum für die Kapitalakkumulation, das Wirtschaftswachstum und die Beschäftigung ausschlaggebend ist¹³.

Wenn Katterle argumentiert, daß der Widerstand der Arbeitgeber gegen die 35-Stunden-Woche »Züge eines verschärften Klassenkampfes von oben«¹⁴ trägt, so hat dieser Widerstand für Katterle etwas Böses an sich, da ja plausibel sein sollte, daß eine 12%ige Arbeitszeitverkürzung etwa eine Million zusätzliche Arbeitsplätze hervorbringen könnte. Es kann jedoch – aus der Perspektive der marxistischen, aber auch der klassischen und neoklassischen Wirtschaftstheorie – gar nicht um die vordergründige Maximierung der Beschäftigung gehen, sondern letztlich nur um die Sicherung einer rentabilitätsorientierten Produktionsweise, die über eine effiziente Faktorallokation Beschäftigung erzeugt. Eine eigenständige Beschäftigungspolitik kann daher nur soweit betrieben werden, wie die bestehenden Herrschaftsverhältnisse (und dies heißt auch eine rentable Produktion, die die Wettbewerbsfähigkeit sichert) nicht gravierend tangiert werden. Mit Marx läßt sich auch sagen: »Es scheint also, daß die kapitalistische Produktion vom guten oder bösen Willen unabhängige Bedingungen einschließt, die jene relative Prosperität der Arbeiterklasse nur momentan zulassen, und zwar immer nur als Sturmvogel einer Krise«¹⁵.

Für eine in absehbarer Zeit möglich erscheinende Überwindung des kapitalistischen, rentabilitätsorientierten Systems gibt es keine Hinweise.

Fraglich bleibt auch, ob dies in unserem kulturellen Kontext wünschenswert wäre, zumal ein technologisch hochentwickeltes Industriesystem kaum ohne Markt und Rentabilitätsindikatoren effizient zu steuern ist. Wer aber eine Sozialethik aus einer - wenn auch verständlichen - Einstellung formuliert, die den Funktionsbedingungen des bestehenden Systems zuwiderläuft, müßte zumindest Vorstellungen darüber entwickeln, wie möglichen Funktionsstörungen nach Einführung der 35-Stunden-Woche begegnet werden sollte. Daß mit der 35-Stunden-Woche bereits ein neues System (welches?) herbeigezaubert wird, kann doch wohl niemand im Ernst glauben. Der zweitbesten Strategie, nämlich verschiedene wirtschaftliche Instrumente aufeinander abgestimmt einzusetzen, hat sicherlich dann eine hohe Plausibilität, wenn es darum gehen soll, eine hinlängliche Stabilität innerhalb dieses Systems zu erreichen!",

Dr. Jens Harms

Evangelische Akademie Arnoldsbais
6384 Schmitten/Taunus 1

Anmerkungen

1. Siehe u. a.: *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.): »Solidargemeinschaft von Arbeitern und Arbeitslosen« – Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit, Gütersloh 1982; EKD-Synode: Sinn und Wandel der Arbeit - Herausforderung für die Kirche, in: epd-Dokumentation, Nr.52/82 vom 29. November 1982; *Evangelische Kirche von Westfalen*: Zukunft der Arbeit - Leben und Arbeiten im Wandel. Dokumentation zur Landessynode 1983; *Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer*: »Arbeitslosigkeit gemeinsam angehen«. Ein Expose für Kirche und Öffentlichkeit, in: epd-Dokumentation 23a/84 vom 21. Mai 1984; Kirchlich-gewerkschaftlicher Arbeitskreis: Teilen der Arbeit ist gefordert. Memorandum zu Fragen der Arbeitslosigkeit und Arbeitszeitverkürzung, in: epd-Dokumentation, Nr. 8/84 vom 13. Februar 1984.
2. Vgl. z. B. *Gerhard Mey*: Theologische Gesichtspunkte zur 35-Stunden-Woche, in: Stimme der Arbeit, Nr. 3, Mai/Juni 1984.
3. Siehe die Veröffentlichung des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer, a.a.O.
4. Vgl. hierzu auch den der EKD-Synode von der Kirchenkanzlei vorgelegten Text: Kirche und Arbeitswelt – Bausteine zur Bestandsaufnahme eines kirchlichen Handlungsfelds, in: epd-Dokumentation Nr. 52a/82 vom 29. November 1982.
5. *Siegfried Katterle*: Arbeitszeitverkürzung – ein beschäftigungspolitisches Instrument, in: Stimme der Arbeit, Nr. 3, Mai/Juni 1984.
6. *Michael Bolle*: Arbeitszeitverkürzung und Beschäftigung: Ökonomische Analyse und empirische Evidenz, in: *Thomas Kutsch* und *Fritz Vilmar* (Hg.): Arbeitszeitverkürzung. Ein Weg zur Vollbeschäftigung?, Opladen 1983.
7. *KlaNS Fitterer*: Streit um die Arbeitslosigkeit. Industriegesellschaft am Scheideweg, Stuttgart 1984, S.77.
8. *Günter Brakelmann*: Vortrag zum Schwerpunktthema, in: Evangelische Kirche von Westfalen, a.a.O., S.35 und 39.

9. *Katterle*, a.a.O., S. 57.
10. Siehe die Veröffentlichung des kirchlich-gewerkschaftlichen Arbeitskreises. a.a.O.
11. Von **einer** gleichzeitigen Realisierung der Ziele 35-Stunden-Woche und Reallohnsicherung geht auch *Katterle* in seinem Aufsatz aus. Dagegen weist DIW-Präsident Hans-Jürgen Krupp darauf hin, daß »mit jeder Arbeitszeitverkürzung Einkommenseinbußen oder Kosten verbunden sind, die getragen werden müssen«, *Hans-Jürgen Krupp: Gegenwart und Zukunft des arbeitenden Menschen*, in: EKD-Synode, a.a.O.; S. 18. Wo die Kosten anfallen, bei welchen Branchen und Personengruppen, läßt sich allerdings nicht von vornherein sagen.
12. *Bent Hansen: A Study in the Theory of Inflation*, London 1951; zur Darstellung auch *Jens Harllis: Funktionsanalyse der kapitalistischen Wirtschaft*, 2. Aufl., Frankfurt 1983, S. 237 ff.
13. *Karl Marx: Das Kapital*, Bd. III, MEW 25, Berlin 1973, S. 871 ff.
14. *Katterle* a.a.O., S. 56.
15. *Karl Marx: Das Kapital*, Bd. 11, MEW 24, Berlin 1975, S. 410.
16. *Mey*, a.a.O., S. 60; siehe auch die Argumentation von *Luise Schottroff: Die Arbeiter im Weinberg*, in: *Junge Kirche*, Heft 6, 1984, S. 322ff. Schottroff bewundert die Menschen, »die sich nicht als normale profitorientierte Todesinstrumente verhalten«, und meint, daß Gott »eindeutig für die 35-Stunden-Woche“ sei (S. 324).
17. Vgl. dazu auch *Krupp*, a.a.O., S.24ff.

Buchbesprechungen

Scharffenorth, Gerta: Den Glauben ins Leben ziehen ... Studien zu Luthers Theologie. München: Chr. Kaiser Verlag 1982. 359 S. 38,- DM.

