

Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1976)

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

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 13:55:48
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173540

ZEITSCHRIFT FÜR EVANGELISCHE ETHIK

In Zusammenarbeit mit H. van Oyen und H.-D. Wendland
herausgegeben von H. D. Bastian, R.-P. Calliess, Ch. Frey,
J. de Graaf, K. Lefringhausen, T. Rendtorff, A. Rieb,
H. Ringeling, W. Schweitzer, Th. Strohm, H. E. Tödt
Schriftleiter: Ch. Frey

20. Jahrgang 1976

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Bastian, Hans-Dieter: Sicherheit und staatliches Gewaltmonopol	245
Frey, Christofer: Natürliche Theologie und christliche Ethik	1
Furger, Franz: Katholische Moraltheologie in der Schweiz	219
Gerhard, Wilfried: Kirche und militärische Gewalt: Zum Thema »Kritische Solidarität«	264
Gramm, Reinhard: Der Friede ist ein ernster Fall. Erwägungen zum Problemfeld militärische Gewaltanwendung	276
Holfelder, Hans Hermann: Christentum und Sozialismus: Das Experiment Friedrich Naumanns	81
Katterle, Siegfried: Die Kooperation von Sozialwissenschaft und Sozialethik auf der Grundlage einer kritischen Philosophie	191
Koch, Herbert: Die Mitbestimmungsidee in der evangelisch-sozialen Tradition	114
Legstrup, Knud E.: Die spontanen Daseinsäußerungen in ethischer, sprachlogischer und religionsphilosophischer Sicht	25
Pförtner, Stephan H.: Die Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche.	35
Ringeling, Hermann: Aggression und Toleranz als Problem religiöser Gesinnung ...	300
Schilling, \Valter, und Huber, Lorenz: Sicherheitspolitische und strategische Aspekte des Problems der Gewalt und Gewaltabwehr	256
Schweitzer, Wolfgang: Das Reich des Gekreuzigten in exegetischer und sozialetischer Sicht	167
Threde, Walther: Vom legalen Umgang mit der Gewalt. überlegungen zum sozialen Problemfeld Polizei	287
Vahanian, Gabriel: Technologie als ekklesiologisches Problem	207
Weber, Theodore R.: Politische Autorität und Revolution. über das messianische Niederreißen und Aufbauen von gesellschaftlichen Strukturen	98

Kommentare und Dokumente

Drehse, Volker: Sozialethik in der Konfrontation mit Praxis. Theoretische Aspekte am Beispiel des Praktikums für Theologiestudenten	135
Duchrow, Ulrich, und Huber, Wolfgang: Kirchenpolitik durch Polemik? Antikritik zu Trutz Rendtorffs Kritik an einer Textsammlung zur Zwei-Reiche-Lehre	144

Lochman, Jan Milie: Die ökumene in der Zeit des begrenzten Wachstums. Sozial-ethische Aspekte der 5. Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen	124
Lukatis, Ingrid: Diskussionsbeitrag: Eine andere Pastoralsoziologie	238
Rendtorff, Trutz: Dokumentation als Kirchenpolitik? Kritik einer Textsammlung zur Zwei-Reiche-Lehre	64
Rendtorff, Trutz: Umstrittene Erbfolge. Eine Nachbemerkung	232
Sohn, Walter: Zum Gespräch zwischen theologischer Sozialethik und kirchlicher Industrie- und Sozialarbeit	234

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Abbing, P. J. Roseam: Toegenomen Verantwoorde1ijkheit. Veranderende ethiek rond euthanasie, eugenetik en moderne biologie	78
Altner, Günter: Schöpfung am Abgrund (Liedke)	242
Balzer, Friedrich-Martin: Klassengegensätze in der Kirche (Schulz)	153
Betz, Otto (Hg.): Tugenden für heute	323
Cobb, John B. jr.: Der Preis des Fortschritts (Liedke)	242
Dannecker, Martin, und Reiche, Reimut: Der gewöhnliche Homosexuelle. Einesoziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der Bundesrepublik (Gollner)	320
Gatzemeier, Matthias: Theologie als Wissenschaft? Bd. 1: Die Sache der Theologie (problemata 20) (Koch)	156
Häring, Bernhard: Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin (Hoffmann)	72
Hohmeier, Jürgen: Aufsicht und Resozialisierung (Pfisterer)	317
Kleinert, Ulfried (Hg.): Strafvollzug (Pfisterer)	321
Kloos, Peter: Culturele Antropologie	78
Kodalle, Klaus-Michael: Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts »Politische Theologie« (Marhold)	318
Leinweber, Adolph: Gibt es ein Naturrecht? (v. Wedel)	70
Münchbach, H. J.: Strafvollzug und öffentlichkeit unter besonderer Berücksichtigung der Anstaltsbeiräte (Gollner)	75
Pfisterer, D. Rudolf: Zwischen Kasernenhof und Schlaraffenland (Ohlenburg)	158
Scheuner, Ulrich: Schriften zum Staatskirchenrecht (Müller-Volbehr)	76
Schmitz, Philipp: Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral	79

Schuh-Gademann, Lilly: Erziehung zur Liebesfähigkeit (Scarpath)	•.. 312
Utz, Arthure Zwischen Neoliberalismus und Neomanismus (Lefringhausen)	77
Vahanian, Gabriel: Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ära (Baumotte)	314

Bibliographien

Allgemeine ethische Fragen	159
Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie	79, 159,244,323
Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen	79,244,323
Ehe, Familie, Sexualethik	159,323
Gesellschaftund Soziologie	80, 159,244,324
Pädagogik	80, 159,244,324
Politische Ethik	79, 243, 323
Recht •..... '"	, .. 323

Leserbrief zum Beitrag von H. J. Benediert »Wie äußerte sich die EKD zu Vietnam?«	240
Dank an Wolfgang Schweltzer	165

Natürliche Theologie und christliche Ethik"

Von

CHRISTOFER FREY

»Was unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung die dem Menschen gegebene Verheißung ist, das ist unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung das Gesetz, unter dem er steht. Die göttliche Forderung heißt Humanität. Das Gebot der positiven Offenbarung trifft hier mit dem Gebot des Naturrechts inhaltlich genau zusammen.«!

So schreibt Karl Barth, der von der Sekundärliteratur alizuoft als exklusiver Offenbarungstheologe präsentiert wird, 1926. Seine Schrift »Rechtfertigung und Redit«, 1938 erschienen, endet mit den Worten »suum cuique«, Er bezieht sich auf Calvins »Institutio« (IV, 20, 3: ut suum cuique salvum sit et incoluine), weiß aber, daß Calvin sich auf Ulpian bzw. Cicero beruft².

Von diesen beiden Stellen her bekommt das Thema »Natürliche Theologie und christliche Ethik«³ seine besondere Bedeutung. Ist die christliche Offenbarung *exklusiv*? Und schließt sie dann nicht jedes natürliche Wissen von Rechtlichkeit und vom Guten aus? Oder ist sie so exklusiv, daß sie die Ziele solches natürlichen Wissens über sich hinaus erfüllt und so erst ihrer Wahrheit zuführt? Dann wäre sie ja auch ein Stück weit *inklusiv*: sie nähme, was die Schöpfung hat und weiß, in die Christusoffenbarung hinauf.

Kein ernsthafter christlicher Theologe wird Christus und die Schöpfung kontradiktorisch gegeneinandersetzen. Deswegen ist der Streit um die Zuordnung von Natur und Gnade, Gott und Christus, Vernunft und Glauben in allen seinen Varianten zunächst ein Streit um den Erkenntnisweg. Soll die unableitbare Christusoffenbarung doch unter die allgemeine Erkenntnis subsumiert werden; oder erschließt sich das Allgemeine erst von diesem Besonderen? Ob sie dann auch die erkannte oder verkannte Wirklichkeit des Menschen betrifft, ist ein Problem, das im Zusammenhang der Frage nach der Ethik (im Teil 3.4) noch einmal gestellt werden soll.

Diese Frage soll aber zunächst benannt werden. Hier geht es doch schlicht und bündig darum: gibt es eine christliche Ethik? Gibt es ein »*Proprium*«, das sich an der Ethik von

* Teile dieser Studie lagen der Antrittsvorlesung des Vfs. an der Theol. Fakultät der Universität Heidelberg im Juli 1975 zugrunde.

1. K. Barth: Die Kirche und die Kultur, in: ZZ 4 (1926), S. 363-384, hier S. 375.

2. Ders.: Rechtfertigung und Recht, 3. Aufl., Zürich 1948, Fußnote 33.

3. Der Zusammenhang von natürlicher Theologie und Ethik stellte sich herkömmlicherweise als Problem bei der Frage des Gewissens. Das natürliche Gewissen konnte zwar bestimmte Grundstrukturen mitmenschlichen Seins beurteilen, reichte aber vor Gott allenfalls bis zur Erschütterung und zur Einsicht in seine Erlösungsbedürftigkeit: At in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum (Apo! IV, 37). Allerdings ist in der hier erwähnten Philosophie Gott schon durch sein Gesetz gegenwärtig, was für die neuzeitliche Philosophie kaum noch gelten kann. Die Reformation wendet sich hier vor allem gegen die scholastische Synteresis-Lehre, die einen scheinbar neutralen Ort im Menschen angab. - Dazu vor allem Ernst Wolf: Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht, in: Peregrinatio, Bd. I, München 1954, S. 81-112.

4. K. Barth und E. Brenner haben das rund- gleichermaßen abgelehnt: vgl. K. Barth: Abschied von -Zwischen den Zeiten-, in: ZZ 10 (1933), S. 538; und: E. Brunner: Natur und Gnade, Tübingen 1934, S. 6!

Christen aufweisen läßt? Drei Positionen ließen sich *zunächst* mit den eingangs genannten **Äußerungen** Barths verbinden.

Einmal: die christliche Ethik ist der Substanz nach humanistische Ethik, aber sie ist auf eine Weise zum Ziel gekommen, die in der humanistischen Ethik nicht gegeben war. Sie ist allgemeine Ethik in höherer Potenz>.

Oder sie ist zwar dieselbe Ethik, aber ihr Subjekt ist ausgewechselt: nicht der sich selbst zur Verurteilung handelnde Mensch, sondern der Versöhnte handelt in der Nachfolge Christi".

Schließlich, als *dritte Möglichkeit:* Ethik schließt die Wirklichkeit des Menschen als Handlungsfeld⁷ auf; und die formalen Bestimmungen des Naturrechts (z. B. Gerechtigkeit und Humanität) werden in eine andere Perspektive von Wirklichkeit, ja sogar in eine neu zu stiftende Wirklichkeit eingebettet. Gerade diesem *dritten* Ansatz sollen die folgenden Abschnitte nachfragen, indem sie so ansetzen:

a) Wie sind die Zitate im Duktus des Barthschen Denkens zu verstehen? (Thema: Kirche und Kultur.)

b) Gibt es die Möglichkeit, den Streit um die natürliche Theologie als einen verkappten Streit um Wirklichkeit u. d. d. Erkenntnis zu deuten?

1. »DIE MENSCHEN SOLLEN MENSCHEN WERDEN, NICHT MEHR, ABER AUCH NICHT WENIGER«

1.1. Am frühen Karl Barth sind oft genug Widerspruch und Nein zur Kultur registriert worden. Dabei ist aber das Ja zu kurz gekommen, das auch die zweite Auflage des Römerbriefs durchzieht und sogar heimlich trägt". Das isolierte »Nein« wurde Methode, zu der es nie werden sollte und durfte.

»Gelegt sind in Jesus die Koordinaten ewiger Wahrheit: verbindend hier, was gewohnheitsmäßig auseinanderstrebt. Mensch und Mensch, scheidend dort, was gewohnheitsmäßig ineinanderfließen will: Mensch und Gott.«? Das heißt doch: wo die heimliche oder offene Apotheose des Menschen zerbrochen wird, ist wahre *Humanität* möglich", Aber dieses Zerbrechen kann nicht Gesetz oder Auftrag des Handelns der Kirche werden, sondern ist Gott zu überlassen.

»Hinweis, Gleichnis, Möglichkeit, Erwartung ist alles -Gesetz-, alles Sein, Haben und

5. Fr. Schleiermacher: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 2. Aufl., Berlin 1884, S. 301-302.

6. Dieser Typus herrscht wohl in der gegenwärtigen evangelischen Theologie vor.

7. In diesem Fall geht es darum, erst einen adäquaten Wirklichkeitsbegriff zu finden, der sich weniger auf eine Ontologie als auf Erkenntnisse der Handlungswissenschaften berufen kann. Vgl. dazu z. B. P. Winch: Die Idee der Sozialwissenschaften im Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt a. M. 1974 (stw 95)!

8. K. Barth: Der Römerbrief, 2. Aufl., München 1922, S. 86.

9. Ebd. S. 88 (zu Röm 3,29-30).

10. Noch in der Kirchlichen Dogmatik (KD H, 1, S. 157 f.) zeigt Barth den Christen als Bourgeois, als den Menschen, der sein Selbstbewußtsein verdoppelt und sich darin selbst vergöttlicht, statt sich die Rechtfertigung durch Gott gefallen zu lassen. Natürliche Theologie sei, was von dieser Natur des Menschen herkomme.

Tun des Menschen, alles Da-Sein und So-Sein der Welt und insofern immer auch Entbehren, Ungenügen, Hohlraum und Sehnsucht.¹¹ Gesetz, Sein, Haben und Tun verfallen dem göttlichen Nein, wenn sie mehr als das Menschliche erreichen, wenn sie mehr als vorläufig sein wollen. Indem sie gewissermaßen die Wirklichkeit selbst umfassend abbilden, gestalten oder darstellen wollen, greifen sie zu weit: Wirklichkeit steht vor ihnen als das Unmögliche. Das mag das dritte Zitat belegen:

»Es ist aber auch die höchste Verbindung zwischen Mensch und Mensch nichts anderes als die wahre Eigenheit, das wahre Geschichtliche und Individuelle, das wahre -Besondere-U jedes einzelnen Menschen. Nicht vernichtet, sondern realisiert werden die besonderen Möglichkeiten jedes einzelnen durch die Beziehung auf ihren eigentlichen Inhalt: das Unmögliche.«¹²

Was dieses »Unmögliche« hier soll, muß sich im Folgenden erweisen. Die genannte »Verbindung zwischen Mensch und Mensch« ist aber ein heimlicher Leitfaden, der dazu dienen kann, die Kontinuität im theologischen Denken K. Barths festzuhalten und herauszustellen. Auch der Aufsatz »Die Kirche und die Kultur«¹³ kann von ihm her aufgeschlüsselt werden. In ihm heißt es programmatisch: »Die Menschen sollen Menschen werden, *nicht mehr* aber auch *nicht sueniger*.«¹⁴

1.2. Wenn man das »Nein« in der sogenannten Dialektik als Sicherung des »nicht mehr« und das »[a« als Sicherung des »nicht weniger« liest, dann kann Barths Werk als Kampf um Humanität und um menschliche Wirklichkeit begriffen werden. Humanität wird dann allerdings zum Grenzbegriff, nicht zur Beschreibung von etwas Vorfindlichem¹⁵. Sie bleibt als Frage über die Grenze des Todes hinaus; um der Humanität willen muß die Totenauferstehung festgehalten werden¹⁶. An keinem Punkt wird die Entmythologisierung deswegen so schmerzhaft eingreifen wie hier. Und auch in Frage stehen, weil sie Aussagen auf das Jetzt der Entscheidung reduziert.

Dieser Streit um Humanität ist also auch ein Streit um die Wirklichkeit des Menschen. Das trat bereits heraus. Deutlich zeigt Barths genannter Aufsatz: diese Wirklichkeit kann nicht als ganze erkannt oder im voraus entworfen werden; sie steht nicht als empirischer

11. K. Barth: Der Römerbrief, 2. Aufl., S. 88.

12. Barth verweist auf Rm 3, 1.

13. Der Römerbrief, 2. Aufl., S. 88 f. - Besonderes und Kontingenz bestimmen, was Wirklichkeit ist. Wahrscheinlich steht hier noch neukantianische Geschichtsphilosophie im Hintergrund.

14. K. Barth: Die Menschlichkeit Gottes, Zürich 1956 (Theologische Studien 48).

15. In: ZZ 4 (1926), S. 363-384.

16. Ebd. S. 376 (Hervorhebung von C. F.).

17. Ebd. S. 378. - Das scheint seiner **Außerung** in »Sdiicksal und Idee in der Theologie« zu widersprechen (in: ZZ 7 [1929], S. 341): »Weil Theologie in keinem Sinn und unter keinem Vorwand Anthropologie, Besinnung auf die Wirklichkeit und Wahrheit des Menschen sein wollen darf, weil sie Besinnung ist auf die Wirklichkeit und Wahrheit des dem Menschen gesagten Wortes Gottes ...« - Gemeint ist hier aber die voraus entworfene Wirklichkeit des Menschen, deren Erkenntnis zumindest in den Strukturen schon immer feststeht. Wenn die Zukunft die Entdeckung der Wirklichkeit des Menschen anleitet, muß es doch anders sein!

18. Ebd. S. 379.

oder als transzendentaler Begriff¹⁹ fest. Sie ist, recht gesehen, Nicht-Begriff. Und genau das ist an Barths Ausführungen so schwer zu erkennen, weil er sich *dreier Gedankenschemata* bedient, um die unfertige, noch zu erweisende Wirklichkeit festzuhalten. Es sind das:

a) Der Schematismus von »innen und außen«²⁰ (z. B.: die Kirche läßt sich äußerlich recht gut als geschichtlich-sozialer Organismus verstehen, von innen her darf sie aber nur nach Maßgabe der theologischen Wahrheit gesehen werden). Eine Art Doketismus der Wirklichkeit wird von daher nicht ganz auszuschließen sein.

b) Der Gedankenschematismus der *Synthese*: »... der Geist müßte die Natur gestalten, Natur den Geist erfüllen und verwirklichen. Das Subjekt müßte Objekt und das Objekt Subjekt werden.«! Wen erinnert das nicht an die erst um diese Zeit aufgefundenen Manuskripte des jungen Marx²²? Die Einheit, die Synthese, wird von Barth nun weder in eine endgeschichtliche noch in eine transzendente Konstruktion verlegt, sondern in Gott gefunden. Gott, der ganz Wirkliche? Unsere defiziente Wirklichkeit, der Dualismus, aber eine Folge der Sündhaftigkeit.

e) Der theologische Schematismus von *Natur und Gnade*!, Christi Regiment ist auch in »regno naturae«, In der »theologia revelata« ist die »theologia naturalis«>!

Barth hält sich nicht zurück, den thomasischen Satz »gratia non tollit, sed per:6.cit aarurarn« zustimmend aufzunehmen-ä. Natürlich gilt dies alles vom Versöhnungsgeschehen her. Sechs Jahre später lehnt er ihn deutlich ab²⁶. Aber da steht bereits die Kirchenpolitik der Deutschen Christen und die Auseinandersetzung mit Emil Brunner ins Haus.

1.3. Aus diesem Absatz soll für das Thema »Natürliche Theologie und christliche Ethik« zweierlei festgehalten werden:

1.3.1. Es geht Barth um die *Erkenntnis ganzer Wahrheit und ganzer Wirklichkeit*. Deren eschatologische Dimensionierung tritt allerdings nur unter dem Aspekt der Erlösung, des **Noch-nicht**, zu Tage²⁷; die Denkschemata des Dualismus und der Synthese durchkreuzen das zumindest zum Teil, ebenso das rückwärtige Einschließungsverhältnis Von natürlicher und offener Theologie.

19. Zum Beispiel der Mensch als Mängelwesen oder als Selbstzweck.

20. Ebd. S. 363f.

21. Ebd. S. 368.

22. K. Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Hg. von S. Landshut und J. P. Mayer, Bd. I, Leipzig 1932, S. 332ff.

23. ZZ 4 (1926), S. 371-

24. Vgl. auch K. Barth: Der Christ in der Gesellschaft!, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. I, München 1962, S. 27: »Wir bejahen das Leben. Auch das regnum naturae, die große Vorläufigkeit, in deren Rahmen sieb alles Denken, Reden und Handeln jetzt abspielt, kann ja immer nur regnum Dei sein oder werden, wenn nur wir im Reiche Gottes sind und Gottes Reich in uns« (Hervorhebung von K. B.).

25. ZZ 4 (1926), S. 371.

26. In: Die Theologie und die Mission der Gegenwart, in: ZZ 10 (1932), S. 189–215. Barth bezeichnet auf S.-211 eine bestimmte missionstheologische Konzeption als Variation des »lieblichen Gesangs der alten Schlange: gratia non tollit, sed supponit er perfer naturam«, - Daß die Schlange im Paradies sang (wo es zudem um diesen Satz ganz anders stand), bereichert den Mythos; vielleicht hatte sie Sirenen gesealt,

27. ZZ 4 (1926), S. 371.

1.3.2. Die Absicht, **zugleich** Zielsetzung für das Problem der Ethik, ist allerdings deutlich: *Humanität als Grenzbegriff* soll freigesetzt werden. Wo es um den wahren Menschen geht, geht es um Gottes Ehre. »Ohne Gott zu widerstehen, wenn seine Ehre vielleicht öfters als wir denken da besser verkündigt wird, wo es durchaus nicht -um Religion geht.«²⁸ Auch darin bleibt sich Barth konsequent. Im selben Sinn läßt sich gegen allen hochmütigen Anspruch christlicher Ethik aus der Versöhnungslehre der Dogmatik zitieren: von den »Phänomenen, die nun **doch** auffallend oft gerade -extra muros ecclesiae-, wo man von Bibel und kirchlicher Verkündigung kaum ... oder auch notorisch gar nichts weiß, sichtbar werden«²⁹.

Es ist die »Mensdildikeir, die nicht lange fragt und erwägt, mit wem man es im Anderen zu tun hat ...«³⁰. Das sind die »wahren Worte« vom Geheimnis Gottes, vom Schöpfungsfrieden, von der Erlösungsbedürftigkeit, der Nüchternheit, der Furchtlosigkeit vom Tode usw.³¹.

Nun stellt sich das *Problem der christlichen Ethik* doch etwas anders: die Frage des *Proprium* dient zuerst zur *Beschämung* der Christen, dann aber der *Rechenschaft*: was besagt der Glaube an den in Christus versöhnenden Gott für die Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit?³² Gerade diese Frage soll nun in zwei weiteren Schritten angegangen und aufgelöst werden: dem Problem der natürlichen Theologie und der Ethik als einer »*Wirklichkeitswissenschaft*«.

2. GESICHTSPUNKTE AUS DER JÜNGEREN DEBATTE UM DIE SOGENANNT

»NATÜRLICHE THEOLOGIE«

2.1. Aus dem vorher Gesagten geht hervor, daß es sich bei der sehr vielschichtigen Debatte um die »natürliche Theologie« auch um die Frage von Erkennen und Wirklichkeit handeln muß. Gedankenschemata der natürlichen Theologie griff Barth teils ablehnend,

28. Ebd., S. 382. - K. Barths Ablehnung einer natürlichen Theologie aus dem Weltentwurf des neuzeitlichen Subjekts oder einer negativen Metaphysik bedingt nun nicht, daß er ihre Anliegen weniger ernst genommen hätte: »Nichts steht der Annahme im Wege, daß es Offenbarung und Offenbarungszeugnis im prägnanten Sinn gibt, das auch durch den biblischen Kanon nicht erfaßt ist« (Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. I, München 1927, S. 136). Kriterium für solche Offenbarung sei, daß es sich um die eine, ganze Wahrheit handle. Barth will nun mit Mathesius von der Fleischwerdung des Logos rückwärtig die natürliche Theologie verstehen: der inkarnierte Logos ist innerhalb und auch außerhalb der Inkarnation: das polemisch so genannte »Extra Calvinisticum« erlaube, den Logos auch in der Schöpfung am Werk zu sehen. Diese Gedanken sind dann in KD IV, 3, 1. Hälfte, vorangetrieben. - Die Kritik der Religion, und das rundet das Bild ab, trifft nach K. Barth die Christen am ersten und stärksten (KD 1,2, S. 358).

29. KD IV, 3, S. 140.

30. Ebd.

31. Ebd.

32. Gerade gegen Gogartens Kritik der völligen »Entwirklichung des konkreten menschlichen Lebens- und der -radikalen Skeptizierung der Ethik« (*Gericht* oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, Jena 1937, S. 48) kann das nicht deutlich genug festgehalten werden.

33. *ehr. Gestrich*: Die unbewältigte natürliche Theologie, in: ZThK 68 (1971), S. 82-120, hier S. 98, zeigt, daß ein dogmatisches Problem der natürlichen Theologie entstand, als es nicht mehr möglich war, eine allgemeine Grunderkenntnis philosophisch sicherzustellen ...«

teils weiterentwickelnd auf, da es ihm um die Menschlichkeit des Menschen ging; er soll *nicht mehr* und *nicht weniger* als Mensch sein.

Aus der endlosen Debatte um natürliche Theologie seien folgende Komponenten-t ausgeschieden:

a) Die Abwehr der Ideologisierung der Theologie und die Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Weltanschauungen³⁵.

b) Die Schwierigkeiten begrifflicher Verständigung, mit Händen zu greifen in der Debatte zwischen *E. Brunner* und *K. Barth*»,

c) Die praktisch-theologischen Intentionen, leicht zu erkennen in den Schlußworten Barths und Brunners in ihren Hauptschriften zu Anfang der dreißiger Jahre (polemisch-eristische Voraussetzungen für das Reden von Offenbarung oder sachliche Konfronation)³⁷.

Es bleiben dann vor allem folgende Komponenten:

d) Die Frage *legitimer Gottes-, Menschen- und Wirklichkeitserkenntnis in nachmetaphysischer Zeit*. Genauer gesagt: nach dem philosophischen Niedergang der Substanz-metaphysik-".

e) Die Frage nach einem Apriori theologischen Erkennens.

Und zuletzt:

f) Die *Bedeutung der Offenbarung* und sich auf sie berufender Theologie *für die alltägliche Wirklichkeit* der Menschen-", als dem Handlungsfeld, das Ethik zum Thema macht.

34. In der hochmittelalterlichen natürlichen Theologie- sind folgende Anliegen zu beobachten: eine teleologische Konstruktion des Seienden auf ein jenseitiges Ziel hin (*desiderium naturale visionis Dei*), einheitliche Konstruktion des Seienden nach dem verschieden interpretierten Analogieprinzip, die Auszeichnung des Menschen als der -*imago Dei*-, deren *x*-*desiderium naturale*. auf den Spuren der Seinsanalogie einen Gott erschließt, und ein erkenntnistheoretisches Element aus der Lichtmetaphysik (Erleuchtung der natürlichen Vernunft). - In *H. Alstedts* »*Theologia naturalis*« (1615) sind sieben -dogmata- natürlicher Theologie verzeichnet, die den Zusammenhang von natürlicher Theologie und Ethik bezeichnen können: 1. Es gibt einen Gott. 2. Er ist über alles zu lieben. 3. Der Mensch soll ehrbar sein. 4. Die Goldene Regel. 5. Jedem ist das Seine zuzuerkennen. 6. Niemand darf verletzt oder geschädigt werden. 7. Im Gemeinut ist mehr als im partikularen Gut gesetzt (nach *O. Weber*: *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1, Neukirchen 1972, S. 222, Anm. 2).

35. Die wechselnden Fronten skizziert *ehr. Gestrich*: Die unbewältigte natürliche Theologie, in: *ZThK* 68 (1971), S. 82-120.

36. Zum Beispiel in der Unterscheidung von)formal< und -materiaki. Vgl dazu *E. Brunner*: *Natur und Gnade*, in: *Dialektische Theologie in Scheidung und Bewährung 1933-1936*, hg. von *W. Fürst*, München 1966, S. 169-207; *K. Barth*: *Nein!*, ebd. S. 208-258!

37. Ebd., vor allem S. 204-208, 255-258.

38. Die natürliche Theologie mußte auch deswegen scheitern, weil sie auf dem Hintergrund der aristotelischen Teleologie gedacht ist; man vergleiche nur *Thomas von Aquino*: *Summa Theologiae* 2,2 q 2 a 3c (*ordo ad Deum*) und *Melanchthons* Kolosser-Kommentar (Studienausgabe, Bd. IV, Gütersloh 1963, S. 222) (*Deus naturam conservat et efficacem efficit*). Das *Telos* wurde mit den Kausalmodellen und den auf Wahrscheinlichkeitskonstruktionen zielenden Hypothesen fragwürdig; wenn es in der Gestalt von »Sinn« wieder in die Handlungswissenschaften zurückkehrt, dann geschieht das als Systemregulierung oder als subjektiver Entwurf. Ein personaler (göttlicher) Wille steht nicht dahinter. Es wäre deswegen falsch, die Sinnfrage der Handlungswissenschaften unmittelbar zu verchristlichen. Sie ist eine Position im Dialog.

39. Alltagswirklichkeit als Forschungsgegenstand existiert auch nur als Entwurf von Theoretikern. Man vgl. dazu: *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Bd. I und II, Reinbek 1973; und:

2.2. Den letzten drei Komponenten sollen sich kurze Bemerkungen zuwenden;

»Das göttliche Wesen ist nicht so außerhalb der Fähigkeit des geschaffenen Intellekts, als ob es gänzlich außer ihm wäre, wie der Schall außerhalb des Gesichtssinns oder eine immaterielle Substanz außerhalb des Sinnes ist. Denn das göttliche Wesen ist das erste Einsehbare und das Prinzip aller intellektuellen Erkenntnis.«⁴¹

Dieses für natürliche Theologie grundlegende Zitat aus der Thomasischen »Summa contra Gentiles« mag andeuten, warum oben unter d) von *Substanzmetaphysik* die Rede war. »Substanz« ist ja nicht das, was in der Alltagssprache gehobener Schichten davon übriggeblieben ist. Substanz ist, was ohne (ablaufende) Zeit, ohne äußerlichen Grund in sich besteht und aus sich selbst bestimmt ist. Diese Substanz ist der Horizont aller zeitlichen Erkenntnis und Wirklichkeit, solange Zeit und Ewigkeit noch als Bewegungsformen zweier Wirklichkeiten gedacht werden können.

Diese Substanz ist gewissermaßen der »Vorentwurf«, auf dessen Hintergrund alle Weltentwürfe gemacht werden: seien es ontologische Hierarchien von den reinen Wesenheiten zur bloßen Existenz oder heilsgeschichtlicher Entwürfe, die der Welt Unruhe als Bewegung auf das ewige Ziel hin deuten⁴². Noch bei *E. Brunner* tritt ein Gerippe dieses Zusammenhangs zutage, wenn er die formale Geltung logischer Strukturen extrapoliert und zu einem Entwurf universaler Verstehensstruktur macht⁴³. Deswegen ist sein Satz, der Christ bekomme im Glauben keine neue Mathematik⁴⁴, in seiner ganzen trivialen Richtigkeit doch so zweideutig. *Barth* hat die Zeitstruktur dieses Erkenntnisinteresses, das fertige Haben, immer wieder - leider nicht zentral, so doch in Nebenbemerkungen - aufgegriffen: wir haben die Erkenntnis nicht in der Tasche, nicht hinter uns⁴⁵.

Es ist nun ausgerechnet die Substanzmetaphysik, die alle bisher bekannten Denkstrukturen der natürlichen Theologie fraglich macht⁴⁶, Natürliche Gotteserkenntnis wird in die Offenbarung ein-, aber ihre Vorläufigkeit wird ausgeschlossen. Dieses Verhältnis von Einschließung, die auch die Ausschließung in sich aufnimmt, kann man in seiner subtilsten Entfaltung in *Hegels* Logik⁴⁶ studieren. Das Anliegen des Substanzbegriffs ist dort weit-

H. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 1972. Deswegen kann es hier immer nur um Neuentdeckung in kritischer Wertung von sogenannten »Theorie«-ansätzen gehen.

40. *Thomas von Aquino*: Summa contra Gentiles UI,54: »Divina substantia non est sie extra facultatem creati intellectus quasi omnino extraneum ab ipso, sicut sonus est aviso, vel substantia immaterialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium.«

41. Vgl. *E. Brunner* im Anschluß an Heinrich Barth in: Die Frage nach dem »Anknüpfungspunkt« als Problem der Theologie, in: ZZ 10 (1932), S. 526.

42. Andeutungen in: Die andere Aufgabe der Theologie, in: ZZ 7 (1929), S. 255-276, vor allem S. 264f.; Die Frage nach dem »Anknüpfungspunkt« als Problem der Theologie, in: ZZ 10 (1932), S. 505-532, vor allem S. 508, 520 ff., 528.

43. *E. Brunner*: Die Frage ..., S. 514.

44. *K. Barth*: Nein!, in: Dialektische Theologie in Scheidung und Bewährung 1933-1936, hg. von *W. Fürst*, München 1966, S. 208-258, hier S. 216. Damit ist indirekt gesagt, daß die »Zeit« natürlicher Theologie das Perfekt ist. Eigentlich kann sie nur das vom Neuen aus entworfene Perfekt sein.

45. Sie strukturiert sich durch die Analogieformeln. Aus der Fülle der Literatur sei genannt: *G. Söhngen*: Art. -Analogie-, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. I (dtrv), S. 72-85; *M. Reding*: Analogia entis et analogia nominum, in: Ev. Theol. 23 (1963), S. 225-244. Auch *E. Brunner* plädiert in -Natur und Gnade- für eine -analogia entis- (S. 204).

46. *G. W. F. Hegel*: Wissenschaft der Logik, hg. von *G. Lasson*, Bd. U, Leipzig 1934, S. 15 ff.

gehend vom **Wesensbegriff aufgenommen**. Er hat nun genau die **Struktur**, die Wahrheit des Seins so-aufzunehmen, so daß sie zu sich selbst kommt, Erst wer zum Wesen gesdrritten ist, kann diese **Wahrheit** richtig einschätzen. Darin zeigt sich die Struktur des **Sichselbstvoraussetzens**, Gott setzt sich nach der Tradition **der Metaphysik selbst** voraus.

Hier stehen wir nun an jenem Punkt, der es verständlich **macht**, warum die Frage der natürlichen Theologie heute wieder **aufbricht**. Jede Theologie, die ihrer Vorgängerin **vorwarf**, sich zu sehr auf **natürliche** Theologie eingelassen zu haberr", konnte sich vom Scaema des Sichselbstvoraussetzens nidic energisch genug freimachen. Auch bei **K. Barth** bleibt das zuletzt **noch zu** sehen.

Wie sehr er **auch mit Calvin betont**⁴⁸, daß die Erkenntnis Gottes des Schöpfers und des Erlösers aus Christus hervorgehe (denn Adam blieb **nicht im paradiesischen Stande**)⁴⁹, so sehr ist doch die Lehre vom Extra Calvinisticum⁵⁰ für das Sichselbstvoraussetzens! **anfällig**: denn was in der Christusoffenbarung als Wahrheit **der** Schöpfung und Wahrheit vor Christus herausgebracht wird, **ist** ja Wahrheit dieses Logos, der da Fleisch geworden **ist**. Insofern ist der **Streit zwischen Barth und Brunner heute unentscheidbar**⁵²: ihre Denk-voraussetzungen sind doch noch sehr verwandt; formal ist Brunner eher gerechtfertigt, der sie dann **auch konsequenter** aufnimmt als Barth, der diese Schalen ständig zerbrechen will **und dessen** Denken daher vom Zerbrechen der geprägten Gedanken erlernt werden will.

In dieser Lage kann es nützlich sein, die **Struktur des Sichselbstvoraussetzens noch einmal** bei **Hegel** aufzugreifen, Denn darin liegen zwei Voraussetzungen: einmal muß auch unser Geist, der solche (!) Gotteserkenntnis nachzuvollziehen versucht, zuletzt in das Sichselbstvoraussetzen dieses substantiellen Gottes eingehen. Die Differenz der Geister haben **zwar** Brunner und Barth betont; von umfassender Vernunftreflexion her sind sie **deswegen leicht** als Irrationalisten zu verdächtigen.

Die **zweite Voraussetzung** ist brisanter. Sie **verspricht**, das Problem der natürlichen Theologie **ganz anders** zu beleuchten. Denn die **Zeit** jenes Wesens, das sich selbst voraussetzt, **ist Ewigkeit** als Verlauf in sich selbst. Aller endliche Zeitverlauf nach vorn ist nur Verlauf in den Selbstzusammenschluß dieser Substanz Gottes⁵⁴.

47. Siehe **Gestricks** Aufsatz, vgl. Anm. 35!

48. **Freilich nicht** ohne vor deren Augustinismus zu warnen (Neint, S. 236).

49. **Calvin**: Institutio ..., I, 2 (si integer stetisser Adam).

50. **K. Barth**: Die Kirche und die Kultur, in: ZZ 4 (1926), S. 371.

51. Das fällt auf im Synthese-Gedanken des Tambadier Vortrags, aber **auch** in der Zuordnung von Ja und **Nein, deren** transzendente Synthese immerhin der Quell der Unruhe in der Gesellschaft ist (Der-Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie, hg. von J. Moltmann, Bd. I, S. 3-36).

52. **Chr. Gestrich** (Die unbewältigte **natürliche** Theologie, in: ZThK 68 [1971], S. 82-120) sagt auf S. 93 **zu Recht**, der **Streit im Lager** der dialektischen Theologie könne heute **nicht mehr entschieden** werden.

53. Vgl. dazu **ehr. Frey**: Reflexion und Zeit, Gütersloh 1974, S. 205 ff. - **M. Riedel** hat (in: Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1973, S. 76) gezeigt, daß **auch Marx** ein Erbe dieser Denkstruktur ist. Aus dem voll entfaltenen Warenverhältnis geht das Kapital hervor; es holt seine Voraussetzungen ein. Hier **ist metaphysische** Theologie ökonomisch geronnen - **wahrscheinlich war** sie gar nicht mehr die Theologie, die jener **Epoche** der frühen Industrialisierung zu **kritischer Selbsterkenntnis** verhelfen konnte.

54. Die Frage der Zeit kommt bereits in **Luthers** Römerbrief-Vorlesung deutlich durch: -Maledictum vocabulum illud -formatum., quod cogit iatelligere animam esse velut eandem **post ee ant«** diaritatem ac

In diesen Punkten fehlen in der alten Debatte zwischen Barth und Brunner entscheidende Denkmittel, die wir heute zur Überwindung der Aporie mühsam suchen müssen. Denn Barths Konfrontation von Zeit und Ewigkeit war erstaunlich monoton, und der - wohl unberechtigte - Verdacht, am Ende käme die *ἀποκατάστασις πάντων* aus seiner Theologie heraus, ist hier nicht ohne Anhalt. Auch hat der erste Abschnitt gezeigt, daß die Eschatologie die Denkstrukturen nicht gründlich in Frage gestellt haben konnte, Vermutlich erlaubt uns die Tradition unseres Denkens gar nicht, „streng und eschatologisch zu denken. Deswegen kehrt die *Vergegenständlichung* des Inhalts theologischer Aussagen nicht nur in der Verdoppelung der Natur durch das Übernatürliche, sondern *auch in der theologischen Sprache K. Barths* und seiner häufig thetischen Abgrenzung gegenüber profanem Selbstverständnis wieder. Das aber ist verhängnisvoll: die *Chance, auch Natur und alltägliche menschliche Wirklichkeit aus Vergegenständlichung zu befreien, ist damit oerschenkt*»,

2.3. Und doch ist die Frage der natürlichen Theologie im Horizont der Erkenntnislehre auch für die dialektische Theologie brennend gewesen", Das Denken im Bann der Substanzmetaphysik ist auch das Denken von *Prinzipien* her. Es hält sich länger durch als die metaphysische Gotteslehre.

Im Grunde muß eine *neue Erkenntnislehre*, zugespitzter gesprochen, die Auflösung der Erkenntnislehre als eines »dogmatischen« Systems, hier Platz greifen. So erst wäre das Problem der natürlichen Theologie radikal angegangen. An drei Punkten läßt sich das beim jüngeren Barth auch deutlich zeigen:

a) Das *Prinzip theologischer Erkenntnis* ist *nicht gegenständlich*, es ist Erwählung, Erwählung widerfährt, aber sie ist nicht formalistisch fixiert. Deswegen führt Barth gegen Brunners formales Apriori (»wir können schon immer verstehen«) die Formel ins Feld: wir sind erkannt, darum erkennen wir.

-
- velut accedente forma in actu operari, eum sit neesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam diartatatem induat et operetur« (WA 56, S. 337). - Vgl. weiter: *ehr. Frey*: Reflexion und Zeit, S. 261 ff.!
55. Dahinter steht der Einfluß *Heinrich Barths*. *Leicht läßt* er sich greifen in: Gotteserkenntnis, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. I, S. 221-255.
 56. Das ist bekanntlich eines der wesentlichen Anliegen in *Adornos* »Negativer Dialektik« (Frankfurt a. M. 1966). Besonders zu erinnern wäre an seine erkenntnistheoretische Ausweitung des alttestamentlichen Bilderverbors. - Hält man sich vor Augen, daß die neuzeitliche Metaphysik der Substanz auch eine Metaphysik des Subjekts ist, dann ist das verobjektivierende Durchdringen der Welt diesem Subjekt mitgegeben.
 57. Das gilt trotz so distanzierter Aussagen wie der *Barths* in »Sdiicksal und Idee in der Theologie«, in: ZZ 7 (1929), S. 309-348, es gäbe keine »Spannung« zwischen der Wahrheit des Gottesworts und der Wahrheit der Philosophie, da beides inkommensurable Größen seien. Innerphilosophisch handle es sich um die Probleme von Wirklichkeit und Wahrheit, Sein und Sollen, Schicksal und Idee.
 58. *K. Barth*: Die Theologie und der heutige Mensch, in: ZZ 8 (1930), S. 374-396, vor allem S. 381: »Wenn die Theologie einerseits, im Blick auf den Erwählungsgedanken gesehen, allen Idealismus an Nicht-Gegenständlichkeit ihres Prinzips übertrifft, so muß sie andererseits, im Blick auf die Christologie gesehen, an harter Gegenständlichkeit desselben Prinzips auch den schärfsten philosophischen Realismus überbieten.« - Allerdings hat K. Barth die Axiomatik doch nicht ganz ausgeschaltet. Denn ebd., auf S. 378. bezeichnet er das »Wort Gottes« als Axiom, das sich je und je in seiner eigenen Tat bewähre. Das Aus-sich-selbst-Sein des Wortes hat er auch in seiner »Christlichen Dogmatik« (1927) betont. Das »Wort Gottes« steht also an der Stelle der neuzeitlichen Vernunft als dem schlechthin gültigen Subjekt.

b) Die Erkenntnis selbst läßt sich kaum in Strukturen und Inhalte auseinanderlegen. Noch gewagter: *Abstraktionen sind nachträglich*, ihre Zeit ist das Zurückschauen. Darum durchkreuzt, mit den Reformatoren gesprochen, die Sünde die Erkenntnis. Sie verschleiert die Realität des erkennenden Menschen, der vor Gott steht und von ihm erkannt ist. Alle Gemeinsamkeiten mögen dann noch so bedeutend sein (Sprache, Logik, Mathematik, Frage nach dem Menschsein⁶¹); sie verhindern nicht, daß die Verbindung des Menschen zum Menschens? verdorben ist und wird.

c) *Erkenntnis* kann darum, streng genommen, auch *nicht vom Erkennenden abstrahiert* werden. Was für eine Fiktion, sich nach Christus der Zeit des Abraham oder des Platon unterziehen zu wollen und von ihnen her zu denken, wie deren Erkenntnis auf Christus voraufweise! Sie können sich gar nicht wehren. Dem Gedanken ist das Spiel erlaubt, aber soll Gotteserkenntnis aus hypothetischen Konstruktionen entspringen? Oder an der Wirklichkeit dessen, der erkennt, bewährt sein?