Wer sich von *Lstbers* Theologie mehr erwartet als eine bloße Bestätigung traditioneller Ansichten und Denkmuster, wer also die Bedeutung seiner Theologie für heutige Fragen eher in ihrem kritischen Potential zu finden sucht, der wird an den hier vorgelegten Studien seine Freude haben.

Schon der Titel, ein Zitat aus Luthers Magnifikat-Auslegung, macht klar, worin die Intention des Buches liegt: »Handlungsimpulse für die Gegenwart und die Zukunft der Kirche« zu geben (S. 11).

Die einleitenden autobiographischen Bemerkungen der Verf. geben u. a. Auskunft über die Entstehung und Auswahl der fünf in diesem Band vereinigten Untersuchungen. Demnach stellen sie exemplarisch die theologische Be- und Verarbeitung jener Probleme dar, die Scharffenorth, Politologin wie Theologin, aus den Herausforderungen ihres Lebensweges und ihrer jeweiligen Tätigkeitsbereiche, der kirchlichen Sozialarbeit, der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) und dem Luth. Weltbund, erwachsen. Methodisch wählt sie den historischen Ansatz »bei den realen Lebens- und Glaubensproblemen der Menschen des 16. Jahrhunderts im Deutschen Reich« (S. 35), auf den noch einzugehen sein wird.

Im Mittelpunkt der ersten Studie über »Luthers Beitrag zur Einheit der heiligen Christenheit« steht die Bedeutung des Großen Katechismus (GrK) für den ökumenischen Dialog. Luther verstand ihn als Anleitung zum Christusbekenntnis. Handlungsimpulse für heute können von ihm eher ausgehen als von der CA, deren Formulierungen von der politischen Situation beim Reichstag 1530 beeinflusst waren, und die zur konfessionellen Partikularisierung und Selbsterhaltung führten. Der Dialogstil des GrK, seine Berichtstruktur und vor allem die Beziehung des Evangeliums auf das gesamte Leben, auch in seinen politischen und wirtschaftlichen Dimensionen (Auslegungen zum 7. und 5. Gebot), sind das ökumenische Gespräch fördernde Elemente von Luthers »kommunikativer Theologie« (S.65).

Besonders wichtig erscheint mir die Kritik Sch.s an der *mangelnden Entfaltung der Pneumatologie im Luthertum*, die zu einer Reduktion der Schöpfungslehre auf Ordnungstheologien (S. 50) und zu einer Loslösung der Heiligen von der Rechtfertigung führte (S. 62). Hier wäre tatsächlich weiterzufragen, ob nicht ein Verständnis der Schöpfung als pneumatologisch-eschatologischer Entdeckungszusammenhang einem vom trinitarischen Bekenntnis her erschlossenen Zugang zur Wirklichkeit gerechter

würde als die allzuschnelle Identifikation von Schöpfung mit vorfindlicher Wirklichkeit.

Es folgen **im Teil II.** »zwei Studien zum geistlichen Reich und Regiment Gottes«, von denen die erste »Taufe und Kirchengliedschaft in der Theologie Luthers und in den Kirchenordnungen' der Reformation« behandelt. Das methodische Vorgehen Sch.s wird in diesem Beitrag besonders deutlich:

- Erhebung der sozialen und theologischen Voraussetzungen,
- Entfaltung von Luthers Tauflehre als kritischer und befreiender Neuansatz,
- Niederschlag ihrer Wirkung **im** Leben der Christen und in den Kirchenordnungen.

So entwickelt Sch. als zentrale Aussagen Luthers den in der Taufe geschlossenen Bund Gottes mit den Menschen, der sich als Prozeß der Erneuerung aus dem Heiligen Geist darstellt, und die Eingliederung in die Christenheit. Daraus folgt die Teilhabe aller Kirchenglieder an der kirchlichen Verantwortung. Ein neues Verständnis von Kindergeburt, Vater- und Mutterschaft, der Gemeindediakonie, vor allem aber auch der durch die Taufe begründeten Rechte von Kindern (angesichts deren sozialer Verwahrlosung) und Hilfsbedürftigen (Gemeiner Kasten) sind sozial wirksame Folgen dieser Tauflehre.

Die zweite Studie zum geistlichen Regiment Gottes »Im Geist Freunde werden ...«, bereits 1977 veröffentlicht, untersucht »Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses«. Die Verf. sieht sich herausgefordert durch die These, Luthers Auslegung der Schöpfungsordnungen verhindere das Miteinander von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft. Tatsächlich finden sich stark polemische Aussagen Luthers in diesem Sinn. Doch gerade deshalb muß eine Gewichtung der divergierenden Aussagen vorgenommen werden. Sch. hält sich dabei wieder an den Großen Katechismus (den Luther neben *De servo arbitrio* als sein Hauptwerk ansah und der in unpolemischer Abzweckung geschrieben ist), um von da aus den Vergleich mit frühreformatorischen Schriften und Spätschriften über die Kirche vorzunehmen. So ergibt sich als durchgehende Linie in Luthers Aussagen:

- die gegenseitige Zuordnung von Mann und Frau, auch in ihrer Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit als gute Gaben Gottes, vom Schöpfungsauftrag her. Eine Minderbewertung der Frau ist durch Luthers inkarnatisches Gottesverständnis ausgeschlossen,
- die gleiche Begnadigung von Mann und Frau durch Taufe und Rechtfertigung, der die Kirche in ihrer Gestalt Rechnung zu tragen hat,
- die notwendige geistgewirkte Erneuerung der Beziehung von Mann und Frau.

Dieses Verständnis bewahrheitet sich in Luthers Hochschätzung des Vater- und Mutteramtes, das den **Vorrang** vor anderen Ständen einnimmt **und** zum **Leitbild** für den Machtgebrauch der Regierenden wird. Freilich gingen viele reformatorische Erkenntnisse in den folgenden politischen Wirren und Glaubenskämpfen wieder verloren.

Der Teil III. »Studien zum weltlichen Reich und Regiment Gottes« besteht aus zwei überarbeiteten Untersuchungen von 1964 bzw. 1978: A. »Luthers Lehre vom weltlichen Regiment Gottes - Die Reichsverfassungsreform als Problem des Friedensauftrags der Christen«, B. »Die Bergpredigt in Luthers Beiträgen zur Wirtschaftsethik - Erwägung zur Theorie ethischer Urteilsbildung«.

Im Teil A. entfaltet Sch. Luthers Lehre vom weltlichen Regiment Gottes in ihrem rechtsgeschichtlichen Kontext, der Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Rechtsdenken, das durch das Fehdeverbot von 1495 in die Krise geraten war. Auf diesem **meist** kaum berücksichtigten Hintergrund lassen sich Luthers Aussagen als »Ansätze zu einer Ethik der Gerechtigkeit und des Friedens« (S. 305) erkennen. In breiten Quellenanalysen erarbeitet Sch. Auftrag und Grenzen der weltlichen Gewalt sowie die Beziehung zum geistlichen Amt. Ein Vergleich mit Melanchthon belegt verhängnisvolle Uminterpretationen von Luthers Lehre, die zur Ausbildung eines »Christenrums unpolitischer Innerlichkeit« führen mußten. Die Analyse von »Wider Hans Worst« ist ein gewinnbringender Beleg dafür. Zentrale Stellung nehmen die Hinweise auf Luthers Rechtsunterricht im »Magnifikat« und die spätere Ämterlehre ein. Zwei Anmerkungen dazu: Im Exkurs zur Terminologie der Lehre von den zwei Reichen und Regimenten Gottes schlich sich leider der alte Fehler ein, Gesetz und **Evangelium** parallel mit der Unterscheidung der beiden Regimente aufzuteilen (S. 277). Das würde in der Konsequenz die eigene Intention untergraben, eine schroffe Trennung der beiden Regimente auszuschließen. Auch die These, das geoffenbarte Gesetz Gottes (Dekalog) könne durch die Vernunft von jedem Menschen erkannt werden, ist zwar durch einige Aussagen Luthers belegt, erscheint aber in dieser eindeutigen Form wohl erst bei Melanchthon, der den Dekalog auf die *lex naturalis* zurückführt. Luthers *lex scripta in corde* ist demgegenüber eher als Erfindungsregel zu verstehen. Immerhin würde damit eine zweite Offenbarungsquelle neben dem Evangelium eingeführt.

In der Studie B. stellt sich die Verf. der aktuellen Frage, ob »die Bergpredigt Bedeutung für Luthers ethische Urteilsbildung in wirtschaftlichen Fragen« (S. 315) hatte. Am Beispiel des Großen Sermons vom Wucher zeichnet sie die Schritte zur Urteilsbildung nach. Dabei ergibt sich, daß die Erfüllung des Liebesgebots für Luther auch rechtliche Aspekte aufweist, die strukturelle Veränderungen einbeziehen. Sch. kommt zu dem Ergeb-

nis, daß die Bergpredigt, Luther als »Orientierungsrahmen für den Umgang mit Gütern« (S. 332) diene. Als Brücke zur Verständigung mit Nicht-Christen fungiert die Goldene Regel.

Insgesamt gesehen zeichnen sich diese Studien m. E. durch drei Vorzüge aus:

1. durch die Interpretation der Aussagen Luthers in ihrem jeweiligen sozial-, wirtschafts- oder rechtsgeschichtlichen Kontext, der das erkenntnisleitende Interesse Luthers oft erst deutlich macht,

2. durch eine einsichtige Gewichtung der in ihrer Fülle oft divergierenden Aussagen, u. a. an dem als Prüfstein neu entdeckten Großen Katechismus,

3. durch eine Neubetonung des dritten Glaubensartikels in Luthers Theologie, der die Scheu, das Evangelium auf alle Dimensionen des Lebens zu beziehen, überwindet.

Martin Hoffmann

4630 Bochum

Handbuch der christlichen Ethik. Band 3: Wege ethischer Praxis. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder. Guterslob: Guterslober Verlagshaus Gerd Mohn 1982. 600 S. Hg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. 110,- DM.

In dieser Zeitschrift Nr.4/79 habe ich die Gelegenheit gehabt, die zwei ersten Bände des Handbuchs zu besprechen. Da jetzt noch ein dritter Band vorliegt, vervollständigt sich der Eindruck eines großen Ereignisses in der deutschsprachigen ethischen Literatur unserer Zeit. Die Veröffentlichung dieses Bandes ist insoweit etwas überraschend, weil ja schon im zweiten Band vieles über Wege ethischer Praxis dargestellt wurde.

Der erste und mehr allgemein prinzipielle Teil dieses Bandes heißt »Handeln unter dem Anspruch christlicher Verantwortung«. Die zwei Kapitel sind »Gewissen und Verantwortung« und »Schuld und Bekehrung«. Ich will nicht alle verschiedenen Beiträge in diesen zwei Kapiteln erwähnen, aber ich finde einige Ausführungen besonders lehrreich. IIII ersten Kapitel gilt das vor allem von dem, was Wilhelm Korff über den Begriff der Epikie und über Angemessenheit, Billigkeit und Zumutbarkeit im Prozeß sittlicher Urteilsfindung darstellt, was er über Kriterien für die Inkaufnahme von Übeln sagt, und was HerIlann Ringeling über die Notwendigkeit des sittlichen Kompromisses darlegt, IIII zweiten Kapitel denke ich an die Ausführungen von Alois Müller über kollektive Schuld. – Was die genannten Verfasser in diesen zwei ersten Kapiteln darlegen, gibt uns einen guten Hintergrund zum Verständnis dessen, was in der Einführung der

Herausgeber so zusammengefaßt wird: »Die Konsequenz solcher Aufklärung über Struktur und Praxis des Gewissens ist eine Rehabilitation des ethischen Kompromisses, der weder ein sfaulere noch ein sunehrlicherc ist, sondern Teil der offenen Kommunikation, in der Bindung und Freiheit des Gewissens seinen eigenen Kriterien nach konkret werden. Im Kompromiß wird die ethische Sozialität von Verantwortung realisiert und gelebt.« - Daß der Begriff des Kompromisses so ins Zentrum gestellt wird, finde ich sehr nützlich. Die ethischen Rigoristen, die wir rechts und links um uns haben, haben ja oft nicht hinreichend darüber nachgedacht, wie es kommt, daß ihnen nicht immer Recht gegeben werden kann.

Der größte Teil dieses Bandes ist jedoch *der zweite*, wo in sechs verschiedenen Kapiteln einige große Probleme auf dem Wege ethischer Praxis beschrieben werden. Das meiste hier ist heute von großer Dringlichkeit. Kurz gesagt habe ich folgendes davon gelernt:

Im ersten Kapitel »Menschenwürde und Menschenrechte« *snterricht*etuns erstens *Peter Saladin* über »Die Rechtsgeltung von Menschenrechten als Beispiel für die Rechtserheblichkeit ethischer Kriterien«, Er macht es allseitig orientierend und wohl balanciert. Über »Ethische Kriterien für die Entwicklung sozialer Grundrechte« schreibt *Pranz Homer* lehrreich und instruktiv. Was *Otfried Höffe* über »Die Menschenrechte in der Kirche« zu sagen hat, ist ein ausgezeichnetes Beispiel ausgewogener Kirchenkritik; er zeigt, daß auch in den Kirchen die Menschenrechte nicht voll verwirklicht sind. In »Die Verantwortung vor dem eigenen Leben: Das Problem des Suizids« macht *Adrian Holderegger* große Anstrengungen, die Fakten nuanciert darzulegen und die Argumente pro et contra kritisch zu beurteilen.