Handelt es sich dagegen nach *Röm 1, 18 ff.* um die verschenkte Möglichkeit, dann wird sie aus Solidarität mit den anderen Menschen, auch denen, die vor Christus lebten, ausgesprochen, einer Solidarität, die auch an der eigenen Wirklichkeit nicht unbekannt sein kann: peccator in re - iustus in spe. Das gilt selbst dann, wenn es wahr sein sollte, daß Paulus viel stärker heilsgeschichtlich orientiert dachte als das in Luthers Rechtfertigungsformeln zum Ausdruck kommt. Ein mit unsern Denkmitteln schier unlösbares Problem liegt dagegen im Problem der Zeitgebundenheit des theologischen Erkennens. Denkt man *Gottes Zeit* (»Ewigkeit«) als jedem Moment ablaufender Zeit synchron (sei es als Krisis oder als Unmittelbarkeitsverhältnis), verblaßt die eschatologische Ausrichtung. Wird Gones Zeit der Weltzeit am Ende der Zeiten synchron, sind die früheren Generationen am *Ende* doch entfernter und angesichts der letztgültigen Kundgabe Gottes in der Christusoffenbarung unterprivilegiert.

Dieses Problem weist im Grunde darauf hin, daß *Zeit-Ewigkeits-Konstruktionen Projektionen* sind. Sie versuchen, über die reale Zeiterfahrung des Konstrukteurs dieser Projektionen hinauszugehen. Alle Aussagen über die Zeit geschehen in der Zeit: *natürliche Theologie* auf dem Hintergrund eines Zwei-Zeiten-Schemas (Vorbereitung-Erfüllung) hat bereits *an Ausblendungen der Zeiterfahrung* des Entwerfenden teil⁶³.

59. K. Barth wehrt sich in »Nein!« keineswegs gegen Konstanten der Erkenntnis. Moralische und soziologische Axiome gebe es sicher; aber warum seien denn die mathematisch-physikalischen Gesetze für E. Brunner keine Schöpfungsordnungen (Ebd. S. 224.)

60. Siehe oben! Vgl. auch den »Römerbrief«, 2. Aufl., S. 881

61. Daß Barth die *snæuðildie* Theologie ablehnt, hängt mit seiner Überbietung des idealistischen Prinzips (Selbstbindung des Mensdien«) und der negativen Metaphysik (sOnologie des Hohlraums«) im Wort Gottes Zusammen. Das heißt doch: er will *Wirklichkeit* annehmen aufgrund ihres Andersseins (sie ist nicht aus einem Subjekt entworfen) und so positiv verstehen. Sie soll nicht um eines zu verteidigenden Gottes willen entworfen werden. Dazu: Die Theologie und der heutige Mensch, in: ZZ 8 (1930), S. 390 ff.

62. Vgl. dazu *Heinrich Barth: Christliche und idealistische Deutung der Geschichte*, in: ZZ 3 (1925), S. 154 bis 182. Darnach verbirgt sich hinter allen kontingenten Ereignissen der ewige Logos praktischer Vernunft. *Kierkegaards* Ewigkeitsbedeutung des *Augenblicks* und ein bestimmtes Erbe des Neukantianismus kreuzen sich hier.

63. Vgl. dazu *ehr. Frey: Reflexion und Zeit*, Gütersloh 1974, S. 390ff., 413ff.I

d) Das zuletzt Gesagte mag noch im Protest der sogenannten dialektischen gegen die natürliche Theologie ausgesprochen sein, manchmal eher indirekt als direkt. Zu kurz gekommen ist dann allerdings die Frage, was diese Ansätze konkret bedeuten. Wie muß sich *alltägliche Wirklichkeit* erschließen, wenn kein Erkenntnisapriori gegenständlich feststeht, wenn 'der Dualismus des Denkens, die Folge der Sündhaftigkeit, von der Versöhnung in Christus angegriffen, wenn die Verbindung des Menschen zum Menschen Gehalt gewinnen soll?

K. Barth hätte ja gerade an dieser Stelle beweisen müssen, daß *ernsthafte Anliegen natürlicher Theologie* bei ihm *besser aufgehoben* seien. Aber was ist die konkrete Wirklichkeit des Menschen gegenüber den Phänomenen des Menschlichen, von denen Human- bzw. Sozialwissenschaften reden⁶⁴? Was sagt das »concretissimum«, Jesus Christus, für die Bewältigung unserer Wirklichkeit heute⁶⁵?

Sicher das eine: Was wir Wirklichkeit nennen, ist ein Gemisch aus Verblendung und Erkenntnis unter dem Zwang der Dualismen, der Vergegenständlichung, des Nicht-wahrhaben-Wollens und des Herrschaftswillens. Im Grunde könnten alle Wissenschaften ihren Teil leisten, diese Wirklichkeit in ihrem diffusen Gefüge aufzudecken; nur tun sie es nicht⁶⁶. Tut Theologie es denn? Kaum! Denn theologische Sätze bestehen oft zu sehr auf Abgrenzung; auch Barth ist mit seinem Nein deutlicher, weil er zunächst kritisch das Ja auf Christus einengt. Aber finden sich irgendwo Wegweiser, um die Richtung zu suchen?

2.4. Exkurs zu K. Barths zweitem Teil der Lehre von der Schöpfung, der theologischen Anthropologie (KD III,2). Schon die ersten Seiten dieses wichtigen Teilbandes formulieren auch das hier angesprochene Problem bündig: »Der Grund, weshalb es keine offenbarte, keine biblische, keine dem christlichen Kerygma eigentümliche und notwendige Weltanschauung gibt, besteht darin, daß der Glaube an Gottes Wort niemals in der Lage sein kann, in der Totalität der Geschöpfungswelt sein Thema zu erblicken. Es glaubt an Gott in dessen Verhältnis zu dem unter dem Himmel auf der Erde existierenden Menschen ...«⁶⁷

Damit ist das Problem genannt, das diese Ausführungen von Anfang an begleitet: theologische Kritik, Nein zu den Weltanschauungen um der Menschlichkeit des Menschen willen, aber was mehr? Wie soll sich das *positive Anliegen* in die Erkenntnisse der Humanwissenschaften hinein entfalten? Oder bleibt theologische Erkenntnis angesichts der vielfältigen Bemühungen (zum Beispiel um Aggression und Friedenshandeln der Menschen) irrelevant?

Für diese Frage sind die Seiten 12 und 13 des genannten Bandes entscheidend: Beide, exakte Wissenschaft und Theologie, haben es gemeinsam, keine Weltanschauung in sich zu

64. Vgl. KD III, 2, S. 12 ff. \

65. Vgl. KD 1,2, S. 11 (die schlechthin einfache Wirklichkeit), vor allem aber die hyperbolischen Formulierungen zum Wort Gottes in KD 1,1, S. 141, 145, 155, 165, 262. Was unterscheidet diese Steigerung zum *concretissimum* von der *svia eminentiae* der natürlichen Theologie?

66. Vgl. K. Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. I, S. 197-218! (vor allem S. 203/).

67. KD III, 2, S. 6 f.

schließen⁶⁸. Weltanschauung hat es mit dem in 2.3 angesprochenen Thema zu tun: wer so anschaut, steht fiktiv über dem Angeschauten, der Welt, obgleich er ein Teil von ihr ist.

Die recht belehrte *exakte Wissenschaft* »... begnügt sich damit, Phänomene festzustellen, zu ordnen, zu verknüpfen, zu erforschen, zu verstehen und darzustellen-s". Und so respektiert sie im Grunde nach K. Barth die Grenze zwischen menschlich Wahrnehmbarem und Denkbarem und dem, was so nicht ist (Erde und Himmel)⁷⁰.

Das positive Element dieser theologischen Anthropologie ist die *Begrenzung*. Sie schreibt Humanität nicht fest. Sie widersetzt sich der Verdinglichung, der Tendenz, wissenschaftliche Erkenntnis mit Wirklichkeit gleichzusetzen. Was aber bedeutet es, daß der Mensch auf der Erde, das heißt im prinzipiell Verfügbaren, zugleich unter dem Himmel ist? Muß nicht das Unverfügbare, der Grund seiner Geschöpflichkeit im Bundeswillen, im Wort Gottes, zugleich die Wahrnehmung des Verfügbaren strukturieren, neu sehen lehren? Muß christliche Ethik, auch wenn sie das »suum cuique« auf- und ernst nimmt, nicht doch eine neue Gestalt gewinnen? Besteht doch die Abgrenzung darin, »daß die theologische Anthropologie es nun allerdings nicht nur mit dem Phänomen Mensch, sondern mit dem *Menschen selbst*, mit seinen Möglichkeiten nicht nur, sondern mit seiner *Wirklichkeit* zu tun hat«⁷¹.

'Hier steht nun noch einmal das Wort »Wirklichkeit« in seiner ganzen Schwere da und beansprucht, die Anliegen der natürlichen Theologie aufzunehmen und die christliche Ethik wirklichkeitsgerecht zu machen. Wenn »*Wirklichkeit*«⁷² nicht nur die Legitimation einer christlich-dogmatischen Weltanschauung in Konkurrenz mit anderen Weltanschauungen darstellt, muß sie sich in folgenden Punkten ausweisen:

a) Wer die Wirklichkeit an- und ausspricht, muß selbst unter ihr stehen. Das »Anschauen« als Grundposition der Weltanschauung ist nicht erlaubt, es sei denn als Lüge (Sünde)⁷³.

b) Wer sie an- und ausspricht, kann die Welt nicht aus der Distanz des »Subjekts«, dessen Zeit der Ewigkeit des metaphysischen Gottes nachgebildet ist, überblicken/s. Die Welt erscheint nicht in der Struktur zeitlos vergangenen Seins; der Mensch muß in ihr die Zeitlichkeit bewahren: er ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als Mensch.

68. Ebd. S. 12.

69. Ebd. S. 12.

70. Ebd. S. 26.

71. Ebd. S.27 (Hervorhebung Barths).

72. Ebd. S. 61 (Offenbarung der Wirklichkeit des Menschen); S. 128 (naturalistische - Darwin- und ethische-Fichte-Sicht vom Menschen werden kritisiert, weil sie eine geschlossene Wirklichkeit des Menschen sehen).

73. *Fr. Gogarten*: Die Problemlage der theologischen Wissenschaft, in: ZZ 10 (1932), S. 295-311, geht in seiner (scheinbaren) Ablehnung der Neuzeit sehr radikal vor und wendet sich entschlossen vom -homo religiosus- und vom >lumen naturale- ab. Entsicherung, entschlossener Verzicht auf Weltanschauung sind 'seine Parolen (vor allem S. ,311). Was hier fehlt, ist die Unterordnung des Autors unter sein Verdikt. Von welchem Standpunkt aus redet er eigentlich? - Angesichts dieses Vorgehens erweist sich Barths Erwählungslehre als wichtige Sicherung gegen Hintertür-Weltanschauungen, die sich nach der vordergründigen Ablehnung von Weltanschauungen einschleichen.

74. Deswegen ist nie das Subjekt, sondern ist Jesus Christus die Mitte der Erkenntnis: Jesus hat die Mitte der Zeit eingenommen (KD III, 2, S. 58).

c) Er muß dem Hang wissenschaftlicher Sprache, sich zu vergegenständlichen, wehren und nahezu jeden Satz widerrufend kommentieren".

d) Er muß mit den sogenannten »exakten Wissenschaften« ein Kooperationsverhältnis suchen. Die Wirklichkeit kann nicht thetisch deren Hypothesen gegenüber ausgesprochen werden. In diesem Sinn ist *Bartbs Konzentration auf den »uiabren Menschen [Jesus]« ein Schutz vor weltanschaulicher Bevormundung der Humanwissenschaften*. Verstehen sie das recht, werden sie das als Hinweis auf die nichtverfügbare Seite des Menschseins erfassen/s; protestieren sie dagegen, werden sie möglicherweise eigene thetische Strukturen und heimliche weltanschauliche Prämissen enthüllen; ignorieren sie das, müssen sie die Offenheit aus einem neuen Apriori deduzieren. Barth hat nun gesehen, daß hier *alles vom Verstdndnis erfahrener Zeit abhängt*. »Der Mensch in seiner Zeiteist der letzte Paragraph der Anthropologie aus der Lehre von der Schöpfung"; Wieder weigert sich Barth, aus einer zugrundeliegenden Struktur die menschliche Zeiterfahrung abzuleiten, sondern er begreift sie an der Wirklichkeit Jesu als des »Herrn der Zeit«⁷⁸.

Hier tut Barth nun einen merkwürdigen Griff⁷⁹. Alle menschliche Zeit beginnt - sie war einmal nicht; sie dauert in gewisser Beschränkung, sie endet und wird einmal nicht mehr sein. Barth entschränkt die drei Dimensionen; die beginnende Zeit Jesu war schon, die Dauer ist nicht nur Gegenwart für die synchron Lebenden, sie bleibt; sie endet, aber sie ist damit nicht der Vergangenheit anheimgegeben. Damals, Jetzt, Einst sind entschränkt, aber sie sind es aus Gottes Zeit⁸⁰.

Nun ist diese Überschneidung von Zeitmodi nicht unbekannt. Gegenwart des Vergangenen, Gegenwart des Gegenwärtigen, Gegenwart des Zukünftigen heißen sie bei Augustins Erörterung der *memoria*, des *Gedächtnisses*!. Bei Barth geht es aber entscheidend um die Zukunft⁸¹. Läßt Augustin noch die ewige Gegenwart des Gottes des Aristoteles erahnen, so legt Barth die *Einheit der Zeit in die Zukunft Jesu Christi*: was die Zeit eint, ist jetzt nur zu erkennen angesichts ihres Verfließens". Die Zeit der wahren, der konkreten Wirklichkeit ist der Widerspruch von Enden und Vergehen und deren in die Zukunft verlaufenden Kontinuität und Einheit.

75. Vgl. ebd. S. 145: Vor das autonome Subjekt (die Fiktion geschlossener Wirklichkeit aus der Selbsttranszendenz) muß die Klammer »Gott« treten. Ebenso müßte es sich mit Barths Sprache verhalten! Ob Barth wirklich anders als nur im Zerbrechen solcher Ontologie reden kann, sei darum gefragt.

76. Ebd. S. 54: »Wir leben in keiner Einheit. Wir suchen sie wohl.«

77. Ebd. § 47. Vgl. dazu auch KD 1,2, S. 50 ff.1

78. Ebd. S. 524 ff.

79. Ebd. S. 556 f.

80. Das ist nach KD I, 2, S. 55, die »ewige Zeite!

81. Augustin, *Confessiones*, XI, xx, 26.

82. Vgl. KD 1,2, S. 58 (ein Futurum ohnegleichen).

83. Das ist wohl der eigentliche Grund der Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität, um die zwischen Barth und Brunner nach 1930 gestritten wurde. Barth scheint diesem Grund näher gekommen zu sein; aber der Streit selbst ist wegen seiner starren Argumentation heute unentscheidbar. - Eine paradoxe Struktur sieht zwar auch E. Brunner (Die Frage nach dem »Anknüpfungspunkte als Problem der Theologie, in: ZZ 10 [1932], S. 505-532), wenn er die Kontinuität der Verstehensmöglichkeiten vom Evangelium her völlig durchbrochen sieht. Die Frage ist nur, wie das auf die Theologie selbst auszulegen ist. Kann sie »neue Zeit« aus der Rechtfertigung gegenüber »alter Zeite so festhalten?

Ist das ein thetischer Rückschritt gegenüber den großen Zeitspekulationen der Philosophie? Nein, aber ein Protest gegen ihren Apriorismus - Ewigkeit als zeitloses Bleiben in Erkenntnisstrukturen einzufangen⁸⁴.

Augustinus' »memoria« ist in das *Subjekt der neuzeitlichen Philosophie* eingegangen, das Subjekt, das sich selbst findet - so Hegel -, wenn es mit der *Substanz* geeint ist. Von deren Ewigkeit war bereits die Rede.

Barth wendet sich in seiner Anthropologie explizit gegen das »Icb bin« der nachcartesischen Philosophie⁸⁵, Aber er sieht wohl zu Recht, daß es, wie transzendental es auch gedacht worden sein mag, nicht ohne Wirklichkeit war: es wurde Zuflucht der Skeptiker – aber war es denn nicht immer nur Grenze zwischen Gewesenem und Zukünftigen? Und so ein Verfügen in unstetiger Zeit?

Damit finden die hier aufgeführten Fragen wieder eine gemeinsame Richtung. Der natürlichen Theologie ging es gar nicht um die Natur als Wirklichkeit, sondern um ein Konstrukt im Zusammenhang einer nachkonstruierten Zeit. Geht es um Wirklichkeit, gerade des Menschen im begegnenden Sein mit anderen, muß *diese* natürliche Theologie weichen. Aber ihre Fragen bleiben: wie sind die streng offenbarungstheologisch gemeinten Aussagen einer Theologie, die sich den Vorbau einer natürlichen Theologie verwehrt, auf die Wirklichkeit bezogen⁸⁶? Leiten sie zur Entdeckung der Wirklichkeit an? Oder auf die Ethik übertragen: tragen theologische Begründungen bei, das »suum cuique« dem wahren Menschen anzumessen, oder sind sie eine Art Motivierung zu ohnehin bekannten Vernunftprinzipien, eine Motivschicht, die man auch lassen kann, ohne Ethik ernsthaft zu gefährden⁸⁷?

Dieser Frage hat sich Barth dann wohl doch nicht mehr ernsthaft und ausführlich gestellt. Obwohl es der Kritik seiner ersten theologischen Phase entscheidend um die *Menschlichkeit* des Menschen ging, hat er in seiner Anthropologie (als Teil der Schöpfungslehre) so zwischen Phänomenen des Menschlichen und wahren Menschsein unterschieden, daß

84. Vgl. K. Barth: Die christliche Dogmatik im Entwurf, München 1927, S. 101: Die Wirklichkeit der Welt beruht keinesfalls in sich selber, sondern sie ist nur Wirklichkeit in der *Korrelation* von erkanntem Objekt und erkennendem Subjekt ... Zu diesen Gegenständen gehört das Wort Gottes nun jedenfalls nicht. Seine Wirklichkeit beruht *schlechthin* in sich selber ...« (zweite Hervorhebung von C. F.). Das »silethithin« kann nur das Apriori der Philosophie aufnehmen. - Viel härter und unflexibler hat E. Brenner in »Der Mensch im Widerspruch«, 3. Aufl., Zürich 1941, auf S. 93, festgestellt: »Nicht von der Vernunft aus ist die Gottesbeziehung, sondern von der Gottesbeziehung aus ist die Vernunft zu verstehen.« Dann darf eigentlich nicht mehr von vornherein feststehen, was »Sein«, was »Erkenntnis« ist. Sie sind dann nicht fest umgrenzte Ordnungen oder Bereiche. Trotzdem wirft E. Brunner in »Offenbarung und Vernunft«, 2. Aufl., Zürich und Stuttgart 1961, S. 96, Barth vor, er habe das »principium cognoscendie und das »principium essendie nicht unterschieden. Was wiegt denn von beiden schwerer? Doch das Sein! Und wenn es aus der Vergangenheit, aus dem Gewesensein her, entworfen ist, wie kann dann das Neue, Eschatologische der Offenbarungserkenntnis noch durchgehalten sein?

85. Barth, KD III, 2, S. 637.

86. Auch E. Brunner stellt in »Offenbarung und Vernunft«, 2. Aufl., Zürich und Stuttgart 1961, auf S. 80, deutlich heraus, daß die Heilige Schrift allgemeine Offenbarung, aber nicht natürliche Theologie lehre.

87. Das ist die Restriktion der Ethik bei M. Honecker: Konzept einer sozialetischen Theorie, Tübingen 1971.

jener sündhafte Dualismus, den er in den 20er Jahren feststellte, nun zur Sicherung der christozentrischen Anthropologie diene⁸⁸."

Deswegen fragt das Thema »Natürliche Theologie und christliche Ethik«, ob die Probleme der natürlichen Theologie nicht von einer Ethik, die Wirklichkeitswissenschaft sein will, aufgenommen werden können. Dann sind die Fragen nach der Zeiterfahrung und dem Verhältnis von Handeln und Wirklichkeit eine Anleitung.

3. ETHIK ALS WIRKLICHKEITSWISSENSCHAFT

Die vorauslaufenden Ausführungen haben eine Fülle von Fragen gerade an die Ethik eingetragen.

a) Wenn von einem offenbarungstheologischen Ansatz her das »*suum cuique*« zu seinem Recht kommt, wie ist dann das Verhältnis von theologischer Aussage und Vernunftaussage aufzufassen? Bleibt das »*suum cuique*«, was es war (in seiner Vielfalt)⁸⁹?

b) Liegt das sogenannte Proprium christlicher Ethik in der Ethik selbst oder in ihrer Begründung und Motivacion⁹⁰?

c) Gibt gerade die Ethik Möglichkeiten her, ausgeblendete Erfahrung von Zeit oder Vergegenständlichung von Wirklichkeit abbauen zu helfen⁹¹?

d) Können nicht die sogenannten exakten Wissenschaften in ihrer behutsamen Weise, Hypothesen zu setzen und zu hinterfragen, helfen, auf die zuletzt unverfügbare Wirklichkeit des Menschen zu verweisen, statt eine schablonenhafte Arbeitsteilung von Phänomenen und Wirklichkeit des Menschen zu suchen⁹²?

e) Kann eine besondere Zeiterfahrung diese Unverfügbarkeit absichern - die Vergangenheit, die Gegenwart oder die Zukunft?

3.1. Das sei unter das Stichwort »*Ethik als Wirklichkeitswissenschaft*« aufgenommen. »*Wirklichkeit*« erfährt hier allerdings eine begriffliche Weiterung: sie kann nicht exklusiv biblisch-theologisch umschrieben werden, sondern muß eine Brücke bauen und das Heraustreten der Geschöpflichkeit und Berufung des Menschen (als Bundesgenossen Gottes) im *sozialen Handlungsfeld*⁹³ meinen (um die Sprache Kar! Barths zu erweitern).

Dieses soziale Handlungsfeld soll zunächst umrissen werden. Dann ist die Frage, ob die

88. Sollte Theologie dann Anwalt des wirklichen Menschen gegenüber den Phänomenen des Menschlichen werden, wären alte Strukturen der Bevormundung wiedergekehrt. Darum muß dem Problem der Wirklichkeit noch einmal nachgefragt werden. Hat nicht *E. Schillebeeckx* recht, wenn er in »Gott, die Zukunft des Mensdien«, Mainz 1969, der heutigen reformatorischen und katholischen Theologie als Krankheitsdiagnose das Leugnen jeder Form von natürlicher Theologie stellt? Denn so seien menschliche Erfahrung und christlicher Glaube unverbunden.

89. Vgl. S. 1f.!

90. Vgl. S. 2!

91. Vgl. S. 111

92. Vgl. S. 14f.!

93. Es kann dem Ansatz Barths nicht ganz fremd sein, weil Menschsein im Grunde Mitmenschlichkeit heißt - in besonderer Analogie zum Nicht-allein-sein-Wollen Gottes, des Schöpfers.

ethischen Probleme und Konflikte in solchen Feldern nicht mit Zeiterfahrung zusammenhängen.

Betrachten wir deswegen den *Wirklichkeitsbegriff* noch einmal! Seine Funktion liegt ja in seiner mangelnden Definition: jeder Autor setzt voraus, daß der Leser sich angesprochen fühlt⁹⁴. Die im Begriff versunkene Geschichte des Denkens (»Wirklichkeit« als ἐνέργεια) wird nur ungenügend geklärt. Der Alltagssprachliche Gebrauch meint häufig nur die widerständige Welt der Gegenstände und der Natur, aber nicht das *Überjüben von Möglichkeiten in Realität* und mit diesem Umsetzungsprozeß das gesamte *Handeln*, seine *Perspektiven*, seinen *Sinn*.

Der Gebrauch des Wortes »Wirklichkeit« ist daher vieldeutig und unstrukturiert. Wenn *Barth* den »wirklichen« Menschen als den jeweils besonderen, kontingenten meint⁹⁵, der seine Zeit von Gott her hat und so als Geschöpf existiert, so steht er mit dieser Betonung wahrscheinlich noch in verschwiegener Nachfolge der neukantianisch-historistischen Tradition, die den Naturwissenschaften das Allgemeine, mit Gesetzen Greifbare, den Geisteswissenschaften aber das Individuelle, die je besondere Gestalt humaner Realität zuordnete⁹⁶. Diese Wirklichkeit wird eher im Namen als im Begriff benannt⁹⁷. Und wenn *Bonhoeffer* in seiner Ethik es ablehnt, von der Wirklichkeit schlechthin zu reden, sondern bei dem Wirklichen in Jesus Christus ansetzt⁹⁸, so ist auch hier die Furcht vor Instrumentalisierung, vor Vergegenständlichung, sichtbar. Denn die Wirklichkeit Christi ist ja der Einbruch des Letzten in das Vorletzte, wobei der zeitliche Sinn dieser Aussage leider recht ungeklärt bleibt⁹⁹.

94. Auf die Vieldeutigkeit des Wortes »Wirklichkeit« weist *E. Jüngel* Zu Recht hin (Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit, in: *Ev. Theol.* 29 [1969J, S. 417-442, vor allem S. 417-419).

95. *KD* HI, 2, S. 27 u. ö.

96. Das ist nur noch in der Gegenüberstellung von Allgemeinem und Konkretem zu erkennen. In *ZZ* 7 (1929), S. 321 f., ist »Wirklichkeit« Aktualität. Gott ist die Wirklichkeit, und zwar die eine (I), aus der unsere Selbst- und Weltwirklichkeit ist. Deutlicher ist wieder *Heinrich Barth* (*ZZ* 7 [1929], S. 530). Er wirft *Heidegger* vor, Wirklichkeit von Möglichkeit her zu denken und damit die Freiheit der praktischen Vernunft nicht zu erreichen, die ein kritischer Idealismus kennt. Kar! Barth betont aber auch den Ereignischarakter der sinnlichen Wirklichkeit, und das trennt ihn sicher von den Ansätzen seines Bruders (*ZZ* 7 (1929), S. 434). - In seiner Behandlung der »Religion« (§ 17) in *KO* 1,2, S. 381 f. nennt Kar! Barth den Namen Jesu Christi als Inbegriff und Quelle aller Realität. »Realität« scheint hier keinen anderen Sinn als »Wirklichkeit« zu haben.

97. Deswegen wird wohl der Name Jesu Christi so zentral sein (vgl. Anm. 96!).

98. *D. Bonhoeffer*: Ethik, 6. Aufl., hg. von *E. Bethge*, München 1963, S. 200 ff.

99. Einen Versuch, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre ontologisch festzustellen, unternimmt *E. Jüngel* (Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit, in: *Ev. Theol.* 29 [1969J, S. 417-420), vor allem auf den S. 430 ff. Ob aber die Bestimmung Gottes als dessen, der Möglichkeit und Unmöglichkeit scheidet, allein genügt, um der teleologisch ausgerichteten aristotelischen Ontologie (Vorordnung der Wirklichkeit vor die Möglichkeit) zu entkommen, ist zu bezweifeln. Immerhin beruft sich gerade *Luhmann* auf Jüngel (in: *K. W. Dabm, N. Lubmann, D. Stoodt*: Religion, System und Sozialisation, Darmstadt und Neuwied 1972. S. 129, Anm. 150). Denn in Luhmanns Entwurf behauptet gerade das System diese Leistung Gottes: es selektiert, und zwar immer in Hinblick auf die Wirklichkeit des Erlebens. Im Grunde bilden die hypothetisch vorgeordneten Möglichkeiten nur eine unendliche Menge, aus der ausgewählt wird. Das Problem des Nichts müßte deswegen Jüngels Rechtfertigungsontologie noch stärker theoretisch bestimmen.

Nun sind solche Antithesen auch nur auf dem verkürzten Wissenschaftsverständnis des 19. Jahrhunderts möglich. Eine Logik der Forschung, die ihre Tätigkeit als Annäherung, als Hypothesenprüfen und -verwerfen beschreibe, kann nicht exakte Wissenschaft als Abbildung von Wirklichkeit verstehen, sondern als *Weg zur Wirklichkeit*¹⁰⁰.

In Annäherung an diesen Sinn soll nun auch ein Zusammenleben und -handeln von Menschen Wirklichkeit genannt werden, dem sich Handlungswissenschaften und Ethik nähern. Ganz gegen den exklusiven Barthsdien Wirklichkeitsbegriff kann das nicht gerichtet sein, weil auch das *Zusammensein von Schöpfer und Geschöpf in Interaktionsformeln behandelt* wird: Bundesgenossenschaft, Partnerschaft, Verantwortung, Entsprechung¹⁰¹. Sicher ist das alles in ungleich qualifizierterer Weise gemeint und ausgesagt, aber doch dem Menschlichen nicht ganz fremd. Denn sollte das Zusammenleben von Menschen unter dem Zeichen der Humanität stehen und Humanität »Verheißung« sein, Entsprechung zur Wirklichkeit Jesu Christi, dann darf diese Wirklichkeit den *phänomenalen* Aspekten der Handlungsfelder nicht ganz fern sein.

Wirklichkeit als Handlungsfeld meint - Barth aufnehmend und fortführend - nun nicht eine starre Realität, sondern die Eingrenzung von Möglichkeiten, die Überführung von Möglichkeiten in Realität, das Setzen von Realität in aller Zweideutigkeit des zeitlichen Daseins angesichts der Wirklichkeit Jesu Christi. Damit die *Wirklichkeit Jesu Christi* nicht als willkürliche oder sogar irrationale Zumutung erscheint, muß sie sich als *Grund nicht-reduzierter Zeiterfahrung* ausweisen.

Ethisches Handeln ist *sinnhaftes Handeln*. Und das Sinnproblem ist bei strenger Auffassung ein Zeitproblem, wobei Zeit als die im Entwerfen, Handeln und Rechenschaftablegen niedergeschlagene Zeiterfahrung verstanden wird¹⁰². A. Schütz hat das im Anschluß an Max Weber und E. Husserl zeigen wollen. »Sinn« hat bekanntlich sehr verschiedenen Umfang. Ob es sich nun um das bestimmte Verhalten dieses besonderen anderen handelt, dessen Reaktion prospektiv meinem Entschluß vorausgeht, oder eine verallgemeinerte Erwartung (von der Konvention bis zum Recht), oder ein Wort, eine Pflichtbestimmung usw. M. Weber hat gesehen, daß *Zweckrationalität* (Abwägen der Zwecke, Mittel und Folgen inmitten eines Erwartungszusammenhangs) und *Wertrationalität* fast immer ineinander verfließen¹⁰³. Ethik wird deswegen nicht nur ein Katalog von Werten sein, sondern eine Hinleitung, bruchstückhafte Wirklichkeit auf- und anzunehmen, um Folgen, Zwecke, Mittel von Handlungen einzuschätzen und zu verantworten.

Aber wir müssen darüber hinaus fragen. Ein Ansatz liegt bei M. Weber in der Unterscheidung von *Richtigkeitsrationalität* und *Zweckrationalität*¹⁰⁴ vor. Richtigkeitsrationalität mißt sich an der Gewöhnung, Zweckrationalität kann auch kreativ im Vorhinein entworfen sein. Das deutet überhaupt die Grenze von Ethik an: wo die Gewöhnung herrscht,

100. Selbst in extrem positivistischen Ansätzen wäre ja die widerständige Empirie, die Hypothesen verifiziert, **nicht** die Wirklichkeit, sondern Anzeichen einer als Grenzbegriff aufzufassenden Wirklichkeit.

101. Vor allem in KD III, 2.

102. Vgl. A. Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt a. M. 1974 (stw 92). - Ferner P. Winch, vgl. Anm. 7!

103. M. Weber: Methodologische Schriften, hg. von J. Winckelmann, Frankfurt a. M. 1968, S. 173 ff., 299 ff.

104. Ebd. S. 177.

wird im Grunde nicht entschieden. A. Schütz hat das differenziert: wir leben in *Mittwelten*, halten wir uns aber das bewußt, geraten wir in Konflikte usw., tut sich die *Umwelt* auf, in der die Perspektive der Mitmenschen bewußt aufgegriffen wird¹⁰⁵. Die Mitwelten werden heute als Alltagswelten¹⁰⁶ der Erforschung unterzogen. Sie enthalten viele durch Gewohnheit abgeschliffene Wertsetzungen, stillschweigende Regeln, unbekannte Strukturen und Ausprägungen von Vorverständnis. Tradition und Sozialisation haben die Entscheidungen dafür abgenommen; ob diese Strukturen menschlich oder unmenschlich sind, kann erst entschieden werden, wenn die Humanität als Konsensformel über das gewohnheitsmäßige Verständnis hinauschießt und Alltagswirklichkeiten in den Horizont kritischer Reflexion hebt. Hier wird nun in vielfältiger Weise Wirklichkeit gestiftet, die es vorher gar nicht gab. »Wenn die Menschen Situationen als real definieren, so sind auch ihre Folgen real.«¹⁰⁷ Das gilt in besonderer Weise von den typischen, oft geradezu ritualisierten Konflikten von Generationen, Parteien usw., in denen nicht nur Erwartungen reziprok festgeschrieben sind, sondern der eine vom anderen erwartet, daß er gar keine anderen Erwartungen haben kann.

Weil der Alltag voll solcher heimlicher *Situationsdefinitionen* ist, eignet er sich keinesfalls zum Prospektionsfeld für Schöpfungsordnungen oder Strukturen natürlicher Theologie. Diese Anliegen lassen sich nur im nachhinein, in der kritischen Distanz, in der *Umwelt*, erheben, indem der Horizont der *Mitwelt* verschoben wird. Das ähnelt K. Barths Verfahren, vom Offenbarungsgeschehen, das ja eine Kritik des Bestehenden ist, Strukturen der *Schöpfung* und des Wirkens des göttlichen Logos zu erheben.

Ethik kann demnach weder nur Angabe von Ordnungen, Werten, Gütern oder Pflichten sein. Sie kann sich auch nicht auf ein ethisches Subjekt (etwa den wiedergeborenen Menschen oder die Gemeinde) beschränken. Denn das steht immer im sozialen Umfeld und wird seine Bestimmung durch Vor- und Mitwelt oft genug nur sehr wenig durchschauen, sondern Ethik muß ein kritischer Weg - und wenn das nicht, ein Wegweiser - zu dieser Wirklichkeit sein - nicht nur zu dieser, sondern auch zur *Folgewelt*.

So ist es zu verstehen, daß Ethik zuletzt eine Art *Situationsdefinition* von *Situationsdefinitionen* sein kann. Das spezifisch Christliche in diesem Zusammenhang kann nun gerade als besondere *Zeiterfahrung* heraustreten. Dazu greifen wir auf eine weitere Unterscheidung von A. Schütz zurück, die Um-zu- und die Weil-Motive, mit der er das Sinnthema Webers verfeinern will.

3.2. *Um-zu- und Weil-Motive.* Um-zu- und Weil-Motive sind aus bestimmten Zeiterfahrungen entworfen. Am Beispiel eines Mörders versucht A. Schütz seine Unterscheidung deutlich zu machen¹⁰⁸. Vier Gesichtspunkte sind auseinanderzuhalten:

<u>Anstiftung</u>	<u>Subjekt der Tat</u>	<u>Mittel (Mord)</u>	<u>Ziel (z. B. Geld).</u>
-------------------	------------------------	----------------------	---------------------------

dazu treten *Entschluß* und *Ausführung*.

105. A. Schütz: Der sinnhafte Aufbau ..., S. 227 ff.

106. Vgl.: Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Bd. I und II, Reinbek 1973.

107. W. I. Thomas und D. S. Thomas: Person und Sozialverhalten, Neuwied 1965, S. 113-115.

108. A. Schütz: Der sinnhafte Aufbau S. 115 ff.

a) Vor dem Entschluß, angesichts der projektierten Zukunft, gilt das Um-zu-Motiv: *um Geld zu bekommen, mordet der potentielle Mörder.*

b) Nach der Ausführung kann das Subjekt der Handlung, in diesem Fall der Mörder, durchaus anders Rechenschaft ablegen: *ich mordete, weil ich dazu angestiftet wurde.* Das würde er vor dem Entschluß und der Ausführung kaum sagen. Das ist das *Weil-Motiv*. Ein Weil-Motiv bezieht sich auf einen vorausgegangenen Sachverhalt, ein Um-zu-Motiv auf einen futurischen.

c) Aber beides deckt die komplizierten Zeitstrukturen von Verantwortung noch gar nicht auf. Denn vor einer Handlung kann ich nicht nur das Ziel antizipieren, sondern auch die Situation, in der ich mir über die vermuteten Folgen Rechenschaft geben werde: welches Weil-Motiv werde ich anführen, wenn ich mich zur Tat entschlossen habe, um mit diesen Mitteln jenes Ziel zu erreichen? Wird es mit dem Um-zu-Motiv zusammenfallen? Die Menschen im Endgericht nach Mt 25,31ff. erfahren, daß ihr »Weil« gar nicht mit ihrem Um-zu übereinstimmte, wenigstens nicht in ihrer eigenen Perspektive. Denn begnadet werden die zur Rechten, *weil* sie Jesus im anderen Menschen menschlich annahmen. Nun gibt es auch noch die Hörer dieses Gleichnisses; und sie können ihr Handeln durchaus, zu dieser Zukunft Jesu Christi vorausseilend, verantworten, wenn sie das Um-zu der konkreten lebensgeschichtlichen Situation mit dem antizipierten Weil in Beziehung setzen.

Das kann, über A. Schütz hinaus, *Verantwortung* genannt werden: in die Gegenwart vor dem Entschluß jene Zukunft hineinnehmen, in der ich mir über die abgeschlossene Handlung und die *Korrelation von Um-zu- und Weil-Motiv* Rechenschaft gebe. Die Zeit der Verantwortung läuft von der Gegenwart in die Zukunft voraus zum projektierten Um-zu, um jenseits dieser Zukunft eine definitive zu suchen, die ein definitives Weil rechtfertigt. Da dem Menschen die Zeit entschwindet, kann er selbst kein endgültiges Weil setzen. Er muß es dem Herrn der Zeit anheimstellen. Von dieser Zukunft aus will sie die Gegenwart und das Um-zu als Weil (perfektisch) messen. Verantwortung ist also der Versuch, disparate Zeitpositionen vorauslaufend zu synchronisieren. Darin kommt der Sinn des »Antwortens«, nämlich vor dem Richterstuhl Christi, wieder heraus¹⁰⁹.

d) Trotzdem ist noch eine Überlegung mehr, ein weiterer Schritt über A. Schütz hinaus, notwendig. Das rechtfertigende »Weil« am Ende aller Handlungen ist ja nicht in der Hand des Menschen. Deswegen muß alle Synchronisation im Antworten von Handlungen notwendig offen bleiben: auch das beste »Um-zu«, gemessen am gewissenhaftesten »Weil«, kann einem anderen »Weil« dienen: *weil ich mich selbst behaupten wollte.* An diesem Punkt zerbricht die *Rechtfertigungslehre* die Bestimmung von »Sinn«, die aus den Sozialwissenschaften kommt¹¹⁰. Denn Vergebung ist ja nicht der Konstitution eines Sinnes von hinten her, durch Einführung eines Weil-Motivs, gleichzusetzen; und selbst wenn sich die Hörer des Weltgerichtsgleichnisses darauf berufen, Christus in ihren Mitmenschen zu helfen: das letzte Wort behält Christus selbst. Er muß der aus der Zukunft heraustretende

109. Vgl. G. Picht: Der Begriff der Verantwortung, in: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, S. 318-342.

110. K. Barth: Die Theologie und der heutige Mensch, in: ZZ 8 (1930), S. 375. Er betont dort, die Kirdie sei der Ort, wo die Beantwortung der Sinnfrage als solche unglaublich geworden sei.

Grund voller Zeit- und Wirklichkeitserfahrung sein. *Sinn* ist darum ein höchst zweideutiges Wort; es steht unter der Zweideutigkeit des letzten Gerichts. Theologie kann deswegen nicht ohne weiteres als Reflexion über und Mitteilung von Sinn gelten. Sie kann sich immer nur auf den Gott zurückbeziehen, der im *Kreuz Jesu* das Nichtige zu seiner eigenen Sache gemacht hat¹¹¹. Das ist der Gott, der weder als unverständliche Autorität die Humanität beschränkt, noch als Projektion der besseren Seite des neuzeitlich-bürgerlichen Selbstbewußtseins Humanität zum Idol werden läßt. Deswegen ist weder die existenziale Reduktion von *Kreuz und Gericht* (auf innere Zeiterfahrung) noch deren Vergegenständlichung (im forcierten Festhalten am Bildgehalt) angemessen. Beide Aussagen haben einen besonderen, theologischen Status: sie sind nicht »Aussagen über ...«, etwa ein fernes Ereignis, sondern Aussagen, die unsere zukunfts offene Zeiterfahrung begründen.

3.3. *Exkurs zur Zeiterfahrung.* Das aus A. Schütz' Denken aufgeriffene und über ihn hinaus fortgeführte Weil-Motiv hat im Grunde eine ähnliche Zeitstruktur wie die offenbarungstheologische Wiederaufnahme der Motive natürlicher Theologie durch K. Barth. Erst von der Zukunft aus wird es rückwärtig erfaßt - aber der Standpunkt, von dem aus sich diese Vorvergangenheit erschließt, ist gar kein echter Standpunkt, sondern Verantwortung des Glaubens aus Gehorsam. Gehorsam ist nicht autoritäre Unterwerfung, sondern Hinnahme einer Zukunft, die nicht mit Händen zu greifen ist. Proleptische Gesellschaftskonstruktionen, wie sie Pannenberg in den 60er Jahren entwarf, sind von da aus fraglich¹¹². Sie reduzieren das komplizierte Vor- und Rücklaufsche ma der Zeiterfahrung, weil der Entwerfende scheinbar über seinem Entwurf steht. Dagegen gehört der Theologe in seinen Entwurf hinein.

Auf dem Weg auch zu seiner eigenen Wirklichkeit (als konkreter Wirklichkeit in geschenkter Zeit^{H3}) wird nun die *Kooperation mit den sogenannten Handlungswissenschaften* eine neue Aufgabe. In dieser Situation empfiehlt sich eine kritische Soziologie sogar vor und gegenüber den historischen Wissenschaften. Das zeigt der Ansatz von *Georges Gurvitch* im Hinblick auf das Zeitgeschehen¹¹³.