Das zweite Kapitel »Ethische Strukturprobleme der Geschlechter« aktualisiert einige Probleme, die nicht schon im zweiten Band über »Ehe und Familie« hinreichend diskutiert worden sind. »Die Autoritätsstrukturen der Familie in menschenrechtlicher Sicht« werden von *Waldemar Molinski* dargestellt. Er bemüht sich um klare ethische Kriterien und eine einleuchtende Kritik jener Umstände, die der Familie nicht gerecht werden. *Hermann Ringeling* erörtert mit dem Thema »Die nichteheliche Lebensgemeinschaft: Das Problem alternativer Wege zur Verbindlichkeit der Ehe« ein delikates und sogleich häufiges Problem im heutigen Leben. Er macht es sehr geschickt. *HUDE Kaufmann*, schon gestorben, war die einzige Frau unter den Autoren des Handbuchs. Es ist daher ein großes Vergnügen, feststellen zu können, daß ihr Aufsatz »Maßstäbe für die Bewertung der Gleichheit und Ungleichheit von Mann und Frau« eine kostbare Perle ist; sehr sachkundig, scharfsinnig und humoristisch schreibt sie über Probleme, an denen sie große Torheit und falsche Generalisierungen enthüllen kann. Man fragt sich: Was hätte aus diesem

Handbuch werden können, wenn es mehr weibliche Ethiker in der Welt gäbe? - Der Nachtrag von *Anselm Hertz* »Historisch-theologische Anmerkung zum männlichen Dominanzstreben in der Kirche« ist eine wichtige dogmengeschichtliche Komplettierung.

Im dritten Kapitel geht es um eine »Neue Weltwirtschaftsordnung«. Mit »Ökonomische Kriterien zur Beurteilung konkurrierender Lösungsmodelle« gibt uns *Helmut Hesse* eine sehr wesentliche grundlegende Orientierung. »Der Beitrag der Soziallehren der Kirchen zum Aufbau einer neuen Weltwirtschaftsordnung« von *Hans Zilliefel* ist eine Darstellung von guten ethischen Zielen, aber es wird auch klar, wie weit wir davon entfernt sind. Man hätte gern eine bessere Anknüpfung an die ökonomischen Realitäten gesehen, aber heute sind vielleicht Realitäten und Utopie so sehr voneinander getrennt, daß eine Verbindung eigentlich nicht geleistet werden kann. *Theodor LeNenberger* schreibt »Zum Verhältnis von ökonomischer Ordnung und politischer Organisation« und gibt uns dort sehr einleuchtende Perspektiven der Komplexität der globalen Gesellschaft. »Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage« ist das Thema von *Wolfgang Klaxen*. Ich vermute, daß diese Fragen in der Bundesrepublik ungefähr so lebhaft und teils auch so unsachlich wie in Schweden diskutiert werden. Klaxen jedoch orientiert uns vernünftig.

Das vierte Kapitel heißt »Die Friedensaufgabe der Gegenwart«, und es wird mit einem sehr zentralen Thema eröffnet. *Anselm Hertz* schreibt über »Die Lehre vom -gerechten Krieg- als ethischer Kompromiß«; und dies ist ohne Zweifel ein sehr nützlicher Beitrag. Alle christlichen Pazifisten haben heute etwas daraus zu lernen, wie die Alten mit dieser Problematik gekämpft haben. »Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung« heißt der Beitrag von *Hans Rub* und *Jean-Luc Blondel*. Die Fakten werden hier gut dargestellt; zugleich versuchen sie, realistische Kriterien für Abrüstung zu formulieren. Im Aufsatz von *Paulus Engelhardt* über »Die Friedenspflicht zwischen Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung« vermissem ich eine klar dargestellte eigene *Gedankenlinie*. Der Verfasser geht hinter allen Zitaten und Anspielungen der Debatte beinahe ganz verloren. Schließlich: *Wilhelm Korff* schreibt einen sehr wichtigen Beitrag über das Thema »Grundsätze einer christlichen Friedensethik«. Nach allen Seiten ausgewogen zeigt er uns, wie die christliche Ethik mit dem eigentlich unmöglichen Problem der Macht und der Gewalt umgehen kann und muß.

Es folgen noch zwei Kapitel: *im fünften* geht es um »Die ethische Relevanz des Sports« und *im sechsten* um eine »Ethik der Informationsmedien«. Die beiden letzten Kapitel sind kürzer, aber wenigstens das letzte beschäftigt sich [s.o.] mit einer Problematik, die in unserer modernen Gesellschaft von sehr großer Wichtigkeit ist. Zum fünften Kapitel möchte ich sagen, daß *Wilhelm Korff*! - nicht ohne Erfolg - versucht, eine Ethik des

Sports zu formulieren. Zum sechsten meine Bemerkung, daß die »Anthropologische Grundlegung einer Medienethik« von *Alfons Auer* sehr allgemeine Erläuterungen einer Anthropologie enthält; und daß die »Ethische Normierung im Bereich der Medien« von *Günter Virt* dort Schluß macht, wo die Probleme sich verschärfen und die Abwägungen schwierig werden.

Wir, die wir uns mit ethischen Fragen beschäftigen, wissen alle, daß unsere Aufgaben eigentlich unendlich und unerschöpflich sind. Das gilt sowohl theoretisch wie praktisch: theoretisch bestimmen Philosophie, Theologie und viele andere Wissenschaften, wie wir die ethischen Fragestellungen formulieren können und müssen. Praktisch werden im heutigen Alltagsleben von fast allen Richtungen ethische Fragen gestellt. Von diesen Perspektiven aus gesehen ist es nicht merkwürdig oder erstaunlich, daß die Herausgeber diesen dritten Band haben veröffentlicht wollen. Den größten Teil seines Inhalts finde ich sehr wichtig und nützlich. Eine andere Frage ist natürlich, ob alles, was sich in den zwei ersten Bänden findet, von derselben Dringlichkeit ist wie der Inhalt dieses dritten Bands.

Über die Zusammenarbeit zwischen katholischen und evangelischen Ethikern in diesem Handbuch ist bereits diskutiert worden. Zu diesem Band möchte ich anmerken, daß ich von Konflikten oder auch nur ihren Möglichkeiten fast nichts sehe. Sicher sind die konfessionellen Unterschiede in vielen wichtigen ethischen und moralischen Fragen unserer Zeit von sehr geringer oder vielleicht oft von gar keiner Relevanz. So sollte es auch sein; und hier gibt es doch wenigstens etwas Hoffnung für die Welt.

Zum Nachwort von *Wilhelm Korff* ("Anstoß für weitergehenden ethischen Diskurs in Kirche und Welt. Eine kritische Bestandsaufnahme der Diskussion um die beiden ersten Bände des Handbuchs der christlichen Ethik«) will ich schließlich nur sagen, wie merkwürdig es ist, daß gerade einige Fragen der Sexualethik solchen Streit entfachen, so daß hier eigens einige Seiten aus bestimmten Texten abgedruckt werden müssen - zum Vergleich und zum Nachdenken. Es ist wohl doch hohe Zeit, daß die christliche Ethik von der Ansicht wekommt, daß die Sexualethik die ethische Frage dieser Ethik sei!

Prof t». Jarl Hemberg

Lund|Schweden

Schmitt, CarllJüngel, EberhardjSchelz, Sepp: Die Tyrannei der Werte.
Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1979. 112 S., DM 14,80.

Der gegenwärtige Versuch, die Welt in ein Treibhaus der Werte und der Moral zu verwandeln, nötigt dazu, sich die grundsätzliche Problematik

der Debatte um die Werte vor Augen zu führen. Darin kann auch der Ertrag der Lektüre dieses Buches liegen, in dem drei zu unterschiedlichen Anlässen verfaßte Beiträge vereinigt sind. Die Ablösung der Ideen durch Werte in Philosophie, Recht und Politik im 19. Jahrhundert, die ihre ironische Kommentierung im Romanwerk *Balzac's* erfährt, war eine Folge der Erschütterung der abendländischen Metaphysik. Der Einzug der Werte wurde vom Industrialisierungsprozeß begleitet, in dessen Sphären der Ökonomie und des Tausches der Begriff des Wertes auch ursprünglich beheimatet ist. Außerhalb dieses Zusammenhangs folgt der Wert jedoch seiner eigenen Logik, die bishin zum Kampf der Werte gegeneinander führt. Darin besteht das Urteil *Carl Schmitt's*, der, indem er die Bemerkung *Nicolai Hartmann's* über die »Tyrannei der Werte« aufgreift, jegliche Wertethik einer grundsätzlichen Kritik unterzieht. Die Eigenlogik des Wertes liegt in seiner »immanenten Aggressivität« (22), die auch durch den Übergang von der formalen Wertethik *Max Webers* zur materialen Wertethik *Max Scheler's* nicht gemildert werden konnte. Denn im Moment der subjektiven Setzung wie im Begriff des Wertes selbst, der als positiver immer auf der Verneinung eines negativen Wertes basiert (28), ist jene potentielle Aggressivität beherbergt, die schließlich in die »Tyrannei der Werte« führt. Darum kann die Wertphilosophie als »Reaktion auf die Nihilismus-Krise des 19. Jahrhunderts« (21), insofern sie den naturwissenschaftlichen Positivismus, gegen den sie protestiert, selbst vollstreckt, ebenso als Ausdruck dieser Krise verstanden werden. Wertethik zieht die »Tyrannei der Werte« nach sich, gegenüber der – hier sieht Schmitt das *Robbesche* Bürgerkriegsgespenst erneut auferstehen – der »mörderische Naturzustand der Staatsphilosophie des Thomas Hobbes« (31) eine »wahre Idylle« sei. Führt der unvermittelte Wertvollzug zur Auflösung der »Lehre vom gerechten Krieg- oder macht »Maßnahmen zur Vernichtung unwerten Lebens: möglich, so bietet nur die Vermittlung von Werten durch die vom Gesetz und Gesetzgeber berechenbaren und nachvollziehbaren Regeln der Tyrannei Einhalt (41). Neben der Problematik der Wertethik überhaupt stellt also in der Gegenwart die Vermittlung von Werten – und damit schließt Schmitt vielsagend – die eigentliche Schwierigkeit dar, die den rechtsprechenden Juristen aufgegeben ist. – *Berhard Jünger* schließt in seinem Beitrag »Wertlose Wahrheit« direkt an die Kritik Schmitt's an, er mobilisiert jedoch gegen die »Wahrheit des Wertes« die christliche Wahrheit. Denn »durch moralische Aufrüstung ... gewinnt das menschliche Handeln die fundamentalen Selbstverständlichkeiten nicht zurück, die es in solchen Vorhaben als problematisiert eingesteht und deren Verbindlichkeit doch gerade vorausgesetzt wird« (71). Die Ethik, die mit Werten argumentiert, kommt nämlich notorisch dort zuspät, wo der Verlust des »Gutens« ihr immer schon vorausgesetzt ist,

und die Moral erst wieder neu errichtet werden muß. Demgegenüber ist das christliche Ethos zuvorkommend, weil in der ‚Erfahrung des Menschen mit der Wahrheit er, der Mensch, Möglichkeiten entdeckt, die -jenseits- der Wirklichkeit der Werte liegen. So tritt der Mensch in der Begegnung mit der Wahrheit, die seinen Lebenszusammenhang unterbricht, um ihn in einer neuen Weise seines Selbstverständnisses auf den Weg zu bringen, den Exodus aus der)Tyrannei der Werte< an. - Der Beitrag von *Sepp Sche/z*, der die ideologische Komponente im Wertbegriff, hervorhebt, verhilft gegenüber Schmitt und Jünger zu keinen weiteren Einsichten. Er macht jedoch deutlich, daß Werte im Glaubenskampf der Ideologien immer politisch funktionalisiert werden, ja, sie diesen überhaupt erst ermöglichen, da sich Werte grundsätzlich nicht zur Konsensstiftung eignen. Die Kirche - so wird man das Resümee dieses Buches formulieren können -, die in der Situation allgemeiner Orientierungslosigkeit meint, sich als wahre Sachverwalterin der sGrundwertec ausgeben zu können, forciert auf diesem Terrain, hat sie es erst einmal betreten, den Ausverkauf ihrer eigenen Wahrheit.

J. von Soosten

3550 *Marburg/J.abn*

Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendental philosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings hg. v. H.-M. Baumgartner, Freiburg und München: Alber 1979. 421 S.

Anläßlich des 65. Geburtstags von Hermann Krings haben Freunde und Schüler Krings dessen »transzendente Freiheitslehre« auf ihren Sachgehalt und Anspruch, ihre Leistungsfähigkeit und Konsequenzen, aber auch auf ihre Schwierigkeiten und Grenzen hin untersucht. Der zu besprechende Band legt diese Arbeiten, vermehrt um eine abschließende Replik des Jubilars, gesammelt vor.

Der Sache nach schließen sich die Beiträge zu zwei Problemkreisen zusammen: Der eine betrifft den logischen Status der Transzendentalphilosophie, der andere materiale Aspekte ihres Freiheitsbegriffs.

Im Zentrum des ersten Problemkreises steht die Frage nach dem Gehalt und dem-Gegenstandsbezug von Transzendentalphilosophie. So gewinnt eine umständliche Selbstinterpretation und Apologie der transzendentalen Sprachpragmatik durch *Karl-Otto Apel* erst darin eine gewichtige Pointe, daß sie mit einer abschließenden Erinnerung an das »Münchhausen-Trilemma« die Transzendentalphilosophie selber zur Auskunft über ihren eigenen Gegenstandsbezug und ihre eigene Wahrheitsfähigkeit provoziert. *Eberhard Simons* vertieft diese Provokation zur expliziten Forderung,

daß die Transzendentalphilosophie ihre Aussagen einer »reflektierten Bedeutungsbestimmung« zu unterwerfen habe. Erst im Durchgang durch eine solche Semantik (vgl. 62, 63, 68) und Pragmatik (vgl. 69, 70, 72) des transzendentalphilosophischen Aussagezusammenhangs lasse sich die Kraft seiner Argumente absehen.

Die materialen Aspekte des *Krings'schen* Freiheitsbegriffs, die diskutiert werden, sind: Das Verhältnis von transzendentaler Freiheit zur Freiheit des Handelns als dem Grundsachverhalt und Ethik (*Annemarie Pieper, Wilhelm Vossenkuhl*); die Relevanz des transzendentalen Freiheitsbegriffs als eines Begriffs »kommunikativer Freiheit« für die Theorie des sozialen Handelns (*Otfried Höffe, Wilhelm G.Jacobs, Hermann Lübke, Manfred Riedel*) und für den Begriff der Geschichte (*Hans-Michael Baumgartner, Odo Marquard*) sowie schließlich die Funktion des transzendentalen Freiheitsbegriffs als Fußpunkt von Ontologie, inklusive Kosmologie und Theologie (*Peter Koslowski, Ludger Oeing-Hanhoff, Heinz Rabert Schielte*).