Gurvitch fühlt sich den Traditionen europäischen Zeitdenkens in Philosophie und Naturwissenschaften verpflichtet. Er trennt sich aber davon, wo er sieht, daß Einheit der Zeit im voraus festgelegt oder Zeit einseitig abhängig vom Bewußtsein oder von erfahrener Kontinuität gesehen wurde. Auf Grund der Erfahrung an französischer Tradition orientierter historischer Forschung bemängelt er, daß historische Forschung die eigene Zeit des Historikers in die Geschichte projiziere und so kontinuistisch ausgerichtet sei. Erinnert

111. Vgl. K. Barth: KD III, 3, S. 327ff.!

112. Von den Projektionen umgreifender, sinnhafter Wirklichkeit, die noch unter wissenschaftlicher und praktischer Bewährung stehen (z. B. Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973), ist diese Zeiterfahrung indes unterschieden, weil der >Konstrukteur< nicht darüber stehen kann. Darum klammert die umgreifende Sinnkonstruktion das Kreuz aus.

113. K. Barth: KD IH, 2, S. 524ff.

114. G. GUTVITCH: La Vocation actuelle de la sociologie. Bd. II, Paris 1963, S. 325 ff.; ders.: Determinismes Sociaux et liberte humaine, Paris 1955; ders.: Social Structure and the Multiplicity of Times, in: Sociological Theory, Values and Change, hg. von Tiryakian, Glencoe und London 1963, S. 171-184.

das nicht an die »Krisis«, die einst die junge dialektische Theologie den Gesdiichtskonstruktionen historischer Forschung, vor allem dem Denken E. Troeltschs, entgegenhielt? Soziologie sei »diskontinuistisch«; sie rekonstituiere die Vielheit historischer Zeiten auf deren sozialer Basis. Zeiterfahrung und apriorische Zeitbegründung (z. B. aus dem Bewußtsein) realisieren sich gegenseitig. Im Grunde werden Realitätsbereiche durch die Auseinandersetzung bestimmter Zeiten bestimmt. Gurvitch nennt acht solcher Typen:

- (1) Die Zeit langer Dauer und langsamer Veränderung.'
- (2) Die täuschende Zeit (Krisen).
- (3) Die Zeit unregelmäßiger Rhythmen.
- (4) Die zyklische Zeit.
- (5) Zeit, die hinter sich selbst zurückbleibt.
- (6) Zeit, die zwischen Fortschritt und Rückschritt schwankt.
- (7) Zeit, die sich selbst voraus ist.
- (8) Explosive Zeit (Vergangenheit und Gegenwart fallen auseinander)'P,

Nun fällt auf, daß Versuche, Zeitstrukturen für die Anliegen der natürlichen Theologie und für die Weil-Motive einer Verantwortungsethik zu erheben, eine Affinität zum siebenten Zeittypus haben. Dieser Zeittypus sollte und könnte nach Gurvitch im Proletariat¹¹⁵ dominieren, aber auch in einer liberalen demokratischen Gesellschaft!'. Für sie gilt nach Gurvitch folgende *Auseinandersetzung von Zeittypen* (die in sozialen Handlungszusammenhängen festgelegt sind):

Die Zeit kollektiver Entscheidungsakte und aktivierter Massen, die sich auf gesellschaftliche Ziele ausrichten (Zeit des Typus 7) setzt sich auseinander mit der Zeit, die zwischen Fortschritt und Rückschritt schwankt (dem Interesse privater Gruppen), und der Zeit irregulärer Phasen (ökonomische Krisen). Daneben dominiert der achte Zeittypus, verkörpert in den großen technischen Erfindungen, allerdings begrenzt durch die täuschende Zeit (Typus 2, versteckt unter langsamer Bewegung), festgehalten in Reaktionen und Beharrung der Administration, politischer, gewerkschaftlicher und militärischer Organisationen.

Einen Augenblick muß es zu denken geben, daß jene in Sozialstrukturen und Globalhandlungen kondensierte Zeit, die über sich hinausgeht, eine solche Affinität zur eschatologischen Orientierung christlicher Verantwortung hat. Die Ähnlichkeit ist zunächst sicher ganz formal; denn entscheidend kommt es doch wohl darauf an, *worauf* die Zeit sich überschreitet: zum Gericht hin, zu ständiger Erneuerung oder zur Apotheose des Menschen und damit zum Scheitern. Auf jeden Fall kann damit weder die abendländische Form der Demokratie oder des Sozialismus als Kind des Christentums legitimiert noch die politische

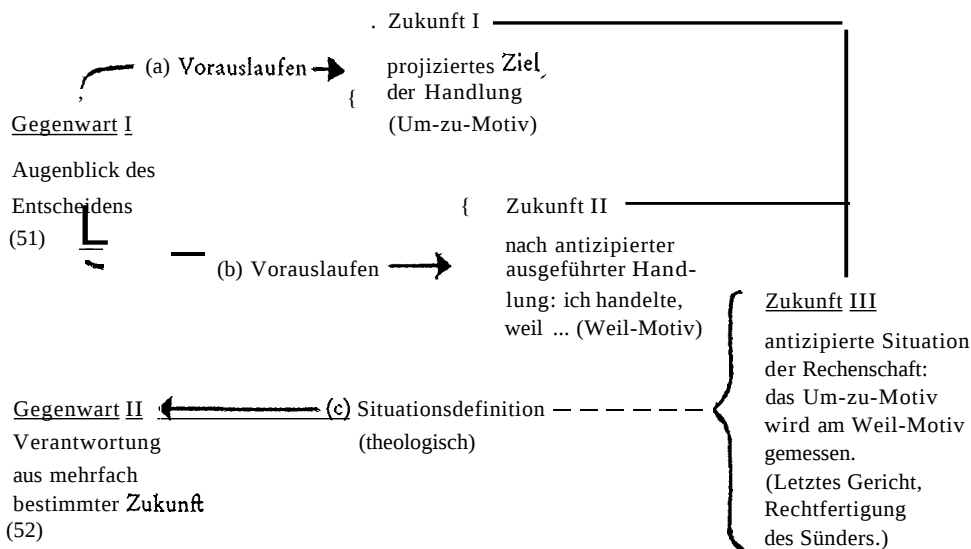
115. Als Beispiel nennt *Gurvitch*: 1. Bauern, archaische Gesellschaften, 2. passive Gesellschaften, Theokratien, 3. Massenphänomene, 4. mystische, geistige Beziehungen, 5. geschlossene Gruppen ohne leimten Zugang, 6. frühen Kapitalismus, 7. Proletariat u, a, (in der Theorie), 8. Faschismus, organisierten Kapitalismus u, a.

116. *Gurvitch*: *La Vocation* , Bd. II, S. 393.

117. *Ders.*: *Social Structure* , S. 181. - Die schwankende Zuordnung resultiert aus der überschneidung von Zeiterfahrungen und sozialen Handlungszusammenhängen und deren Widersprüchen. Gewiß macht aber auch der experimentelle Charakter dieses Denkens die Zuordnung unsicher.

Entscheidung des christlichen Glaubens festgelegt werden. Dem ständigen Sich-voraus-Sein christlich-ethischer Zeiterfahrung entspricht doch kein ideologisch fixiertes letztes Ziel, sondern hier gilt jene *strenge Sachlichkeit*, aus der heraus allein K. Barth sich zum Sozialismus bekennen wollte¹¹⁸. Sie begründet gesellschaftsveränderndes Handeln in aller seiner Zweideutigkeit.

3.4. Das alles stand unter dem Spannungsbogen von natürlicher Theologie und Ethik. Die Ausgangsfrage lautete: wie kann eine strenge Offenbarungstheologie sich auf das »sum cuique« berufen? Der späte Kar! Barth findet »wahre Worte«, die sich zuletzt auf Christus berufen, auch außerhalb der christlichen Offenbarung¹¹⁹. Der junge Kar! Barth hat diesen Gedanken bereits vorgedacht: von der Fleischwerdung Christi her und aus dem Gedanken des Extra Calvinisticum werden Motive natürlicher Theologie und natürlichen Rechts ernst genommen¹²⁰. Der Erkenntnisweg hat aber eine andere Zeitstruktur: nicht mehr **blickt** die natürliche Theologie aus sich heraus voraus auf die Erfüllung, die Wahrheit, sondern umgekehrt, von der Erfüllung her, wird auch das Vorausliegende verständlich. Diese Zeitstruktur war wohl noch zu sehr an das - die aristotelische *Teleologie* aufnehmende - Sichselbstvoraussetzen des metaphysischen Wesens angelehnt. Mit Hilfe des über sich hinaus geführten Weil-Motivs von Alfred Schütz wurde die Zeitstruktur des Sehens von der erfüllenden Zukunft her kompliziert; es sieht jetzt etwa so aus:



118. Gurwitsch läßt transzendente Begründungsversuche der Einheit der Zeit beiseite, aber sieht auch nicht, daß den kompakten sozialen Zeiten möglicherweise eine hochabstrakte Meßgröße zugrunde liegt. So setzt er sich dem Schein des Objektivismus aus. Allerdings muß man ihm zugute halten, daß er in seinen philosophischen Rückblicken die Kontinuitätskonstruktionen kritisiert, so daß er damit indirekt Kritik am Subjekt von Zeitbegründungen treibt.

119. K. Barth: KD IV, 3, S. 134 ff.

120. Als erste wichtige Spur vielleicht das Lob der Menschen außerhalb der Religion: Römerbrief, 2. Aufl., S. 43f. Ferner: Die Kirche und die Kultur, in: ZZ 4 (1926), S. 371f.

Zur Erläuterung: Ein Subjekt, das zu einer Handlung schreiten will (S 1), versucht sich Klarheit über Möglichkeiten eines Handlungsziels (das Um-zu, gemessen an den Möglichkeiten der eigenen Wirklichkeit) zu verschaffen und antizipiert dazu sein intendiertes Ziel (a) (Zukunft I = *Um-zu*-Motiv nach A. Schütz). **Zugleich** oder im Zusammenhang damit kann dieses Subjekt (S 1) auch die Zeit antizipieren, in der es auf seine Handlung zurückblicken wird, um zu sagen: **Ich** handelte, weil ... (b) (Zukunft II = *Weil*-Motiv, im Gegensatz zu A. Schütz jedoch antizipiert und nicht im nachhinein erforscht), Theologisch gesehen kann der Grund der Einheit der Zeiterfahrung (Antizipation der Zukunft des *Um-zu*- und der des *Weil*-Motivs) nur beim Herrn der Zeit zu finden sein, der alle, die an ihn glauben, *eschatologisch* rechtfertigt (c).

Wenn der Handelnde am Beginn seiner Handlung so fragt, bestimmt (sdefiniert« - im Sinne der Situationsdefinition) er seine flüchtige Gegenwart neu und wird selbst anders (S 2). Er erkennt die jetzige Zeit als Zeit der Verantwortung, die auf eine kommende Gegenwart, in der alles »Weil« definitiv heraustritt, vorausweist (Gericht).

Da die Skizze die im Handeln erfahrene Zeit nach A. Schütz theologisch reinterpreten will, ist durchgängig der Abschnitt 3.2 zu vergleichen!

So strukturiert sich die Zeiterfahrung und damit die Situationsbestimmung des »Subjekts« der Gegenwart neu. Die Varianten der Zeiterfahrung nach Gurvitch (als soziale Zeiten, kondensiert in sozialen Erfahrungen und Alltagswerten) kommen nun bei der Näherbestimmung des Umfelds dieser Gegenwart zur Geltung. Die Zeit der Verantwortung hat wohl besonders zum siebenten Zeittypus eine Affinität. Was wird aus der sogenannten natürlichen Theologie? Sie versagte mehrfach: sie abstrahierte von der Gegenwart dessen, der sie als Lehre oder System aufstellte. Sie gab zunächst vor, in eine zukünftige Erfüllung vorauszublicken, von der her sie erst begreifbar wurde (Christusoffenbarung). Und indem sie mit zeitlosen Strukturen des Verstehens wieder auf die Erfüllung zurückwirkte, ließ sie die unverfügbare Zukunft Gottes verblassen. Sie verleitete zu einem Stufenschema zweier vergegenständlichter Wahrheiten. Wer sich von ihr abhängig machte, wußte im Grunde schon, wer er ist; er setzte sich nicht mehr der Zukunft Gottes aus. *Natürliche Theologie* wird in jener umfassenden Situationsbestimmung zu ihrem Recht kommen, die von Gottes Zukunft Gericht und Rechtfertigung erfährt, ohne deswegen ein umfassendes teleologisches System der Geschichte zu begründen. Vor dieser Zukunft sind Nichtchrist und Christ gleich; ein bevorzugtes Wissen, das in innerweltlicher Konkurrenz ausgespielt werden kann, gibt es dann nicht¹²¹.

Was wird aus jener politischen und gesellschaftlichen Ethik, der ausgerechnet Barth das alte »*sum cuique*« empfiehlt? Das »*sum cuique*« hat wie andere Formeln (z. B. »Humanität«¹²²) den Vor- und Nachteil, ein unpräzises Wort zu sein. Es bedarf ständiger Neufüllung im Vorauslaufen auf eine projektierte Zukunft, die dann vor Gottes Zukunft zu verantworten ist. Wer mißt schon jedem Menschen das »*sum*« an?

Ethik hat, summarisch gesehen, drei Möglichkeiten:

a) Von einem festen Telos (einem Gut, einem Zweck - auch der Mensch als Selbstzweck und der daraus entspringenden Pflicht) her entworfen zu sein.

121. Barths Religionskritik ist zunächst Kritik des Christentums (KD I, 2, S. 304 ff.).

122. Barth kann deswegen in »Die Kirche und die Kultur« (ZZ 4 [1926]) auf S. 372 Humanität als die »Verheißung« bezeichnen, »die mit der Inkraftsetzung des göttlichen Rechtsanspruchs in Christus wieder auflebte,

b) Vom möglicherweise Handelnden her zu denken (Tugend, Glaube als Motivation zu einer meist wenig bestimmten Vernunft).

c) *Umfassende Situationsdefinition* zu sein. »Definition« mag zwar kaum das beste Wort sein. Denn hier definieren nicht nur die reziproken Erwartungen den Sinn von Handlungen, sondern umfassende Zeiterfahrung bestimmt die Wirklichkeit als Feld von Handlungen, das sich der Vergegenständlichung immer wieder entzieht. Ihr nähert sich eine umfassende »Wirklichkeitsethik« mit Hilfe approximierender hypothetischer Verfahren an.

Nun wird auch die Stellung des »*sum cuique*«¹²³ deutlich. Es ist nicht nur ein Leitsatz, der aus profaner praktischer Vernunft stammt¹²⁴ und auf Grund christologischer Rechtsbegründung¹²⁵ (Rechtfertigung des Handelnden) kreativ verwendet werden kann; es ist eine *Entdeckungsformel* für unentdeckte Wirklichkeit: wer ist der Mensch des »*sum cuique*«¹²⁶? Dem liegt eine Zeit zugrunde, die auch in profaner Verantwortung christlicher Eschatologie verpflichtet sein muß. Aber sie muß nicht mehr verchristlicht werden. Denn Gottes Zukunft ist dem Horizont der Christen voraus. Theologische Sozialethik muß ein offenes System, bessere einen Weg, darstellen, in der die Realität an den Bedürfnissen des Menschen und beide an der in Jesus Christus in Umrissen gezeichneten Humanität gemessen werden.

Prof. t». ehr. Frey

Im Grund 9, 6900 Heidelberg

123. Vgl. *Ernst Wolf*: Art. >Naturremt< II, in: RGG, 3. Aufl., Bd. IV, Sp. 1359-1365.

124. *K. Barth*: Rechtfertigung und Recht, 3. Aufl., Zürich 1948, sieht allerdings die Gefahren' eines auf Humanität im allgemeinen begründeten Rechts. Es ist den herrschenden Ideen ausgeliefert, zum Beispiel romantischem oder liberalem Naturrecht, Deswegen bezieht er das Recht auf das »konkrete Freiheits-reche, das die Kirdie für ihr Wort, sofern es das Wort Gottes ist, in Anspruch nehmen muß« (S. 46). Das wieder stellt Menschenrechte her - ein deutlicher Hinweis, daß Barths Theologie um der Menschlichkeit willen entworfen ist. Menschlichkeit soll nun wieder nicht dem Kampf der Ideen ausgeliefert werden, sondern ist nadi KD III,2, an der Menschlichkeit Jesu Christi abzulesen. Diese wieder zeigt sich als Selbstkundgabe. Ob dieses Argument sich schließlich doch dem Bann des Allgemeinen, der Leere der Humanitätsformel, entziehen kann? Oder tritt es nicht in den gesellschaftlichen Kampf um die Bestimmung des Menschlichen ein?

125. Ebd. S. 6 beklagt *Barth* es als Mangel der Reformatoren und der Bekenntnisschriften, daß sie die Rechts- und Staatsordnung nicht christologisch begründen konnten. Sie haben keine Verbindung zwischen der **Wirklichkeit** der in Jesus Christus vollzogenen Rechtfertigung des Sünders und der Wirklichkeit des Rechts gesehen.

126. So sind dann wohl *Barths* Stellungnahmen zur Situation verschiedener Kirdien in den Ländern des staatssozialistischen Blocks in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg zu erklären. *E. Brunner*, der sich auf eine aus statischen Naturredresstraditionen gewonnene Vorstellung von Humanität berief, sah Nationalsozialismus und Kommunismus unter einem Totalitarismus-Vorzeichen, Barth differenzierte hier; und das war sicher eine Konsequenz seines anderen Verständnisses von Humanität, das sich im Streit um die natürliche Theologie mit *E. Brunner* indirekt profiliert hat.

Diesponanten Daseinsäußerungen in ethischer, sprachlogischer und religionsphilosophischer Sicht

VON KNUD E. LOGSTRUP

Wie aus dem Titel hervorgeht, enthalten die nachfolgenden Darlegungen drei Teile; wir wenden uns **zunächst** dem Abschnitt über die Ethik zu.

1.

Soll man der englischen Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts glauben, so äußert sich das Ethische vor allen Dingen in den speziellen Wertungswörtern »gut« und »schlecht«, »riditig« und »verkehrt«. Die Untersuchungen haben sich hauptsächlich um diese Wörter konzentriert, zusätzlich sogenannter deontologischer Wörter, wie zum Beispiel »Pflicht« und »Sollen«. Jahrzehnte hindurch sind diese Wörter analysiert worden, eingehend und scharfsinnig - und jedesmal besser und genauer. Völlig außerhalb des Interesses lagen dagegen so gut wie alle inhaltserfüllten und deskriptiven Daseinsweisen, die ethischen Charakter haben. Wörter wie Vertrauen, Mißtrauen, Wahrhaftigkeit, Verlogenheit, Tapferkeit, Mut, Feigheit, Grausamkeit, Sanftmut, Hochmut, Barmherzigkeit usw. usw. blieben unbeachtet.

Man hatte sich nämlich darauf festgelegt, daß Ethik Wertung sei, und nichts anderes als Wertung sein könne. Immer wieder trifft man die Behauptung - jedenfalls im angelsächsischen und skandinavischen Raum -, daß ethische Sätze nicht deskriptiv seien. Doch stimmt das ja gar nicht. Gewiß gibt es viele ethische Sätze, die nicht deskriptiv sind, etwa der Satz: »Bertold handelte riditig.« Aber ebenso *viele sind* deskriptiv, etwa der Satz: »Bertold ist sanftmütig.« Eine große Gruppe von ethischen Sätzen, vielleicht die spannendsten von allen, wird gänzlich außer acht gelassen. Der Gesichtskreis umfaßt nur reine Wertungssätze und ist deshalb äußerst beschränkt.

Charakteristisch für die ethisch deskriptiven Phänomene ist es, daß sie uns dazu zwingen, zwischen mindestens zwei verschiedenen Bedeutungen von Wertungen zu unterscheiden. Es verhält sich nämlich nicht so, daß wir es hier mit Phänomenen zu tun hätten, die sich zunächst als wertindifferent beschreiben ließen, und daraufhin zum Gegenstand von Wertung gemacht werden könnten (dies ist eine naheliegende - und die übliche - Auffassung, wie Wertung zustande kommt), sondern es handelt sich um Phänomene, die sich nicht indifferent, also nicht abstrahiert vom Guten oder Schlechten, das sie enthalten, beschreiben lassen. Daß sie inhaltlich gut oder schlecht sind, läßt sich von ihrer Beschreibung nicht trennen.

Im erstgenannten Fall - also wenn das Phänomen wertindifferent beschrieben werden kann - nehme ich selbst die Wertung vor. Ich habe dem Phänomen gegenüber eine gewisse Souveränität. Das ist nicht so zu verstehen, daß die Wertung meinem Belieben überlassen sei; ich kann nicht willkürlich vorgehen. Der Wert des Phänomens beruht entweder auf Kriterien und Richtmaßen, auf Regeln und Vorschriften, oder er liegt in einem Zweck,

für den es zum Mittel gemacht werden kann. Meine Souveränität in der Wertung besteht darin, daß ich das Phänomen ins Licht des Zweckes, zu dem es mir dienen soll, rücke, oder daß ich es von den Kriterien her, die ich auf es anlege, beleuchte. Fällt dieses Licht weg, läßt sich das Phänomen wertindifferent beschreiben. Ob ein Haus am Nordhang oder am Südhang liegt, eine Etage oder zwei Etagen hat, sind wertindifferente Charakteristiken. Ich kann sie souverän werten, je nachdem, welche Kriterien ich anlege. Will ich viel Sonne haben, ziehe ich ein Haus am Südhang vor. Will ich es gern bequem haben, ziehe ich ein Ein-Etagen-Haus vor.

Bei den Phänomenen jedoch, die sich nicht unter Abstraktion ihres Gutseins oder ihres Schlechtseins beschreiben lassen, bin ich nicht souverän im Hinblick auf eine Beurteilung, ob sie gut oder schlecht ist. Die Souveränität liegt in diesem Falle beim Phänomen selbst. Um Vertrauen und Mißtrauen als Beispiele zu nehmen, so ergeben sich die Positivität des Vertrauens und die Negativität des Mißtrauens nicht erst durch eine Wertung, die hinzukommt, und die Vertrauen und Mißtrauen zum Gegenstand hat, sondern die Wertung liegt bereits in den Phänomenen selbst. Die Negativität und die Positivität sind schon enthalten in der Bedeutung der beiden Wörter. Es widerstreitet dem Wesen des Vertrauens, und es geht quer gegen die Bedeutung des Wortes, das Vertrauen als etwas Negatives zu werten. Das Vertrauen im eigentlichen Sinne als etwas Negatives zu *verstehen*, geht nicht. Etwas anderes ist, daß wir Vertrauen im gegebenen Falle als etwas Negatives einschätzen *können*; das läßt sich aber nur tun, indem wir einen Gesichtspunkt auf das Vertrauen anlegen, mit dem wir uns über das hinwegsetzen, was das Vertrauen als solches über sich selbst aussagt, nämlich, daß es etwas Positives ist. Das ist nun keineswegs nur eine theoretische Möglichkeit, sondern es geschieht dauernd, daß wir das Vertrauen, seinem eigenen Wesen entgegen, negativ werten, weil es im gegebenen Fall äußerst gefährlich sein kann, Vertrauen zu erweisen. Das Vertrauen kann ausgenutzt und mißbraucht werden, und wir sind daher genötigt, Menschen gegenüber, die Böses vorhaben und die Macht haben, es zu vollziehen, mißtrauisch zu sein. Daraus folgt aber nicht, daß das Vertrauen ein neutrales Phänomen sei, das wir, je nach Gutdünken, positiv oder negativ auffassen könnten. Negativ können wir es nur seiner Positivität zuwider bewerten. Das Entsprechende gilt von einer positiven Wertung des Mißtrauens; sie ist nur möglich im Widerspruch Zur Negativität des Mißtrauens.

Wenn Menschen miteinander sprechen und das Thema nicht prekär ist, so sagen wir unwillkürlich das, was wir meinen und was wir wissen. Die Unwillkürlichkeit rührt von der Offenheit her, die dem Reden eigen ist. Zugespißt ausgedrückt: Nicht nur wir haben etwas mit unserer Rede im Sinn, nämlich das, was wir sagen wollen, sondern auch das Reden hat, als souveräne Daseinsäußerung, etwas mit uns im Sinn, und das ist seine Offenheit. Das Reden ist in seinem Wesen ethisch und spontan zugleich, das zeigt sich darin, daß Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit nicht gleichgestellt sind. Die Aufrichtigkeit ist das Ursprüngliche, und die Unaufrichtigkeit entsteht, indem wir die spontane Aufrichtigkeit bremsen, weil wir es für opportun halten, bestimmte Impulse und Absichten zu verbergen.

Daß eine solche Spontaneität ethisch ist, äußert sich darin, daß sie sich als 'ein Anspruch stellt, dem wir zuwiderhandeln, indem wir uns reservieren, ausweichen oder verstellen. Es

ist ein Mißverständnis, wenn man meint, Spontaneität und Erforderlichkeit seien unvereinbar. Das wäre nur dann der Fall, wenn das Spontane unbestimmtes Emporquellen des Lebens wäre, das erst durch unsere persönliche Formung Gestalt erhielte. Das Spontane im Leben sind aber definitive Lebensäußerungen, die verlangen, auf ihre eigene definitive Weise vollzogen zu werden.

Gewiß kann, im gegebenen Falle, das einzig ethisch Verantwortliche darin bestehen, daß man gegen die Offenheit der Rede handelt, und den anderen auf die falsche Spur bringt, dann nämlich, wenn der andere Zerstörerisches vorhat und die Macht zur Durchführung seiner Pläne besitzt. Der Mensch steht dann in einer Kollision, die fundamentaler als die sogenannte Pflichtenkollision ist. Hier steht nämlich nicht Pflicht gegen Pflicht, sondern hier steht ein entscheidendes Erfordernis, nämlich dem Zerstörer den Plan zu vereiteln, gegen den Anspruch der Daseinsäußerung, den sie in ihrer definitiven Spontaneität stellt.

Diese Situation erleben wir im Krieg, in Zeiten der Besetzung und in Staaten, wo Diktatur herrscht. Doch selbst in solchen Situationen geschieht es, daß man aufpassen muß, damit man nicht allzu freimütig mit dem Gegner ins Gespräch kommt und offen mit ihm redet. Immerzu muß man diesen Impuls bekämpfen. Wie kann das sein? Was meldet sich in dieser Neigung so hartnäckig? Ich meine, was sich hier meldet, ist eine ganz elementare und definitive Eigentümlichkeit, die mit dem Sprechen als einer spontanen Daseinsäußerung gegeben ist: seine Offenheit. Sprechen ist frei herausprechen. Es wird nicht erst von uns dazu gemacht, sondern so ist es vorgegeben, gleichsam als anonyme Daseinsäußerung. Darin besteht die Souveränität des Sprechens, der wir uns anheimgeben, sobald wir zu sprechen beginnen. Selbst in einer Situation, wo man das Leben riskiert, wenn man den anderen nicht hinters Licht führt, wo man ihn voll durchschaut und seine Vernichtungsabsicht eindeutig zutage tritt, selbst dann meldet sie sich, und zwar so stark, daß es als naturwidrig empfunden wird, nicht frei herausprechen zu können.

Um zusätzlich den Unterschied zwischen den Phänomenen, die sich wertindifferent, und denen, die sich nicht wertindifferent beschreiben lassen, zu fixieren, könnte man die Frage stellen: Auf welche Instanz berufen wir uns, wenn wir nachweisen, daß eine Beschreibung falsch ist, und auf welche, wenn wir nachweisen, daß eine Wertung falsch ist? Bei der Beschreibung ist es letzten Endes das Phänomen selbst, das die Instanz ausmacht. Wir weisen auf die Wahrnehmung des Phänomens hin, wenn es sich wahrnehmen läßt, oder auch auf das unmittelbare Verständnis, wenn es sich um einen Text handelt. Das Phänomen selbst übt einen Widerstand gegen die falsche Beschreibung aus. Bei der Wertung eines Phänomens dagegen, das sich wertindifferent beschreiben läßt, ist es auf Grund seiner Wertindifferenz ausgeschlossen, daß das Phänomen selber, wenn die Wertung falsch ist, als die Instanz auftritt, auf die man sich berufen kann. Man muß die Kriterien anfechten, etwa: Bedenke, daß das Haus am Nordhang schattiger ist und du dort besser im Sommerhalbjahr arbeiten kannst! Bedenke, wie gesund es ist, Treppen herauf- und hinunterzulaufen, und welche Gelegenheit dir das Zwei-Etagen-Haus dazu bietet! Die Instanzen sind hier Kriterien und Richtmaße, Regeln und Vorschriften oder eine Zweck-Mittel-Beziehung.

Dieser Unterschied allerdings zwischen Beschreibung und Wertung hält nicht Stich den Phänomenen gegenüber, die sich nicht unter Abstraktion ihres Gutseins oder Schlechtseins

beschreiben lassen. Von der Liebe selber her weiß ich, daß sie gut ist, vom Haß selber her weiß ich, daß er schlecht ist, nicht von einer Zweck-Mittel-Beziehung her oder von Kriterien und Richtmaßen, von Regeln und Vorschriften.

In der englischen Moralphilosophie wurde man aufmerksam auf den Appell, der in der Wertung und im moralischen Urteil, sowie im Verwenden der Wörter gut und schlecht, und richtig und verkehrt, liegt. Zunächst verstand man den Appell so, daß er lediglich dem Willen, Gefühle zu beeinflussen, entsprungen sei. Später wurde er als eine Vorschrift dessen angefaßt, wie man selber oder andere unter dem Hinweis auf eine allgemeine Regel zu handeln habe. Nur fragt es sich, wer appelliert hier, und wer ist es, an den appelliert wird? Die Antwort lautet: Ich selber appelliere hier an ein anderes Ich oder ich bin der, an den appelliert wird.

Nun fragt sich weiter, ob nicht ein Appell, eine vorschreibende Aktivität, auch von anderswo als nur von einem »Idi« herrühren kann. Ich meine nun, das kann der Fall sein; ja, ich behaupte, das ist der Fall. Es gibt eine andere Art von Appell, und zwar ist das ein Appell von äußerst elementarer Art. Er geht nicht von einem »Idi« aus, sondern von definitiven und souveränen Daseinsäußerungen, wie etwa Vertrauen, Aufrichtigkeit, Treue, Barmherzigkeit usw. Das Vertrauen enthält den Appell an uns, es zu vollziehen, wie stark wir auch geneigt sind, diesen Appell aus Enttäuschung, Gekränktheit oder sonstigen Gründen zu überhören. Das Mißtrauen enthält den Appell an uns, es fallen zu lassen, wie stark wir auch diesem Appell widersprechen und unser Mißtrauen begründen können. Davon sah die englische Moralphilosophie ab; sie ging stillschweigend von dem Axiom aus, daß ein Appell nur von einem »Ich« ausgehen, und nur in einer Wertung und in einem moralischen Urteil zum Ausdruck kommen könne. Eine Untersuchung von Daseinsäußerungen, die an uns appellieren und für die wir deskriptive Namen haben, hat sie umgangen. Ein wichtiger Bereich der Ethik bleibt auf diese Weise, wie eingangs behauptet, außerhalb ihres Blickfeldes.

Doch wie ist es eigentlich zugegangen, daß eine ganze Generation von hervorragenden Moralphilosophen die ethisch deskriptiven Phänomene links liegenlassen konnte? Die **Erklärung**, so würde ich meinen, liegt darin, daß man glaubte, auf diese Weise sicher sein zu können, daß die Untersuchungen auch wirklich meta-ethisch, das heißt streng wissenschaftlich seien, und nicht auf eine Verkündigung von substantiellen ethischen Meinungen hinausliefen. Mit anderen Worten, der englische Moralphilosoph stand vor der Wahl, was er vorziehen sollte: Entweder er konnte Wissenschaftler sein, dann mußte er in Kauf nehmen, daß die wichtigsten ethischen Phänomene unter den Tisch fielen - oder er konnte die wichtigsten ethischen Phänomene untersuchen, dann aber mußte er in Kauf nehmen, sich als Verkünder betrachtet zu wissen - und vor lauter Schreck angesichts dieser Vorstellung, so denke ich, ließ er ein Riesengebiet der Ethik brachliegen. Vor dieselbe Wahl aber wird der Philosoph nicht nur angesichts der ethischen Phänomene, sondern auch angesichts der ethischen Argumentation gestellt. Es gibt nun einmal ethische Argumentationen, die so beschaffen sind, daß sie sich nicht analysieren lassen, ohne daß man dabei ethisch argumentiert. Haben die substantiellen moralischen Auffassungen keinen Einlaß in die Ethik als philosophische Analyse, mit anderen Worten, will man die Abgrenzung

zwischen Ethik und Metaethik - oder zwischen Philosoph und Prediger - aufrechterhalten, dann muß man darauf verzichten, die allerwichtigsten Formen ethischer Argumentation zu analysieren. Doch das nur nebenbei.

Immerhin sei mir **gestattet**, eine Moral aus dieser Erfahrung zu ziehen: Man soll mit dem Anstellen von methodologisdien Erwägungen zurückhaltend sein, sie sind gefährlich, tragen wenig aus und blockieren fast immer. Ehe man sich's versieht, ist die Methode zum Tyrannen geworden. Das sieht dann so aus:

Ein Problem taucht auf. Der Philosoph findet es wichtig und wesentlich, er findet es spannend und will es gerne bearbeiten. Im letzten Augenblick fällt ihm ein, was er fast vergessen hätte: die Methode. Er läuft zur Methode, nimmt seinen Hut ab, macht eine tiefe Verbeugung und fragt: Darf ich das Problem haben? Die Methode sieht ihn streng an und sagt: Nein. Woraufhin sich der Philosoph vielmals entschuldigt und der Methode versichert, daß er dann natürlich das Problem nicht hat. Die methodologisdien Überlegungen hebt man sich am besten auf, bis man merkt, daß einem nichts mehr einfällt. Dann drängen sie nicht wichtigere Dinge beiseite.

Damit nun gehen wir zum sprachlogischen Abschnitt über.

H.

Sprachlich sind wir geneigt, davon auszugehen, daß unsere Wörter und **Begriffe** für die Phänomene, mit denen wir hier zu tun haben, Vertrauen, Aufrichtigkeit, Barmherzigkeit, Mitgefühl etc, Allgemeinbegriffe seien. Meine Behauptung geht nun aber darauf aus, daß sie dies erst an zweiter Stelle sind. An erster Stelle sind sie singuläre Universalien. Und zwar gilt das nicht nur dann, wenn das Universale eine Daseinsäußerung ist, sondern auch, wenn es zum Beispiel eine Farbe oder eine Art ist. Bei der Farbe ist es völlig klar. Es gibt eine Unzahl von Farbtönen, doch gleichgültig, wie nuanciert die Farbe differiert, individuell wird sie niemals. Die Farbe kann nur spezifisch differieren. Immer ist es die gleiche spezifische Farbe, die wiederkehrt. Die spezifische Farbe ist verbreitet, darum ist sie ein Universale, doch ist sie überall von ein und derselben Qualität. Sie ist folglich ein singuläres Universale, singulär als eine Differenz, die immer spezifisch und niemals individuell ist, ein Universale, das verbreitet ist.

Aber ist die Farbe nicht ein Sonderfall, gerade weil sie nur spezifisch und niemals individuell differiert? Genau entgegengesetzt verhält es sich in dieser Hinsicht mit der Art, insofern sie aus lauter Individuen besteht. Die Art differiert spezifisch und bezeichnet zugleich die Individuen, etwa die Menschen, die Mammuts und die Strandnelken in ihrer spezifischen Differenz gegenüber anderen Arten, Menschen gegenüber Waschbären, Mammuts gegenüber Pferden, Strandnelken gegenüber Strandastern. Ist nun die Art singulär oder ist sie allgemein? Je nachdem: Fällt uns auf, daß sie spezifisch von anderen Arten unterschieden ist, so ist sie singulär. Richtet sich unser Interesse darauf, daß sie individuell differiert, so ist sie allgemein. Was ist wichtiger? Meines Erachtens ist von größerem Gewicht, daß die Art spezifisch differiert; ich meine, wir gebrauchen den Begriff **Art**, wenn wir ihn als Allgemeinbegriff verwenden, in abgeleiteter Form.

Sowohl in der Umgangssprache als auch wissenschaftlich sprechen wir von der Art als von einer Singularität. Die Art kann aussterben. Das Mammut war früher in Sibirien verbreitet. Jede Art unterteilt sich selbst auf je eigene Weise und verschieden von anderen Arten, also singulär, doch geschieht dies bei sämtlichen Individuen und Exemplaren, die zu der einzelnen Art gehören, in gleicher Weise, also universell. Wir kommen also nicht darum herum, von der Art als von einem singulären Universale zu sprechen.

Und nun die Daseinsäußerung. Während die Farbe nur spezifisch differiert, differiert die Daseinsäußerung, ganz wie die Art, individuell. Die ständig individuelle Variation verführt natürlich dazu, sowohl die Art als auch die Daseinsäußerung als allgemein anzusehen und ihnen die Singularität abzusprechen. Ich meine aber, das ist verkehrt, auch in bezug auf die Daseinsäußerung - sie ist nämlich in ihrem Wesen der Person oder dem Individuum vorgegeben, eine Vorgegebenheit, die man ihre Anonymität nennen könnte. Anonym ist die Daseinsäußerung, da sie nicht von der Person geschaffen wird, personal ist sie, da ich für ihren Vollzug verantwortlich bin. Lebendig ist unser geschichtliches Dasein nur dadurch, daß sich einander widerstrebende Tendenzen gegenseitig bedingen. Aus dieser Spannung heraus entsteht das Phänomen in seiner Geschichtlichkeit. Erhält die eine Tendenz das Übergewicht und setzt sich die andere Tendenz außer Kraft, so verkümmert das Phänomen und wird zum Zerrbild seiner selbst. Betonen wir die Personalisierung der Daseinsäußerung übermäßig und begnügen wir uns nicht damit, sie in Verantwortlichkeit zu vollziehen, sondern betrachten wir sie als unser Verdienst und als unsere Erfindung, so entstellen wir sie. Ein Vertrauen, eine Aufrichtigkeit, ein Mitgefühl, das wir in der Überzeugtheit eigener Kraftanstrengung leisten, wird sich beim anderen keiner dankbaren Aufnahme erfreuen. Soll der andere an unserem Tun und Reden Freude haben und soll er es gebrauchen können, so müssen sich Vertrauen, Aufrichtigkeit und Mitgefühl von selber einstellen und uns in ihrer Anonymität als Daseinsäußerung tragen.

Der Singularität, die sich in bezug auf Farbe und Art darin manifestiert, daß sie in erster Linie spezifisch differiert und somit den Gebrauch des Farb- und Art-Namens als Allgemeinbegriffe zur sekundären Funktion macht, entspricht in bezug auf die Daseinsäußerungen deren Anonymität. In der Anonymität manifestiert sich vor allem die Singularität der Daseinsäußerung, erst an zweiter Stelle steht, daß die Wörter, die sie benennen, sich auch als Allgemeinbegriffe verwenden lassen.

Aber woher kommt es nun, daß wir uns derartig darauf versteift haben, unsere Wörter und Begriffe in erster Linie als Allgemeinbegriffe zu betrachten? Der Grund ist das Zusammenwirken von Sprache und Logik. Unsere Sprache ist eine Verbalsprache, deshalb ist der Satz als Prädikation aufgebaut. Durch das Prädikat wird ein Moment am Subjekt, eine Eigenschaft, ein Verhalten, ein Handeln oder Leiden herausgehoben. Findet sich das Moment auch bei anderen Gegenständen, so wird ihm Allgemeinheit zuerkannt. Die Erwartung, daß sich das, was wir mit dem Prädikat vom Subjekt aussagen, auch von anderen Gegenständen, seien es Dinge, Personen, Phänomene oder Ereignisse aussagen läßt, wird von der Logik zu der Behauptung verfestigt, daß nur Universalia Prädikate sein können. Das Resultat ist, daß man von der logischen Verfestigung der grammatischen

Struktur der Aussage her darauf eingestellt ist, das Universale gleichbedeutend mit dem Allgemeinen zu verstehen.

Allgemeinbegriff ist aber das Universale nur, wenn es als Prädikat gebraucht wird, und wenn das Prädikat logisch als allgemein festgelegt wird. Sonst nicht. Erstens gehört Prädikatsein, und Alleinrecht auf Prädikatsein zu haben nicht mit zum Verständnis des Universalen. Zweitens ist das Universale nicht entstanden als das Gemeinsame, das wir aus einer geschlossenen oder offenen Gruppe von Gegenständen abgeleitet hätten, wobei wir von den individuell variierenden Unterschieden zwischen den Gegenständen abgesehen hätten.

Bei der Farbe ist das schon ausgeschlossen, weil die Farbe nicht individuell, sondern nur spezifisch variieren kann. Gewiß wird die Farbe als Prädikat als Allgemeinbegriff gebraucht, doch ist das ein Gebrauch, der ihrer Natur widerstreitet.

Und was nun die Daseinsäußerung angeht, so ist das Wort für sie kein Name wie die Wörter für Farben und Arten, sondern eine Deutung. Da aber alles, was gedeutet wird, zum Beispiel: Sanftmut, als individuell variiertes Vollzug im Hinblick auf sinnlich wahrnehmbares oder behavioristisch konstatierbares Äußeres nichts Gemeinsames, allgemein Erkennbares hat, dürfte klar sein, daß die Deutung souverän und primär ist und nicht Ableitung von etwas Gemeinsamem und Allgemeinem sein kann.

Kurz gesagt, wollen wir adäquat über Farbe, Art und Daseinsäußerung denken, so müssen wir sie im Widerspruch zu der Allgemeinheit auffassen, die ihnen unsere Aussagen als Prädikate beilegen. Der Allgemeinbegriff ist nur ein Nebenprodukt, das das Universale abwirft.

Da es von Universalia wie Mensch, Mammut, Strandnelke eine Unzahl an Individuen oder Exemplaren gibt, schließen wir unwillkürlich, die Universalia seien allgemein. Doch das ist ein Schluß, der ontologisch nicht haltbar ist; er wird uns lediglich durch die Logik, die sich der Aussage als Prädikation bemächtigt, aufgezwungen. Wir widersetzen uns dem Gedanken eines singulären Universalen, weil wir von einem formal-logischen Prädikationsdenken beherrscht sind. Darum ist es kein Wunder, wenn die Metaphysik der Singularität die größten Durchbruchsschwierigkeiten hat, sie hat ja die formal-logische Auffassung des Satzes, zu der die Verbalsprache verführt, gegen sich.

Der zweite Grund, weswegen wir uns darauf versteift haben, daß unsere Wörter und Begriffe primär und nicht sekundär Allgemeinbegriffe seien, erklärt sich aus unserer Neigung, Erkennen auf Subsumption zu reduzieren. Wenden wir das Universale an, um die Individuen oder Exemplare darunter zu subsumieren, so haben wir das Universale als Allgemeinbegriff gebraucht. Das ist in Ordnung, und das läßt sich auch gar nicht entbehren. Nur haben wir währenddessen das Erkennen im produktiven Sinne verlassen. Subsumption ist nämlich nicht Erkennen, sondern Anwendung dessen, was wir erkannt haben, eine Anwendung, bei der wir eventuell prüfen, ob unsere Erkenntnis richtig gewesen ist. Der Unterschied zwischen allgemein und besonders gehört zur Anwendung und zur Subsumption. Im produktiven Verstehen und Erkennen handelt es sich um das Universale in seiner Singularität>.