An der Sammlung im Ganzen fällt auf, daß alle erörterten Teilthemen und beide Teilproblemekreise zulaufen auf die eine Frage nach der *Wirklichkeit von Freiheit* in der Einheit ihrer unterschiedenen Manifestationen von »realer« (sozial institutionalisierter), »praktischer« (Institutionen konstituierender) und »transzendentaler (durch ihre ihr vorgegebene eigene Konstitution unbedingt geregelter) Freiheit: So trägt Oeing-Hanhoff, wie »unserer *wirklichen Freiheit* entsprechend« (271) Gott gedacht werden muß. Von der »phänomenalen« *Wirklichkeit* der Freiheit inmitten von Natur und Gesellschaft ausgehend befragt Schlette die Krings'sche Freiheitslehre. Und Koslowski interpretiert Krings' Lehre von der notwendigen Konstitution und Kritik aller sozialen Systeme durch Freiheit als *ontologische* Dialektik, in der allein »das Unbedingte, die Freiheit« »*wirklich werden kann*« (231). Baumgartner versucht Geschichte ausgehend von Krings' Neufassung des Begriffs von Freiheit - zu denken als den durch Freiheit eröffneten Möglichkeitsraum ihres sie selber offenbarenden Geschicks und insofern als Geschehen, dessen Subjekt und Objekt Freiheit zumal ist (»*Freiheitsgeschehen*«: 315). Es ist jedenfalls die *Wirklichkeit der »kommunikativen Freiheit*«, wie sie als Fundament und Norm dem Werden aller realen (politischen) Freiheit zugrundeliegt, die Manfred Riedel in der »*Wirklichkeit der Verantwortung*« begründet sieht (212,227). Und schließlich ist es offenkundig das Interesse am Begriff der *Wirklichkeit transzendentaler Freiheit*, welches Annemarie Pieper dazu veranlaßt, im Anschluß an *Kierkegaard* zwar nicht (wie Krings in seiner Replik richtig sieht) die Differenz zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit zu leugnen, aber (was Krings nicht würdigt) der transzendentalen Freiheit denselben ontologischen Status wie der praktischen zuzusprechen. Und ebenso ist auch die scheinbar formale Frage, wie

transzendente Freiheit Gehalt gültiger Argumente und Gegenstand wahrer Aussagen sein könne, identisch mit der Frage nach ihrer *Wirklichkeit*.

Es ist gerade Krings »Replik«, in der dieser *cantus firmus* der Sammlung unverhüllt hervortritt: In der grundlegenden Auseinandersetzung mit der Apelschen Transzendentalpragmatik wird dieser ihr Anspruch auf den Status einer nicht empirischen, sondern transzendentalen Theorie (20) ausdrücklich bestätigt (349). Aber unbeschadet dieser Zugeständnisse wird die bedenkliche Grenze der *transzendentalen* Argumentationsfähigkeit der Sprachpragmatik scharfsinnig und zutreffend herausgearbeitet: Sie begnügt sich mit dem Hinweis auf das »transzendente Faktum« des argumentativen Diskurses und der ihn tragenden faktischen Anerkennung von Geltungsansprüchen, ohne die in dieser Anerkennung wirksamen transzendentalen Geltungsgründe *als solche* zum Thema zu machen. So wird die Transzendentalpragmatik Opfer des Scheines, »daß für das transzendente Faktum des Diskurses die Frage nach dem (transzendentalen) Rechtsgrund« für die im Diskurs immer schon wirksamen »Anerkennung von Geltung« entfallen können (359). Damit eliminiert sie die transzendente Unterscheidung zwischen Gebrauch und Mißbrauch der Freiheit (359) und verliert dann mit dem transzendentalen »Begriff des bösen Handelns« (364) auch jede Möglichkeit, diesem argumentativ seine Legitimität zu bestreiten: »Es *kann* kein *Argument* geben, das die Diskursgemeinschaft gegenüber der Bosheit erheben könnte, da jedes Argument nach sprachpragmatischer Begründung die Diskursgemeinschaft voraussetzt« *und schon durch die bloße Voraussetzung dieses transzendentalen Faktums gerechtfertigt sein soll* (370). Demgegenüber bestimmt die transzendente Freiheitslehre den transzendentalen Grund aller Geltung als die unbedingte Geltung der Regel, daß Freiheit durch Freiheit anzuerkennen ist, und besitzt mit *diesem* transzendentalen Begriff einer unbedingt gültigen Regel zugleich den ihrer möglichen Verletzung; und damit des Bösen als Nichtanerkennung von Freiheit durch Freiheit. So macht der transzendentalphilosophische -Rekurs nicht nur auf das transzendente Faktum einer Diskursgemeinschaft, sondern auf »eine unbedingte Regel« als letzten »Grund von Geltung« im Diskurs nicht nur »eine kontradiktorische Unterscheidung zwischen ethisch und nicht-ethisch, sondern (darüber hinaus auch) eine konträre Unterscheidung zwischen Gut und Böse mögliche (370).

Ob man diesen Vergleich zweier transzendentaler Aussagezusammenhänge und die Behauptung der inhaltlichen Überlegenheit des einen (der transzendentalen Freiheitslehre) gegenüber dem andern (der transzendentalen Sprachpragmatik) zustimmt oder nicht – in *jedem* Falle stellt sich die Frage nach der Art der in jeder solchen transzendentalphilosophischen

Diskussion in Anspruch **genommenen** Evidenz und damit nach dem **Status** der Gegenstände des Diskurses als erkennbar, also als richtig oder falsch, konkret oder abstrakt präzifizierbarer Wirklichkeit. Krings wendet sich eben dieser Frage in einem zentralen Abschnitt »Über den Unterschied zwischen Theorie und Logik« (370-378) zu. Hier unterstreicht Krings, daß transzendentalphilosophische Aussagen nicht den Charakter theoretischer oder auch metatheoretischer Aussagen besitzen; die samt und sonders die Behauptung eines propositionalen Gehaltes sind (370f., 374f.), sondern daß sie ausschließlich den Status logischer Aussagen besitzen, in denen es um das Begreifen von Sachverhalten als »Konsequenz« aus ihren Möglichkeitsbedingungen geht (371ff.).

Aber mir scheint: diese berechnigte und richtige Distinktion erledigt und löst die Frage nach der für die Wahrheitsfähigkeit transzendentalphilosophischer Aussagen in Anspruch zu nehmenden Evidenz nicht im geringsten. Denn nicht nur theoretische Aussagen über Sachverhalte, sondern ebenso logische Aussagen über Konsequenzverhältnisse zwischen Aussagen sind nur soweit diskutierbar (hinsichtlich ihrer Wahrheit oder Falschheit entscheidbar), als Evidenz für sie in Anspruch genommen werden kann. Selbst wenn transzendentalphilosophische Aussagen lediglich Aussagen über die Syntax eines Aussagezusammenhanges wären, müßten für sie alle Elemente dieses Zusammenhanges und das Verhältnis zwischen ihnen evident sein: Also sowohl jedes Element des Aussagezusammenhanges wie die Verhältnisse zwischen den Elementen müßten für den darüber Urteilenden als erkennbare Sachverhalte erschlossen und insofern jedenfalls das gegenüber seinen Aussageakten Vorgegebene sein. Aber nun haben es transzendentalphilosophische Aussagen (auch Krings zufolge) tatsächlich gar nicht nur mit der *logischen* Folgerichtigkeit zwischen bestimmten Sachverhalten und den Bedingungen ihrer Möglichkeit zu tun, sondern stets mit materialbestimmten Sachverhalten (etwa: Freiheit) und dementsprechend auch immer mit der *materialen Bestimmung* gerade ihrer Möglichkeitsbedingungen. Es geht in transzendentalphilosophischen Aussagen um das »Faktum« (vgl. Krings Begriffsbestimmung 354ff.) des »Tätigseins« vernünftiger Wesen (372), das sie aus den Bedingungen seiner Möglichkeit logisch erschließen wollen. Und bei diesem Versuch entsteht dann die Frage, ob diese Bedingung der Möglichkeit des Tätigseins von Vernunftwesen schon im (transzendentalen) Begriff der Kommunikationsgemeinschaft oder erst im (transzendentalen) »Begriff eines Unbedingten« (373), nämlich der »unbedingten Anerkennung von Freiheit durch Freiheit« als »*Geltungsgrund* ethischer Regeln« *hinlänglich* begriffen ist. Das aber heißt: Jedes auf die Bedingung seiner Möglichkeit hin einschließbare Faktum muß *als solches* (s.: *derart erschließbares*) erschlossen sein. Und das wiederum heißt: Erschlossen als erkennbar müssen

gleichursprünglich sein: das Faktum *und* die Bedingung seiner Möglichkeit. Also: Ist das Faktum das Tätigsein vernünftiger Wesen, d. h.: die »reale« und »praktische« Freiheit von Personen, so müssen diese *und* die Bedingung ihrer Möglichkeit (von Krings »transzendente Freiheit« genannt) als erkennbare Sachverhalte, und insofern als Elemente der erkennbaren Wirklichkeit vorgegeben sein. Bedingung der Möglichkeit der transzendentalphilosophischen Begründung des Tätigseins vernünftiger Wesen auf die Bedingungen seiner Möglichkeit ist also jedenfalls die Zugehörigkeit von realer und praktischer Freiheit *und* der Bedingung ihrer Möglichkeit zum Bereich der als erkennbar erscheinenden Wirklichkeit. Und tatsächlich ist diese Wirklichkeit der Freiheit (diese Zugehörigkeit von Freiheit zur Sphäre dessen, was als er selber erscheint und insofern erkennbar und anerkenntbar ist) auch in dem von Krings vorgeschlagenen (transzendentalen) Begriff der Möglichkeitsbedingung realer und praktischer Freiheit enthalten: Als unbedingter Geltungsgrund aller Regeln des Freiheitsgebrauchs und insofern als »Regel der Regelsetzung« (380) soll die *Anerkennung* von Freiheit durch Freiheit« (383) *begriffen* werden können (373, 382). Und dieser Begriff kann nur wahr sein, wenn Freiheit für sie selber *erscheint als*: unbedingte Anerkennung durch sie selber *ermöglichend* und *heischend* (aber keineswegs notwendig einschließend). Damit aber zeigt sich als eine Implikation der Krings'schen Freiheitslehre selber: Bedingung der Möglichkeit realer und praktischer Freiheit unter der Alternative von Gut und Böse ist die Wirklichkeit (das Erschlossen-sein) von Freiheit für sie selber als sie selber und insofern als: durch sie selbst erkennbare, anerkenntbare und unbedingt anzuerkennende.

Daraus ergeben sich dann für die Diskussion zwischen den Autoren des vorliegenden Bandes und Hermann Krings folgende Konsequenzen:

1. Das »Unbedingte«, auf das die transzendentallogische Reduktion der realen und praktischen Freiheit zurückführt, ist nicht die »Anerkennung von Freiheit durch Freiheit«, sondern die Alternative der Anerkennung oder Nichtanerkennung von Freiheit durch Freiheit aufgrund der Erschlossenheit (Wirklichkeit) von Freiheit für sie selber als sie selber (und d. h.: durch sie selbst zu erkennende und anzuerkennende).

2. Das Drängen von Krings Gesprächspartnern auf den Begriff der Wirklichkeit der Freiheit muß als Drängen auf den Begriff des »Unbedingten« beurteilt werden, auf das Krings eigene transzendentallogische Begründung von realer und praktischer Freiheit unter der Alternative von Gut und Böse zielt, das aber in seinem eigenen Begriff vom Unbedingten als »Anerkennung von Freiheit durch Freiheit« noch *nicht* explizit erreicht wird: Die Anerkennung von Freiheit durch Freiheit setzt die *Evidenz der Wirklichkeit von Freiheit für sie selber voraus*,

3. Diese Überlegungen bringen einen Begriff des Faktischen, Wirkli-

chen ins Spiel, der alle von Krings benannten Momente des Begriffs eines »Faktumss (354ff.) in sich einschließt, aber um eine wichtige Bestimmung erweitert ist: Das Faktische oder »Wirkliche« wird nicht nur, wie bei Krings das »Faktum«, als Gehalt gedacht, der »logisch unerschlossen« ist, sondern zugleich als ein solcher Gehalt, der logisch *erschließbar* ist. Insofern kommt die Wirklichkeit (hier: von Freiheit) nicht nur als das je und dann logisch Unerschlossene, der logischen Erschließung noch Bedürftige in Betracht, sondern stets auch als das der logischen Erschließung Fähige. Und da ist Faktizität selber so gedacht, daß sie die Bedingung der Möglichkeit des Fragens nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit einschließt.

4. Es ist die Faktizität (hier: von Freiheit) in diesem Sinne - als Gegenwärtigsein von Freiheit für sie selber als sie selber (und insofern durch sich selbst zu bestimmende) -, der diejenige Zeitlichkeit eignet, an die Marquard im Anschluß an *Heidegger* erinnert. Mit ihr kommt Zeit nicht, wie Krings meint (392ff.), bloß als »Faktum« im Sinne des noch nicht oder nicht mehr Erschlossenen in den Blick. Sondern Zeit zeigt sich als die Ursprungsdimension von Faktizität als der Bedingung der Möglichkeit des Fragens nach den Möglichkeitsbedingungen von Faktischem. Und insofern kommt damit Zeit in der Tat »als das a priori aller a prioris« (Marquard 339) in den Blick. Als solches kommt dann freilich Zeit auch nicht nur als »Vergangenheit« (339ff.) in Betracht, sondern als das dauernde Zukommen von Gegenwart, die der Raum der Verantwortung von Freiheit für sich selber (Riedel) und damit der Möglichkeitsraum ihres durch sie selbst gestalteten Geschicks (Baumgartner) ist.

Damit rückt also das Bedenken der Wirklichkeit von Freiheit den Gedanken der Wirklichkeit *als* Freiheit in den Blick. Tatsächlich zeigt die im vorliegenden Bande zusammengefaßte Diskussion, daß eine transzendente Freiheitslehre von sich aus auf ontologische Konsequenzen hin angelegt ist. Der Band zeigt freilich auch, daß diese Konsequenzen nicht notwendig diejenigen sein müssen, die im nachkantischen Idealismus, insbesondere von *Hegel*, gezogen worden sind.