Damit bin ich beim dritten und letzten Abschnitt meines Vortrages, nämlich beim religionsphilosophischen Teil angelangt.

ur.

Alles, was es gibt, ist partikular im Hinblick auf Zeit und Raum da, und zugleich ist es vom gleichen Typus wie anderes, was es gibt. Alles, was da ist, ist auf eine für es typische Weise, verschieden von anderem Typischen. Auf unterschiedlose Weise ist nichts von all dem, was es gibt, da, und die Unterschiede sind typische Unterschiede - bis auf die Unterschiede im Hinblick auf Zeit und Raum. Also müssen wir zwischen singulär und partikular unterscheiden. Was auch immer es sei, so ist es im Hinblick auf seinen Typus, singulär, und partikular im Hinblick auf Zeit und Raum da².

Vom Partikularen her läßt sich eine Metaphysik aufbauen, wie es P. F. Strawson in seiner Schrift »Individuals« (1959) getan hat. Im System der räumlichen und zeitlichen Relationen hat jedes Partikulare seinen ihm eigenen Platz und steht in je eigener Verbindung mit allem anderen Partikularen. Nur materielle Körper beanspruchen mit genügender Dauer Raum und erhalten mit genügender Stabilität Relationen aufrecht, um das Raum-Zeit-System zu konstituieren. Die materiellen Körper sind also das grundlegende Partikulare, weil sie und das raumzeitliche System sich gegenseitig bedingen. Da das System nur als das eine da ist, läßt sich jedes Partikulare demonstrativ identifizieren, und darauf kommt es an. Mit anderen Worten, für Strawson ist ausschlaggebend, daß wir uns orientieren können und wissen können, daß wir uns über dasselbe unterhalten.

Ebenso wichtig, wie, daß wir uns orientieren können, ist es doch aber, daß wir das Partikulare in seinem Typus verstehen können. Auch von daher läßt sich eine Metaphysik aufbauen, die wir demnach eine Metaphysik der Singularität und des Verstehens nennen könnten. Sie geht davon aus, daß das Merkwürdigste an unserer Welt darin besteht, daß alles Partikulare Variation von irgendeiner Gesamtheit ist, die in ihrer Komplexität von unverwechselbarer Eigentümlichkeit ist. Das Erstaunliche ist, daß die komplexen Gesamtheiten sich selbst auf singuläre Weise aufrechterhalten und trotzdem verbreitet sind.

-
1. Eine terminologische Bemerkung mag am Platze sein. Man pflegt die Wörter »das Allgemeine« und »das Universale« synonym zu gebrauchen. Ich habe sie hier in verschiedener Bedeutung gebraucht. Das Wort »allgemein« habe ich den Aussagen vorbehalten, die sich über sämtliche Individuen oder Exemplare, die einer offenen oder geschlossenen Gruppe angehören, äußern, so wie ich es auch dem Begriff in dessen Anwendung auf die Individuen oder Exemplare vorbehalten habe, die unter dem Begriff subsumiert werden. Das Wort »universal« habe ich dagegen dem vorbehalten, was ontologisch dasselbe ist und was, überall im Universum verbreitet, bei den Individuen oder Exemplaren wiederkehrt. Das Verbreitetsein, das im Ausdruck »universal« liegt, ermögliche ihre Vereinbarkeit mit dem Ausdruck »singulär«. »Allgemein« ist, was von allen ausgesagt werden kann. »Universal« ist, was in allem dasselbe ist.
 2. „Partikular« kann als Charakteristik eines Urteils genommen werden, das sich nur über einen Teil dessen äußert, was das Subjekt begrifflich umfaßt. »Partikular« kann aber auch in ontologischer Bedeutung genommen werden und das betreffen, was für etwas Seiendes oder ein einzelnes Seiendes zum Unterschied von anderem Seienden von gleicher Art eigentümlich ist. In unserem Zusammenhang wird das Wort »partikular« in ontologisch verschärfter Form gebraucht. Gibt es Bezüge, in denen sich das einzelne Seiende, einerlei, was oder wer es sei, von allem übrigen, was es sonst gibt, unterscheidet? Die Antwort ist: Ja, solche Bezüge gibt es. In bezug auf Zeit und Raum läßt sich jedes einzelne, das da ist, von allem anderen, das da ist, unterscheiden.

Der Unterschied der heiden Arten von Methaphysik läßt sich an zwei Arten von psychischen Leiden und ihrer Auswirkung veranschaulichen. Beim Gedächtnisschwund laufen die heiden Arten von Metaphysik Gefahr auseinanderzufallen. Die erkrankte Person erkennt die Straße als Straße, die Laterne als Laterne, das Haus als Haus, den Bürgersteig als Bürgersteig, den Schatten als Schatten, den Passanten als Passanten, ohne zu wissen, in welcher Stadt sie umherirrt, und ohne zu wissen, woher sie gekommen ist. Ihre eigene Biographie und die Geographie der Umgebung sind ihr verschwunden.

Der Gedächtnisschwund greift die Partikularität an, läßt aber die Singularität intakt. Das ist schlimm, doch schlimmer noch ist es, wenn die Singularität angegriffen wird, so daß die Straße nicht mehr als Straße, die Laterne nicht mehr als Laterne, der Schatten nicht als Schatten erkannt wird, so wie es in schweren Fällen der Schizophrenie geschieht, was sich in Sprachstörungen äußert. Schlimmer auch deshalb, weil diese Sprachstörungen eintreten, da die Gefühle, ohne die wir nichts verstehen könnten - nicht einmal, daß zwei und zwei vier ist – sich dem Verstehen und Erkennen entzogen haben - so jedenfalls erklärt der dänische Psychiater, *Thorkild Vanggaard*, die Eigentümlichkeit der Schizophrenie.

Der Gedanke und die Rede vom singulären Universale leitet unschwer zu dem Gedanken über, das alles, was es gibt, erschaffen ist. Was den Gedanken des Erschaffenseins nahelegt, ist, daß das Singuläre verbreitet ist, und nicht in der Weise an Zeit und Ort gebunden ist, wie die rein numerische Individualität und Partikularität.

Auch das singuläre Universale, das sich im Hinblick auf die Daseinsäußerungen in deren Anonymität manifestiert, legt eine religiöse Deutung nahe. Man könnte nämlich fragen, wie könnte das Gutsein und der Appell ihnen innewohnen, wenn sie ihren Ursprung nicht einem Erschaffensein verdanken?

Lehnt man eine religiöse Deutung ab, so bemüht man sich charakteristischerweise nicht darum, statt dessen eine andere, eine irreligiöse Erklärung für das ihnen innewohnende Gutsein und den Appell vorzulegen, vielmehr bestreitet man kurzerhand, daß sie ein Gutsein und einen Appell enthalten. Für die Psychologie, die vor und nach der Jahrhundertwende vorherrschend gewesen ist, und die man retrospektiv abwechselnd Element-, Assoziations- oder naturalistische Psychologie genannt hat, war die Positivität der erwähnten Phänomene nichts weiter als der Widerschein des Lustgefühls, das mit diesen Phänomenen assoziativ verbunden ist. In sich selbst waren sie weder gut noch appellierend.

Noch ein weiteres, was für die Gruppe von Phänomenen, von denen wir hier sprechen, charakteristisch ist, legt eine religiöse Deutung nahe, und zwar ist das eine ihnen eigne Spontaneität von unerklärlicher Durchbruchskraft. In allem, was wir denken, fühlen und unternehmen, leben wir auf eine Einbildung hin, die ebenso grotesk ist wie sie uns selbstverständlich ist, nämlich, daß wir unser Dasein uns selbst zu verdanken haben. Die Daseinskraft ist unsere eigene. Nicht daß wir uns nur hier oder da einmal zu dieser Einbildung verführen lassen, nein, sie steckt in jedem Atemzug, den wir tun.

Wenn nun diese Einbildung so fundamental ist, dann sollte man meinen, sie wirke sich so aus, daß wir unser Dasein nur in Verfälschungen kennen. So ist es aber nicht; verhielte es sich so, wäre die Menschheit längst zugrunde gegangen. Das Sonderbare ist, daß sich

trotz unserer unerschütterlichen Einbildung und quer durch sie hindurch Daseinsäußerungen durchsetzen, an denen nichts Verfälschendes ist: Aufrichtigkeit, Vertrauen, Mitgefühl. Sie sind so souverän, so anonym, daß die Einbildung sie gar nicht daran hindern kann, durchzubrechen, Ebenso sicher ist es aber, daß die Verantwortung dafür, wie es den Daseinsäußerungen weitergeht, uns selber überlassen ist, denn sie sind mit uns identisch geworden und wir mit ihnen. Die Daseinsäußerungen sind personal. Unsere Identität erhalten wir durch etwas, was wir nicht uns selber verdanken.

- Das verlangt eine Deutung. Die religiöse Deutung geht dahin, daß die Daseinsäußerungen der Daseinskraft entspringen, die wir nicht selber sind und die uns näher ist als wir selbst. Das ist **keine** willkürliche Deutung. Wir machen nämlich die Erfahrung, daß wir die Daseinsäußerung entstellen und verderben im selben Augenblick, wo wir ihr Zwang antun und sie als unseren eigenen Verdienst vereinnahmen.

Abschließend möchte ich sagen: Die evangelische Theologie kann es sich nicht leisten, dort, ~~wo~~ die katholische Theologie eine Philosophie hat, ein Vakuum zu haben. Wir geben damit uns selber und unsere Zeitgenossen der immer selbstverständlicher werdenden Irreligiosität unseres Zeitalters oder den esoterischen neu-religiösen Bewegungen preis. Auf beide Weisen ignorieren wir die humanen Erfahrungen, ohne die wir die christliche Botschaft **nicht** verstehen können. Meine Überlegungen sind zu verstehen als ein Beitrag zu der Philosophie, die heute eine gemeinsame Aufgabe katholischer und protestantischer Theologen sein sollte.

Prof. Dr. K. E. Løgstrup

Hyllested b Aarhus (Dänemark)

· Die Menschenrechte m der römisch-katholischen Kirche"

VON STEPHAN H. PFÜRTNER

1. ZUR BEDEUTUNG DES THEMAS

1.1. Der Begriff der Menschenrechte spricht an, *worum es zuerst geht: um den Menschen und seine Rechte*. überall wo er betroffen ist, sind auch sie in irgendeiner Weise relevant. Und wo man sie tangiert, rührt man an seiner Achtung. In diesen Rechten hat das Wert- und Würdebewußtsein, das vom Menschen in unserem soziokulturellen Raum entwickelt wurde, einen grundlegenden Ausdruck gefunden. Vom Menschen und seiner Achtung haben sie ihr Gewicht und ihre Reichweite. Damit deutet sich an, daß sich in den Menschenrechten Postulate unseres Zusammenlebens artikuliert haben, die unsere Rechts- und Sozialgeschichte in vielfältigsten Zusammenhängen berühren. Man kann sagen, daß fundamentale Ansprüche und Forderungen unserer gesamten Gesellschaftsgeschichte in den Menschenrechten konzentrisch zusammenlaufen. Gleichzeitig kann diese Geschichte durch sie kritisch beleuchtet und auf ihren Fortschritt oder ihr Humanitätsdefizit befragt werden.

Der Appell an die Menschenrechte ist heute in vieler Munde. Die osteuropäischen Staaten, vorab die Sowjetunion, die westeuropäischen Staaten, Länder der Dritten Welt und die USA, sie alle bekennen vor der Weltöffentlichkeit diese Rechte. Auf der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in-Helsinki wurden sie ausdrücklich den Vereinbarungen zugrunde gelegt.

Bei so viel Selbstverständlichkeit vergißt man leicht, welch einen politischen Kampf ihre formale Anerkennung in unserer Zivilisation gekostet hat. Die Menschenrechte haben sich nicht von selbst durchgesetzt, Ihre Geschichte ist zuerst eine Geschichte des Unrechts, ehe aus den Leiderfahrungen von Unzähligen die Erwartung einer gerechteren Zukunft für alle wurde und diese Erwartung sich in Rechtssätze ausformtel.

Haben die Menschenrechte sich durchgesetzt? Das formale Bekenntnis zu ihnen reicht nicht, wahrhaftig nicht. Es kommt auf die Realität an. Man braucht nur an »Amnesty International« und das zu denken, was diese Einrichtung in den verschiedensten Staaten aufdeckt, um desillusioniert zu werden. »120 000 Ostbengalen werden in Bangladesh

* Der Artikel geht auf einen Vortrag zurück, der am 21. Februar 1975 in Essen zur Einleitung eines Podiumsgesprächs gehalten wurde, das die sLeserinitiative Public e.V.« veranstaltete. Der Vortragstext ist für den Druck redigiert, mit Anmerkungen versehen und an einzelnen Stellen ergänzt.

1. Vgl. W. Strzelewicz: Der Kampf um die Menschenrechte. Von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bis in die Gegenwart, Frankfurt a. M. 1969; G. Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 4. Aufl., München und Leipzig 1927; die Kämpfe um die Menschenrechte in der beginnenden Aufklärungsepoche spiegeln sich in den Schriften des englischen Quakers Thomas Paine besonders wider, der sich mit seinen Veröffentlichungen sCommon Sense (1776) und »The Right of Man« (1791/92) intensiv für diese Rechte einsetzte und einen gewichtigen Einfluß auf die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten ausgeübt hat.

zwangsweise zur Verschönerung der Hauptstadt Dacca umgesiedelt. Die Regierung treibt Zehntausende dabei in Hunger und Tod«, las man kürzlich in der Tagespresse. »Immer noch Folter in Brasilien« - »Willkürliche Verhaftungen der Allende-Anhänger in Chile« - »Solschenizyn streitet wider die Unterdrückung der orthodoxen Kirche in der UdSSR« lauten andere Presse-Überschriften. Die Titel sind keineswegs repräsentativ herausgegriffen. Noch weniger stecken sie das Feld ab, in dem es um die angesprochenen Rechte geht, nicht im Hinblick auf die anstehenden Rechte und nicht im Hinblick auf die gesellschaftlichen oder politischen Systeme, in denen sie umkämpft sind, in Ost und West, in Nord und Süd. Die Diskrepanz zwischen öffentlicher Beteuerung und tatsächlicher Verwirklichung der Menschenrechte ist groß, und zwar auch in gesellschaftlichen Systemen; die sich ihrer Humanitätsgesinnung nach außen rühmen.

Ein »Vollzugsdefizit« haftet allen Norm-Ansprüchen sittlicher und rechtlicher Art an. Somit gibt es zwischen Rechtsnormen und ihrer tatsächlichen Erfüllung, zwischen geltendem Recht und gesellschaftlicher Wirklichkeit stets eine unabgedeckte Spanne. Der Durchsetzung der Menschenrechte stehen jedoch besondere Schwierigkeiten entgegen. Diese Rechte sind vielfach von hochpolitischem Belang. Sie sind darüber hinaus in vielen ihrer Forderungen so generell, daß ihre Auslegung einen breiten Ermessensspielraum zuläßt. Sie gleichen »Generalklauseln«. Die Machtträger können daher leicht so oder so von ihnen Gebrauch machen, je wie es ihnen paßt. Damit ist ihre Auslegung und Anwendung besonders ideologie-anfällig, wenn vielleicht auch nicht in dem Maß wie die des Naturrechts. Die Bedeutung und die mögliche Mißdeutung der Menschenrechte zeigen an, warum die rechte Theorie über sie und ihre Durchsetzung in der Praxis so dringend ist.

1.2. Diese ersten Erwägungen geben bereits das Gewicht an, das der Verwirklichung der *Menschenrechte in der Kirche* zukommt, und zwar sowohl für ihr Eigenleben wie für ihr

2. Vgl. Th. Fleiner: Norm und Wirklichkeit, in: Probleme der Rechtssetzung, Basel 1974, S. 279-348; K. A. Ziegert: Zur Effektivität der Rechtssoziologie - die doppelfunktionale Wirkung des Rechts als soziotechnisches Problem, Münster (Diss.) 1973.
3. E. Topitsch: Die Menschenrechte als Problem der Ideologiekritik, in: ders.: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied und Berlin, 2. Aufl. 1966, S. 71-97.
4. Vgl. E.-W. Böckenförde: Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933, in: Hochland 53 (1961), S. 215 ff.
5. Aus Gründen der knapperen Ausdrucksweise wird im Folgenden »Kirche« einfach für die römisch-katholische Kirche gebraucht. Damit soll kein exklusives Kirchenverständnis zum Ausdruck kommen, so als ob nur dieser letzteren der Begriff »Kirche« zukäme. Ganz abgesehen davon, daß die exklusive Kircheninterpretation die religionssoziologischen und -geschichtlichen Verhältnisse nicht abdeckt, wird sie auch von der offiziell anerkannten römisch-katholischen Ekklesiologie nicht mehr geltend gemacht. Denn bekanntlich; hat das Zweite Vatikanum den ekklesialen Charakter anderer christlicher Kirchen aus einem neuen ökumenischen Deutungszusammenhang anerkannt. Daß wir hier die anderen Kirchen nicht unterschiedlos ansprechen können, liegt daran, daß sich in ihnen unser Problem zum Teil erheblich anders thematisiert hat. Der Genauigkeit halber müßten die Menschenrechte in den Kirchen der Reformation also selbständig problematisiert werden. Denn die Theorie zu ihnen wie ihre praktische Realisierung weichen von den römisch-katholischen Zusammenhängen sehr ab. Immerhin wird sich zeigen, daß gewisse Grundfragen, wie zum Beispiel um das Spannungsverhältnis zwischen Individualfreiheiten und Forderungen der Systemanpassung auch die reformatorischen Kirchen durchziehen. Ja, sie gehen jede Tendenzgemeinschaft an, mag es sich nun um politische Parteien oder Gewerkschaften, um Staatsgebilde oder Kirchen handeln. Insofern ist die spezifische Erörterung zu den katholischen Verhältnissen durchaus von umfassendem Interesse für gesellschaftliche Systeme überhaupt.

gesamtes Verhältnis zur heutigen Gesellschaft. Die Kirche ist in die Geschichte der Menschenrechte verwoben, oder wenn man will, auch in den Widerstand gegen sie verwickelt. Aus verschiedenen Gründen werden wir daher dem innerkirchlichen Problemzusammenhang nur dann gerecht und kommen nur dann zu seiner rechten Deutung, wenn wir ihn in seinem grundsätzlichen und in seinem geschichtlichen Bezug zur gesamten Gesellschaft sehen, in der die Kirche lebt.

Das Thema kann somit in der Kirche und für die Kirche nicht rein binnenkirchlich beachtet werden, sondern nur aus einem dialogischen Bezug zur nichtkirchlichen Gesellschaft. Die Geltung der Menschenrechte für die Kirche kann nicht gesellschaftsisoliert bestimmt werden. Sie ist vielmehr im Horizont unserer gesamtgesellschaftlichen und rechtsgeschichtlichen Entwicklung auszumachen. Neben der gemeinsamen Geschichte von Kirche und Gesellschaft in der Entfaltung ihres Rechtsbewußtseins verlangt die ethische Substanz der Menschenrechte ihre allgemeine Geltung. Denn diese Rechte werden im Namen der Gerechtigkeit für alle proklamiert. Die Kirche kann sich ihrem Anspruch am wenigsten entziehen. Sie kann sich in diesem Zusammenhang legitimerweise nicht darauf berufen, eine in sich abgeschlossene und nach eigenen Gesetzen lebende Gesellschaft zu sein - eine »societas perfecta«, wie es die frühere katholische Theorie gern geltend machte. Vielmehr muß sich hier das Verständnis auswirken, das das Zweite Vatikanum entwickelt hat. Danach ist die Kirche Bestandteil der einen »Menschheitsfamilie«, »der Menschheit eingefügt«⁶. Sie muß hier ihre Aussage unter Beweis stellen, daß sie kraft ihres religiösen Auftrages »höchst human« zu sein vermag". Zwar hat die römisch-katholische Kirche in sozialetischer Theorie und in ihrer Praxis das Spannungsverhältnis zwischen publikumsbezogener Offenheit und kirchenbezogener Geschlossenheit häufig anders als die reformatorischen Kirchen zwecks Sicherung der eigenen Identität zugunsten der Geschlossenheit artikuliert". Und das Konzil wollte selbstredend nicht die eigene Identität gefährden oder gar aufheben. Aber es wollte doch deutlich mit seinem Bekenntnis für die Kirche, selbst der Menschheit zuzugehören (und nicht - auch nicht aus Dialoggründen - ihr gegenüberzustehen), »einem tief eingewurzelten Extrinsezismus des kirchlichen Denkens«, der »langjährigen Gewöhnung an die Ausklammerung der Kirche aus der allgemeinen Entwicklung« und »dem Rückzug in eine kleinkirchliche Sonderwelt« entgegenzutreten". Die Kirche muß bei der Interpretation der Menschenrechte somit an ein allgemeines Humanitäts- und Rechtsbewußtsein anknüpfen, wie es sich in der Gesellschaftsgeschichte der Neuzeit entwickelt hat. Sie darf hier kein spezielles Rechtsbewußtsein - etwa klerikaler Art - geltend machen.

Auch von seiten der Gesellschaft kann es nicht gleichgültig sein, ob die Kirche sich von

6. *Zweites Vatikanum*, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 11. In: Das Zweite Vatikanische Konzil, 3 Bände (s. unten Anm. 23).

7. A.a.O.

8. *Trutz Rendtorff* hat im Zusammenhang mit der katholischen Auslegung des Subsidiaritätsprinzips hierauf verwiesen; vgl. seinen Beitrag: »Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip«, in: *Der Staat*, 4. Jg. (1962), S. 405-430.

9. Vgl. *Josef Ratzinger*: Kommentar zu dem Artikel der Pastoralkonstitution, in: *Lex. Theol. Kirche*, H. Vatik., Bd. 2, Freiburg i. Br. 1968, S. 316.

ihr in diesen fundamentalen Rechtszusammenhängen gesondert entwickelt. Die Kirchenmitglieder sind auch Bürger der Gesellschaft. Die Kirche nimmt zahlreiche Aufgaben in der Gesellschaft wahr, und die Gesellschaft nimmt ihre Dienste entgegen. Durch Verträge wie durch unzählige funktionale Prozesse gegenseitiger Wirkungen besteht so etwas wie eine Rechtsgemeinschaft durch die verschiedenen Systeme oder Institutionen der Gesamtgesellschaft hindurch. Würden die Kirchenmitglieder in einem speziellen Rechtsverständnis und Rechtsbewußtsein durch ihre Kirche sozialisiert, das dem Verständnis von Staat und Gesellschaft entgegensteht, muß es zu hohen Konfliktspannungen kommen.

Aus Kulturkampf oder anderen Spannungsepochen zwischen Staat und Kirche wissen wir um die Dissonanzbedingungen, die daraus entstanden. Staat und Gesellschaft müssen um des friedlichen Zusammenlebens ihrer Bürger willen somit daran interessiert sein, wie die Kirche ihre Sozialisationsvorstellungen in ihren Praxisanweisungen und Theoriebildungen vermittelt.

Zweifellos verbietet das Recht auf Religionsfreiheit es dem Staat, die Kirche in ihrer Urteils- und Entscheidungsautonomie etwa dahingehend einzuschränken, daß er von ihr einen kritiklosen Konformismus zu seinen Anschauungen und Maßnahmen fordert. Der Kirche muß das Recht zustehen, kritische Prozesse in Staat und Gesellschaft gegenüber geltenden Vorstellungen und Praktiken auszulösen. Aber sie kann das legitimerweise nur dort tun, wo sie selbst für Recht und Humanität eintritt, nicht aber, wo sie für sich ein Reservat von Ansprüchen geltend macht, das der Fortentwicklung des Rechts- und Humanitätsbewußtseins in unserer Gesellschaftsgeschichte widerstreitet. Eben diese Reservatsansprüche werden der römisch-katholischen Kirche nach wie vor zum Vorwurf gemacht. Sind die Vorwürfe berechtigt?

2. DIE KIRCHE BEKENNT SICH ZU DEN MENSCHENRECHTEN

Diese Aussage bezeugt *den gegenwärtigen Stand der Lehrentwicklung* in der römisch-katholischen Kirche. Sie dürfte auch den Stand dessen wiedergeben, was sich in weiten kirchlichen Kreisen, auch der Kirchengleitung, an Rechtsbewußtsein inzwischen entwickelt hat. Einige Hinweise reichen, um die Feststellung zu belegen.

2.1. Die römische Bischofssynode, die im Oktober 1974 stattfand, konnte sich nur schwer auf eine Abschlußerklärung einigen. In einem bekenntnisthaften Aufruf für die Menschenrechte und ihre Verwirklichung in der Welt fanden sich die Synodenteilnehmer auf Anregung des Papstes dann jedoch innerhalb kurzer Frist zusammen. Offenbar hatte sich hier ein Bewußtsein der Teilnehmer Ausdruck verschafft, deren inhaltliche Forderung ihnen evident war und als dringliches Postulat für unsere Gesellschaftsentwicklung erschien¹⁰.

Dieses Bewußtsein fand etwa in den Sätzen seine Aussage: »Sie (die Kirche) ist fest da-

10. Der Aufruf wurde unter dem Titel »Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung« formell als Appell des Papstes aus Anlaß der Bischofssynode zusammen mit den in Rom versammelten Bischöfen publiziert. Er war von einer kleinen Arbeitsgruppe der Synodalen verfaßt und vom Synodenplenum durch Handzeichen approbiert worden: vgl. Herder-Korrespondenz 28 (1974), Heft 12, S. 624.

von überzeugt, daß die Förderung der Menschenrechte eine Forderung des Evangeliums ist und daß sie deswegen in ihrem Dienst eine zentrale Stellung einnehmen muß.«¹ Nach einigen Hinweisen auf die innerkatholische Problematik benennen die Bischöfe jene Menschenrechte, deren Durchsetzung ihnen am wichtigsten erscheint. Sie bezeichnen damit **gleichzeitig** die Unrechtsverhältnisse, die **nach** ihrer **Sicht** entweder auf Weltebene oder in regional begrenzten Konfliktfeldern am vordringlichsten beseitigt werden müßten:

1. das **Recht** auf Leben,
2. das **Recht** auf Nahrung,
3. die sozioökonomischen Rechte,
4. die politischen und kulturellen Rechte, und
5. das Recht auf Religionsfreiheit.

Das Recht auf Leben sei »ein fundamentales, unveräußerliches Recht«; es unterliege heute schweren Verletzungen durch Folter, Gewaltanwendung gegen Unschuldige und Krieg. Auch die Abtreibung und "Euthanasie werden von den Bischöfen in diesem Zusammenhang beklagt. Der Rüstungswettlauf wird »ein kostspieliger Wahnsinn zum Schaden der Welt« genannt, »der Mittel zu einer noch massiveren Zerstörung des Lebens« schaffe.

Beim Recht auf Nahrung beschwört die Synode »die Opfer des Hungers in der Welt« und lädt »die Regierungen zu einer tiefgreifenden Revision ihrer Haltung« diesen Opfern gegenüber ein. »Es ist unbedingt nötig, daß die Völker auf der nächsten Welternährungskonferenz der Vereinten Nationen eine konzertierte Aktion der Solidarität unternehmen.«

Bei den sozioökonomischen Rechten wird auf »das massive Ungleichgewicht an Macht und Reichtum« aufmerksam gemacht. »Die Konzentration wirtschaftlicher Macht in den Händen einer kleinen Zahl von Nationen oder multinationaler Gruppierungen« bilde ein dringendes Ziel der Reform. Ebenso müsse die Unfähigkeit angegangen werden, »wirtschaftliches Wachstum und gerechte Verteilung innerhalb der Völker und auf internationaler Ebene zu verbinden«, »Die Arbeitslosigkeit, die Diskriminierung bei der Beschäftigung« und die Rohstoffausbeutung müßten dringend gestoppt werden.

Unter den *politischen und kulturellen Rechten* appellieren die Synodenmitglieder besonders an die Rechte der menschlichen Person. Diese verlangen, »daß jeder Mensch eine wirkliche Rolle zur Bestimmung seines Schicksals übernehmen kann. Jeder hat das Recht, mit Freiheit und in Verantwortung am politischen Leben beteiligt zu sein. Er hat das Recht auf freien Zugang zur Information, das Recht auf Redefreiheit, ferner das Recht auf Presse- und Meinungsfreiheit. (...) Niemand, weder der einzelne noch die Gruppe, soll fürchten müssen, aus politischen oder ideologischen Gründen verhaftet, gefoltert oder eingekerkert zu werden. (...) Wir verurteilen jeden Entzug oder jede Einschränkung der menschlichen Rechte aus Gründen der Rasse.«

Im *Recht auf Religionsfreiheit* kommt nach Auffassung der Bischöfe und des Papstes »ganz besonders die Würde der menschlichen Person zum Ausdruck. Alle Regierungen werden gebeten, dieses Recht »nicht nur mit Worten anzuerkennen, sondern es auch durch

11. Zitiert nach Herder-Korrespondenz 28 (1974), Heft 12, S. 624–625; hier S. 624. Die folgenden Textauszüge des Aufrufs wurden der Herder-Korrespondenz entnommen.

Taten zu sichern. (...)*Das gehört zum Vollgehalt der bürgerlichen Rechte. Die entgesetzte Haltung würde die Glaubenden zu Bürgern zweiter Klasse erniedrigen.*»

Die unvoreingenommene Lektüre der Erklärung muß in vieler Hinsicht eine positive Wertung dieser Aussagen hervorrufen. Man wird die Hellhörigkeit nicht verkennen können, in der die existenziellen Notverhältnisse erfaßt und in vielseitigen Problemzusammenhang gestellt wurden. Der Text zeugt davon, daß seine Autoren von den Unrechtverhältnissen neuerlich zutiefst betroffen waren und sich zu engagierten Sprechern der Unterdrückten machen wollten. Die Redlichkeit ihrer Absichten, die untragbaren Verhältnisse zu ändern, kann nicht bezweifelt werden, so verschieden auch auf Weltebene der konkrete Einsatz der Bischöfe zugunsten der jeweils bedrohten Rechte sein mag.

Man kann natürlich fragen, warum der Papst mit der Bischofssynode nicht auch ausdrücklich für andere vordringliche Rechte eintrat, wie etwa für das Recht auf (Aus-)Bildung und Persönlichkeitsentfaltung, auf wirksamen Rechtsschutz der Person und auf Familie – Rechte, wie sie zum Beispiel in der Deklaration der Vereinten Nationen Artikel 6-8, 11-12 und 26 herausgestellt wurden. Man wird aus dem Schweigen jedoch kaum eine Ablehnung dieser Rechte herleiten können. Allenfalls kommt darin ihre geringere Einschätzung zum Ausdruck. Vielleicht lagen auch lediglich redaktionelle Gründe vor. In einer solchen Öffentlichkeitserklärung konnte es um keine vollständige Aufzählung der Menschenrechte gehen; der Appell durfte nicht zu lang und mußte für die Kommunikationsmedien verwendbar sein¹².

2.2. Die Erklärung der römischen Bischofssynode steht *in enger Beziehung zur jüngsten Lehrentwicklung der katholischen Kirche*, die ihrerseits in Verbindung mit deren Naturrechtslehre gesehen werden muß, ohne freilich nahtlos an diese anzuknüpfen. Nachdem *Leo XIII.*, *Pius XI.* und *Pius XII.* »die Rechte des Mensdien« (bzw. der Menschen) unter Verwendung dieser Worte oder dem Inhalt nach zunehmend verteidigt hatten und einzelne Theologen seit einiger Zeit die »Mensdienredire« in ihren Darlegungen beachtet und betont hatten¹³, vollzog *Johannes XXIII.* für die offizielle kirchliche Soziallehre den Durchbruch. Er bekannte sich unmißverständlich unter Verwendung des Begriffes zu den »Menschenrechten« und rief öffentlich zu ihrer Verwirklichung auf. Dieser Schritt war nicht so selbstverständlich, wie er uns heute erscheint. Denn der damalige Papst mußte sich

12. J. Neumann zählt in »Kirdie und Menschenrechte 16 Grundredire und 4 diese Redire sichernde Verbote auf, die er aus der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen zusammenfaßt. Ich konnte den Beitrag, den der Autor mir dankenswerterweise zur Verfügung stellte – er liegt als Manuskript für eine Budveröffentlichung vor –, für die Drucklegung des Referates (s. einleitende Anmerkung) leider nur teilweise auswerten und diskutieren.

13. Vgl. J. Messner: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 4. Aufl., Innsbruck, Wien, München 1960, S. 225, 321, 386-391; E. Welty: Herders Sozialkatedismus, 1. Bd., 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1959, S. 215-234; siehe auch die in Anmerkung 3 und 4 zitierten Arbeiten und die in ihnen angesprochene Spannung zwischen katholischer Naturrechtslehre (oder -praxis) und der Entwicklung der Menschenrechte, Die einerseits anerkennende und andererseits zögernde Haltung gegenüber den Menschenrechten, wie sie in der damaligen katholischen Theologie vorhanden war, bringt deutlich E. Welty (a.a.O., S. 215) zum Ausdruck.

14. Vgl. J. Messner, a.a.O., und E. Welty, a.a.O. (Anm. 13), A. Wimmer (Hg.): Die Menschenrechte in christlicher Sicht, Freiburg i. Br. 1953.

damit einem Rechtsbewußtsein und einer Freiheitsgeschichte öffnen, die nicht unmittelbar und authentisch aus der eigenen kirchlichen Tradition kamen, ja die sich stellenweise im historischen und systematischen Widerspruch zu dieser Tradition entwickelt hatten^{14a}. Hierin ist wohl der Grund zu suchen, warum Johannes XXIII. den Schritt nicht ganz ohne Zögern tat. »Wir verkennen nicht«, äußerte er mit kritischer Differenzierung, »daß gegenüber einigen Kapiteln dieser Erklärung (der Vereinten Nationen; der Ref.) mit Recht von manchen Einwände geäußert worden sind.«¹⁵

Trotz dieser teilweisen Einschränkung nannte er die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 einen »Akt höchster Bedeutung« und reihte ihn unter die »Zeichen der Zeit« ein¹⁶. Während seine Vorgänger die »Rechte der Menschen« weitgehend im Kontext der neuscholastischen Naturrechtstheorie vertraten, damit sehr abstrakt formuliert hatten und ideologischen Doppeldeutigkeiten ausgesetzt blieben!¹⁷, stellte er sich in einen neuen Sprachzusammenhang, ohne freilich die Brücken zur herkömmlichen Theorie abzurechnen. Er engagierte sich für die konkreten Rechte, wie sie sich in der Konflikterfahrung unserer Gesellschaftsgeschichte und -situation zeigten und zeigen. Er benutzte dazu die Sprache, die sich im Kampf um die Menschenrechte gebildet und schließlich in den Deklarationen der Vereinten Nationen ihren Ausdruck gefunden hatte. Seine Problembehandlung ist dedaillierter und ausführlicher als später die der römischen Synode 1974, er spricht eine größere Zahl konkreter Rechte als sie an und bekennt sich zu ihnen dahingehend, daß sie nach seiner Auffassung die »Ordnung unter den Menschen« ermöglichen¹⁸. Weil in der Menschenwürde begründet, spricht er den Menschenrechten einen solchen Stellenwert zu, daß sie von den Verantwortlichen nicht unter Berufung auf das Gemeinwohl wirkungslos gemacht werden dürfen. Man geht wohl nicht fehl, in diesem Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Person einen Ausdruck der Abwehr gegen jene Erfahrungen zu sehen, die unsere Gesellschaftsgeschichte mit totalitären Systemen und Staatsabsolutismen der Vergangenheit vorzuweisen hat. Der funktionale Sinn des Gemeinwohls wird von Johannes XXIII. geradezu im Schutz und in der Förderung der Person, ihrer Entfaltung und ihrer Rechte gesehen: »Da man heutzutage annimmt, daß das Gemeinwohl vor allem in der Wahrung der Rechte und der Pflichten der menschlichen Person besteht, muß dem Staat besonders daran gelegen sein, daß einerseits diese Rechte anerkannt, geachtet, aufeinander abgestimmt, geschützt und gefördert werden und daß andererseits ein jeder seinen Pflichten leichter nachkommen kann.«¹⁹

Er wehrt dabei deutlich eine privatistisch-individualistische Konzeption ab, die das

Ha. Vgl. [J. B. Metz: Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: Kirche im Prozeß der Aufklärung von J. B. Metz, [J. Moltmann und W. Oelmüller, München und Mainz 1970; S. 53-90, hier: S. 62 ff.

15. Johannes XXIII., Enzyklika »Pacem in terris« (über den Frieden unter allen Völkern) vom 11. April 1963, in: AAS (Acta Apost. Sedis) 55 (1963), S. 257-304; deutsche Übersetzung in der »Herder-Bücherei«, Bd. 157, Freiburg, Basel, Wien 1965, Nr. 144. Die Zitation der Enzyklika erfolgt nach dieser Ausgabe und nach der Numerierung der Abschnitte, nicht nach der Seitenzahl.

16. »Pacem in terris«, Nr. 142 und 143.

17. Vgl. Anm. 3 und 4.

18. »Pacem in terris«, a.a.O. Nr. 8-25.

19. A.a.O. Nr. 60.

Eigenrecht auf Kosten von anderen auszunutzen versucht. Denn es muß vermieden werden, »daß durch die Überbetonung des **Rechtsschutzes** zugunsten bestimmter Personen oder Personenkreise privilegierte Gruppen entstehene-P, Aber es wird **auch** einer Systemideologie entgegengetreten, die die **Rechte** der Person lediglich vom Interesse der Allgemeinheit her bestimmt und sie nur soweit gelten lassen will, wie diejenigen es erlauben, die das Gemeinwohlinteresse auslegen. Ihm sind die Rechte der Menschen vorpositive Rechte. »Wenn deshalb Staatsbehörden die Rechte der Menschen nicht anerkennen oder sie verletzen, stehen sie nicht nur mit ihrer Aufgabe im Widerspruch, es sind dann ihre Anordnungen auch ohne jede rechtliche Verpflichtung.e-! Weder die Bemühung **um** das Gemeinwohl noch die um einzelne oder einzelne Gruppen rechtfertigt danach also, die grundlegenden Rechte der Bürger effektiv unwirksam zu machen. *Johannes XXIII.* nennt es geradezu absurd, beim Bemühen um die Förderung der Rechte der Bürger ihre wirkliche Ausübung zu verhindern-i.

AU diese Erwägungen richten *sich* zwar im Aussage-Kontext an Staat *und* bürgerliche Gesellschaft - und über diese begrenzte Sprechrichtung wird noch zu reden sein -, sind aber von den Menschenrechten und ihrer grundsätzlichen Geltung her nicht einzuschränken, also auch auf entsprechende Probleme innerhalb der Kirche anzuwenden. Gleichzeitig lassen sie nicht die Mißdeutung zu, als ginge es bei den Menschenrechten zuerst und **eigentlich** um verbandliche oder korporative Rechte, also um den Schutz von bedrohten Völkergruppen, Rassen oder Religionsgemeinschaften gegen Übergriffe von außen. Um diesen Schutz geht es mit Sicherheit auch, aber gemäß der Menschenrechtsgeschichte geht es hier ebenso oder sogar vornehmlich um den Schutz der Person gegen die Übergriffe der Staatsgewalt oder anderer gesellschaftlicher Systeme.

Paul VI. und das *Zweite Vatikanum* haben von *Johannes XXIII.* entscheidende Impulse erhalten. Sie bauen auf seinen Prinzipien weitgehend auf und entwickeln sie in mancher Hinsicht, freilich auf eigene Weise. Im grundsätzlichen Bekenntnis zu den Menschenrechten vollziehen sie jedoch keine Abstriche.

Das *Zweite Vatikanum* bringt sie in die »Erklärung über die diristliehe Erziehung« (1965) (im Vorwort) zur Sprache. Tiie »Pastoralkonstitution über die Kirdie in der Welt von heute« (1965) kommt mehrfach auf sie zurück und treibt die kirchliche Reflexion über sie in wichtigen Problemzusammenhängen, die direkt oder indirekt mit ihnen zusammenhängen, voran²³. Das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit wird zum zentralen Thema eines eigenen Konzilsdokumentesst. Dabei hatte das Konzil, das sich die innerkirchliche Reform ausdrücklich zum Ziel gesetzt **hatte**²⁵, ohne Zweifel in diesem Problem-

20. A.a.O. Nr. 65.

21. A.a.O. Nr. 61.

22. A.a.O. Nr. 65.

23. *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch, 3 Ergänzungsbände zum Lexikon f. Theol. und Kirche, Freiburg, Basel, Wien 1968, Bd. 3, S. 241-578. Die Pastoralkonstitution nimmt direkt oder indirekt auf die Menschenrechte Bezug in den Artikeln 27, 29, 55, 60, 71, 73-75, 77-81.

24. Erklärung über die Religionsfreiheit, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 2, a.a.O. S. 703-748.

25. Vgl. Dogmatische Konstitution **über** die **Kirche**, a.a.Oi, Bd. 1, Art. 8.15; Dekret über den OkumeD1smus,

zusammenhang besonders mit der Widerstandsgeschichte in der eigenen Kirche gegen dieses Menschenrecht zu tun²⁶, gelangt freilich auch zu einem Ergebnis, daß die Londoner »Times« im Anschluß an die Konzilsabstimmung »ein historisches Ereignis ... in der Geschichte des römischen Katholizismus und in der Geschichte der Freiheit« nannte²⁷. Hierin führt das Zweite Vatikanum deutlich über *Johannes XXIII.* hinaus und überwindet die prinzipiellen Widersprüche, die seit *Gregor XVI.* immer wieder seitens der Päpste gegen die Gewissens- und Religionsfreiheit wie gegen die freie Meinungsäußerung geltend gemacht wurden²⁸;

Paul VI. ließ durch eine Kommission in der »Pastoralinstruktion - *Communio et Progressio* - über die Instrumente der sozialen Kommunikation²⁹ die Konzilsprinzipien über die Presse- und Meinungsfreiheit sowie über die 'Bildung öffentlicher Meinung im innerkirchlichen Leben entfalten. Ersetzt sich bei verschiedensten Anlässen für die Menschenrechte ein. Seine Neujahrsansprache 1969 steht unter dem Motto »Förderung der Menschenrechte: ein Weg zum Frieden«³⁰. »Wo die Menschenrechte nicht beachtet, verteidigt und gefördert werden«, mahnt er dabei, »wo man mit Gewalttätigkeit oder Betrug gegen die unveräußerliche Freiheit des Menschen verstößt, wo seine Persönlichkeit ignoriert oder herabgesetzt wird, wo Diskriminierung, Sklaverei und Intoleranz herrschen, dort kann kein wahrer Friede sein.«³¹ Das augustinische Prinzip »*opus iustitiae pax*« - »Friede ist ein Werk der Gerechtigkeit« - findet eine neue Konkretion. Es kann kein Zweifel sein, *Paul VI.* ist von der Notwendigkeit, die Menschenrechte im gesellschaftlichen Leben durchzusetzen, zutiefst überzeugt. Er sieht darin wie sein Vorgänger den Weg, auf dem allein wir die globale Friedensproblematik bewältigen können. Er ruft in seiner Sozialenzyklika »*Populorum progressio*« (1967) in verschiedenem Kontext dazu auf³². Besonders im Schreiben an den Vorsitzenden der 28. Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 10. Oktober 1973 bringt er die Einstellung der Kirche zu den Menschenrechten neu zum Ausdruck³³. Der Appell der römischen Bischofssynode 1974 zugunsten der Menschenrechte trägt ebenfalls deutlich seine Handschrift³⁴.