Prof Dr. Eilert Herms

8000 München 40

Bibliographie

I. ALLGEMEINE ETHISCHE FRAGEN

- Bratzler, Karl*: Die Evolution des sittlichen Verhaltens. Berlin: Duncker & Humblot 1984. 239 S. 78,- DM.
- Carson, Thomas L.*: The Status of Morality. Dordrecht: Kluwer Academic Publ. Group 1984. 216 S. 90,- Dfl.
- Hassemer, Winfried* (Hg.): -23 Dimensionen der Hermeneutik. Heidelberg: Decker & Müller 1984. VII. 172 S. 78,- DM.
- Kaiser, PhiJipp, und D. Siefan Peters* (Hg.): Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis. Regensburg: Pustet 1984. 260 S. 44,- DM.
- Laun, Andreas*: Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Wien: Andreas Laun, Sollinger Gasse 24 (Selbstverl.) 1984. 24,- DM.
- MehJ, Roger*: Essai sur la fidelite. Paris: Presses Universitaires 1984. 125 S.
- Prada, Garcia* u. a. (Hg.): Las Ciencias y sus metodos. Salamanca: Editorial San Esteban 1983. Ca. 213 S.
- Richman, Robert j.*. God, Free Will and Morality. Dordrecht: Kluwer Academic Publ. Group 1984. XI. 195 S. 85,- Dfl.
- Schwartz, Werner*: Analytische Ethik und christliche Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 295 S. 58,- DM.
- Sveistrllp, Hans, und Agnes s, Zahn-Harnack* (Hg.): Die Frauenfrage in Deutschland. Strömungen und Gegenströmungen 1790-1930. München: Saur 1984. Ca. 800 S. ca. 148,- DM.
- Tllgendhat, Ernst*: Probleme der Ethik. Stuttgart: Reclam 1984. 2,30 DM.
- Wolf, Urssda*: Das Problem des moralischen Sollens. Berlin: de Gruyter 1984. Ca. 236 S. Ca. 35,- DM.

2. POLITISCHE ETHIK

- Böckle, Franz, und Gert KreJJ* (Hg.): Politik und Ethik der Abschreckung. München: Kaiser 1984. 256 S. 29,50 DM.
- Hili, Werner* (Hg.): Widerstand und Staatsgewalt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1984. 128 S. 14,80 DM.
- KJönne, Arno*: Zurück zur Nation? Kontroversen zu deutschen Fragen. Köln: Diederichs 1984. 144 S. 19,80 DM.
- Lefwich, Adrian* (Hg.): What is Politics? Oxford: Blackwell 1984. 192 S. 3,95 t:
- Lorenz, Eckehart* (Hg.): Widerstand, Recht und Frieden. Erlangen:, Martin-Luther-Verlag 1984. Ca. 140 S. Ca. 14,- DM.

- Molitor, Bruna*: Der Sozialstaat auf dem Prüfstand. Baden-Baden: Nomos 1984. 59 S. 18,— DM.
- Müller, Norbert*: Evangelium und politische Existenz. Berlin (Ost): Union Verlag 1983. 187 S.
- Schell, Jonathan*: Die Abschaffung. Wege aus der atomaren Bedrohung. München: Piper 1984. Ca. 224 S. 19,80 DM.

3. ARBEIT, BERUF, WIRTSCHAFT, SOZIALE FRAGEN

- Berksl, Kar/*: Konfliktforschung und Konfliktbewältigung. Berlin: Duncker & Humblot 1984. Ca. 444 S. Ca. 148,— DM.
- Elsner, Wolfram, und Siedfried Katterle* (Hg.): Wirtschaftsstrukturen, neue Technologien und Arbeitsmarkt. Köln: Bund-Verlag 1984. Ca. 372 S. Ca. 38,—DM.
- Hecke/mann, Dieter*: Erhaltungsarbeiten im Arbeitskampf. Berlin: Walter de Gruyter 1984. Ca. 28 S. Ca. 18,— DM.
- Herder-Domerich, Phi/ipp, u. a.* (Hg.): Überwindung der Sozialkrise. Baden-Baden: Nomos 1984. 317 S. 69,—DM.
- Kramer, Wolfgang, und Michael Spangenberg* (Hg.): Gemeinsam für die Zukunft - Kirchen und Wirtschaft im Gespräch. Köln: Deutscher Instituts-Verlag 1984. Ca. 588 S. Ca. 38,— DM.
- Meißner, Werner, und Karl Georg Zinn*: Der neue Wohlstand. Qualitatives Wachstum und Vollbeschäftigung. München: Bertelsmann 1984. Ca. 300 S. 34,— DM.
- Neumann, Manfred*: Arbeitszeitverkürzung gegen Arbeitslosigkeit. Berlin: Duncker & Humblot 1984. Ca. 74 S. Ca. 28,— DM.
- Rich, Arbsr*: Wirtschaftsethik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1984. Ca. 260 S. Ca. 38,— DM.
- Schind/er, AlJred*: Die Kirche und ihr Geld. Basel: Friedrich Reinhardt 1984. 40 S. 6,80 DM.

4. ANTHROPOLOGIE, PSYCHOLOGIE, MEDIZINISCHE ETHIK

- Flssini, Hermann-Josef*: Persönlichkeitspsychologie Göttingen: Verlag für Psychologie 1984. Ca. 305 S. Ca. 38,— DM.
- Hark, He/mNt*: Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung. Stuttgart: Kreuz Verlag 1984. 299 S. 29,80 DM.
- Mako/m, Janet*: Fragen an einen Psychoanalytiker. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. Ca. 208 S. Ca. 26,— DM.

Winau, Rolf, und Hans Peter Rosemeier (Hg.): Tod und Sterben. Berlin: Walter de Gruyter 1984. Ca. 200 S. Ca. 20,- DM.

5. RECHT

- Klenner, Hermann: Marxismus und Menschenrechte. Berlin (Ost)» Akademie Vlg. 1982. 528 S.
- Mettenheim, Christoph von: Recht und Rationalität. Tübingen: Mohr 1984. Ca. 120 S. ca. 48,- DM.
- Peine, Franz-Josef: Das Recht als System. Berlin: Duncker & Humblot 1984. 138 S. 76,- DM.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegt der Prospekt »Ökumenische Theologie« des Gütersloher Verlagshauses/Benziger Verlages bei.

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

Schriftleitung: Prof. Dr. ehr. Frey (Ruhr-Universität Bochum), Reierhorst 13, 4600 Dortmund

Bibliographie: Dr. H. Kühne, Hermann-Goldstein-Straße 13, 4830 Gütersloh 1
Reklamationen und *Nachfragen wegen* *Zustellung* oder *Lieferung* sind an den *Verlag* zu richten.

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1984 je Heft im Abonnement 16,- DM; einzeln 18,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Abbestellung ist nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und muß bis spätestens 30. September bei der das Abonnement führenden Buchhandlung eingehen. Bei späterer Kündigung läuft das Abonnement ein weiteres Jahr' Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343, 4830 Gütersloh.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.
Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.