Art. 4, a.a.O. Bd. 2; S. H. Pjörtner: Reform und Reformation, in: Lutherische Rundschau 17 (1967), Heft 4, S. 429-444.

26. S. H. Pjörtner: Religionsfreiheit - Grundrecht und sittlicher Auftrag, in: ders.: Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft, Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, S. 29-52, besonders: S. 29 ff.; weiterhin zum Beispiel Hermann Volk, Bischof von Mainz: Intervention auf dem Konzil vom 24. 9. 1965, in: Die Autorität der Freiheit, hg. von J. E. Hampe, 3 Bände, München 1967, hier: Bd. 3, S. 33 f.

27. Zitiert nach der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 23. 9. 1965.

28. Vgl. S. H. Pjörtner: Freiheit für Lehre, Forschung und Meinungsaustausch in der katholischen Kirche, in: ders.: Macht, Recht, Gewissen ..., a.a.O. (Anm. 26) S. 224-273; hier besonders S. 228-234.

29. Lateinisch und Deutsch, in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 11, Trier 1971.

30. Papst Paul VI.: Zur Feier des »Tag des Friedens« am 1. Januar 1969, Typis Polyglottis Vaticanis, Rom 1968, S. 11.

31. A.a.O.

32. Deutsche Übersetzung davon in: Herder-Korrespondenz 21 (1957), Heft 5, S. 218-230. Kommentar dazu siehe O. von Nell-Breuning: Exkurs über »Populorum Progressio«, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, a.a.O. (Anm. 23) Bd. 3, S. 578-579.

33. Act. Apost. Sedis (= AAS) 65 (1973), S. 673-677. Deutsche Fassung in: Osservatore Romano, deutsch vom 5. 7. 1974.

34. Vgl. oben Anm. 10.

Der Rahmen hier erlaubt es nicht, die Inhalte der eben angeführten Dokumente, Ansprachen oder Schreiben näher zu präsentieren oder gar eine lehrgeschichtliche Analyse zu versuchen. Es muß somit offenbleiben, ob sich in den letztgenannten Verlautbarungen eine bestimmte Theorienentwicklung im Vergleich zum Zweiten Vatikanischen Konzil abzeichnet. Wir werden lediglich einige Grundsätze der erwähnten Lehräußerungen herausheben, wenn wir im Folgenden Problemzusammenhänge diskutieren, die bisher ungelöst geblieben sind.

2.3. Natürlich ist zunächst nach dem *realen Einfluß solcher Verlautbarungen seitens der Kirche auf die politischen oder auf die gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse* zu fragen. Bleiben sie nicht leere Deklamationen einer politisch ohnmächtigen Institution? Vielleicht macht man den Sprechern sogar den Vorwurf, es wäre leicht, verbale Absichtserklärungen abzugeben. Man könne sich damit moralisch entlasten und von der Verpflichtung befreien, selbst Hand anzulegen an die gesellschaftlich notwendige Veränderung. So käme der Anspruch auf die Kirche zurück, den die Bischofssynode als Einladung an die Regierenden formulierte: »nicht nur mit Worten (die Menschenrechte) anzuerkennen, sondern (sie) auch durch Taten zu sichern«³⁵.

Im Hinblick auf die politische Welt soll dieser Gedanke hier nicht näher problematisiert werden. Daß die Kirche keine wirtschaftliche, militärische oder sonstige politische Macht mehr wie in früheren Epochen zur Lenkung politischer Verhältnisse in die Waagschale zu werfen hat, werden diejenigen kaum bedauern, die nach ihren Taten rufen. Allenfalls besitzt sie in unserer Epoche noch eine moralische Autorität, die sie geltend machen kann; eine Autorität, die ihren Einfluß freilich keineswegs auf die Verkündigung von (gesellschaftsethischen) Theorien zu beschränken bräuehre. Auch ohne politische Macht sind Taten möglich, das sei zugegeben.

Gleichwohl sollte die Bedeutung der Theorie und ihrer positiven Entwicklung für die Praxis nicht verkannt werden. Was würden wir sagen, wenn die Kirche hinsichtlich einiger gewichtiger Menschenrechte, etwa des Rechts auf Gewissens- und Religionsfreiheit oder auf freie Meinungsäußerung und Pressefreiheit, noch auf dem Stand wäre, den Papst Gregor XVI. in seiner Enzyklika »Mirari vos« (1832)³⁶ und Pius IX. in seinem »Syllabus« (1864)³⁷ vertraten? Der Fortschritt in der kirchlichen Theorie dürfte jedenfalls für die Länder, in denen die römisch-katholische Kirche eine kultur- und sozialgeschichtliche Vor-

35. Herder-Korrespondenz 28 (1974), Heft 12, S. 625.

36. Gregor XVI, Acta. Hg. von A. M. Bernasconi, Rom 1901, Bd. 1, S. 171 ff. Auszüge daraus in: Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Hg. von H. Denzinger und A. Schönmetzer (Abkürzung: DS), 32. Aufl., Freiburg i. Br. 1963, Nr. 2730 f.

37. DS, a.a.O. (s. Anm. 36) Nr. 2901-2980, hier: 2977-2979. Zum historischen Kontext der politischen Entwicklung und der Anerkennung der entsprechenden Freiheitsrechte in der deutschen Verfassung der damaligen Epoche vgl. P. Meinhold: Frankfurt und Wittenberg - Paulskirche und Schloßkirdie. Die politische und kirchliche Bedeutung des Jahres 1848, in: Saeculum XXIV, Heft 3 (1973), S. 256-265, bes. S. 255 ff.; zum (lehr-)geschichtlichen Zusammenhang in der katholischen Kirche vgl. R. Aubert: Die Religionsfreiheit von »Mirari vos« bis zum »Syllabus«, in: Concilium 1 (1965), S. 584-591; zum allgemeinen historischen Kontext vgl. J. Leder: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bände, Stuttgart 1965.

rangstellung hat wie etwa in Lateinamerika, Spanien oder Portugal, seine 'Auswirkung auch auf die Entwicklung in den politischen Raum haben. Die Menschenrechte sind immer noch so etwas wie eine »Idee force«, Nicht zuletzt dann, wenn sie durch engagierte kirchliche Vertreter mit glaubwürdiger religiöser Motivation geltend gemacht werden, dürften sie auch heute noch ihre dynamische Wirkung auf politische Kräfte haben. Nicht umsonst gehört *Erzbischof Helder Camara* bei bestimmten Gruppierungen in und außerhalb Brasiliens zu den Systemfeinden, werfen ähnliche Interessengruppen der *Bischöfskonferenz von Medellin* (1968), zumal dem Beitrag, den der Seelsorgsklerus in sie einbrachte, höchst gefährliche Tendenzen vor und haben zwanzig Prozent des spanischen Klerus, die etwa die Hälfte der praktischen Seelsorger darstellen - nach einem Zeitungsbericht - , in die »unterirdischen Kirchen« emigrieren müssen. Sie waren der politischen Verfolgung aus verschiedenen Richtungen ausgesetzt".

3. KRITISCHE SPANNUNG ZWISCHEN INNERKIRCHLICHER WIRKLICHKEIT UND ÖFFENTLICHEM BEKENNTNIS DER KIRCHE ZU DEN MENSCHENRECHTEN

3.1. Wenn die Kirche als Institution mangels realpolitischer Möglichkeit ihr Bekenntnis nicht oder nur sehr defizitär im außerkirchlichen Raum durchzusetzen vermag (und man sie dafür kaum verantwortlich machen kann), so wird doch eine Anfrage an sie nicht verstummen: Wie hält sie es in ihrem eigenen Einflußbereich mit den Menschenrechten? Von der Antwort hierauf wird die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft an die nichtkirchliche Gesellschaft und damit ihre gesellschaftliche Wirksamkeit abhängen. Ebenso wird das Verhältnis der eigenen Mitglieder zu ihrer Kirche in vielschichtiger Weise davon berührt. Die römisch-katholische Kirche hat ihre Appelle für die Menschenrechte bisher so gut wie ausschließlich an die nichtkirchliche Öffentlichkeit gerichtet. Ob diese Rechte im eigenen Einflußbereich hinreichend respektiert werden, wurde offiziell von der Kirchenleitung in Rom kaum thematisiert. Man wird jedoch mit Recht beobachten, was diejenigen, die andere mahnen, selbst in ihrem eigenen Einflußbereich tun. Die Identitätskrisen zahlreicher katholischer Christen mit ihrer Kirche würde - falls das Beobachtungsergebnis deutlich negativ ausfällt - schon deshalb eintreten, weil ihnen die Menschenrechte Ausdruck ihres eigenen Humanitätsverständnisses geworden sind. Zu erleben, wie ihre eigene Kirche diesen Humanitätsanspruch uneingelöst läßt, muß sie in innere Konflikte mit ihrer Glaubensgemeinschaft bringen. Zudem ist damit zu rechnen, daß sie seitens der nichtkirchlichen Umwelt kritisch auf den Fragenkontext angesprochen werden, ohne daß sie sich dann mit den Vorgängen in ihrer Kirche mit gutem Gewissen identifizieren könnten.

3.2. Noch aus einem anderen Grunde ist die binnenkirchliche Praxis von hoher Bedeutung. *Die Praxis interpretiert nämlich stets in irgendeiner Weise die Theorie.* Sie bezeugt, was die Theorie eigentlich meint und was sie für das konkrete Handeln wert ist. Das ist im Zusammenhang mit den Menschenrechten vielfach offenbar. Die Menschenrechte haben einen

38. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. 2. 1975.

hohen Allgemeinheits- oder Abstraktionsgrad erhalten, weil sie viele verschiedene Zusammenhänge und konkrete Verhältnisse umfassen beziehungsweise für sie offenbleiben müssen.

Die Logik kannte seit langem den Sachverhalt, daß eine Aussage in dem Maß an Konkretion abnimmt, je sie umfassender und abstrakter wird. K. R. Popper hat diese Einsicht für unsere sprachliche Interaktion und wissenschaftliche Verständigung neu ausgelegt. Er macht darauf aufmerksam, daß eine Aussage um so unpräziser und damit informationsärmer wird, je weiter der Spielraum der in ihr verwandten Begriffe ist. Entsprechendes gilt für normative Sätze. Die Offenheit der Begriffe wird mit ihrer Manipulierbarkeit bezahlt. E. Topitsch hat denn auch die Ideologiefanfälligkeit der Menschenrechte aufgezeigt beziehungsweise auf die Notwendigkeit der Ideologiekritik bei ihrer Interpretation hingewiesen³⁹. Verschiedenste politische Interessen und Systeme werden zur Zeit unter Berufung auf die Menschenrechte oder wenigstens bei ihrer ausdrücklichen Anerkennung durchgesetzt. Aus dialektischen Konstruktionen können die jeweiligen Systemvertreter in elastischer Anpassung an ihre ideologischen Prämissen immer das aus den genannten Rechten herauslesen, was sie gerade benötigen, und zwar um so mehr, je größer der begriffliche Spielraum ist, der bei ihnen verwandt wird. Topitsch folgert daher zu Recht: »Nidit der Wortlaut, sondern die tatsächliche Anwendung und die diese Anwendung rechtfertigende Interpretation sind für die ideologiekritische Beurteilung solcher Sprachgebilde ausschlaggebend.«⁴⁰

3.3. Publik-Forum hat kürzlich eine aufschlußreiche Notiz zu diesem Zusammenhang unter dem Titel »Sowjetische Gesuissensjreibung« gebracht". Danach habe der Leiter des Instituts für Staat und Recht der Akademie der Wissenschaften, V. Kudrjawzew, in der Zeitschrift »Sowjetunion heute« vertreten: »Es gibt keine Menschenrechte schlechthin, außerhalb der Gesellschaft und unabhängig von ihr. Die Bedeutung des Rechts liegt darin, daß der Staat seinen Bürgern die Möglichkeit gewährleistet, die sozialen Vorzüge und die Werte zu genießen, die für diese Gesellschaft charakteristisch sind. Deshalb untersmeiden sich dem Namen nach völlig gleiche Rechte (zum Beispiel das Recht auf Bildung) ihrem Sinn nach kraß voneinander, je nach den geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen.« Hieraus ergibt sich in sowjetischer Sicht dann, »daß Gewissensfreiheit soviel wie Befreiung von'-religiöser Betäubung- bedeutete. Aus dem Recht auf Gewissensfreiheit wird in dieser Ideologietendenz das Recht auf antireligiöse Propaganda abgeleitet. 1929 wurde bereits die »religiöse Propaganda- durch Verfassungsänderung aus den ursprünglich garantierten Grundrechten ausgenommen.

Eine ähnliche Systemgliederung der Menschenrechte vollzog der polnische Gesellschaftswissenschaftler [, Mikulowski Pomorski in einer Rede vor dem Internationalen Rundfunkinstitut in Köln. Er wandte sich gegen die westlichen Vorstellungen von Informationsfreiheit. Es sei ein schlechtes Gesetz, wollte man die einschlägigen Artikel der Men-

39. E. Topitsch, a.a.O. (s. Anm. 3), besonders S. 83 f.

40. A.a.O. S. 85.

41. Publik-Forum vom 18. 10. 1974, Nr. 21, 3. Jg., S. 6.

sdrenrechtskonvention der Vereinten Nationen als konkrete Rechtsvorschrift i,nallen Län- dem einbringen und die entsprechende Kontrolle für Gesetzgebung und -anwendung durch übernationale Institutionen ausüben lassen. Information von außen, unkontrolliert von der eigenen Staats- und Parteiführung, habe nach einmütiger Auffassung der osteuro- päischen Länder einen störenden Einfluß, weil sie die Empfänger gegen Maßnahmen einnehmen kann, die von Staat und Partei beabsichtigt würden. Mikulowski Pomorski erklärte unumwunden, daß es für sozialistische Staaten unerwünscht sei, wenn einzelne Bürger **durch** fremde Information auf ihre Freiheits- und Bürgerrechte aufmerksam ge- macht würden. »In der Gesellschaft und für die Gesellschaft zu handeln erfordert die Zu- rückstellung einiger individueller Wünsche und den Respekt vor einigen restriktiven Ge- setzen. Nur unter dieser Voraussetzung ist planmäßig gesellschaftliche Entwicklung mög- lich.«⁴² Die Aussage des ersten Satzes im Zitat ist in ihrer Abstraktion so allgemein, daß sie richtig und fraglich angewandt werden kann. Ihre konkrete Anwendung erweist ihre ganze Problematik. Die Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung definieren im marxistisch- leninistischen Modell Partei und Staat. Von dem so bestimmten Gemeinwohl nehmen sie das **Recht** auf Eingrenzung der Personrechte und vollziehen die Interpretation der ent- sprechenden Menschenrechte.

Man wird unwillkürlich an die Aussage von *Johannes XXIII.* erinnert, daß die Be- mühung um die Bürger und ihre Rechte in absurder Weise die Ausübung dieser Rechte ver- hinderr'>, Gleichzeitig wird freilich **auch** sichtbar, daß es sich um das grundsätzliche Span- nungsverhältnis zwischen Einzelmensch und Gemeinwohl, zwischen Individuum und Ge- sellschaft, zwischen Persönlichkeitsrechten und Öffentlichkeitsinteressen handelt sowie um die entsprechenden Prioritätssetzungen der verschiedenen gesellschaftlichen Systeme. Nur Unkenntnis kann dabei zu der Behauptung führen, die sozialistischen Systeme könnten keine ideologische Legitimation für die Einschränkung der Individual- und Personrechte vorweisen. Mikulowski Pomorski nannte als solche Gemeinwohlinteressen und »wohl- definierten Ziele« den Schutz der Umwelt, den Kampf gegen den Hunger, die Gleich- berechtigung der Frau und die Vorbeugung gegen die Kriminalität'. Muß angesichts der- artiger positiver Ziele der Anspruch auf Einlösung der Menschenrechte, die der Person und ihrer freien Aktivität zugewandt sind, **nicht** als westlicher Individualismus und sozial- feindlicher Liberalismus erscheinen?

3.4. *'Vor eben dieser Problematik steht die römisch-kathoiische Kirche auf ihre Weise. Im formalen Bereich, wenn freilich **auch** mit variierter Inhaltlichkeit, findet sich eine deutliche Parallelität. Die Kirche muß das Verhältnis von Systemanspruch und Anspruch der Men- schenrechte für ihren eigenen Einfluß- und Rechtsbereich neu überprüfen.* Die Parallele zu

42. Bericht der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« (= FAZ) unter dem Titel »Polnische Sorge vor westlichem Rundfunk« vom 30. 8. 1975. Zur prinzipiellen Eingliederung der Menschenrechte in die marxistisch- leninistische Gesellschaftslehre siehe den Artikel »Grundrechte«, in: Marxistisch-leninistisches *Wörterbuch* der Philosophie. Hg. von G. Klaus und M. Buhr, 3 Bände, 4. Aufl., Reinbek b. Hamburg 1970, Bd.2, S. 460–465.

43. Siehe oben Anm. 22.

44. FAZ vom 30.8.1975.

-den sozialistischen Systemen dürfte sich zusammen mit der eben genannten Forderung aus doppeltem Grund ergeben. Einmal sind die Menschenrechte, wie bereits erwähnt", nicht direkt und originär aus der eigenen kirchlichen Tradition geschichtlich erwachsen, sondern teilweise im Gegensatz dazu. Dadurch befinden sich die rechtlichen Strukturen der Kirche sowie ihre theologischen Theorien gemäß ihrem geschichtlichen Erbe noch zu guten Teilen in einer Unverträglichkeit zu dem, was inzwischen auch innerkirchlich mit den Menschenrechten prinzipiell seit Johannes XXIII. entwickelt und als sozial ethische Postulate aufgestellt ist. Zum anderen hat die katholische Kirche von ihrer Geschichte und ihrem Kirchenverständnis her, die wiederum beide ihren Niederschlag im Kirchenrecht gefunden haben, einen unverkennbaren Zug, der kirchlich-institutionellen Einheit eine ausschlaggebende Bedeutung, wenn nicht sogar die ideologische und praktische Priorität zuzuschreiben. Von daher erhält alles, was Gemeinsamkeitsinteressen der Kirche angeht, seine Vorrangigkeit, und wird alles, was ihre Einheit bedroht, als Bedrohung ihres konstitutiven Prinzips verstanden.

Diese Systemtendenz wirkt sich auch dann aus, wenn die bestehende Einheit mit durchaus fragwürdigen Verhältnissen und Faktoren aufrechterhalten wird, also durch Bedingungen, die im Namen von Wahrhaftigkeit oder Gerechtigkeit kritisch aufgedeckt und beseitigt werden müßten. Die Reaktion der römisch-katholischen Tradition auf die Umgestaltungsforderungen der Reformation, die im Namen des Evangeliums und seiner Wahrheit oder auch im Namen des Gewissens und der von ihm erkannten Postulate geltend gemacht wurden, sind symptomatisch dafür. Signifikativ für diese Denkstrukturen ist die Äußerung eines französischen katholischen Theologen in einem ökumenischen Arbeitskreis. "Man bemühte sich darin, die reformatorische Bedeutung Luthers zu würdigen. »Er mag theologisch und geschichtlich noch so Großes geleistet haben«, wehrte der Theologe ab, »er hat die Einheit der Kirche zerbrochen, und sie ist nicht aufzuwiegen.« Daß die Kirche ihre Einheit letztlich im Gehorsam zum Anspruch des Evangeliums und seiner Wahrheit zu wirken vermag, wurde von ihm durch diese dialektische Rückbindung des Wahrheitsanspruchs an den Einheitsanspruch gelöst, wobei freilich auch der Wahrheitsanspruch in das hier vorausgesetzte System eingebunden ist. Denn für die rechte Lehre sind danach wiederum letztlich nur diejenigen zuständig, die auch die Einheit zu garantieren haben, nämlich der Papst und in Verbindung mit ihm die Bischöfe. E. Corecco und W. Aymans haben diese Theorie im Kontext jener Spannung deutlich vertreten, die zwischen kirchlichem Lehramt und Forschungsauftrag der Theologie besteht".

Nun besteht kein Zweifel darüber, daß das Individuum seine Freiheitsrechte legitim nur in bezug zur Gesellschaft und den Rechten der anderen Gesellschaftsmitglieder geltend machen kann. Das gilt für das Zusammenleben in der Kirche ebenso wie in den nichtkirchlichen Systemen. Keiner von uns existiert schlechthin als absolute Autonomie. Niemand lebt auf einem einsamen Stern, heute weniger denn je. Die Systemerhaltung ist somit letz-

-45. VgL Anm. 14 a, 26 und 28.

-46. E. Corecco und W. Aymans: Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre, in: *Kommunio* 3 (1974), Heft 2, S. 150-170, bes. S. 151-159.

lich sogar im Interesse des Individuums, ganz abgesehen davon, daß jedes gesellschaftliche System sich zugunsten seiner anderen Glieder, die von ihm leben, gegen seine Zerstörung durch systemfeindliche Individuen wehren muß; es sei denn, das betreffende System hätte selbst jedes Recht auf Fortbestand verwirkt. Grundsätzlich ist somit nichts dagegen einzuwenden, daß die Kirchenleitung von ihrer Verantwortung gegenüber dem »pastoralen Wohl« der Gläubigen oder der Bekenntniseinheit der Gesamtgemeinschaft her denkt und handelt. Ebensowenig ist gegen das gesellschaftliche Interesse, das die sozialistischen Staaten Osteuropas - um bei dem genannten Beispiel zu bleiben - mit den erklärten Zielen ihrer Entwicklung geltend machen, generell etwas einzuwenden. Auch die freiheitlich-parlamentarische Demokratie hat irgendwo eine Grenze, über die man nicht mit der Beanspruchung individueller Freiheitsrechte hinausgehen darf, soll die Existenz dieser Demokratie nicht riskiert werden. Diese Grenze wird durch eben die Rechte gezogen, die jedem Mitglied in der Rechtsgemeinschaft zukommen.

3.5. Hier setzen nun die Menschenrechte der Kirche - wie analog den anderen Systemen politischer Art, die paradigmatisch herangezogen wurden - eine überprüfbare Grenze. *Die ideologische Manipulation der Menschenrechte kann kritisch aufgedeckt werden*“, *Systemvertreter können nicht in beliebiger Form den Deutungspielraum der Menschenrechte ausnutzen, ohne dabei in ihrem Machtinteresse behaftet zu werden*. Das »Naturrecht« wies noch eine inhaltliche Unbestimmtheit auf, die eine sehr fragwürdige politische Auslegung ermöglichte. Namhafte katholische Autoren haben zeitweise die NS-Ideologie als naturrechtlich begründet hinstellen und das Regime Hitlers damit abdecken zu können geglaubt. Entsprechendes läßt sich von bestimmten allgemeinen Prinzipien der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre sagen. Hier kam dem Begriff der »Lebensordnung« oder der »Sdiöpfungsordnung« der unpräzise Spielraum mit entsprechender Möglichkeit vielfältiger Interpretation zu⁴⁹. Die 7. These der »Riditlinien der Glaubensbewegung Deutsche Christen« formulierte: »Wir sehen in Rasse, Volkstum und Nation uns von Gott geschenkt und anvertraute Lebensordnungen, für deren Erhaltung zu sorgen uns Gottes Gesetz ist« (1933). Die Vorgeschichte hierfür hat gerade *J. R. C. Wright* aufgezeigt⁵⁰,

Sowohl im katholischen wie im protestantischen Raum wurden diese Auslegungen nicht unwidersprochen hingenommen. Dafür zeugen die Enzyklika Pius XI. »Mit brennender Sorge« (1937) und die »Bekennende Kirche«, zumal in ihren »Barmer Thesen« (1934). Gleichwohl sind die Menschenrechte nicht so allgemein und ungenau wie die normativen Sätze des »Naturrechts« oder der »Lebensordnungen«. Ihr Informationsgehalt ist präzi-

47. Vgl. *E. Topitsch*, a.a.O. (Anm. 3), S. 85.

48. Vgl. *E.-W. Böckenjörde*, a.a.O. (Anm. 4); *H. Müller*: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, München 1963; *G. Lewy*: Die katholische Kirche und das Dritte Reich, München 1965.

49. Vgl. *K. Hutten*: Deutsch-christliche Bewegungen, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 2, S.104-108 (Lit.I), hier S.110.

50. *J. R. C. Wright*: »Above Parriese. The Political Attitudes of the German Protestant Church Leadership 1918 to 1933, Oxford (University Press) 1974.

51. *J. Messner* hat auf diese Problematik insofern hingewiesen) als er hervorhob) daß die grundsätzlichen Normen des *Naturrechts* - er nennt sie "primäre Prinzipien- - nicht als »Rechtsnormen« zu verstehen sind, sondern vielmehr als deren naturrechtliche »Prinzipien«. Er unterscheidet daher die letzteren als

ser geworden. Ihr logischer Spielraum ist dadurch kleiner, daß sie konkreter, inhaltlich reicher und genauer formuliert wurden. Man kann also auch mit einer ideologiegeleiteten Dialektik nicht mehr alles mit Menschenrechten vereinbaren, was dem eigenen Systeminteresse dienlich ist.

Mit dem präziseren Informationsgehalt ist vor allem auch *die Geschichte der moralisch-politischen Wertideen, die sich in ihnen ihren Ausdruck gesucht hat, eine Auskunftsquelle. Die historisch-kritische Methode gibt hier eine Möglichkeit wissenschaftlicher Absicherung des eigentlichen geschichtlichen Bedeutungsgehaltes der Menschenrechte.* Die genannte Geschichtsforschung läßt aber keinen Zweifel darüber, daß die Menschenrechte aus der neuzeitlichen Aufklärungs- und Freiheitsgeschichte zu verstehen und auszulegen sind. Dann aber bleibt auch kein Zweifel, daß es in ihnen in zentraler Weise um Individual- und Persönlichkeitsrechte ging in der Zurückweisung feudalistischer (staatlicher) und kirchlicher Bevormundung. Mit der Absicherung der Individualrechte ging es auch und zugleich um den Aufbau einer neuen Gesellschaftsordnung auf dem Grundsatz der Gleichheit aller seiner Mitglieder in Widerspruch zum alten Standesdenken feudalistischer oder hierarchischer Strukturen. Der Mensch als unverwechselbare Person und die aus seiner Würde resultierenden Rechte bilden den Angelpunkt dieses neuen Rechtsverständnisses. In der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776 heißt es: »Wir halten diese Wahrheiten für von selbst einleuchtend, daß alle Menschen gleich geschaffen sind, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind, daß zu diesen Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören; daß, um diese Rechte zu sichern, Regierungen unter den Menschen errichtet sind, die ihre rechtliche Macht von der Zustimmung der Regierten ableiten ...«⁵²

Mit dem Prinzip der Gleichheit aller Gemeinschaftsmitglieder und der Aussagen, daß die Rechte unveräußerlich sind, also auch nicht nach dem Ermessen der Systemautoritäten beliebig in ihrer Ausübung eingeschränkt und vormundschaftlich - zugunsten des Gemeinwohls - übernommen werden dürfen, steht vor allem auch das Verständnis legitimer Machtverwaltung in fundamentalem Gegensatz zu einem feudalistisch-hierarchischen Denken. Dieses leitete »alle Macht von oben« in direkte Anwendung göttlicher Vollmachtsdeutung auf diejenigen, die nach den bestehenden Verhältnissen die Träger der Autorität waren. Dadurch sanktionierte es im Status-Denken die Zuständigkeit der Machtverwaltung des Adels oder der Oberschichten in der Hierarchie der Gesellschaft.

Ganz anders ist es in dem neuen Menschenrechtsverständnis. Jeder, der die Gemeinschaft trägt, ist erster Machsträger - und das sind alle ihre Mitglieder. Er gibt sein Mandat denen, die er für die Wahrnehmung der Regierungsaufgaben für vertrauenswürdig ansieht. Jedem wird zuerkannt, daß er in irgendeiner Weise auch urteilsfähig für die Angelegenheiten des Gemeinwesens zu sein vermag. Ihm wird weder Unfehlbarkeit des Urteils noch eine Unanfälligkeit gegenüber egoistischen Interessen zuerkannt. Aber man geht davon aus - auf Grund geschichtlicher Erfahrungen - daß auch die Macht- und

»Rechtsprinzipien« von den »Reditsnormen« und macht darauf aufmerksam, daß Entsprechendes auch von den Menschenrechten in bestimmtem Sinn gilt: vgl. Das Naturrecht, a.a.O. (Anm. 13) S. 324 ff.

52. Vgl. W. Strzelesaicz, a.a.O. (Anm. 1) S. 29.

:Entscheidungsträger der feudalistisch-hierarchischen Systeme die Unanfälligkeit nicht hatten. Man geht davon aus, daß in allen die Fähigkeit dazu ist, zum **Gemeinwohl** etwas an Erkenntnis und positivem Willen einzubringen. Man glaubt, der Anerkennung des Menschen (durch seinen Schöpfer) dadurch gerechter zu werden, und sieht eine gerechtere Machtverteilung eher dadurch gegeben, daß die Interessen von allen offen ausgedrückt und 'im Prozeß der argumentativen Auseinandersetzung ausgeglichen werden können, statt -daß sie in Machtkonzentration, von der Gemeinschaft unkontrollierbar, von einem oder einigen wenigen eingebracht und durchgesetzt werden. Die Geschichte der Menschenrechte ist somit die Geschichte der Bürgerrechte und mit ihr die der freiheitlichen Demokratie -unter Anerkennung der Gewaltenteilung.

3.6. Von hierher wird nun doch deutlich, wie *groß vorerst noch die Distanzen sind, die die Menschenrechtsgeschichte von der Hierarchie-Geschichte der katholischen Kirche trennen*»: Die damit erwachsene Problematik wird auch nicht aus der Welt geschafft, daß man darauf verweist, die Kirche sei keine politische Demokratie und habe ihre Strukturen wie die *Gesetze* ihres Lebens aus übernatürlichem Ursprungs"; ihre eigenen Lebensgesetze verlangten, »die kirchlichen Grundrechte des Christen« von den »natürlichen Grundrechten des "Menschen- zu unterscheiden", Aus kirchlichem oder näherhin katholischem Verständnis -wird niemand behaupten können, daß es eine totale Identität zwischen Kirche als Glaubensgemeinschaft und rein politisch orientierten Systemen gibt. Ist damit jedoch jede Vergleichbarkeit zwischen Kirche und nichtkirchlicher Gesellschaft und ihren Entwicklungen, ihren Strukturen und Gesetzen der Ethik zurückzuweisen?

Aus inzwischen abgesicherten sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen wissen wir, daß kirchliche Strukturen ebenso wie staatliche gesellschaftsgeschichtlich bedingt und vermittelt sind. Auch nach offizieller katholischer Lehre macht die menschlich-gesellschaftliche Seite der Kirche einen wesentlichen Bestandteil ihrer ganzheitlichen Komplexität aus⁵³. Man kann somit ihre bestehenden Strukturen sowie die tatsächlichen Verhältnisse in ihr nicht einfach unkritisch mit göttlicher Autorität abdecken. Man muß vielmehr wie in anderen gesellschaftlichen Systemen kritisch prüfen, was sich in ihren institutionellen Strukturen sowie in ihrer konkreten Praxis an fragwürdigen Macht- und Herrschaftstendenzen verbirgt. Es geht gerade nicht darum, »das synodale System der Kirche zu einem demokratischen Instrument für Machteroberung und -ausübung umzuschmieden-V, Es geht genau um das Gegenteil! *Der Faktor Macht soll in der Kirche aufgedeckt und die Machtverteilung in ihr auf ihre Legitimität überprüft werden.* Damit wird keineswegs behauptet, dieser Faktor spiele in ihr die gleiche Rolle wie in politischen Systemen. Ebenso wenig wird

⁵³. Vgl. H. W. Daigeler: Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche. Die Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche, Zürich, Einsiedeln, Köln 1973.

⁵⁴. Diese Position legt G. May seiner Arbeit »Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen« (Wien, München 1971) weitgehend undifferenziert zugrunde.

⁵⁵. So E. Corecco und W. Aymans, a.a.O. (Anm. 46) S. 155.

⁵⁶. Vgl. Das Zweite Vatikanische Konzil, a.a.O. (Anm. 23), Dogmatische Konstitution über die Kirche Art. 8; Dekret über den ökumenismus Art. 6.

⁵⁷. So E. Corecco und W. Aymans, a.a.O. (Anm. 46) S. 154.

verkannt, daß dem Prinzip brüderlicher Solidarität aus Glauben (Liebe) eine hervorragende Rolle normativer Art zukommt. Dennoch spielen *auch in der Kirche Machtinteressen mit, wie überhaupt Religion und Macht in einem komplexen Funktionszusammenhang wirken*. Wer das leugnet, verneint letztlich, daß die Kirche auch menschliche Institution ist - und schließt die Augen vor den Realitäten. Die Menschenrechte sind auch für die Kirche kritische Prinzipien, mit denen Machtmißbrauch in ihr aufgedeckt und Konfliktlösungen zugunsten des innerkirchlichen Friedens herbeigeführt werden können. Auch in ihr muß ja permanent Intoleranz überwunden und gegen Verstöße an der Freiheit des Menschen gearbeitet werden^{57a}. Die Anerkennung der Menschenrechte in der Kirche selbst geschieht somit letztlich zu ihren eigenen Gunsten.

Wenn man will, kann man auf Grund der konstitutionellen Eigenart der Kirche durchaus *auch* von »kirchlichen Grundrechten der Christen« sprechen, wenn man darunter die durch kirchliche Verfassung garantierten und für das kirchliche Leben eingebrachten Menschenrechte versteht. Die Menschenrechte sind weitgehend soziales und gesellschaftspolitische Programmsätze. Sie müssen durch positive Gesetzgebung judizierbar gemacht werden, ein Prozeß, der sich auch in den freiheitlichen Demokratien keineswegs ohne sehr komplexe Problematik vollzieht und in gewissem Sinn nie zum Abschluß kommt. Man wird der Kirche somit zugestehen müssen, daß dieser Prozeß auch in ihr seine Zeit braucht und daß sie ein Recht hat, die Menschenrechte gemäß ihren eigenen Lebensgesetzen und Bedingungen als Glaubensgemeinschaft anzuwenden.

Diese positiv-rechtliche Konkretion der Menschenrechte in der Kirche darf jedoch nicht derart geschehen, daß sie in ihren maßgeblichen Inhalten entleert und schließlich für das Kirchenleben wirkungslos werden. Viel mehr sind *die Menschenrechte als vorpositive oder vorkonstitutionelle Rechte des Menschen zu werten, an denen bestehende Gesetzesverhältnisse und Autoritätsstrukturen zu bemessen sind*⁵⁹. Wer umgekehrt die Anwendung der Menschenrechte danach modifiziert und nur soweit gelten läßt, wie sie dem bisherigen Kirchenrecht und den darin legitimierten Machtstrukturen entsprechen, macht das Bekenntnis zu den Menschenrechten zur leeren Rede. *Diese Rechte sind der Verfügung der kirchlichen Autorität entzogen. Sie sind moralisch begründete Rechtsprinzipien, die diese Autorität selbst verpflichten und in ihrer Verfügungsgewalt begrenzen*. Denn - aus theologischem Verständnis - ist ihr maßgeblicher normativer Gehalt in der Würde begründet, die dem Menschen durch Gott selbst zugesprochen und in ihm fundiert ist. Die Menschen-

57a. Vgl. den Appell von Paul VI. Anm. 30 und 31.

58. Man denke allein daran, wie schwierig das im Grundgesetz der Bundesrepublik verankerte Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen in die konkrete Rechtspraxis umzusetzen war und weiterhin ist, das seinerseits eine Anwendung des Rechts auf Gewissensfreiheit darstellt. »Gegen die Inquisition des Gewissens« (Hg. von der Kath. AG f. Kriegsdienstverweigerung und Zivildienst und der Evang. AG zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer, Oberursel und Bremen, o. J.) gibt einen Einblick in die Problematik. Zum rechtsgeschichtlichen Prozeß der »Umsetzung« der Menschen- und Freiheitsrechte in positives Recht vgl. *Die Grundrechte*. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte. Hg. von F. L. Neumann, H. C. Nipperdey und U. Scheuner, 4 Bände, 2. Aufl., Berlin 1968; *Menschenwürde und freiheitliche Redusordnung*. Festschrift für W. Geiger, 1974.

59. So auch J. Neumann: Kirche und Menschenrecht, a.a.O., (Anm. 12) S. 18f.; Weiteres dazu siehe S. H. Pjörtner: Freiheit für Lehre ..., a.a.O., (Anm. 28) S. 237 f.

rechte sind somit auch in der Kirche unantastbar und unveräußerlich. In ihrem ethisch-rechtlichen Anspruch sind sie universell und fordern dort, wo Rechtstraditionen und -praktiken ihnen de facto entgegenstehen, deren Reform. In ihrer universellen Geltung bieten sie im umfassenden Sinn des Wortes die ökumenische Basis des Zusammenlebens sowohl für die Kirche mit der nitidkirdilichen Gesellschaft wie für die verschiedenen politischen Systeme und Traditionen⁶⁰,

Es spricht vieles dafür, daß *die Einsicht in die universelle Geltung der Menschenrechte, das heißt also auch in ihrer Geltung für das kirchliche Leben, in der katholischen Kirchenleitung sich mehr und mehr durchsetzt*. Zwar haben die Sprecher der römischen Bischofssynode 1974 ihren Aufruf zugunsten der Menschenrechte nach außen, also an die Verantwortlichen im politischen Leben gerichtet. Ebenso spricht Paul VI. in seinem - bereits zitierten Schreiben vom 10. Oktober 1973 »die Inhaber der Regierungsgewalt« an⁶¹. Aber der Papst hebt dabei doch ausdrücklich hervor, daß die verteidigten Grundsätze »von allen, überall und für alle« geachtet werden müssen⁶². Ebenso weisen verschiedene Aussagen der genannten Bischofssynode darauf hin, daß Papst und Bischöfe die Rechtspostulate, die sie nach außen geltend machten, auch an die Kirche selbst gerichtet verstanden und eine entsprechende innerkirchliche Reform bejahten. Denn sie betonten, daß »die Kirche die Achtung und die Sorge für die Menschenrechte bei sich selbst deutlich machen will«⁶³. Die Sprecher wissen: »Wer immer den Menschen von Gerechtigkeit sprechen will, muß erst in ihren Augen gerecht sein«; und sie erklären deutlich, daß der Dienst an der Durchsetzung der Menschenrechte in der Welt die Kirche selbst »zu dauernder Gewissensforschung verpflichtet und zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen« herausfordert⁶⁴. Ich möchte unterstellen, daß diese Redeweise einen konkreten »Sitz im Leben« der Kirche zu jenem Zeitpunkt hatte⁶⁵ und nicht nur eine allgemeine Wiederholung der Reformprinzipien darstellte, zu denen das Zweite Vatikanum sich bekanntess. - Wo steht die Reform am dringendsten in diesem Kontext an?

60. Weiteres dazu vgl. S. H. Pjürtner: ökumene als Chance und Herausforderung zu freier Menschlichkeit, in: ökumenische Rundschau 23 (1974), Heft 2, S. 139-154; hier S. 147ff.; L. Raiser: Menschenrechte in einer gespaltenen Welt. Erwägungen zum Stand der ökumenischen Diskussion, in: Evang. Komm. 8 (1975), S. 199-203.

61. A.a.O. (Anm. 33) S. 675 f.

62. A.a.O.

63. A.a.O. (Anm. 11) S. 624.

64. A.a.O.

65. Im Zusammenhang mit dem Konflikt, den etwa der Verfasser und Hans Küng mit der Glaubenskongregation in Rom hatten, wurde diese Behörde in ihrer Verfahrensordnung und -praxis in der Öffentlichkeit vielfach kritisiert. Besonders die Schweizer Presse griff in den Jahren 1972-1974 den Umstand auf, daß die Persönlichkeitsrechte wie etwa der Anspruch auf rechtliches Gehör im Verfahren der Glaubenskongregation für einen beschuldigten Autor nicht gewahrt ist (siehe Weiteres im Folgenden). Die Schweizer Synoden verlangten eine entsprechende Absicherung der Rechte. Ich habe Gründe zu der Annahme, daß die Mehrzahl der Schweizer Bischöfe dieses Ansinnen ebenfalls vertrat und daß der Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz, Bischof Adam, dafür bei zuständigen Stellen in Rom vorstellig geworden ist.

66. Vgl. Das Zweite Vatikanische Konzil, a.a.O. (Anm.23), Dogmatische Konstitution über die Kirche Art. 8; Dekret über den ökumenismus Art. 4 und 6.

Wo werden Menschenrechte im kirchlichen Leben nun nicht hinreichend respektiert? Um welche Rechte handelt es sich näherhin? Eine einigermaßen umfassende Analyse dazu ist mir nicht bekannt. Sie kann hier auch nicht geleistet werden. Soll sie repräsentativ und wissenschaftlich exakt geschehen, hätte sie nicht nur der theologischen Theorie der einzelnen Rechte und ihrer Stellung bzw. fehlenden Position im kirchlichen Rechtssystem nachzugehen, sondern müßte auch die konkrete Rechtspraxis sowie anderweitige Steuerungsmechanismen untersuchen, die ihnen innerkirchlich entgegenwirken. Sie müßte darüber hinaus gesellschaftliche Einflußformen in der Kirche jenseits des Rechtssystems wie etwa wirtschaftliche Mittel der Steuerung, sozialpsychologische und moralische Beeinflussungen, kirchliche Milieuzwänge usf. verfolgen. Hier liegt ein großes Forschungsfeld, das weitgehend unbeackert ist. Es sollte vor allem gezielt mit Untersuchungen der empirischen Sozialwissenschaften angegangen werden, um Klarheit über die Verhältnisse zu gewinnen und gegebenenfalls Reformwege einleiten zu können. Der Kirche müßte selbst an solchen Studien in den wichtigsten Feldern, die problematisch sind, gelegen sein. - Mangels hinreichenden empirischen Materials und entsprechender Analysen können hier nur einige Hinweise gegeben werden. Sie sollen Schwerpunkte benennen, in denen die innerkirchliche Reform zugunsten der Verwirklichung der Menschenrechte vorangetrieben werden müßte.

4.1. *Das Recht auf Ehe und Familie*, durch Art. 16 der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen proklamiert, muß in der Kirche neu juridifiziert werden. Zwar bestätigt der Codex Juris Canonici Can. 1035 grundsätzlich dieses Recht für alle, aber nur soweit sie »nicht durch das (Kirchen-)Recht daran gehindert werden«. Im Grunde drückt sich im Nachsatz das heimliche Bewußtsein der kirchlichen Gesetzgeber aus, sie dürften rechtmäßig über die Ausübung dieses fundamentalen Menschenrechts für ihren Rechtsbereich verfügen. In den sogenannten Ehehindernissen kommt dann das entsprechende Autoritätsverständnis zum Ausdruck, und zwar so, daß *die Wahrnehmung des Rechts auf Ehe und Familie zahlreichen Kirchenmitgliedern effektiv verwehrt wird*. Daß eine derartige repressive Beschränkung sich besonders in jenen Ländern auswirkt, in denen die zivile Ehe an die kirchliche gebunden ist - wie etwa in Spanien -, ist deutlich. Wie wenig bestimmte kuriale Kreise des Vatikans auf ein entsprechendes Zwangsinstrumentarium zu verzichten bereit sind, hat der Kampf um die zivile Ehescheidung in Italien gezeigt.

Ohne Zweifel muß das Menschenrecht auf Ehe und Familie in seiner juristischen Positionierung konkretisiert und dabei in irgendeiner Form mit Einschränkungen versehen werden. Allein die Festlegung eines Heiratsalters von Jugendlichen bedeutet ja eine derartige Einschränkung, ebenso das Verbot der Bigamie. Aber derartige Begrenzungen müssen doch in der Abwägung der zu schützenden Werte davon ausgehen, daß das genannte Recht unveräußerlich ist, grundsätzlich somit keine gesellschaftliche Autorität sich die Verfügungshoheit darüber zusprechen darf, auch nicht die kirchliche. *Die Respektierung dieses Rechtes und damit der menschlichen Person muß somit das eigentliche Ausgangsprinzip sein, dem andere Interessen und Gesichtspunkte nachzuordnen sind, auch der Anspruch der*

Kirche, die Form der Eheschließung festzulegen und die Einhaltung der Formpflicht fordern zu können. Wenn die Kirchenleitung vom Respekt für dieses Menschenrecht und dem Bewußtsein eingenommen ist, daß sie nicht darüber verfügen darf, wird sie prüfen müssen, ob die bestehenden Hindernisse noch zu rechtfertigen sind. Wird zahlreichen Paaren nicht in ganz unvertretbarer Weise der Zugang zu ihrem grundlegenden Recht dadurch unmöglich gemacht, daß sie verschiedener Konfession oder Religion sind? Müßte nicht auch die Debatte um Ehescheidung und Neuverheiratung Geschiedener einen anderen Weg nehmen, als er durch die katholische Kirchenleitung (in Rom) zur Zeit möglich ist? Gerade hier könnten empirische Untersuchungen mit derzeit entwickelten sozialwissenschaftlichen Methoden wichtige Aufschlüsse darüber geben, wie konkrete kirchenrechtliche Zwänge gegen das Recht auf Ehe in den verschiedenen Ländern und sozialen Schichten sich auswirken.

4.2. In dieses Problemfeld gehört auch der *P/lichtzölibat*, der gleichzeitig das Recht auf Gewissens- und religiöse Entscheidungsfreiheit berührt. Denn nicht selten muß sich das Bekenntnis zur Gewissens- und Religionsfreiheit innerkirchlich an der Anerkennung dessen bewähren, daß auch Kleriker und Ordensleute ihr Menschenrecht auf Ehe und Familie grundsätzlich behalten. Wer in Freiheit sich der Kirche zur Verfügung gestellt hat, hat ein Recht darauf, dieses Amt auch in Freiheit der Kirche zurückzustellen. *Wer den Zölibatsstand wählt, muß auch im Laufe seiner Lebensgeschichte frei bleiben, diesen Stand zu verlassen, wenn seine Lebensentwicklung das von ihm möglicherweise als Gewissensanspruch fordert.* Diese Freiheit muß ihm ohne jede Diskriminierung und in voller Loyalität gewährt werden, wobei natürlich darüber hinaus die gesetzmäßige Koppelung von Priesteramt und Zölibat fraglich bleibt. Die innerkirchliche Diskussion, die dieses Problemfeld inzwischen erheblich aufgegriffen hat⁶⁷, sollte die Anerkennung der Menschenrechte, die hier tangiert werden, stärker betonen und die Humanitäts- und Rechtskonsequenzen, die mit ihnen zusammenhängen, mehr beachten. Bei der Reform auf diesem Gebiet geht es nicht in erster Linie um soziologische, (sexual-)psychologische oder pastoral-opportune Gesichtspunkte, so sehr diese eine Rolle spielen. Es geht zunächst um den Respekt vor dem Menschen und seiner personalen Hoheit, im Feld dieses Lebensrechtes persönliche Entscheidungen fällen zu können und nicht der Verfügungsmacht anderer überantwortet zu sein.

Die kirchliche Laisierungspraxis ist inzwischen zwar viel elastischer als in früheren

67. Paul VI., Enzyklika »Sacerdotalis Caelibatus« 1967, in: Beilage zum Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg 1968. Nachkonziliare Dokumentation Nr. 12; *Der Zölibat*. Erfahrungen - Meinungen - Vorschläge. Hg. von F. Böckle, Mainz 1968; R. Kottie u. a.: Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1970; M. Oraison: Psychologie des ehelosen Lebens, Mainz 1969; W. Molinski: Zölibat morgen, Reddinghausen 1970; G. Hamburger: Katholische Priesterehe oder der Tod eines Tabus?, Reinbek 1968; D. sr. Hildebrand: Zölibat und Glaubenskrise, Regensburg 1970; A. Antweiler: Wider die zehn Thesen über den Pflichtzölibat, Nürnberg o. J. (1971); K. Hagemann: Der Zölibat der römisch-katholischen Kirche, Mannheimer Sozialwissenschaftl. Studien, Bd. 5, Meisenheim a. Gl. 1971; S. H. Pürtnner: Kirche und Sexualität, Reinbek 1972, S. 275-280; ders.: Das Zölibatgesetz - die Probe aufs Exempel. Zum Disput zwischen Holland und Rom, in: ders.: Macht, Recht, Gewissen, a.a.O. (Anm.26) S.215-223.

Zeiten. Gleichwohl wird die »Laisierung« immer noch als ein Akt der Gnade verstanden", den die oberste Kirchenleitung gewähren kann oder auch nicht gewähren kann, wenn sie es nicht will. Auskunft über ihre Gründe für die eine oder andere Entscheidung ist selbst durch Bischöfe und Kardinäle von der Glaubenskongregation nicht zu erwirken, es sei denn in Heimlichkeit. Dem Verfahrensvorgang fehlt jede Durchsichtigkeit. Hier sind offenbar bestimmte theologische Theorien über die dem Papst delegierten göttlichen Vollmachten ebenso wirksam wie gesellschaftsgeschichtlich bedingte Vorstellungen des monarchischen Souveräns. Aber man muß davon ausgehen, daß über diese elementaren Rechte anderer Menschen niemand in der Gesellschaft, auch nicht in der Kirche, souverän verfügen darf. Die Leitung der Kirche und die Verantwortung für die Ordnung - den Ordo - der Ämter in ihr muß daher so wahrgenommen werden, daß der Respekt vor den Menschenrechten garantiert bleibt.

4.3. Artikel 18 der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen lautet: »Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugungen zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gesellschaft mit anderen in der Öffentlichkeit oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.«⁶⁹

Das Zweite Vatikanum hat sich nicht nur voll zu diesem Menschenrecht bekannt⁷⁰, sondern hat es auch in einen theologischen Begründungszusammenhang mit anthropologisch, kultursoziologischer und sozialethischer Relevanz gestellt. Zum Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit, das in engster Beziehung zum Recht auf freie Wahrheitssuche und auf eigene Gewissensentscheidung gesehen wird, formuliert das Konzil: »Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen von jedem Zwang frei sein müssen, sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat oder öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.«⁷¹ Dabei wird mit der Freiheit von äußeren Zwängen auch die innere, psychologische Freiheit gefordert bzw. der Einsatz psychologischer Druckmechanismen abgelehnt. Die freie Wahrheitssuche, die gleichzeitig prinzipiell die freie Meinungsäußerung und die Informations- wie Pressefreiheit berührt^{72a}, wird in jener Weise gefordert, »die der Würde

68. Die Sprache, die die Glaubenskongregation bei der Mitteilung der »Laisierung« an den jeweiligen Antragsteller benützt, gibt dazu aufschlußreiche Hinweise.

69. Zitiert nach W. Wehe: Menschenrechte und Grundfreiheiten, Schriften der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1968, S. 18.

70. Siehe oben Anm. 24-28.

71. Erklärung über die Religionsfreiheit Art. 2, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, a.a.O., (Anm. 23) 2. Band, S. 715f.

72. A.a.O.

72a. Diese Rechte sind nicht zuletzt für das innerkirchliche Leben ausführlich in der nachkonziliaren »Pastoralinstruktion »Communic et Progressio« entfaltet (vgl. Anm. 29).

der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, das heißt auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen untereinander die Wahrheit, die sie gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen«⁷³. Die *Gewissensfreiheit* wird näherhin mit der Treue zur persönlich erkannten Wahrheit begründet, indem das Konzil hervorhebt: »An der einmal erkannten Wahrheit (jedoch) muß man mit personaler Zustimmung Festhalten.«⁷⁴

Zweifellos gehören diese Aussagen und ihr Sinnzusammenhang zu den Grundsätzen, denen theologisch und (sozial-)ethisch die größte Bedeutung prinzipieller und gesellschaftspolitischer Art zukommt. Man kann sogar fragen, ob sich die Prinzipien überhaupt »rein«, das heißt kompromißlos, verwirklichen lassen oder ob sie letztlich ideal-utopische Zielvorstellungen sind, die in der gesellschaftlichen Realität nur »gebrochen« einzubringen sind. Wie weit können zum Beispiel Theologen von der kirchlichen »Linie« in Theorie und Praxis abweichen und sich auf ihr Gewissen berufen, ohne auf ihr »Dienstverhältnis« aufmerksam gemacht und von ihm eingefordert werden zu dürfen? Das »Dienstverhältnis« des Theologen, mag er als Pfarrer, Professor oder Religionslehrer tätig sein, berührt jedoch in zahlreichen Fällen die berufliche und materielle Existenz der hauptamtlich kirchlich Tätigen. Hier entsteht unumgänglich ein Abhängigkeitsverhältnis. Es kann leicht für Druckmaßnahmen zugunsten eines gewünschten Wohlverhaltens oder von »Rechtgläubigkeit« ausgenutzt werden, zumal wenn die Abhängigen geringe Möglichkeiten für andere Berufsentwicklungen haben. Der Hinweis, daß die Religions- und Gewissensfreiheit nie grenzenlos beansprucht werden darf, sondern immer nur »innerhalb der gebührenden Grenzen« zulässig ist und diese Grenzen in der Kirche eben durch das Einvernehmen mit der zuständigen Autorität zu bestimmen ist, greift auf ein zu allgemeines Prinzip zurück. Kann das heißen, die Grenzziehung sei dem freien Ermessen der Autorität überlassen? Soll diese wirklich nach ihren jeweiligen Vorstellungen unkontrollierbar verfahren können?

Die Problematik besteht selbstverständlich nicht nur innerkatholisch. Sie findet sich als Spannung zwischen Theologie und Amt auch in den reformatorischen Kirchen/s, wie auch diese das »Berufsverbot« für »linksgerichtete« Vikare und Pfarrer zu diskutieren haben. Daß Theologie und ihre kritische Reflexion losgelöst vom Amt und ohne Bezug zur kirchlichen Gemeinschaft beansprucht wird, bezeichnet das eine Extrem. Daß die Amtsträger nach ihrem Gutdünken festsetzen dürfen, was gedacht und geäußert werden darf, und jede kritische Infragestellung ihrer eigenen Äußerungen und Aktionen von ihnen selbst als Angriff auf die kirchliche Wahrheit und Einheit ausgelegt und verboten werden darf, gehört in das andere Extrem.

Die reformatorischen Kirchen haben durch ihre theologische Tradition und ihre größere

73. A.a.O. (Anm. 71).

74. A.a.O.

75. Siehe den oben (Anm. 71) zitierten Text.

76. Vgl. den bedeutsamen systematischen Beitrag dazu von G. Ebeling: Memorandum zur Verständigung in Kirche und Theologie, in: *Zeitschrift f. Theol. und Kirche* 66 (1969), Heft 4, S. 493-521.

gesellschaftliche Kommunikation mit den Kräften, die der Freiheitsgeschichte und den wertpluralen Gesellschaftsprozessen verbunden waren, eine andere Beziehung zu den Problemen entwickelt als die römisch-katholische Kirche. Diese muß sich neu und grundlegender mit den persönlichen und politischen Freiheitsrechten auseinandersetzen, hat sie **doch** das Erbe ihrer Geschichte mit deren Rechts- und Regulierungssystemen oder -instrumentarien wie Inquisitionsbehörde, Bücherindizierung, Vorzensur der Bücher (Imprimatur-Pflicht) und antimodernistischen Praktiken zu bewältigen. Daß derartige Kontrollformen und -funktionen nicht nötig sind, um Kirchen- und Bekenntnisgemeinschaften aufrechterhalten oder wenigstens im Prozeß gegenseitiger Verständigung zu suchen, haben die reformatorischen, aber auch die orthodoxen Kirchen gezeigt. An deren Erfahrungen kann die römisch-katholische Kirche, will sie ihrem ökumenischen Auftrag entsprechen, **nicht** achtlos vorbeigehen.

Immerhin soll nicht verkannt werden, daß die Verwirklichung der Religions- und Gewissensfreiheit im konkreten politischen und innerkirchlichen Leben für jede Religionsgemeinschaft eine unaufhörliche Aufgabe darstellt. Denn religiöses Engagement verlangt Einsatz für die eigene »Religion«, die Anerkennung der Religionsfreiheit aber die Achtung vor den anderen und ihren Überzeugungen. Eine solche Haltung ist nur durch ein hohes Ethos und Differenzierungsvermögen der religiös oder moralisch Engagierten zu leisten. Sie fordert zudem von den verschiedenen Systemvertretern, wenigstens für das praktische Zusammenleben ihre eigenen Glaubens- und Wertvorstellungen nicht zum absoluten Maß des Handelns für die anderen zu machen. Sie müssen somit in der Praxis ihre eigenen spezifischen Werttheorien relativ setzen und nach einer Wertungsbasis suchen, auf der die Anerkennung der anderen möglich und eine Kommunikation mit ihnen vertretbar ist. Die Ausdifferenzierung der Religionen und Religionsgemeinschaften durch die geschichtliche Entwicklung bedeutet systemtheoretisch eine Zunahme von Kontingenz?“, Kein System darf sich, wenigstens in der Praxis des Zusammenlebens, mit seinen Glaubens- und Wertvorstellungen absolut setzen, sondern muß eine Basis anerkennen, die die eigene wie die fremde Systematik übergreift und dadurch eine neue Gemeinsamkeit ermöglicht.

Diese übergreifende Ordnungsgrundlage ist für die Religionen ebenso wie für die politischen Systeme in den Menschenrechten und ihrer Anerkennung zu sehen. Sie sind somit mehr eine Grundlage umfassender - ökumenischer - Moralität als konkrete Rechtsnormen. Gerade die Religions- und Gewissensfreiheit ist daher in erster Linie eine Sache der Gesinnung und Bewußtseinsbildung, das heißt nicht zuletzt der ethischen Erziehung. Die Bemühung, sie bis ins Detail judizierbar zu machen und in konkrete Rechtsnormen umzusetzen, muß scheitern. Daher wird auch ihre Positivierung durch das Kirchenrecht nur sehr begrenzt möglich sein. Es müssen Steuerungsmethoden und -funktionen entwickelt werden, die über das Instrumentarium des Rechts Konfliktlösungen ermöglichen und Pluralität von Überzeugungen zulassen. Das gilt auch für innerkirchliche Konflikte. Zu diesen Methoden wäre jene Form der Sprachbedingungen zu zählen, die [*Habermas* aus der Erfahrung der politischen Sphäre die »ideale Sprechsituation« nennt“, eine Situation, in der

77. Vgl. *N. Luhmann: Rechtssoziologie*, 2 Bände, Reinbek 1972, Bd. 1, S. 19f., 31 ff.

78. *J. Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: *J. Ha-*

jede Seite auf Machtvorsprung oder -distanz verzichtet und somit jede Ungleichheit der Sprechenden zugunsten der **Kraft** der Argumente aufgehoben wird. Was in der politischen Sphäre angestrebt wird, die 'wahrhaft nicht weniger emotionsgeladen als die religiöse ist, sollte in den Kirchen exemplarisch realisiert werden - exemplarisch für gesellschaftliche Konfliktlösung auf der Grundlage von brüderlicher Solidarität. Der Einsatz des Machtfaktors sollte nur im äußersten Fall unter Berufung auf autoritative Überordnung des Amtes geschehen. Hiervon ist die kirchliche Praxis noch sehr fern?",

4.4. Wenn aber innerkirchlich die Autorität mit ihrem Machtvorsprung eingesetzt wird, müssen dem einzelnen, gegen den sie geltend gemacht wird, auch innerkirchlich die *Anerkennung als Rechtsperson* gewährt und sein *Anspruch auf wirksamen Rechtsschutz* erfüllt werden. Gegenüber dem schwer judiziablem Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit ist dieses Persönlichkeitsrecht in den Menschenrechtserklärungen viel konkreter gefaßt und damit leicht zur positiven Rechtsnorm auszugestalten. Besonders die »Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte« vom 4. November 1950 hat in Verdeutlichung der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen (Art. 6-8 und 11, I) sehr konkrete Rechtsforderungen aufgestellt. Art. 6 lautet: »Jedermann hat Anspruch darauf, daß seine Sache öffentlich in billiger Weise und innerhalb einer angemessenen Frist gehört wird, und zwar von einem unabhängigen und unparteiischen, auf Gesetz beruhenden Gericht ... Jeder Angeklagte hat mindestens die folgenden Rechte: a) unverzüglich in einer für ihn verständlichen Sprache in allen Einzelheiten über die Art und den Grund der gegen ihn erhobenen Anschuldigungen in Kenntnis gesetzt zu werden; b) über ausreichende Zeit und Gelegenheit zur Vorbereitung seiner Verteidigung zu verfügen; c) sich selbst zu verteidigen oder den Beistand seiner Wahl zu erhalten.«⁷⁹

Die Verfahrensordnung und -praxis der obersten kirchlichen Behörde für Fragen der Glaubens- und Sittenlehre in Rom, des ehemaligen S. Officiums, der jetzigen Kongregation für die Glaubenslehre, entsprach in keiner Weise diesen Postulaten. Daher wurde diese vatikanische Behörde auf dem Konzil sehr kritisiert. Kardinal Frings, der damalige Erzbischof von Köln, griff sie unmißverständlich an und zerbrach damit ein unausgesprochenes innerkirchliches Gesetz, daß nämlich die Tätigkeit des S. Officiums jenseits jeder öffentlichen Kritik zu bleiben habe. Er forderte dringend eine Änderung der Verfahrensweisen dieser Instanz. Seine knappe Intervention in der Konzilsaula verschaffte ihm nicht nur den Widerspruch dieser Behörde, vorab seines Präsidenten, des Kardinals Ottaviani; sie fand auch weit über die katholische Kirche hinaus in der Weltöffentlichkeit große Beachtung⁸¹. Papst Paul VI. verfügte dann am 7. Dezember 1965, kurz bevor das Konzil

bermas und N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a. M. 1974, S. 101-141; hier S. 136 ff.

⁷⁹. Vgl. J. Blank: Theologen: Untertanen oder Partner?, in : Publik-Forum 17 (1975), Nr. 17 vom 22. 8. 1975, S. 12 ff.

⁸⁰. Zitiert nach W. Wehe, a.a.O., (Anm. 69) S. 21.

⁸¹. So brachte Der Spiegel in seinem Titelbild vom 11. Dezember 1963 (Nr. 50, 17. Jg.) Kardinal Frings und eine ausführliche Schilderung zu seiner Intervention.

beendet wurde, durch speziellen Erlaß die Reform des S. Officiums⁸². Gleichzeitig wurde dessen Name wie erwähnt geändert. Die neue Verfahrensordnung wurde am 15. Januar 1971 in Kraft gesetzt⁸³. Sie fand bald nach ihrer Publikation erhebliche Kritik⁸⁴. Ihre praktische Anwendung machte dann auch unmißverständlich deutlich, daß die Forderungen des Rechtsschutzes, wie sie von den Menschenrechtserklärungen formuliert sind, nicht eingelöst, sondern in wesentlichen Punkten übergangen sind⁸⁵.

Das in Kraft gesetzte neue »Recht« erlaubt es der Kongregation für die Glaubenslehre immer noch, einen Angeklagten in seiner Lehre durch ein sogenanntes außerordentliches Verfahren zu verurteilen, ohne daß er vorher von seinem Verfahren überhaupt Kenntnis erhält. Er kann daher auch nicht seine Lehrauffassungen in dem notwendigen Verständniszusammenhang vor der Behörde darlegen, kann keine Fachkollegen seiner Wahl hinzuziehen und - was für Fachfragen von grundlegender Bedeutung ist - eine entsprechende Berücksichtigung der wissenschaftlichen Entwicklungen geltend machen. Er kann keinen Einblick in seine Akten verlangen und sich davon ein Bild machen, ob die Anklagepunkte seine Auffassungen überhaupt treffen. Er kann keinen Anspruch auf hinreichende Verteidigungsvorbereitung erheben oder eine Verteidigung verlangen, die vom Gericht unabhängig ist. Der einzige Unterschied zu früheren Verfahrensweisen der Kongregation besteht darin, daß diese verpflichtet ist, den beschuldigten Autor und seinen zuständigen kirchlichen Vorgesetzten von der Verurteilung in Kenntnis zu setzen und dem Angeklagten Gelegenheit zu geben, seinen »Irrtum« zu korrigieren, bevor eine Disziplinarmaßnahme gegen ihn verfügt wird. Das Verfahren ist nicht öffentlich. Die Kongregation ist nicht verpflichtet, ihr Urteil schriftlich zu begründen oder dem Beschuldigten eine Rechtsmittelbelehrung zu erteilen. Eine Berufung gegen den Inhalt der Verurteilung gibt es für ihn nicht.

Das Verfahren der vatikanischen Behörde ist inzwischen in der Öffentlichkeit vielfach kritisiert worden, und zwar besonders in der Schweiz, wo die Lehrkonflikte oder Verfassers und von H. Küng mit großer Aufmerksamkeit und kritischer Beobachtung verfolgt wurden⁸⁶. Die Vertreter der Glaubenskongregation haben ihre Verfahrensordnung und -praxis dahingehend zu verteidigen gesucht, daß es bei einem Lehrverfahren nicht eigentlich um einen Prozeß gegen eine Person gehe, sondern lediglich um die Feststellung einer (Irr-)

82. Motuproprio »Inregrae servandae«, Ace. Apost. Sed. 57 (1965), S. 952-955. Vgl. dazu: Kurienreform. kommentiert und eingeleitet von H. Schmitz. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 10, Trier 1968, S. 35 ff.

83. Act. Apost. Sed. 63 (1971), S. 234-236.

84. J. Neumann: Erneuerter Glaubensschutz?, in: Orientierung 35 (1971), Nr. 4 (vom 28.2. 1971), S. 40-42; E. Corecco und W. Aymans, a.a.O. (Anm. 46) S. 161-170.

85. So wurde gegen den Verfasser Ende 1971/Anfang 1972 durch die Glaubenskongregation ein »außerordentliches Verfahren« auf eine Denunziation hin durchgeführt, das mit einer Verurteilung einiger seiner Darlegungen zur Sexualethik und mit der Aufforderung zu einem öffentlichen Widerruf endete. Von dem Verfahren selbst erfuhr ich erst im April 1972. Trotz vielfacher Versuche, die Revision des Verfahrens und mit ihr eine Rechtsform mit dem erforderlichen rechtlichen Gehör zu erreichen und von dem Ansinnen des öffentlichen Widerrufs Abstand zu nehmen, blieb die Kongregation bei ihren Maßnahmen und Forderungen. Weiteres dazu siehe S. H. Pfürtnner: Zu einem grundsätzlichen Kirchenkonflikt, Bericht und Stellungnahme in eigener Sache, »Varelerland« (Luzern) vom 20. April 1974.

86. Vgl. etwa »Tages-Anzeiger« (Zürich) vom 2.2. 1972; 4. 2. 1972; 12. 2. 1972; 1. 3. 1972; »Neue Zürcher

Lehre. Daher ginge es auch nicht um ein »Menschenrecht«, sondern um einen Verwaltungsakt mit Erhebung eines Tatbestandes auf der Ebene der Lehre. Ebenso würde dem Autor vor Abschluß des gesamten Prozesses, das heißt vor Verfügung der Disziplinarmaßnahme, Gehör gewährt, indem er sich zum Widerruf oder zur Korrektur seiner Lehräußerungen erklären kann⁸⁷.

Die nähere Analyse dieser Argumentation erweist jedoch schnell ihre Unhaltbarkeit. Einmal ist es höchst fraglich vorauszusetzen, in Fragen des Glaubens könne »Wahrheit verwaltet« werden⁸⁸, Zudem werden immer Rechte eines Menschen oder von Gruppen betroffen, wenn man ihnen verbietet, ihre Erkenntnisse oder Überzeugungen frei zu äußern. Daß die abstrakte »Wahrheit« kein »Recht« auf Existenz oder Verbreitung hat und der »Unwahrheit« dieses »Recht« streitig zu machen ist, hat die Konzilsdebatte über die Religionsfreiheit hinreichend klargestellt⁸⁹, Zudem ist es ganz unzureichend, den Anspruch auf rechtliches Gehör erst dann zu gewähren, wenn das Urteil im Lehrverfahren längst abgeschlossen ist, dem Beschuldigten also nur das Recht einzuräumen, sich zu korrigieren oder Widerruf zu leisten. Und schließlich ist die Forderung zutiefst problematisch, einen solchen Widerruf - zumal öffentlich? - von einem Autor zu verlangen. Man nötigt ihn bei Sanktionen, die ihm andernfalls drohen, unter Umständen gegen seine bessere Einsicht zu handeln, stellt also ein Ansinnen, das unmoralisch ist und den Konzilsforderungen in Sachen Gewissenstreue und -freiheit genau entgegensteht⁹⁰?

Wenn die Vatikanische Behörde den Grundsätzen sozialen Ethos und den Menschenrechten, wie sie offiziell von der Kirche inzwischen anerkannt sind, daher nachkommen will, muß sie ihre Verfahrensordnung der Revision unterwerfen. Sie muß einem Beschuldigten das »rechtliche Gehör« mit jenen Rechtselementen gewähren, die in Art. 6 der europäischen Menschenrechtskonvention unmißverständlich formuliert sind. Ihre Umsetzung in konkretes Kirchenrecht verlangt keine große rechtstechnische und theologische Arbeit. Zugegeben, daß diese bei einigen anderen Menschenrechten und ihrer positivrechtlichen Verankerung im Kirchenrecht in hohem Maß erforderlich ist. Unter anderem mußte deshalb hier auf ihre nähere Behandlung verzichtet werden. Gleichwohl stehen auch dringende Reformen zu ihren Gunsten, also der innerkirchlichen Mitbestim-

Zeitung« vom 9. und 16. 2. 1972; 6. 7. 1972; 4. 12. 1972; »Die Weltwoche« (Zürich) vom 9. 2. 1972; 12. 7. 1972; 6. 12. 1972; »Vaterland« (Luzern) 19. 8. 1972; 26. 10. 1972; 20. 4. 1974; die Angaben sind unvollständig und nur als Hinweise zu verstehen. Zur übersicht der Vorgänge vgl. L. Kaufmann: Gespräch und Verdikt im »Fall Pfürtnern«, in: Orientierung 38 (1974), Nr. 8 vom 30. 4. 1974, S. 89-92; *eh. Biber*: Rome a parlé, in: La Vie protestante (Genf) 37 (1974), Nr. 15 vom 12. 4. 1974. Eine Dokumentation der Vorgänge und der Korrespondenz zwischen dem Verfasser und den römischen Behörden ist in Vorbereitung.

87. Vgl. das Interview mit Erzbischof J. Hamer, dem Sekretär der Glaubenskongregation, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974), Heft 5, S. 238-246.

88. Vgl. J. Blank: Gretchenfrage an die Glaubensbehörde. Zur Problematik der römischen Glaubenskongregation als einer Wahrheitsverwaltungsbehörde, in: Publik-Forum 3 (1974), Nr. 12, S. 12-15.

89. Vgl. P. Pavan: Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, a.a.O., (Anm. 23), 2. Band, S. 715 f.; J. Feiner: Freiheit des Glaubens für alle, in: Autorität der Freiheit, hg. von J. H. Hampe, 3 Bände, München 1967, Bd. 2, S. 218-231, hier S. 220ff.

90. Zu dieser Forderung der Glaubenskongregation an den Verfasser siehe oben Anm. 86.

91. Vgl. oben Anm. 74.

mung, der Gleichberechtigung der Frau, der Koalitionsfreiheit, der Presse- und Informations- wie der Meinungsfreiheit dringend an.

5. HOFFNUNG AUF ZUKÜNFTIGE ENTWICKLUNGEN?

Die Durchsetzung der Menschenrechte kommt nicht von selbst, auch nicht in der Kirche. Sie muß erkämpft werden. Denn sie fordert den jeweiligen Machttägern vielfach Einschränkungen oder Verzicht ab. Und wer gibt schon gern freiwillig Macht auf, die er besitzt, auch in der Kirche? Dabei ist es gerade in religiösen Systemen schwer, legitime Idealansprüche von ideologischen Vorwänden zur Abschirmung von Interessen fraglicher Art zu unterscheiden, Gemessen an dem, was politische Systeme sich durch Folter, willkürliche Verhaftungen oder anderweitige Gewaltanwendungen bis zur Stunde gegen die Menschenrechte leisten, mögen die innerkirchlichen Verstöße als Bagatelldelikte erscheinen. Aber die Kirche macht höchste Wertansprüche geltend. Dann muß sie sich auch an ihnen bemessen lassen. Zudem berühren die von ihr praktizierten Zwänge die personale, soziale und geistige Existenz des Menschen, Gerade hier müßte sie glaubwürdig unter Beweis stellen, daß ihr am Menschen als Person- und Freiheitswesen gelegen ist und nicht an seiner Unmündigkeit.

Zweifellos stellen die Schritte, die das Konzil, die beiden letzten Päpste und die römische Bischofssynode durch ihr öffentliches Bekenntnis und ihre Beiträge auf der Ebene der theologischen Theorie getan haben, sehr bedeutsame Entwicklungsphasen im Ganzen der katholischen Lehrgeschichte dar. Da die Menschenrechte ihre Geschichte zudem wesentlich den Impulsen der reformatorischen Tradition⁹² und gesellschaftlichen Kräften außerkirchlicher Art verdanken, ist in ihrer offiziellen Anerkennung als solcher eine ökumenische Öffnung der katholischen Kirche zur Gesellschaft und zu den reformatorisch inspirierten sozial-ethischen Traditionen der freiheitlichen Demokratien zu sehen. Gleichwohl muß die praktische Verwirklichung der offiziellen kirchlichen Theorie nun folgen. Hierbei dürfte den ökumenischen Kontakten seitens der Reformationskirchen für die katholische Entwicklung keine geringe Bedeutung zukommen. Wichtiger dürfte freilich die Intervention des katholischen Episkopates der Welt bei den römischen Behörden sein. Die Bischöfe müßten sich gleichbleibend und zielbewußt einsetzen, daß wenigstens die eklatanten Mißstände im Bereich des Personenschutzes und der persönlichen Freiheitsrechte beseitigt werden, wenn nötig durch eine direkte Intervention beim Papst.

Entsprechende Reformprozesse in breitem Maß sind jedoch nicht denkbar ohne einen

92. Trotz der historischen Tatsache, daß die Menschenrechte von Kräften der Aufklärung und des Bürgertums politisch in der Neuzeit verfochten und entwickelt wurden, die sich im Zuge der Säkularisierung den Kirchen nicht mehr verpflichtet sahen oder sogar im Widerspruch zu ihnen standen, dürfen die christlich-kirchlichen Impulse nicht übersehen werden, die bei ihrer geschichtlichen Entwicklung wirksam gewesen sind; Impulse, die freilich aus der reformatorischen Tradition und nicht aus der römisch-katholischen kamen. Die 41 Männer, die mit der »Mayflower« im nördlichen Teil von Virginia landeten und sich am Cape Cod 1620 ihre Satzungen zur Gründung ihres »political civil body« gaben, waren religiös-politische Emigranten. Sie haben aus ihrer religiösen Gesinnung ihre Statuten formuliert, was dann zur Deklaration der Menschenrechte von 1776 führte: vgl. W. Strzelewicz, a.a.O. (Anm. 1) S. 161f.

Bewußtseinswandel in der Kirche. Dieser verlangt wiederum die Sensibilisierung der kirchlichen Öffentlichkeit und die Bildung öffentlicher Meinung in der Kirche, nicht aus dem Geist der Feindschaft, nicht in blinder Emotionalität, sondern mit Mitteln rationaler Argumentation. Die katholischen Christen, die sich dafür einsetzen, können sich von dem Bewußtsein tragen lassen, daß sie dem konkreten Menschen ebenso wie ihrer Kirchengemeinschaft dienen, und zwar letztlich auch der Kirchenleitung und ihrer öffentlichen Autorität. Denn diese muß in ihrer Glaubwürdigkeit leiden, wenn ihr begründet der Vorwurf gemacht werden kann, die Menschenrechte nicht hinreichend zu achten. Die für diese Rechte engagierten Katholiken können sich gleichzeitig auf die positive Einstellung zahlreicher Mitchristen zu ihrem Einsatz stützen und es als Zeichen der Hoffnung auf weitere positive Entwicklungen auch in ihrer Kirche werten, was die Bischofssynode 1974 in Rom hierzu geäußert hat: »Wir wollen in Wort und Tat diejenigen ermutigen, die für die Menschenrechte arbeiten; wir wollen die Autoritätsträger einladen, die Menschenrechte durchzusetzen.«⁹³ Aus dem Kontext des ganzen Appells kann entnommen werden", daß die Bischöfe diese Worte auch an die eigenen Kirchenmitglieder und Autoritätsträger richteten.

Prof. Dr. S. H. Piürtner

Am Heidstamm 47, 5023 Lövenich b. Köln

93. Herder-Korrespondenz 28 (1974), Heft 12, S. 625.

94. Vgl. oben Anm. 62-66.

Dokumentation als Kirchenpolitik?

Kritik einer Textsammlung zur Zwei-Reiche-Lehre

VON TRUTZ RENDTORFF

1. Die Studienkommission des Lutherischen Weltbundes hat eine Publikation »initiiert und finanzierte, die unter dem Titel »Umdeutungen der Zwei-Reiche-Lehre im 19. Jahrhundert« (hg. von U. Duchrow, W. Huber u. a.: Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Herausgeber G. Ruhbach, Heft 21, Gütersloh 1975) den »sozialgeschichtlichen und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund für die gegenwärtige kirchenpolitische Funktion der Zwei-Reiche-Lehre« aufklären will. Die Dokumentation gilt nach verschiedenen Mitteilungen der Studienabteilung als wichtiger Bestandteil der Studienarbeit dieser Einrichtung des Weltluthertums. In der Einleitung wird die Theologiegeschichte nachdrücklich in den Dienst kirchenpolitischer Intentionen gestellt: Der »zweifelhafte Charakter vieler kirchenpraktischer Entscheidungen«, vor allem die Polemik gegen das Anti-Rassismus-Programm des ökumenischen Rates, hängen mit einer offenbar beklagenswerten Verwendung der Zwei-Reiche-Lehre als »theologisches Argumentationsmuster« zusammen. Dessen theologiegeschichtliche Voraussetzungen sollen sichtbar gemacht werden, um so eine Art Katharsis für das Weltluthertum zu befördern. Ungarn, »Namibia (früher Südwestafrika)«, die Vereinigten Staaten, Brasilien werden darum in diese und parallel geplante Dokumentationen einbezogen. Aber die Wurzel des Hauptübel liegt im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Zwischen der recht verstandenen Zwei-Reiche-Lehre (für die hier wie auch sonst immer wieder auf U. Duchrows Buch »Christenheit und Weltverantwortung« verwiesen wird) und einer neuen rechten sozialetischen Praxis des heutigen Luthertums nimmt somit die Umdeutung im 19. Jahrhundert eine historisch wie systematisch wichtige Schlüsselstellung ein.

Die Verfasser wollen in den »kirdienpolitischen Kämpfe eingreifen mit dem Nachweis, -die »Perversion der Zwei-Reiche-Lehre-s reiche »tief in die deutsche Geschichte zurücke (so O. Duchrow in LM 1975 S. 296 zur gleichen Sache). Zu dieser Behauptung, von Karl Barth

und in seinem Gefolge immer wieder seit mehr als einer Generation aufgestellt, soll hier der dokumentarische Nachweis geführt werden. Tatsächlich aber entlarvt die vorgelegte Textauswahl die Hartnäckigkeit von Vorurteilen. Der kirchenpolitische Wille findet im theologiehistorischen Detail, das er bemüht, keine Dekkung und wird so zur ideologischen Denunziation. Wo eine »Umdeutung« der Zwei-Reiche-Lehre annonciert wird, muß es doch wohl eine Zwei-Reiche-Lehre geben? Kenner des 19. Jahrhunderts haben schon immer gewußt, daß die Zwei-Reiche-Lehre im 19. Jahrhundert so gut wie keine Rolle gespielt hat und auf keinen Fall als wesentliches Argumentationsmuster der Theologie verwendet wurde. Wird man hier eines Besseren belehrt?

2. Die erste Überraschung, die die Herausgeber dem Leser bieten, -ist die Mitteilung, daß es hier tatsächlich nichts zu dokumentieren gibt. Was der Titel unterstellt, wird in der Einleitung bereits zurückgenommen: Von »einem festen Topos (>Zwei-Reiche-Lehre<)« könne in der nachreformatorischen Zeit nicht geredet werden, eine »fersgefügte Zwei-Reiche-Lehre- habe es auch bei den konfessionellen Lutheranern in der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht gegeben, bis zu Luthardts Schrift »Die Ethik Luthers« von 1867 habe »das Thema in dieser Form fast keine Rolle gespielt«.

Statt nun Aufklärung darüber zu suchen und zu finden, wie es denn gekommen sei, daß man immer wieder die Behauptung von Mißbrauch und Mißverständnis der Zwei-Reiche-Lehre im 19. Jahrhundert hört, erweisen sich die Herausgeber als enttäuschungsfest; sie halten an ihrem Plane fest und zeigen auch nicht die Spur einer Reflexion darauf, daß es so etwas wie historische Vorurteile geben könne.

Die Einleitung setzt denn auch an die Stelle von tragfähigen Dokumenten eine eigene Konstruktion, nämlich die Behauptung eines Denkschemas, das den Namen »Dualismus« trägt und die ganze Entwicklung und Struktur der lutherischen Theologie bestimmt habe. Dieses Denk-

schema ist »in manchen Formulierungen Luthers angelegt-e und prägt sich zunächst einmal »in verstärktem Maße in der lutherischen Aufklärungstheologie aus«. Diese Behauptung, die 300 Jahre Theologie- und Kirchengeschichte umgreift, ist offenbar ohne genaueres Studium dieser Frage zustande gekommen. Einziger Beleg ist der Hinweis auf eine Dissertation von A. Schlingensiepen aus dem Jahre 1961; das Literaturverzeichnis zeigt, daß Vf. die umfangreiche Literatur zur Aufklärung des 17.118. Jahrhunderts nicht beachtet haben, von den Quellen ganz zu schweigen! Was soll nun aber tatsächlich dokumentiert werden? Ein »Prozeß«, in dem in zunehmendem Umfange Elemente aus dem theologischen Denken Luthers herangezogen wurden, um dieses Schema des Dualismus theologisch zu interpretieren. Dieses Schema selbst aber ist der Theologie »in erheblichem Umfange durch die sozialgeschichtliche Entwidung aufgenötigt« worden. Hier liegt nach Meinung der Herausgeber die Ursache für einen Dualismus, der wohl deswegen nicht belegt werden kann, weil er den Theologen gar nicht bewußt war. Sie standen offenbar unter dem Einfluß gesellschaftlicher Zwänge, die die Herausgeber so charakterisieren: »Ausschlaggebend dafür war die Entwicklung des durchorganisierten Flächenstaates auf der einen, die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft auf der anderen Seite.« Dies, verbunden mit naturwissenschaftlicher Forschung, »drängt die Theologie und Kirche zu einem Rückzug in den Bereich der Innerlichkeit, dem der Bereich der natürlichen Ordnungen gegenübergestellt wird«.

Man glaubt es kaum, aber so steht es wörtlich da, in lehrhaft-apodiktischer Sprache; ausschlaggebende ist hier doch wohl eher der unreflektierte Schematismus der Interpreten, der sich der fraglosen Gültigkeit von Klischees bedient.

Wo sozialgeschichtliche Reminiszenzen in derart naiver Weise als »Basis« theologie- und kirchengeschichtlicher Prozesse unterstellt werden, im Sinne einer Tatsachenfeststellung, da hat nicht nur das Denken sich verabschiedet unter Zurücklassung einiger Begriffshüllen, sondern auch die Theologie keine Chance mehr, Aufklärung über sich selbst zu erlangen. Sie ist ja nur die reaktive Interpretation von Zwän-

gen, unter denen sie steht und denen sie dabei natürlich erliegt. Sollte dies das Selbstverständnis der lutherischen Theologie sein, wie es in der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes vertreten wird, dann versteht man manches an Ungereimtheiten besser, die in den Programmen dieser Einrichtung bemerkbar geworden sind.

Eine nähere Prüfung der Dokumentation im Vergleich zu den einführenden Interpretationen könnte zu dem Verdacht Anlaß geben, hier werde ernstzunehmende Studienarbeit dem Interesse an historisch getarnter Munitionierung des »kirchenpolitischen Kampfes geopfert. Dies aber muß Befremden auslösen, ganz unabhängig davon, wie man zu den Sachproblemen lutherischer Sozialethik steht. Die Begründung dieser harten Worte soll jetzt im einzelnen gegeben werden.

3. Liest man die Einführung zum 1. Teil der Textauswahl »Reich Gottes und Welt im konfessionellen Luthertums, so wartet man vergebens darauf, darüber belehrt zu werden, wie sich die unterstellten sozialgeschichtlichen Zusammenhänge an den Texten verifizieren lassen. Sie enthält auch nicht die Spur eines Hinweises darauf. Statt dessen erlebt man den Versuch, das Vorhandensein des »Denksdiemas« nachzuweisen. Worüber wird der Leser - abgesehen davon - überhaupt informiert?

Zunächst: Was sind eigentlich die Auswahlkriterien der Texte? Die verantwortlichen Herausgeber nennen eine »radikale« und eine »gemäßigte« Gruppe der Lutheraner. Eine Information darüber, was diese Einteilung besagen sollte, unterbleibt, obwohl sie doch gerade Hinweise auf den sozialgeschichtlichen Kontext hätte geben können. Der Leser wird schon wissen, was gemeint ist.

Für die erste, »radikale« Gruppe werden als repräsentativ genannt *Stahl*, *Vilmar*, *Kliefoth* und *Löhe*; nicht etwa *Hengstenberg*, der doch kirchenpolitisch gleichsam im Zentrum des politischen Luthertums saß. Von *Löhe* dagegen, der genannt wird, gibt es aber keinen Text. Warum nicht?

Für die zweite, »gemäßigtere« Gruppe der Erlanger Theologie werden nur *Harleß*, *Höfling* und *Th. Harnack* genannt: warum aber nicht *Hofmann* und *Frank*? Hofmann wäre immer-

hin - als *demokratischer* Abgeordneter im Bayerischen Landtag und *Verfasser* einer Ethik, die u. a. ausführlich mit Luther argumentiert - der Erwähnung wert, zumal er wohl der bedeutendste der Erlanger Theologen war. Frank hat in seinem »System der Sittlichkeit« die interessantesten Argumentationen gesellschaftspolitischer Natur entwickelt. Ins Schema würden sie allerdings beide nicht passen. Warum wird dagegen der genannte Höfling nicht dokumentiert?

Das sind keine Nebenfragen, denn einmal gehört die Information über Kriterien der Auswahl, über die Zusammenhänge der Texte und das Vorgehen der Herausgeber zu deren wissenschaftlichen Pflichten, zum andern lassen solche Informationen erkennen, ob die Herausgeber überhaupt wissen, was sie tun. In diesem Falle haben es sich die Herausgeber offenkundig sehr leicht gemacht - die Auswahl ist (kraft Anm. 5) identisch mit *Huber*: Kirche und Öffentlichkeit, S. 85. Die Übernahme scheint reichlich unkontrolliert vorgenommen worden zu sein.

4. Inhaltlich beginnt die Einführung mit der Behauptung: »Die Unterscheidung zwischen Reich Gottes und dem Reich der äußeren Ordnung bzw. dem Reich der Natur begegnet bereits in *großer Klarheit* bei den konfessionellen Lutheranern.« Nun, der Leser hat nicht vergessen, daß diese Unterscheidung Rückzug in die Innerlichkeit sowie den Dualismus der »Bereiche« bedeuten soll. Er darf gespannt sein, wie dies etwa im Blick auf *F. J. Stahl* nachgewiesen werden kann. Hier begegnet der Leser nun einer weiteren Überraschung: »Schon bei Stahl erscheint in voller Ausprägung eine Drei-Reiche-Lehre.« Das ist mehr, als man erwarten konnte! Aber wie war das nom? Hatte nicht U. Duchrow vorgeschlagen, man solle in Zukunft lieber von einer Drei-Reiche-Lehre sprechen? (Christenheit und Weltverantwortung, S. 526.) Doch dort waren die beiden Regimente Gottes und das Reich des Teufels gemeint. Das kann hier nicht gemeint sein; denn bei Stahl sind die »Drei«: »Ordnung der Natur«, »wahrhaftes Reich Gottes« und »Reich der äußeren Gemeinschaft«, Später, bei *A. Ritschl* (S. 34), wird der Leser aufgefordert, ebenfalls eine Drei-Reiche-Lehre zu finden. Da ist es wieder

ganz anders: Recht - religiöse Sittlichkeit - vollkommene Liebesgemeinschaften bauen sich in Stufen auf. Das Schema wird nun recht schemenhaft. Man weiß nicht, wie genau die Verfasser beim Wort genommen werden wollen. Das mindeste an editorischer Leistung, was man hier erwarten dürfte, wäre, daß der Leser über den Sinn der Terminologie aufgeklärt wird. Doch Stahl soll für sich selbst sprechen. Was heißt »in voller Ausprägung«? Der von Stahl abgedruckte Text veranschaulicht nun weder den Dualismus - denn es sollen ja drei Reiche sein - noch den Rückzug in die Innerlichkeit - das wäre bei Stahl wohl auch unmöglich! Stahl spricht zwar vom »Reich der äußeren Gemeinschaft«, aber er nennt dieses auch »das äußerliche Reich Gottes«, und das im ersten Satz, womit der Einleitungssatz der Einführung bereits widerlegt ist; dort steht eben die Behauptung, man fände hier in großer Klarheit die Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der äußeren Ordnung. Die Zumutungen an den Leser sind erheblich; man kann auch sagen: Der Leser wird direkt irreführt. In Wahrheit ist nämlich Stahl weit davon entfernt, hier im »Denksdiema« von zwei Bereichen sich zu bewegen. Eine genauere Lektüre des Zusammenhangs zeigt deutlich, daß Stahl den Begriff Reich von dem des Organismus abhebt. Reich (im Rahmen einer sehr komplexen spekulativen Philosophie des Rechtes) ist Inbegriff von Gebilden, die unter einer einheitlichen Herrschaft stehen; diese Herrschaft ist im Ansatz wie in den Konsequenzen überall als die Herrschaft Gottes gedacht. Wie stark sich die Konstruktionen Stahls auch gewandelt haben, zeigt ein Vergleich der ersten mit der dritten Auflage dieses Werkes.

Von einer ausgeprägten und sich durchhaltenen Drei-Reiche-Lehre kann keine Rede sein. Doch ist es nicht meine Aufgabe, hier eine Stahlinterpretation zu geben. Aber die Herausgeber werden sich doch wohl selbst mit ihm beschäftigt haben? Man hat Anlaß zum Zweifel, wenn der Hinweis auf den »späten« Stahl mit einem Zitat erfolgt, das fast wörtlich aus der Philosophie des Rechtes in der ersten Auflage 1837 stammen könnte und das im übrigen alles andere als eine Rücknahme des Rechtes auf die bloß äußere Ordnung belegt. Heißt es doch, der

Staat sei »Reidi der Sitte und des Gedankens und der inneren gesetzlichen Notwendigkeit«. 'Sollten die Herausgeber tatsächlich übersehen haben, daß und wie die Verwendung des Begriffes »Reich« im Deutschen Idealismus, in der Philosophie von *Kant* bis *Hegel*, eine wichtige Rolle gespielt hat und daß Stahls Terminologie von daher geprägt ist?

Aber es geht ja um Kirdienpolitik. Daran erinnern die Herausgeber mit dem Hinweis, daß man hier den »antirevolutionären Grundzug dieses Denkens in drei Bereichen« sehen könne. Die Texte geben dazu zwar nichts her, aber man erinnert sich an die bekannte Tatsache, daß Stahl die Revolution bekämpft hat. Ich weiß allerdings nicht, was das mit einem Denken in drei Bereichen zu tun haben soll. Man wird den Herausgebern ja wohl nicht eigens die Lektüre des Abschnittes »Vom Recht des Volkes zur Empörung« (Phil. d. Rechts, 3. Aufl., § 150, S. 541 ff.) empfehlen müssen? Da wird deutlich, daß Stahl die Revolution mit einem einheitlichen, durchgehend festgehaltenen Gesetzesbegriff, der mit Bereichen gar nichts zu schaffen hat, sondern mit dem göttlichen Gebot in eines fällt (im übrigen wird hier Luther zitiert), bekämpft. Im Blick auf Stahl ist also die Herausgeberstätigkeit alles andere als seriös.

5. Das nächste Demonstrationsoffer ist A. F. C. Vilmar. Dem Leser wird gesagt, Vilmar begründe den Dualismus von Reich Gottes und Welt aus der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Vergeblich sucht man in den drei Texten von Vilmar diese Begründung. Von Gesetz und Evangelium ist dort genausowenig die Rede wie vom Reich Gottes und Welt. Auch bei mehrmaligem Lesen ist davon nichts zu finden.

Liest man den Text im Zusammenhang des Originals (Zur neuesten Culturgeschichte Deutschlands, 2. Teil, S. 82), dann steht da u. a. tatsächlich folgendes: »Wer die Gesetzspredigt nicht gehört hat, der versteht die Predigt des Evangeliums nicht, geschweige denn, daß er sie annähme.« Das sind also ganz andere, nämlich theologische Argumente statt des ihm in der Einleitung unterstellten Schemas! Müßten nicht diese theologischen Argumente geprüft werden, wenn man gegen die »antirevolutionäre Gesinnung« ist? Textauswahl und Textinterpretation sind daran aber nicht interessiert. So wird wei-

ter über Vilmar gesagt: »Die Aufgabe des Staates ist bei Vilmar grundsätzlich unterschieden von der Aufgabe der Kirdie.« Im abgedruckten Text steht das Gegenteil: »Das Christentum stellt zwar die Grundsätze auf ...« Und dann heißt es klipp und klar bei Vilmar: »Aber es gibt noch eine andere, höhere Politik, es gibt eine eigentlich hohe Politik; das ist die, in der es sich um den Bestand der Staaten an und für sich oder vielmehr der Völker, um den Bestand der menschlichen Gesellschaft ... handelt. Mit dieser Politik hat die Religion zu allen Zeiten ... in unmittelbarer Verbindung gestanden. In dieser Politik soll und muß die Kirche mit ihren Dienern Partei nehmen, die Partei, welche ihr durch ihre ihre göttliche Einsetzung angewiesen ist« (a.a.O. S. 212). Ist das nun Rückzug in die Innerlichkeit, Dualismus von zwei Bereichen etc.? Aber diese Aussagen werden dem Leser ja vorenthalten!

Zu Vilmar gibt es neben der Einführung auch zwei interpretierende Anmerkungen (S. 63), die offenbar ohne Zusammenhang mit der Einführung verfaßt worden sind; denn hier wird wieder mitgeteilt, daß die Texte etwas anderes, sehr viel Einfacheres veranschaulichen sollen: die konservative Gesinnung von Vilmar, Der unterstellte Zusammenhang zwischen einem Denken in »Bereichen« und Konservatismus, der schon im Blick auf Stahl danebging, kann auch bei Vilmar bei genauerem Zusehen nicht gelingen. Wenn man diesen Theologen konkret meint, dann empfehle ich den Herausgebern, den Aufsatz »Das geistliche Amt und die Politik« (in: A. F. C. Vilmar: Kirche und Welt, 1872, S. 116 ff.) zu lesen. Dort steht klar und deutlich, daß und wie das geistliche Amt unweigerlich mit der Politik zu tun hat. Vilmar, der wirkliche Vilmar, paßt in das Schema, das hier übergestülpt werden soll, genausowenig wie F.J. Stahl.

6. Kliejotb, das nächste Objekt, wird zwar in der Einführung übersehen - aber offenbar sind die Sätze S. 13/14 ihm zugedacht. »Er ordnet die Differenz zwischen Staat und Kirche unmittelbar dieser Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu.« Gesagt wird bei Kliefoth, »Kirche und Staat verhalten sich ähnlich wie Evangelium und Gesetz«. Nach Kliefoth durchdringen sich Staat und Kirche, leihen sich

ihre Mächte und Funktionen, unterscheiden sie gerade nicht als Bereiche, sondern nach ihren Zielen und den ihnen zugeordneten Mitteln. Das ist sehr viel differenzierter gedacht, als es die Einführung unterstellt.

Aus der Parallelisierung der Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium- mit »Heilsordnung und Naturordnung« folgert die Einführung, der Staat wirke hier »innerhalb« der Naturordnung wie die Kirche »innerhalb« der Heilsordnung. Bei Kliefloth heißt es, mit breiter Zitation der altlutherischen Dogmatiker, der Staat gehöre trotz der Sünde zum status integritatis, sei darum im Zusammenhang mit der Erlösung etwas »Wiederherstellbares«. »Und die Kirche hat vielmehr ihm wie allen Kreaturen Gottes gegenüber die Aufgabe, ihn durch Wort Gottes und Gebet zu heiligen und also seine vergängliche, von Gott gewollte, zur Aufnahme des Heils fähige Natur wiederherzustellen.« Differenz von Staat und Kirche? Spätestens diesem Vergleich von Text und Einführung wird deutlich, daß die ganze Bereichsmetaphorik im Blick auf die Quellen eine pure Erfindung der Herausgeber ist.

Ich habe diese Überprüfung der Herausgeber-tätigkeit so ausführlich vorgenommen, um zu zeigen, daß es sich hier nicht um das bei jeder Edition unvermeidliche Versagen an dieser oder jener Stelle handelt, sondern daß die Herausgeber durchgängig auf ihrer Suche nach dicta probantia von ihren eigenen Vorurteilen geleitet waren und die Texte in deren eigenem Aussagegehalt kaum einmal wahrgenommen haben. Dies möchte ich nun an einem anderen, für die Herausgeber sehr wichtigen Fall zeigen.

7. Einen Höhepunkt der Dokumentation soll Luthardt darstellen, seine Ethik Luthers sei »für die Geschichte der Zwei-Reiche-Lehre von einschneidender Bedeutung-s. Warum?

Erstens weil Luthardt der erste gewesen sei, der die Ethik Luthers und dabei speziell die Zwei-Reiche-Lehre im 19. Jahrhundert dargestellt habe. Nun, Luthardt schreibt im Vorwort seines Büchleins, daß es noch keine ihn befriedigende Darstellung Luthers gäbe, und kritisiert eine redt stattdessen Anzahl solcher (unzureichender) Schriften. Aber er begründet dieses Urteil auch. Und hier spätestens wäre ein Grund für die Herausgeber gewesen, das andere, neben der

Sozialgeschichte genannte Momente, den »wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund-s (5. 5), zu beleuchten. Aber dies geschieht genauso wenig und ist ihnen wohl nicht in den Sinn gekommen. Luthardt sagt nämlich, Luther sei deswegen in der protestantischen Ethik nicht richtig gewürdigt worden, weil diese Ethik nach einer der reformatorischen Theologie fremdartigen Disposition verfahren, als Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Dadurch habe sie sich den Einblick in den genuinen Luther verstellt. Dies Urteil trifft nun aber nicht nur für alle von Luthardt genannten Ethiker – sondern für ihn selber – zu! Denn als Verfasser einer Ethik zeigt sich Luthardt 30 Jahre später (1897) völlig unbeeindruckt von der eigenen »einschneidenden Bedeutung-s in Sachen Zwei-Reiche-Lehre und Ethik Luthers, Seine eigene Ethik ist eben als Tugend- und Pflichtenlehre aufgebaut und »lutherisch« allein darin, daß sie in diesem Kontext die alte Ständelehre modernisiert. Beginn der neuen Lutherdeutung? Man kann und muß gehörige Zweifel an der Bedeutung Luthards haben für die Lutherauffassung, speziell für die Zwei-Reiche-Lehre. Von den 114 Seiten dieses aus einem Reformationsvortrag hervorgegangenen Büchleins sind genau 8 Seiten mit Gottesreich und Weltreich befaßt. Die Fehleinschätzung der theologiegeschichtlichen Bedeutung Luthards ist vielleicht daraus zu erklären, daß Johannes Heckel in einem Exkurs (EKL III, Sp. 1945) Luthardt als den Vertreter eines neuen Typus der Zwei-Reiche-Lehre erwähnt. Die enorme Wirkung Luthards ist jedenfalls bei genauerem Zusehen schwer nachweisbar.

Schließlich der zweite Grund: Luthardt gilt als der eigentliche Umdeuter, weil er »die Begriffe des 19. Jahrhunderts« in die Wiedergabe Luthers einführte. Zeitgebundene Terminologien eignen sich zweifellos für den Vorwurf der Umdeutung. Ich nenne dafür zitatenweise gleich ein weiteres Beispiel: »Bei Luther ist die der Bergpredigt entsprechende Liebe nicht ein Phänomen der Gesinnung, sondern ein reales gesellschaftliches Verhalten mit dem Ziel des sozial-politischen Friedeases. So Anm. 64, S. 67 der Textsammlung mit Hinweis auf U. Dudirrow, S. 540 ff. Ist das der authentische Luther, ohne zeitbedingte Begriffe?

Die Behauptung von der epochalen Bedeu-

tung Luthardts wird vollends überzogen, wenn gesagt wird, er sei derjenige gewesen, durch den die dualistische Begrifflichkeit mit einer Wucht eingeführt worden sei, die dann ihre ganze Sprengkraft »besonders bei den liberalen Theologen und Theoretikern entfaltete« (W. Hermann, R. Sobm, Naumann, Troeltsch, Weber). Hier vermißt man die theologiegeschichtlichen Proportionen. Man lese nur einmal bei Troeltsch selbst nach, wie er das Problem des Dualismus »in der metaphysischen Konstitution des Menschen gründet« (Grundproblem der Ethik, Ges. Sehr. 2, S. 665 und passim), um sich schnell darüber zu belehren, daß Troeltsch nicht in Luthardts Dimensionen gedacht hat. Auch der Artikel »Dualismus« im Historischen Wörterbuch der Philosophie wäre den Herausgebern als hilfreich zu empfehlen, um ihre Vorstellungen von der Theologiegeschichte zurechtzurücken. Aber damit bin ich schon beim letzten Abschnitt des II. Teils.

8. Der dritte Abschnitt »Die Eigengesetzlichkeit der weltlichen Lebensbereiche in der liberalen Theologie und Sozialphilosophie« verbindet die sogenannte liberale Theologie mit dem konfessionellen Luthertum über die sdimale Brücke »dualistische Begrifflichkeit«. Es wird von den Herausgebern kein nennenswerter Versuch darüber hinaus gemacht, die ja nicht eben selbstverständliche Zuordnung von konfessioneller lutherischer und kirchenkritischer liberaler Theologie auch nur als Problem zu diskutieren. Allein, daß sie beide Sproß des Dualismus sind, wird wiederholt versichert, Kurioserweise werden von Troeltsch allein dessen historische Stilisierungen der lutherischen Theologie, nicht aber dessen eigene Versuche etwa in »Polarisierende Ethik und Christentum« (1903) herangezogen, in denen er die Struktur der religiösen Ethik als »indirekte Wirkung«, als »Begleirgedanken« etc. erörtert. Doch dies alles mag hier auf sich beruhen. Für die Zuordnung der liberalen zur neulutherischen Theologie gibt es eine sehr wichtige Weimenseinstellung, nämlich in der Polemik Karl Barths und seiner Schüler, die eben dies getan haben. Doch davon erfährt man nichts, solche theologiegeschichtlichen Fragen interessieren die Verfasser offenbar weniger, sie argumentieren nur in der Weise des direkten Vorwurfes: Den liberalen Theolo-

gen schien es »unmöglich«, die »verpflichtende und verändernde Kraft des christlichen Glaubens in Anspruch zu nehmen«, Troeltsch ließ sich nicht dazu bewegen, der Welt »kritische, dem christlichen Glauben entstammende Handlungsorientierungen entgegenzusetzen«.

Ein Punkt sei aber noch kurz genannt. Troeltsch hat ja tatsächlich Luthardt in seiner Lutherdarstellung ausführlich zitiert und dies mit der abschließenden Anmerkung versehen: »Das ist in aller Form eine doppelte Moral nach geradezu entgegengesetzten Prinzipien« (Soziallehren, S. 488). Sieht man einmal davon ab, daß die Lutherdarstellung nicht Troeltschs eigene Position ist, dann entsteht gleichwohl die Frage, warum Troeltsch für die Charakterisierung der lutherischen Sozialethik jetzt den Ausdruck »Doppelmoral« verwendet, der dann in künftigen Debatten immer wieder als Vorwurf auftaucht, gegen den sich die lutherische Theologie zur Wehr setzen muß. Woher kommt er? Engels verwendet ihn zur Brandmarkung der bürgerlichen Sexualmoral (1884), F. H. R. Frank polemisiert gegen ihn (1887). Seine Genealogie könnte vielleicht ebenso wie die des Begriffs »Eigengesetzlichkeit«, über den Hakamies eine recht unvollständige Studie angefertigt hat, Züge jenes Dualismusproblems deutlich machen, von dem die Herausgeber fasziniert zu sein scheinen. Aber dafür wird man nicht in der Geschichte der lutherischen Theologie fündig!

9. Der Versuch, der konfliktreichen Auseinandersetzung um die Zwei-Reiche-Lehre in unserem Jahrhundert eine die lutherische Theologie diffamierende Vorgeschichte anzudeckeln, ist durch diese Dokumentation jedenfalls mißglückt. Schaden gelitten hat bei diesem Unternehmen der Ruf der Studienarbeit des LWB als ernstzunehmender wissenschaftlicher Arbeit. Denn was hier vorgelegt wurde, ist in theologiegeschichtlicher Hinsicht unhaltbar, unter editorischen Gesichtspunkten von bedauerlicher Oberflächlichkeit und in systematischer Hinsicht von dürrem Schematismus geprägt. Ob es gleichwohl ein kirchenpolitisch wirksamer Beitrag zum sozialetischen Verständnis der lutherischen Theologie ist, mag davon - so könnte die Hoffnung der Herausgeber sein - unberührt bleiben.

Sucht man nach einer Erklärung für dieses

Scheitern eines doch recht anspruchsvoll gemeinten Versuchs kritischer Dokumentation, so fällt die nahezu völlige Abwesenheit theologischer Gesichtspunkte in Auswahl und Beurteilung der Texte auf. Die Verfasser scheinen die Zwei-Reiche-Lehre nur als Einkleidung einer sozialetischen Handlungstheorie zu kennen. Ihr innerer Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre, die daraus folgenden Perspektiven einer theologischen Wirklichkeitserklärung treten demgegenüber völlig zurück. Deshalb läuft die Interpretation darauf hinaus, politische Gesinnungen zu zensieren, und dies in einer peinlich stereotypen Weise. Daß und wie die

Zwei-Reiche-Lehre Grundfragen der politisch-sozialen Wirklichkeit in einer spezifischen Weise zu sehen lehrt, die nämlich die menschlichen Handlungsmöglichkeiten und Imperative übergreift und insofern auch den problematischen Zügen der sozialen Lebenswelt standzuhalten vermag, diese und verwandte Gesichtspunkte fallen dem Zensorenwillen der Herausgeber zum Opfer. Eine theologische und sozialetische Würdigung der Zwei-Reiche-Lehre, die im Blick auf die Väter so verständnislos macht, ist wohl kaum zukunftsfruchtig!

Prof. Dr. T. Rendtorff

München

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Leinweber, Adolph: Gibt es ein Naturrecht? 3. Aufl. Berlin und New York: Walter de Gruyter 1972. XX, 375 S. Ln. 64,- DM. ISBN 311-0041 80-4.

Die Frage nach dem Naturrecht, einem überpositiven Recht mit allgemeiner Gültigkeit, hat praktisch schon zu allen Zeiten die Menschen beschäftigt. Daß sie auch heute noch unmittelbares Interesse beanspruchen kann, mag daran abzulesen sein, daß das angezeigte Buch innerhalb von sieben Jahren bereits seine dritte Auflage erlebt. Dies ist im juristischen Bereich außerhalb von Ausbildungshilfen und den Handbüchern für die Praxis durchaus ungewöhnlich. Dazu beigetragen hat mit Sicherheit, daß das Buch sich keineswegs nur an Juristen wendet, sondern an alle Geisteswissenschaftler.

Die Frage nach dem Naturrecht ist ja nicht nur die Frage nach dem richtigen Recht, sondern ein prinzipielles Erkenntnisproblem. Kann unser Tun an einem absoluten Maßstab gemessen werden, oder sind alle Maßstäbe geschichtlich und damit einem ständigen Wandlungsprozeß unterworfen? Eine Frage, die im Positivismusstreit der Sozialwissenschaft ebenfalls wieder neu formuliert worden ist, nämlich dahin, ob es ein objektiv wahres Erkennen gebe, was eine Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Forscher und erforschem Gegenstand (der Gesellschaft) voraussetzt, oder ob nur die subjektiv

vermittelte Erkenntnis gerade wegen ihrer Subjektivität allein wahr sein könne. Anders ausgedrückt: Vermag der Forscher ewige Wahrheiten zu finden, obwohl er doch in die Gesellschaft eingebunden ist und nur durch sie vermittelte Erkenntnis schöpfen kann? Die Antwort, die Leinweber auf diese Frage gibt, ist klar und eindeutig: Ein Naturrecht auf wissenschaftlicher Basis, also objektiv richtig und gültig, gibt es nicht.

Es würde zu weit führen, den Weg, auf dem Leinweber zu diesem Ergebnis kommt, darzulegen. Die Gedankenführung knüpft jeweils an Zitate aus einer Unzahl von Werken aller Zeiten und Schulen an (etwa 1 200 Eintragungen enthalten die Literaturverzeichnis), um dann auf den unterschiedlichsten Ebenen Kritik oder Zustimmung des Verfassers zu entwickeln. Gefördert wird diese etwas unübersichtliche Darstellungsart durch den Gegenstand, der sämtliche Erkenntnisprobleme anspricht und so den Verfasser verführt, die Frage nach dem Naturrecht von jeder Wissenschaftsrichtung her anzugehen, weil die letzten Fragen über Wahrheit und Gültigkeit des Erkannten eben überall die gleichen sind, auch wenn das nicht immer erkannt wird.

Folgerichtig macht jede neu aufkommende Wissenschaftsrichtung oder die Entdeckung des Erkenntnisproblems durch einen bisher noch in

einem Dornröschenschlaf befindlichen Wissenschaftszweig einen Nachtrag zu dem Werk notwendig. So besteht die dritte Auflage nunmehr aus dem ursprünglichen Werk (S. 1-216) mit einem Literatur- und Sachverzeichnis, einem ersten Nachtrag (S. 221-304), in dem sich Leinweber mit seinen Rezensenten sowie mit neueren Werken insbesondere zur Übernahme der Kybernetik in die Sozialwissenschaften auseinandersetzt, und einem zweiten Nachtrag (S. 307 bis 376), in dem er vornehmlich auf die Aussagen der Naturwissenschaftler zum Thema der absolut gültigen Norm eingeht. Die Nachträge besitzen wiederum jeder ein eigenes Literatur- und Namensverzeichnis, aber ein gemeinsames Sachverzeichnis.

Gemeinhin müßte ein solches Vorgehen, dem fertigen Werke immer neue Nachträge anzuhängen, die ein ständiges Zurückblättern notwendig machen, schärfstens kritisiert werden. Im angezeigten Buch erscheint das jedoch nicht als wirklicher Mangel. Lediglich ein integriertes Literaturverzeichnis würde man sich wünschen, was dem Verlag auch nicht allzuviel Mühe gemacht hätte. Daß diese Aneinanderreihung des Buches und der Nachträge als unschädlich erscheint, hängt mit der schon angesprochenen Darstellungsart Leinwebers zusammen. Er hat einen, wie er es selbst nennt (u. a. S. 561, 325), individualistisch *diskursiven* Denkstil, der in einer recht blumenreichen, manchmal geradezu poetischen Sprache vermittelt wird. Einige Beispiele mögen das verdeutlichen. Die Möglichkeit, quantifizierende Methoden zur Reditsfindung einzusetzen, wird mit folgendem Satz abgelehnt: »Wir mögen formale Prinzipien des Rechts ahnen, sie aber bedürfen, jenen Schatten der Unterwelt gleich, die einst Odysseus ans Licht beschwor, des warmen Herzblutes des Lebens, damit wir mit ihnen Umgang pflegen können« (S. 115). »Die Heerstraße der heutigen Forschung führt über schwankenden Moorboden, Wer nicht sorgsam auf seinen Weg sieht, versinke« (S. 14). An anderer Stelle sagt Leinweber: »Es ist eine höhere Macht, die dem Menschen auf seinem irdischen Pfad das Licht der Sittlichkeit mitgegeben hat, daß er sich auf dieser Welt nicht in Abwege verirre. Allein dieses jenseitige Leuduzeichen vermag sich nicht in seiner himmlischen Reinheit mitzuteilen. Denn

immer, wenn es in die Erdsphäre drängt, bricht es sich im trüben Prisma des Menschlichen« (S. 49).

Der Rezensent kann dem Ergebnis des Verfassers, daß reine Wahrheit nicht zu erlangen sei, und es deshalb ein Naturrecht zumindest auf wissenschaftlicher Basis nicht geben könne, ansich nur zustimmen. Ob damit der Begriff Naturrecht aber schon über Bord zu werfen ist (S. 271 ff.), mag doch bezweifelt werden.

Leinweber will es für seine absoluten Maßstäbe bei dem Begriff der Sittlichkeit belassen (S. 179 ff.). Nachdem der Versuch, ein überpositives Recht wissenschaftlich zu begründen, gescheitert ist, und damit auch eine juristische Rechtfertigung für eine im Interesse der Menschlichkeit manchmal notwendige Rechtsbeugung fehlt (*sumum ius, sumum iniuria*), rekurriert Leinweber auf die aristotelische Ethik (S. 187 ff.). In der Nächstenliebe sucht er den Maßstab, um den Kampf zwischen Rechtsidee und Rechtsbegriff aufzuheben (S. 17). Wenn Leinweber nun darüber hinaus seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, daß »eine allumfassende Ordnung das Universum durdrwaltet«, wir aber unfähig seien, »sie verstandesmäßig zu erfassen« (S. 279), scheint dem Rezensenten, als ob hier durch die Hintertür des nicht verstandesmäßigen Erfassens das Naturrecht als Maßstab wieder eingeführt wird. Dann hätte Leinweber zwar das Naturrecht »wissenschaftlich« abgeschafft, es aber gleichzeitig nun aber unanfechtbar, weil allein auf den Glauben gestützt, allen Christen erhalten (vgl. auch S. 265 f. und 274).

Sicher kann man dem Richter und Praktikanten Leinweber keinen Vorwurf machen, daß er mit dem Appell an die persönliche sittliche Kraft eine individualistische Überwindung des Mißvergnügens am positiven Recht versucht (insbesondere S. 327, 363). Nützlicher wäre eine Untersuchung, wann und warum denn positives Recht dem Gerechtigkeitsgefühl widerspricht. Erst die Erkenntnis der Interessen, die das positive Recht prägen, sowie der Interessen und der Bewußtseinslage des Kritikers könnte zu einer wahren Naturrechtsproblematik führen. Zu leicht bestätigt sich sonst der Verdacht, daß das Naturrecht oder der Appell an die Sittlichkeit nur ein bequemes Mittel sind, die Augen vor

der Wirklichkeit zu verschließen. Wenn Leinweber meint, die Tatsachenblindheit des abstrakten Idealen anhängenden Menschen lasse ihn scheitern, dafür seien Lehren und Verlauf aller Revolutionen beredtes Zeugnis (S. 189), so kann dem nicht zugestimmt werden. Das Ideal ist häufig doch nur Signatur oder Symbol für konkrete Interessen. Sind diese befriedigt oder entfällt der Leidensdruck, der den Revolutionär schuf, so fallen auch die Ideale. Dem Rezensenten scheint es, als wende sich dieser Satz gegen Leinweber selbst. Die Tatsachenblindheit gestattet es ihm, allen Naturrechtsaposteln nachzugehen und sich mit ihren Lehren auseinanderzusetzen und darüber gar nicht zu erkennen, daß sich die Frage, nach dem Naturrecht letztlich nidit stellt, solange wir in konkrete Rechtsordnungen eingebunden sind. Mag ein freier Gesetzgeber, der nur nach seinem Gewissen ohne eigene Interessen eine neue Rechtsordnung entwirft, nach dem Naturrecht fragen. Hier bei uns geht es nur um die Frage, wessen Interessen sich letztlich im Recht durchsetzen und Vorrang haben (vgl. das Zitat von Roth:ackerauf S. 285). Dabei ist die Frage nach dem Naturrecht, weil zu abstrakt, kaum hilfreich und kann allenfalls die Durchsetzurig allein der eigenen Interessen »rechtfertigen«. Der wirklich leidende Mensch bedarf zur Durchbrechung des Rechts keiner weiteren Rechtfertigung. Der Leidensdruck zwingt ihn dazu. Nur der nicht »Mitleidende-s, der Theoretiker oder der Schwärmer, versucht diese elementare Auflehnung gegen das Unerträgliche mit dem Naturrecht oder der Sittlichkeit zu rechtfertigen und sich so trotz seiner Auflehnung gegen das herrschende Rechtssystem auf einer höheren Ebene mit diesem wieder zu versöhnen.

Trotz dieser Kritik kann das Buch Praktikern in sozialen Berufen wie allen Geisteswissenschaftlern nachdrücklich empfohlen werden. Es vermittelt viele treffende Einsichten. Der Versuch, jeden zum Naturrechtsproblem hinführenden Gedanken auch der Nichtjuristen zu erfassen, unter Auslassung gerade der ohnehin allseits bekannten Probleme, macht das Buch Sehr lesenswert. Indem es den Naturrechtsgedanken verwirft und als Ausweg die christliche Ethik anbietet, die aber nicht jedem als Mittel zur Überwindung als ungerecht empfunden

dener Normen einleuchten mag, ist Leinwebers Buch geeignet, den Leser auf die harte, gesellschaftlich bedingte Realität des positiven Rechts zu verweisen und jeden Romantizismus aususchließen.

H. v. Wedel

2 Hamburg 80

Häring, Bernhard: Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1972. 184 S. 22,50 DM.

In seinem Vorwort schreibt Häring: »... seit etwa 15 Jahren hat sich kein Moraltheologe erküht, dieses Gebiet (d. h. die medizinische Ethik) systematisch zu bearbeiten.« Seiner Forderung nach Neubesinnung der ökumenischen Ethik, um auf die völlig neuen Fragen und Fragestellungen der Medizin eingehen zu können, wird er in seinem Buch voll gerecht. »Wir wissen als Theologen um die Grenzen unserer Zuständigkeit. Wir müssen uns einem sehr anspruchsvollen, aber auch sehr bereichernden Dialog mit anderen Disziplinen stellen.« Dieser Dialog zieht sich durch das ganze Buch.

In den ersten fünf Kapiteln geht es um allgemeine, grundsätzliche Fragen der medizinischen Ethik. Häring unterscheidet zwischen Ethos, ethischem Kodex, medizinischer Ethik und Moralität des Arztes. Das Ethos, »die Haltung einer Berufsgruppe in der Bejahung und Betonung bestimmter Werte«, hat bleibende Formen, muß aber auch auf einen Wechsel des Weltbildes antworten. Der ethische Kodex oder die ärztliche ethische Standesordnung ist 2000 Jahre alt. Dem Eid des Hippokrates kommt die 1948 von der Weltorganisation der Ärzte in Genf beschlossene Deklaration sehr nahe. Die medizinische Ethik geht vom medizinischen Ethos aus und versucht, die wichtigsten sittlichen Normen für den ärztlichen Beruf zu klären. Die gesamte Gesellschaft ist dem Dienst an der Gesundheit verpflichtet, auch die Kirche. Für den Moraltheologen geht es dabei um die entscheidende Frage, »was der Glaube für die Auffassung von Krankheit und Gesundheit, vom Leben und Tod und infolgedessen für Sinn und Aufgabe der heilenden Berufe in sich beinhaltet«. Wenn auch das Lehramt das Recht und die Pflicht hat, zu sittlichen Fragen autoritativ Stellung zu nehmen und das Gewissen zu

formen, so ist bei der konkreten sittlichen Entscheidung das Gewissen des Arztes und/oder des Patienten die letzte Instanz. »Der mündige Christ ist sich voll bewußt, daß man nie mechanisch einen **Lehrsatz** der Kirche auf einen komplizierten Einzelfall anwenden kann.« Die besondere Beziehung zwischen Arzt und Patient verlangt, daß der Arzt das Gewissen des Patienten respektiert und umgekehrt.

Die drei letzten Kapitel handeln vom Leben, vom Tode und von der Gesundheit des Menschen.

»Das leibliche Leben ist ein erhabenes Gut, höher als alle äußeren Güter, und als ein kostbares Talent des Menschen eigener Freiheit, aber **auch** seiner Verantwortung anvertraut.« Die Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens hat von jeher die Menschen beschäftigt und ist neuerdings wieder sehr aktuell. Es ist sicher, daß im Augenblick der Befruchtung der weiblichen Eizelle ein neues Lebewesen mit einem individuellen und nicht wiederholbaren Anlagemuster entstanden ist. Die Streitfrage ist jedoch: Ist dieses Lebewesen beseelt, von welchem **Zeitpunkt** ab hat es eine Geistseele? Es ist heute **nicht** möglich, diese Frage mit Sicherheit zu **beantworten**.

Da der Arzt dem Leben dienen soll, spielen **für** ihn die Fragen der Empfängnis und der **Empfängnisregelung** eine große Rolle. Häring **wendet** sich scharf gegen die bei vielen Menschen, auch bei katholischen Moralisten feststellbare Verwechslung von Abtreibung und Empfängnisregelung. Er sieht einen Unterschied **zwischen** biologischen Prozessen und der psychosomatischen Ganzheit, wobei der letzteren der Vorrang gebührt. Das **trifft** auch für die Medizin zu. So gelten für die Geburtenregelung **neben** den medizinischen Aspekten sittliche Normen. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Enzyklika Humanae Vitae haben »die **Notwendigkeit** bewußter Empfängnisregulierung und die bestmögliche Aufrechterhaltung intimer **ehelicher** Beziehungen« anerkannt. Daher kann **nach** Häring »eine Methode nicht von vornherein unsittlich sein, wenn sie beiden Zwecken wirksam dienen kann«. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Empfängnisverhütung als Ausdruck verantworteter Elternschaft und Empfängnisverhütung um jeden Preis. Auf Grund

der vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonten Autonomie der Wissenschaften ist es Sache des Arztes, die verschiedenen Methoden der Geburtenregelung in ihren Vor- und Nadireilen für die Gesamtperson abzuwägen. Hinsichtlich der künstlichen Befruchtung mit dem Samen des Ehemannes hat sich die Einstellung der Moral erheblich verändert. Der Vorgang kann heute nicht mehr in jedem Falle als unnatürlich und sittenwidrig gelten.

Sehr ausführlich setzt sich Häring mit der Abtreibung auseinander. Er sieht hier für die Moraltheologen eine äußerst wichtige und dringende Aufgabe, im Zusammenwirken mit Ärzten und allen am Problem interessierten Kräften der Gesellschaft die Abtreibung einzudämmen. Allerdings sei »ein offener Dialog mit der modernen Welt nötig, der der neuen Bewußtseinslage und den neuen Erkenntnissen Rechnung trägt«. Um aber die Verurteilung der Abtreibung durch die Kirche glaubhaft und wirksam zu machen, müssen die Ursachen der Abtreibung beseitigt werden. Das Grundrecht jeder menschlichen Person auf Leben gebietet, das Leben des Embryo vom ersten Tage an zu schützen, aus diesem Grunde ist die Abtreibung verwerflich. Es gibt aber medizinische Grenzfälle. In dem evangelisch-katholischen Memorandum zu Fragen der Rechtsreform 1971 heißt es: »Für die sittliche Betrachtung ist ein Verstoß gegen den Grundsatz der Unantastbarkeit des werdenden Lebens überhaupt nur im Falle einer Kollision mit höheren oder mindestens gleichwertigen Restgütern und eines darauf beruhenden Gewissens- und Pflichtenkonfliktes diskutabel.« Häring betont nachdrücklich, daß »echte Moralität und Strafsanktionen bzw. die Abwesenheit von Strafsanktionen auf ganz verschiedenen Ebenen liegen. Jedermann muß wissen, daß es nicht genügt, sein Gewissen an Gesetzgebung und Sitte auszurichten. Jedoch ist ein Unterschied zu machen zwischen den ethischen Prinzipien und der Kunst der pastoralen und ärztlichen Beratung, die sich am Möglichen orientieren müssen.

Der Arzt wird täglich mit der Frage nach dem Sinn des Todes konfrontiert. Er ist aufgerufen, den Lebenswillen seines Patienten zu stärken, aber auch ihm zu helfen, den Tod in Frieden und Freiheit anzunehmen. Eng damit

zusammen hängt die Frage der Informationspflicht des Arztes. Hier ist die Meinung der Ärzte geteilt: Häring vertritt die Auffassung, daß das Berufsethos des Arztes fordert, den Patienten wahrheitsgemäß zu informieren, falls dieser nicht klar erkennen läßt, daß er es nicht will. - Die zuverlässige Feststellung des Todes ist heute für den Zeitpunkt der Entnahme von Organen zum Zwecke der Transplantation von großer praktischer Bedeutung. Als Kriterium wird der irreversible Hirntod verlangt. Auch vom moraltheologischen Standpunkt aus ist damit wirklich der Totaltod im Sinne menschlicher Existenz gegeben.

Durch die Fortschritte der Medizin ist es heute möglich, das Leben von alten Menschen zu verlängern und den Sterbeprozess hinauszuschieben. Häring weist auf die Diskrepanz hin zwischen den Anstrengungen, menschliches Leben künstlich zu verlängern, und der Tendenz auf der anderen Seite, beginnendes Leben durch Erleichterung des Schwangerschaftsabbruches zu vernichten. Wenn die Verlängerung des Lebens für eine kurze oder längere Zeit ein hinreichend sinnvolles Dasein verspricht, sollte sie angestrebt werden. Sonst sollte der Mensch das Recht haben, in Frieden zu sterben.

Die Medizin unterscheidet zwischen negativer und positiver Euthanasie. Für die negative Euthanasie, das Unterlassen von Behandlungen, die das Leben verlängern, gelten die oben erwähnten sittlichen Kriterien. Die positive Euthanasie, der Gnadentod, hat die Beschleunigung des Todes zum Ziel. Ihre Ablehnung ist »ein Prüfstein für das ärztliche Ethos und die Ethik überhaupt«.

Ebenso wie die Einstellung zum Sinn des Lebens und des Todes hängt auch diejenige zum Sinn der Gesundheit und Krankheit vom gesamten Welt- und Menschenbild ab. Gesundheit ist nicht nur körperliche Leistungsfähigkeit. Häring definiert sie als »die größtmögliche Harmonie der menschlichen Kräfte untereinander, in der größtmöglichen Vergeistigung des Leiblichen und der bestmöglichen Verleiblichung des Geistigen«, Gesundheit ist »ein Gut der einmaligen Person und ein Auftrag an sie«, »Krankheit ist eine Weise des Menschseins« (Weizsäcker) und daher keineswegs absolut negativ zu beurteilen. Sie ist ein Angebot zur

Besinnung und Vertiefung. Eine rein naturwissenschaftliche Erklärung der Krankheit ist unzureichend, Krankheit ist auch ein Prüfstein menschlichen Verhaltens. Die Erkenntnis der psychosomatischen Grundlage vieler Erkrankungen setzt sich immer mehr durch.

Besonders wichtig ist das Suchen nach dem Sinn der Krankheit für die Behandlung und Heilung der Neurosen und Psychopathien. Der Psychotherapeut hat einen ungeheuren Einfluß auf das Seelenleben seines Patienten; so ergeben sich bei der Behandlung zahlreiche ethische Fragen.

Das Suchtproblem macht deutlich, wie wichtig es ist, bei einem Kranken die Gesamtsituation zu sehen. Süchtige sind Kranke und keine Verbrecher. Doch die Heilung des Individuums ist nicht möglich, ohne daß sich die gesamte Gesellschaft um eine heilere Umwelt bemüht.

Der große Fortschritt der Medizin ist nicht denkbar ohne Experiment. Der Nürnberger Prozeß gegen die nationalsozialistischen Ärzte hat das Weltgewissen aufgerüttelt. Die 18. ärztliche Weltversammlung hat 1964 als ärztlichen Kodex die Deklaration von Helsinki »Richtlinien für Ärzte in klinischer Untersuchung« veröffentlicht. Diese unterscheiden scharf zwischen der therapeutischen Experimentation für den Patienten und der rein wissenschaftlichen klinischen Forschung. Vor allem letztere muß gegen jeden Mißbrauch gesichert werden. Der entscheidende ethische Gesichtspunkt ist dabei, daß das medizinische Experiment »Ausdruck der Gesamtsolidarität mit der leidenden Menschheit sowie voller Ausdruck der Freiheit aller derer sein muß, die sich in irgendeiner Form in den Dienst der Forschung stellen«.

Die Wiedergabe der wesentlichen Fragen, die das Buch behandelt, zeigt, mit welcher Gründlichkeit, Sachkenntnis und Vorurteilslosigkeit Häring an das Thema herangegangen und keinem Problem ausgewichen ist. Sein Ethos wurzelt selbstverständlich in seinem christlichen Glauben. Doch scheint mir u. a. das Besondere an diesem Buch zu sein, daß die moralischen Grundsätze, die Häring aufstellt, so allgemein gültig sind, daß auch der nichtchristliche Arzt, ja jeder verantwortungsbewußte Mensch sie uneingeschränkt bejahen muß. So kann man dem Buch nur einen großen Leserkreis wünschen.

Häring stellt an das Ethos des Arztes hohe Anforderungen. Doch wo hört der Medizinstudent von heute in seinem immer stärker rein naturwissenschaftlich ausgerichteten Studium etwas über ärztliche Ethik? Die klinischen Lehrer, die kraft ihrer Persönlichkeit und ihrer Menschlichkeit dem jungen Studenten eine sittliche Haltung vorlebten, die er nie wieder vergaß, sind heute selten geworden. Besinnung auf Humanität und eine Ethik aus Verantwortung ist für den medizinischen Hochschullehrer eine dringende Notwendigkeit.

Prof. Dr. med. Auguste Hoffmann *Berlin*

Münchbach, H. /.: Strafvollzug und Öffentlichkeit unter besonderer Berücksichtigung der Anstaltsbeiräte. Stuttgart: Ferdinand Enke 1973. VII, 192 S. 39,- DM.

Der Autor hat sich aus Anlaß der Strafvollzugsreform die Untersuchung des Instituts der Anstaltsbeiräte zur Aufgabe gemacht. Er analysiert sie im Hinblick auf Formen, Funktionen und Wirkungsmöglichkeiten. Da er nicht auf eigene Felderfahrung über das Wirken der Beiräte zurückgreifen kann, wählt er als Untersuchungsmaterial die Rechtsvorschriften über Anstaltsbeiräte und verwandte Institutionen sowie die Ergebnisse einer von ihm durchgeführten Fragebogenaktion bei Beiräten und die Ergebnisse persönlich durchgeführter Interviews mit Beiräten und Vollzugsbeamten. Die einschlägige deutsche Literatur ist außerordentlich sorgfältig eingearbeitet.

Im ersten Teil seiner Untersuchung definiert der Autor seinen Untersuchungsgegenstand und grenzt ihn funktionell von anderen Formen der Laienbeteiligung im Strafvollzug und in verwandten Institutionen ab. Anschließend stellt er die Entwicklung und den heutigen Stand der Laienbeteiligung im Strafvollzug im In- und Ausland dar. Ihre Analyse zeigt ein Spektrum von Zielsetzungen auf, das von der umfassenden Kontrolle des Vollzugs auf der einen Seite über reine Gefangenenfürsorge, wirkungslose dekorative »Herstellung der Öffentlichkeit« im Vollzug, bis zu Bütteldiensten für die Vollzugsverwaltung auf der anderen Seite reicht. Es bleibt dem Leser überlassen, diese wechselnden Funktionen mit den sie jeweils tragenden gesellschaftlichen Bedingungen in Bezug

zu setzen, um daran auch die Qualität sich verändernden Strafverständnisses zu erkennen. Das aufbereitete Material ist insoweit sehr suggestiv.

Im Hauptteil der Arbeit wird die Realisierbarkeit der den Anstaltsbeiräten heute zugeschriebenen Aufgaben untersucht: Beratung, Kontrolle und »Herstellung der Öffentlichkeit« im Strafvollzug. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse erscheinen selbst dem mit dem Strafvollzug nicht sehr Vertrauten teilweise spekulativ, was der Autor selbst einräumt und zutreffend auf den gravierenden Mangel empirischer Forschungsergebnisse über Deutschlands Strafvollzug zurückführt. Daß daran gerade den beschränkten Wirkungsmöglichkeiten der Beiräte ein gerüttelt' Maß an »Schuld« zuzuschreiben ist, wird sich kaum leugnen lassen, denn solange sie mehr symbolisch als real die rechtsstaatlich erforderliche Transparenz des Strafvollzugs alleine gewährleisten, läßt sich damit und mit dem Sicherheitsbedürfnis der Strafanstalt die Notwendigkeit erhöhter Transparenz zurückweisen. Eine unaufgeklärte Öffentlichkeit, der Delinquenz seit jeher ein Greuel ist, wird ein solches Alibi dankbar annehmen, erspart es ihr doch eine realistische Einstellung zum Problem der Kriminalität und ihrer Träger. Diese zu fördern, sieht der Autor vor dem Hintergrund der Strafrechtsreform als eine wesentliche Aufgabe der Beiräte an. Untermauert durch die Einbeziehung soziologischer und sozialpsychologischer Erkenntnisse stellt er dar, daß die Beiräte in Erfüllung ihrer öffentlichkeitsbezogenen, informierenden Funktion als »opinion leaders« durch interpersonale Kommunikation einen Beitrag dazu leisten könnten. Jedoch dürfen die Erfolgsaussichten nicht überschätzt werden, denn um die Vorurteile gegenüber den Strafgefangenen, die dem Strafzweck der Resozialisierung entgegenstehen, abzubauen, bedürfte es wahrer Heroen der Kommunikation. Dennoch spricht das nicht gegen die grundsätzliche Notwendigkeit der Beiräte. Wenn der Autor darin recht hat, daß die Resozialisierung der Strafgefangenen ersdrwenden Vorurteile auf dem Informationsmangel der Gesellschaft über die Strafgefangenen beruhen, so müssen zunächst vorurteilsauflösende Informationen über sie gewonnen werden. Die-

se Aufgabe können allerdings eher die kriminologisch orientierten Sozialwissenschaften lösen, deren Forschungsfreiheit im Strafvollzug gewährleistet sein muß.

Das Buch schließt zusammenfassend mit Formulierungsvorschlägen für die Verankerung des Instituts der Beiräte im Vollzugsgesetz des Bundes.

Dr. G. Gollner

Bielefeld

Scheuner, Vrieb: Schriften zum Staatskirchenrecht. Hg. von [osepb Listl. Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 3. Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1973. 608 S.

Der schon in seiner äußeren Gestaltung ansprechende Band, von einem der Schüler herausgegeben, ist Ulridi Sdieuner zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet und enthält Schriften, die Scheuner, die Diskussion stets maßgeblich beeinflussend, in den letzten 25 Jahren zu aktuellen kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Fragestellungen und Entwicklungen verfaßt hat. Gerade die in der letzten Zeit im polirisdien Raum stark belebte Diskussion um das Verhältnis von Staat und Kirche verleiht der Publikation und vielen in ihr enthaltenen wegweisenden Äußerungen besondere Aktualität. Seheuners Vorliebe zu kleineren wissenschaftlichen Beiträgen in Zeitschriften, Fest- und GedenkschriA:en hatte bislang eine gewisse Verstreuung seiner Schriften zur Folge, die den Zugang nicht unwesentlich erschwerte. Auch insofern ist die zusammenfassende Edition besonders zu begrüßen, ebenso die auf S. 581 ff. abgedruckte Bibliographie der bis 1973 erschienenen insgesamt 81 Titel zum Staatskirchenrecht, von denen der Herausgeber mit großem Geschick 30 für den vorliegenden Band ausgewählt hat.

Diese stehen unter sechs Themenkreisen. Unter der Rubrik »Religions- und Gewissensfreiheit« finden sich vier Beiträge, zur Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen (5. 19), zur Religionsfreiheit im Grundgesetz (5. 33), zur verfassungsmäßigen Verbürgung der Gewissensfreiheit (S. 65) und schließlich das Gutachten zum vom Bundesverfassungsgericht entschiedenen sogenannten Lumpensammlerfall (5. 55). Unter anderem ist es Sdieuners Verdienst, die Ausstrahlungswirkung des Grund-

rechts der Religionsfreiheit vom Bereich des innerkirchlichen Glaubenslebens bis in die »Randzonen der Ausdehnung religiöser Gebote ins bürgerliche Leben« hinaus sorgsam herausgeschalt und damit die konstituierende Bedeutung dieses Grundrechts auch für das gesamte Verhältnis von Staat und Kirdie unterstrichen zu haben. Es folgen elf Abhandlungen über das »Verhältnis von Staat und Kirdie« im engeren Sinne, teilweise über Grundfragen unter historischer, verfassungsrechtlicher und kirdienpolitischer Sicht (so über die Auflösung des Staatskirchenrechts [5. 85], Kirdie und Staat in der neueren deutschen Entwicklung [5. 121], Rechtsgrundlagen der Beziehungen von Kirche und Staat [5. 169], Staatskirche [5. 189], Auseinandersetzungen und Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht [5. 193], die Kirche im säkularen Staat [5. 215], Wandlungen im Staatskirdienrecht in der Bundesrepublik Deutschland [5. 237]), teilweise über speziellere Aspekte wie die Nachprüfung kirchlicher Rechtshandlungen durch staatliche Gerichte (5. 99), das Fortbestehen gemeindlicher Kirdienbaulasten trotz völliger Änderung der Verhältnisse (5. 263), die Kirchensteuer und die Verfassung (5. 273) sowie die christlichen Gemeinschaftsschulen (5. 279). Sodann schließen sich vier Aufsätze zu dem Themenkreis »Staatskirchenverträge« an. Hier ist es neben den Untersuchungen zum Loccumer Vertrag (5. 301), allgemein zu den evangelischen Kirchenverträgen (5. 337) und dem Konkordat (5. 347) vor allem der Aufsatz über die Kirchenverträge in ihrem Verhältnis zu Staatsgesetz und Staatsverfassung (5. 355), der die Vorteile der Kirchenverträge als sachgemäße Form der Verständigung von Staat und Kirche durch Kontakt, Kooperation und befriedende Wirkung gegen verschiedenartige Angriffe (Obermayer, Quaritsch) in Schutz nimmt.

Weisen die vorangegangenen Abschnitte Scheuner vor allem als hervorragenden Kenner staatskirchenrechtlicher Materien aus, so bezeugen die nun folgenden über »Reditstheologie«, »Deutsches evangelisches Kirdienreehre und »Ökumene« seine Nähe auch zu Fragen des inneren Kirchenrechts (so: Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffassung [5. 375]). Wie soll eine Landeskirche ge-

ordnet werden? [5. 469], Der Dienst in der kirchlichen Verwaltung [5. 497]). Diese Abhandlungen hätten ohne eine feste innere Beziehung zum Auftrag und Wirken der Kirchen sowie ohne tiefes Verständnis der mannigfachen theologischen Schwierigkeiten bei der rechtlichen Ordnung der Kirche **nicht** geschrieben werden können. Grundfragen zwischen säkularer und kirchlicher Ordnung klingen an in Artikeln über Begriff und Entwicklung des Rechtsstaates (5. 395), den Staat und die intermediären **Kräfte** (S. 411) und Menschenrechte und christliche Existenz (5. 423). Der Band schließt mit zwei Abhandlungen über die Stellung des ökumenischen Rates im internationalen Leben (S. 553) und das Problem der Gewalt und der **gewaltsamen** sozialen Veränderung in der **ökumenischen** Diskussion.

Viele Beiträge sind einem ganz aktuellen Anlaß entsprungen. Als besondere Stärke Scheuners empfindet man die Verbindung des Konkreten mit dem Grundsätzlichen. Diese die **verschiedenen** Dimensionen befruchtende **Wechselwirkung** hebt die Aufsätze **nicht** zuletzt **auch** wegen der starken Ausrichtung der Rechtsdogmatik an der Rechtsgeschichte weit **über** die jeweilige Zeitsituation hinaus. Allein **schon** deswegen wird der Band auf lange **Sicht** **ein** Standardwerk des Staatskirchenrechts bilden, an dem niemand wird vorbeigehen können, der auf diesem Gebiet **nach** konkreten Lösungen praktischer Fragen oder nach **wissenschaftlichen** Grundpositionen sucht. Auch dank **der** lobenswert sorgfältigen Register stellt die Publikation eine unschätzbare Fundgrube für 'Vielfältige Hinweise und praktische Hilfen dar.
OKR Dr. J. Müller-Volbehr **Gröbenzell**

Litz, Arthur: Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie **des** Dritten Weges. Köln: Peter Hanstein Verlag 1974. 184 S. Kart. 26,- DM.

Unzulänglichkeiten sowohl der liberalen als **auch** der sozialistischen Gesellschaftsmodelle **haben** die Frage nach den Möglichkeiten eines Dritten Weges so sehr aktualisiert, daß sie weitgehend die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung der letzten Jahre bestimmte. Deshalb konnte der Autor sicher sein, daß der Titel des vorliegenden Buches auf Interesse stößt.

Es handelt sich »nidrt um eine wiirtschaftswissenschaftliche Untersuchung« (11), sondern um eine Analyse des philosophischen Anliegens, das hinter den vorhandenen Gesellschaft:sentwürfen steht. UtZ setzt sich in diesem Sinne mit der liberalen Marktwirtschaft: und der geplanten Marktwirtschaft auseinander, wobei er sich beim Thema Planung fast ausschließlich des Zeugen Ota Sik bedient. Utz versucht anschließend, deduktiv einen Dritten Weg zu formulieren, der weder liberal **noch** sozialistisch ist noch eine **Mischform** beider darstellt.

Dieses Ziel, eine eigene Konzeption vorzulegen, veranlaßt ihn, zunächst mit pauschalen Urteilen alle vorhandenen Entwürfe abzuurteilen. Dazu ein Beispiel: »Der im Sinne westlicher Freiheitsphilosophie Denkende lehnt die Emanzipationstheorie der Neo-Marxisten ab, weil darin ein Demokratiemodell durchkonstruiert und angepriesen wird, das das ganze Leben beherrscht. Dabei merkt er nidrt, daß auch er ein Demokratiemodell konstruiert, mit dem Unterschied, daß darin auf jede Sinnggebung verzichtet wird. Denn die demokratische Gemeinschaft reduziert sich auf ein durch reine Verfahrensregeln **geordnetes** Gebilde, so daß von sittlicher Verantwortung der Herrschenden für eine sinnvolle Lebensgestaltung in der Gesellschaft keine Rede mehr sein kann« (12).

Hier wird ein ideologisches Feindbild geschaffen, auf dessen Hintergrund der zu formulierende Dritte Weg sich abheben soll. Er setzt Zivilisation mit Leistungsgesellschaft (16) und Leistungsgesellschaft mit Marktwirtschaft (14) gleich, wirft der Sozialen **Marktwirtschaft** eines **Müller-Armack** mangelnde Normenlogik (17) und der Planwirtschaft fehlenden Wirklichkeitsbezug (17) vor. Soziale Marktwirtschaft betrachtet »jegliiden Gemeinwohlimperativ als Anmaßung oder Ideologie, als Mittel der Kneditung« (142) und die »Frage des Kontrollrechts des Arbeitnehmers, dessen Ignorierung zur systemfremden paritätischen Mitbestimmung geführt hat« (141), soll **nach** seiner Konzeption, d. h. nach »sozial-personalisrischem Denken« (145) »durdı partnerschaftliehe Organisation des Untemehmens« (154) gelöst werden. Worin sich diese Lösung von Mitbestimmung unterscheidet, läßt sich mangels Konkretheit nicht ausmachen. Nachdem er ausführlich die

philosophischen Unzulänglichkeiten liberaler und sozialistischer Zielvorstellungen beanstandet hat, leitet er die Darstellung seiner Alternativvorschläge mit der Bemerkung ein: »Grundlegend für eine philosophische Neubegründung eines Dritten Weges ist ein neuer erkenntnistheoretischer Ansatz, den darzustellen allerdings zu weit führen würde« (145).

Was der Leser vermutete, tritt dann schließlich ein, wenn Utz seine wirtschaftspolitischen Grundsätze (154) darstellt. Er stellt zusammenhanglos sich widersprechende Forderungen auf wie diese: Der öffentliche Sektor soll so klein wie möglich gehalten werden (155), gleichzeitig soll eine schiedsrichterliche Entscheidung Arbeitskämpfe beenden und der Wirtschaft eine Instanz vorgeordnet werden, die die Interessen aller Gesellschaftsmitglieder vertritt (154). Dabei fordert er Orientierung am Gemeinwohl, überläßt es aber dem Politiker, dieses zu definieren (146). Einmal geht es um weniger Staat, zum anderen um mehr Staat, einmal um Anerkennung des Eigennutzes als treibendes Motiv, zum anderen um Integration in Gemeinwohlbestimmung, die aber keineswegs nur demokratisch-formal zu bestimmen ist. »Dieser Dritte Weg unterscheidet sich wesentlich von der liberalen Konzeption, die nur zu pragmatisch begründeten Eingriffen fähig ist und führungslos in Zickzackbewegungen beim Sozialismus endet« (149).

Man fragt sich, was sich die Internationale Stiftung Humanum bei der Herausgabe dieses Budies gedacht hat.

Dr. K. Lefringhausen Düsseldorf-Mettmann

Buchhinweise

Kloos, Peter: Culturele Antropologie. Een Inleiding. Assen: Verlag van Gorcum & Comp. N. V. 1972. 256 S. 28,50 hfl.

Der Autor, Dozent für Anthropologie und Soziologie an der Universität Amsterdam, legt seiner aus Vorlesungen und Übungen in Zusammenarbeit mit dem Anthropologisch-Soziologischen Zentrum in Amsterdam hervorgegangenen Einleitung in die Kulturanthropologie als eine Wissensmaße, die die menschliche Kultur und Gesellschaft in all ihren Gliederungen

und Verästelungen zum Gegenstand hat, eine evolutionistische und materialistische Gesellschaftsauffassung zugrunde. Auf der Grundlage dieses Auswahlprinzips werden sowohl ökonomische als auch soziale, ehe- und familienrechtliche sowie politische und religiöse Aspekte des menschlichen Zusammenlebens erörtert. Die Materialien stammen aus verschiedenen Gesellschaftstypen, vor allem aus der für die Anthropologie bedeutsamen bäuerlichen Gesellschaft. Der Bereich des Religiösen wird in erster Linie in seinen Bezügen zum Magischen sowie zur Stadt- und Landbevölkerung in den Niederlanden behandelt. Gesellschaftliche Differenzierungen, Politik und Recht, anthropologische Feldsondierungen, interstrukturelle Vergleiche, Zweck, Nutzen und Zukunft der Anthropologie sind die weiteren Themen des Kompendiums, das in umfassender Weise in die verschiedenen Richtungen und Probleme der heutigen Kulturanthropologie einführt. Das umfangreiche Literaturverzeichnis berücksichtigt ausführlich das entsprechende deutschsprachige Schrifttum,

Roscam Abbing, P. J.: Toegenomen Verantwoordelijkheid. Veranderende ethiek rond euthanasie, eugenetik en moderne biologie. Nijkerk: Verlag G. F. Callenbadi N. V. 1972. 168 S. 14,90 hfl.

Roscam Abbing geht es in diesem Buch um drei aktuelle Probleme der heutigen Medizin und Biologie, um Euthanasie, Eugenik und Eubiotik. Eingehende Analysen der drei Bereiche wollen vielseitig informieren und in die ethische Fragestellung einführen. Die Verantwortung aller Handelnden für die Betroffenen wird stark hervorgehoben. Bei der Euthanasie interessieren Roscam Abbing in erster Linie die Grenzsituationen: das Sterben für andere, das Töten von mißgestalteten Neugeborenen, das tiefengestörte Kind. Die sogenannte erbliche Belastung sollte nach Meinung des Autors für die heutige Gesellschaft eine viel größere Rolle spielen, als dies heute in den meisten Industriestaaten der Fall ist. Die Eubiotik ist für ihn in bezug auf den einzelnen und die Gesellschaft noch völlig offen. Die eventuellen Möglichkeiten sind bestürzend: Eingriffe in den Befruchtungsprozeß, in das Erbgut, Transplantationen

des Eierstocks, der Mensch in der Retorte, organisches Leben aus anorganischen Stoffen, Selbstbefruchtung, Genenchirurgie. Genentransplantationen, Personenveränderung usw. Wenn Ethik als Wissenschaft vom menschlichen verantwortlichen Handeln zu definieren ist, dann hat sie nach Roscam Abbing in diesen Bereichen ein besonderes Mitspracherecht.

Schmitz, Philipp, 5J: Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1972. 92 S. 10,80 DM.

Dem Dozenten für Moralthologie in Yale, Berkeley, und Sr. Georgen, Frankfurt, geht es um den Versuch, den Prozeß der Normenfindung für einen Teilbereich der christlichen Ethik neu zu beschreiben und ein Modell christlicher Deutung von Sexualität zu entwickeln. »Wenn schon christliche Motive und Handlungsimpul-

se-, dann in genuin christlicher Darstellung. Allerdings muß der christliche Beitrag relevant sein und in die Diskussion unserer Zeit hineinpassen, in ihr Menschenbild, ihr soziales Interesse und ihr praxisorientiertes Denken.« Drei Fragebereiche werden abgeschieden: die Entwicklung der Sexualmoral, die Frage nach der Norm und der spezifisch christliche Beitrag. Die Antwort als christliche Gesamtaussage lautet: Freisein in der Entfremdung! »Die Emanzipation in der Sexualität, die Orientierung der Norm auf das Ideal des humanum und das sich am Horizont unserer Zeit abzeichnende christliche Modell von Sexualität bleiben in einem Zwielficht von Befreiung und Fremdheit. Uns scheint, daß das nicht allein die beklagenswerte Halbheit aller menschlichen Entwicklung ist, sondern daß sich dahinter ein tiefer christlicher Sinn verbirgt.«

Bibliographie

1. Politische Ethik

Brandt, Willy, Bruno Kreisky und 010/ Palme: Probleme des demokratischen Sozialismus. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 200 S. 16,- DM.

Dierkes, Meinol/: Soziale Daten und politische Planung. Frankfurt: Campus Verlag 1975. 160 S. 28,- DM.

Esser, Jose/: Einführung in die materialistische Staatsanalyse. Frankfurt: Campus Verlag 1975. 182 S. 14,- DM.

Penner, Christian, und Bernhard Blanke (Hg.): Systemwandel und Demokratisierung, Festschrift für Ossip K. Flechtheim. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 462 S. 19,80 DM.

Harich, Wolfgang: Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der »Club of Rome«, Reinbek: Rowohlt Verlag 1975. 206 S. 18,50 DM.

Krüger, Klaus: Der Staat ist reine Menschen Sache. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem zeitgemäßen ethischen Problem. Stuttgart: Radius Verlag 1975. 167 S. 23,- DM.

Stallberg, Friedrich W.: Herrschaft und Legitimität. Meisenheim: Verlag Anton Hain 1975. 259 S. 59,- DM.

Ziehe, Thomas: Pubertät und Narzissmus. Sind Jugendliche entpolitisiert? Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 256 S. 28,- DM.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft

Demokratischer Sozialismus - Schein und Wirklichkeit. Von einem Autorenkollektiv. Hg.: Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag 1975. 320 S. 3,60 M.

Hauß, Volker, und Fritz W. Scharpf: Modernisierung der Volkswirtschaft. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 130 S. 15,- DM.

Jaerisch, Ursula: Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 264 S. 35,- DM.

Jobannson, Kurt: Anpassung als Prinzip. Maßnahmen der Unternehmer im Bereich der politischen Bildung. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 208 S. 18,- DM.

Kreppner, Kurt: Zur Problematik in den Sozialwissenschaften, Stuttgart; Ernst Klett Verlag 1975. 154 S. 16,- DM.

Lindemann, Peter: Die Arbeitswelt von morgen. Bildung - Ausbildung - Gesellschaft. Stuttgart: Seewald Verlag 1975. 168 S. 20,- DM.

3. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Boras, Ladislaus: Phasen des Lebens. Freiburg: Walter-Verlag 1975. 139 S. 19,50 DM.

Szasz, Thomas S.: Psychiatrie - die verschleierte Macht, Freiburg: Walter-Verlag 1975. 200 S. 29,50 DM.

Taylor, Charles: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt: Verlag Suhrkamp 1975. 289 S. 24,- DM.

4. Gesellschaft und Soziologie

Abel, Gerd.: Wissenschaftssprache und Gesellschaft. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1975. 120 S. 26,- DM.

Adcock, Russel, und Fred Emmerly: Zielbewußte Systeme. Frankfurt: Campus Verlag 1975. 302 S. 65,- DM.

Bell, Daniel: Die nachindustrielle Gesellschaft. Frankfurt: Campus Verlag 1975. 342 S. 38,- DM.

Etzioni, Amitai: Die aktive Gesellschaft. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1975. 720 S. 68,- DM.

Hurtfiel, Günter (Hg.): Emanzipation. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1975. 356 S. 29,- DM.

Lebensweise - Kultur - Persönlichkeit. Materialien vom H. Kongreß der marxistisch-leninistischen Soziologie in der DDR, 15. bis 17. Mai 1974. Berlin: Dietz Verlag 1975. 140 S. 3,60 M.

Mayer, Karl Ulridi: Ungleichheit und Mobilität im sozialen Bewußtsein. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1975. 248 S. 36,- DM.

Pflanz, M.: Die soziale Dimension in der Medizin. Stuttgart: Hippokrates Verlag 1975. 364 S. 38,- DM.

Soziologische Probleme der Klassenentwicklung in der DDR. Berlin: Dietz Verlag 1975. 262S. 4 Gra-phen. 5,80 M.

5. Pädagogik

Becker, Helmut: Weiterbildung. Aufklärung - Praxis - Theorie 1956-1974. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 450 S. 28,- DM.

Eysenck, Hans-jürgen: Vererbung, Intelligenz und Erziehung. Zur Kritik der pädagogischen Milieu-

therapie. Stuttgart: Seewald Verlag 1975. 200 S. 20,- DM.

Förster, P., und P. Voß: Jugend-Komsomol-Gesellschaft. Erfahrungen und Erkenntnisse bei der kommunistischen Erziehung der sowjetischen Jugend. Verlag Neues Leben 1975. 288 S. 8,50 M.

Grötl, Johannes: Erziehung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 6,- DM.

Handbuch zur Jugendweihe. Eine Anleitung für Mitglieder der Ausschüsse für Jugendweihe und für jugendstundenleiter. Berlin: Verlag Volk und Wissen 1974. 207 S. 7,- M.

Janou, Arthur: Das befreite Kind. Grundsätze einer primärherapeutischen Erziehung. Frankfurt: S. Fischer Verlag 1975. 336 S. 25,- DM.

Kentler, Helmut: Eltern lernen Sexualerziehung. Reinbek: Rowohlt Verlag 1975. 149 S. 24,80 DM.

Kommunistische Erziehung der Schüler in der Sowjetunion, Empfehlungen zur Gestaltung des Systems der Erziehungsarbeit in der sowjetischen allgemeinbildenden Schule. Hg.: Wissenschaftliches Forschungsinstitut für allgemeine Probleme der Erziehung an der Akademie der Pädagogischen Wissenschaften der UdSSR. Berlin: Verlag Volk und Wissen 1975. 200 S. 4,60 M.

Lochner, Rudolf: Phänomene der Erziehung. Meisenheim: Verlag Anton Hain 1975. 545 S. 98,- DM.

Muldorff, Bernhard: Von Beruf Vater. Zürich und Köln: Benziger Verlag 1975. 160 S. 6,80 DM.

Rathgeber, Walter: Das DDR-Bildungskollektiv. München: Rathgeber Verlag 1975. 300 S. 58,-DM.

Rost, Detlef H., Peter Grunow und Doris Oechsle (Hg.): Pädagogische Verhaltensmodifikation. Weinheim: Beltz Verlag 1975. 391 S. 26,- DM.

Schneider, Hans-Dieter: Der vergessene Bildungsnotstand. Zürich und Köln: Benziger Verlag 1975. 100 S. 17,80 DM.

Seidemann, Karl: Gruppenpädagogik im Schulunterricht. München: Wilhelm Goldmann Verlag 1975. 168 S. 18,- DM.

Weiß, Manfred: Effizienz im Bildungswesen. Weinheim und Basel: Beltz Verlag 1975. 179 S. 20,- DM.

Korrektur zu Jahrgang 19, Heft 6:

Der Verfasser des Seite 363 beginnenden Aufsatzes heißt P. Abrecht (nicht Albrecht).

Schriftleiter: Prof. Dr. W. Schsueitzer, Offenburger Straße 14, 4800 Bielefeld

Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich. Preis je Heft im Abonnement 9,- DM-einzeln 10,- DM. Gewerbesteuer und zuzüglich Porto. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen, Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Christentum und Sozialismus: Das Experiment Friedrich Naumanns

VON HANS HERMANN HOLFELDER.

Im Jahre 1897 quittierte *Friedrich Naumann* seinen kirchlichen Dienst und schied aus dem Amt als Vereinsgeistlicher der Inneren Mission in Frankfurt ausl. Im selben Jahre schrieb er an seinen Schwager *Martin Rade*: »Die Idee diristlich-sozial ist politisch bis ans Ende verfolgt worden. und sie läuft ins Leere aus. Dies Ergebnis: mag historisch wertvoll sein, es ist aber peinlich für den, an dem sich das Experiment vollzieht.«²

Naumann bezeichnet diese Zeit der endgültigen Loslösung vom christlich-sozialen Weg als die »schwerste Zeit meines bisherigen Lebens«³. Die Entscheidung, daß ein christlicher Sozialismus nicht realisierbar sei, war zu diesem Zeitpunkt mit der Naumann eigenen Konsequenz durch die Gründung einer neuen Zeitschrift⁴ und einer neuen Organisation auf der Erfurter Tagung vom 23. bis 25.11. 1896 zum konkreten Abschluß gebracht worden. Im nunmehr National-Sozialen Verein⁵ suchte Naumann das politische Konzept eines nationalmaditstaatlicherr Sozialismus zu verwirklichen. Über die Wahniederlage von 1903 hinaus, die das Ende des Vereins brachte, führte dieses politische Konzept Naumanns zum Liberalismus und - in der exponierten Stellung eines populären Theoretikers - zur unbedingten Gefolgschaft der imperialistischen Großmachtpolitik der Wilhelminischen Ära⁶ bis hinein in den Zusammenbruch dieser Epoche. Naumann stand bei Kriegsende vor dem Nichts: »Die Katastrophe ist leider vollständig ... Alles zerfließt mit: einem Male: Türkei, Bulgarien, OststaatenMitteleuropa, Imperialismus, es ist für uns, die ältere Generation sind, eine Götterdämmerung.«⁷

1. Zum Anlaß vgl. *Theodo^r Heuss*: Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit, Z. Aufl., 1949; S. 83 f. (im folgenden zitiert: Heuss).

2. Brief vom 5. 10. 1897, zitiert nach Heuss, S. 154; vgl. *Friedrich Naumann*: Werke I (1964), S. XXV.

3. Siehe Heuss, S. 155.

4. »Die Zeit«, eine Tageszeitung für nationalen Sozialismus, essdiien ab 1. 10. 1896, vgl. »Die Hilfe« 39 (1896), S. 7 (27. 9. 1896). Die Zeitung wurde jedoch zu einer geschäftlichen Katastrophe und ging bald ein, vgl. Heuss, S. 117.

5. Der National-Soziale Verein wollte eine politische Vereinigung »auf christlicher Grundlage« sein. Noch während der Programmdebatte- 1896 in der »Hilfe« betonte Naumann: »Wir siad bis jetzt Christlich-Soziale und wollen das >auf christlicher Grundlage- festhalten ...« Er schränkt jedoch sodann ein: »... aber es ist nicht leicht, die rechte Form dafür zu finden« (»Die Hilfe« 47, 1896, S. 1, 22. 11. 1896). Seinen Satzungsantrag, in dem Naumann die Festlegung auf den Glauben an Jesus Christus. fixieren wollte [vgl. »Die Hilfe« 48, 1896, S. 6, 29. 11. 1896], nahm die Versammlung nidlt an. Naumann akzeptierte dann die allgemeine Formulieungder endgültigen Satzung: »Im Mittelpunkt des geistigen und sittlichen Lebens unseres Volkes steht uns das Christentum ...« (»Die Hilfe. 49. 1896, S. 2, 6. 12; 1896).

6. Zum Imperialismusbegriff dieser Zeit vgl. *Tb. Schieder*: Europa im Zeitalter der Nationalstaaten und europäischen Weltpolitik bis zum Ersten Weltkrieg, in: Handbuch der deutschen Geschichte 6, 1968, S. 78ft Zur gegenwärtigen Debatte vgl. *G. W. Hallgarten*: Der- Imperialismus in der historischen Diskussion des Westens nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. von I. Geiss und B. J. Wendt, 1973, S. 419-436.

7. Zitat bei Heuss, S. 429; Naumann spielt hier auf seine Mitteleuropa-Konzeption an.

Naumann hat das Kriegsende nur um wenige Monate überlebt. In dieser kurzen Zeit beteiligte er sich an der Ausarbeitung der neuen Reichsverfassung und übernahm den Vorsitz in der neugegründeten Deutschen Demokratischen Partei. Für September 1919 wurde der erste deutsche Kirchentag anberaumt. Naumann hoffte, mit ihm dem endlich vom landesherrlichen Kirchenregiment befreiten Protestantismus zur Einheitlichkeit zu verhelfen – Ansätze und Pläne, für die die **Kraft** nicht mehr ausreichte.

Das Scheitern von Naumanns »Experiment«, die christliche Verkündigung seiner Zeit zu politisieren in Richtung auf eine staatssozialistisch verstandene **Änderung** der Gesellschaft »von unten her«⁸, seine Wendung zur Politik der Macht und der imperialen Expansion bleiben ein beunruhigendes Faktum der neueren Christentumsgeschichte. Naumanns wahrhaft »tragische zweite Bekehrung?« verstanden denn auch schon seine zeitgenössischen Kritiker als »Bankrott des Christentums«.

Hermann Timm stellte 1967 die Frage, ob die heutige Theologie bereit sei, »die von Naumann verkörperte Geschichte protestantischer Sozialethik um die Jahrhundertwende als ein Stück der eigenen Geschichte« anzuerkennen⁹. In seiner eingehenden Analyse hat **Timm** den Theologen Naumann wieder zur Geltung gebracht, dem sein glänzender Biograph **Theodor Heuss** nur einen Platz in der deutschen Frömmigkeitsgeschichte eingeräumt hatte¹². Damit gab Timm **zugleich** auch die Fraglichkeit von Naumanns theologischem Wege der Theologie zurück.

I.

Von **entscheidender** Bedeutung für Naumanns »**theologischen** Widerruf« wurde die **Bekanntheit** mit der bürgerlichen Nationalökonomie. Seit Mitte der 90er Jahre verband Naumann eine dauerhafte Freundschaft mit **Max Weber**, den er im Evangelisch Sozialen Kongreß (ESK) getroffen hatte. Diese Begegnung vor allem führte bei Naumann zum Bruch mit seiner sozialen Theologie, während der Kenntnisnahme von Rudolf Sohms **Theorie** der Diastase von Christentum und Welt nur konvergierende Bedeutung zukommt¹³.

8. Vgl. Werke I, S. 346.

9. Vgl. K. **Barth**: Vergangenheit und Zukunft. Fr. Naumann und Chr. Blumhardt (1919), in: Theologische **Bücherei** 17 (Anfänge der dialektischen Theologie 1), 1962 (S. 37–49), S. 41. Daß Barth in seinem Vergleich Naumann-Christoph Blumhardt d. J. die theologische Wandlung Naumanns von einem »**Charakterfehler**« her begründet, kann ich nicht sehen (vgl. I. Engel, S. 104; s. unten Anm. 10). Vielmehr halte ich die **theologische** Kritik Karl Barths für eine der hellstehenden Stellungnahmen zum theologischen Problem, das das Experiment Naumanns aufzeigt.

10. So 1907 W. v. **Schnehen** und E. **Steudel**, vgl. I. Engel: Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine **Untersuchung** zu F. Naumann (Studien zu Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 4), 1972, S. 96, A. 15. Den Begriff »Bankrote« verwendet auch R. **Nürnberg**: Imperialismus. Sozialismus und Christentum bei F. Naumann, HZ 170 (1950) (S. 525–548), S. 534.

11. **Hermann Timm**: Fr. Naumanns theologischer Widerruf, ThEx (141) 1967, S. 5 f. (im folgenden zitiert: Timm).

12. Timm, S. 6, A. 2.

13. Vgl. Timm, S. 37–47; ich schließe mich Timms methodischen Überlegungen an, mit denen er sich in seiner Darstellung von Naumanns »**Selbstverständnis**« dieser Zeit bewußt absetzt und so zum »**Sachverständnis**« der Texte selbst kommen will. Ebenso übernehme ich die Darstellung der einzelnen Stadien der theologischen Entwicklung Naumanns bis zur Begegnung mit Max Weber und Rudolf Sohm.

Die Rätselhaftigkeit dieses theologischen Widerrufs, die auch Timm empfunden hat¹⁴, bleibt bestehen. Naumanns »Kapitulation« vor der wissenschaftlichen Größe Max Webers ist von der Art seiner politischen Persönlichkeit her nicht zu verstehen. Stehvermögen, Kritik und intellektuelle Unbestechlichkeit sind ja nicht erst Tugenden des national-sozialen Politikers, sondern Fähigkeiten und Haltung schon des christlich-sozialen Programmatikers. So hatte der junge Theologiekandidat bereits gegen seinen Vater den eigenen Weg durchzusetzen¹⁵. Ebensowenig scheute er die Konflikte mit der vorgesetzten Kirchenbehörde und die Konsequenzen im Langenberger und Frankfurter Diensts. Im Zentralaus-schluß der Inneren Mission lehnte man es ab - und zwar gegen den Antrag des Hofpredigers Stöcker -, den Langenberger Pastor mit der publizistischen Vorbereitung der neuen Denkschrift zu betrauen. Man hielt den jungen Propagator »für zu wild«¹⁷. Eigenständigkeit und den Willen, selbstverantwortete Wege zu gehen, zeigt Naumann auch in der Zusammenarbeit im ESK mit Stöcker. Ihm verdankt er während seiner Studienzeit wichtige Anstöße, weiß sich aber in der politischen Einschätzung der Situation (Antisemitismus, Konservatismus) mit der Zeit immer deutlicher von Stöcker geschieden und spricht das auch aus¹⁸. Die politischen Konzeptionen ließ sich Naumann nicht so leicht zerschlagen. Die in sich ruhende Konstitution dieses Mannes hielt sich während der späteren Kämpfe in der großen Politik ebenso durch, wie seine intellektuelle Unbestechlichkeit für den politischen Weg immer bestimmend blieb!¹⁹.

Vor diesem biographischen Hintergrund gewinnt man bei der Lektüre der Literatur zum Problem Weber/Naumann den Eindruck, als sei die Begegnung mit dem National-ökonom Weber ein Ereignis im Leben Naumanns, das ihn unvorhergesehen und unableit-

Die katastrophenartige Wirkung dieser Begegnung vermochte m. E. Timm jedoch nicht in ihren inneren Bedingungen verständlich zu machen. Ebensowenig überzeugt mich die Timmsche Deutung der Palästina-reise von 1898 (vgl. *Timm*, S. 45-47).

Keine neuen Gesichtspunkte bringt der Aufsatz von A. Lindt: Friedrich Naumann und Max Weber, *ThEx* 174 (1973). Er stellt lediglich eine unglückliche Doppelung der Arbeit von Timm dar, die überhaupt nicht zur Kenntnis genommen wird und nur an einer peripheren Stelle dazu dient, ein Zitat aus Naumanns »Hilfe« zu belegen (*Lindt*, a.a.O., S. 36, A. 13). Wenn Lindt dann in seinem Schlußteil S. 32 auch noch feststellt, daß die Bedeutung der Begegnung mit Max Weber für Naumanns Weg in die Machtstaatspolitik in der Naumann-Literatur nicht ausreichend beachtet worden sei, so ist wohl zu konstatieren, daß er offenbar die Literatur aus den Augen verloren hat, die er selbst zitiert (*Lindt*, a.a.O., S. 37, A. 15). Lindts Darstellung der Zusammenhänge liest sich in der Substanz wie eine Paraphrase der Timmschen Analyse.

I. Engel (s. oben Anm. 10), S. 63f., schließt sich in der Sache Timms Darstellung an. Explizit verweist M. Schick: Kulturprotestantismus und soziale Frage (Tübinger Wirtschaftswiss. Abhandlungen 10), 1970, S. 136, A. 271, Timms Ausführungen hinsichtlich der Weber/Sohm-Begegnung und führt aus: »Naumanns massive Reich-Gottes-Hoffnung kam ins Wanken und verlor.«

Vgl. schließlich noch P. Cornehl: Die Funktion der Bibel für die Frömmigkeit als praktisch-theologisches Problem, *Theologia Practica* 7 (1972), S. 132 ff. (mit Verweis auf *Timm*, s. S. 132, A. 29).

14. *Timm*, S. 37f.; s. auch o. Anm. 13.

15. Vgl. *Heuss*, S. 351f.

16. Vgl. *Heuss*, S. SOff., 83 f.

17. »Man rang«, so schreibt ein Vertrauensmann Stöckers an Naumann, »über Ihrem Namen die Hände, wie ja heuer alles Mannhafte in Mißkredit ist. Sie seien zu wild.« Zitiert nach *Heuss*, S. 60.

18. Zur Beziehung Naumann-s Stöcker vgl. *Heuss*, S. 26 f., 40 ff., 81 f., 87.

19. Vgl. hierzu Max Webers Brief von 1919 an Naumanns Witwe; *Heuss*, S. 504 f.

bar aus der Bahn warf. So ist auch Theodor Heuss' hellsichtiger Satz, daß Max Weber für Naumann »das Maß der intellektuellen Selbstprüfung bedeutete«-, ins Leere gesprochen. »Innelleuuelle Selbstprüfung« würde einen Entwicklungsprozeß voraussetzen, auf den Heuss auch verwiesen hat²¹, der aber in der neueren Literatur (*Timm, Schick, Engel, Lindt*) zwar für die Zeit nach 1896 bis 1903 angenommen wird, für die Umbruchsphase aber bis zu Naumanns immer wieder zitierten Besprechung der Freiburger Antrittsrede Max Webers vom 14.7. 1895²² nicht in die Fragestellung einbezogen wird. M. E. müßte aber gerade die Zeit der Mitarbeit im ESK von 1890 bis zur Begegnung mit Weber und Sohm darüber Aufschluß geben, auf Grund welcher inneren Dispositionen in Naumanns Denken dieser Zeit das Zusammentreffen mit diesen beiden Männern den Umbruch entbinden konnte.

20. *Theodor Heuss: Max Weber in seiner Gegenwart*, in: Max Weber. *Gesammelte politische Schriften*, hg. von J. Winckelmann, 2. Aufl., 1958, S. VII, zitiert bei *Lindt* (s. o. Anm. 13), a.a.O. S. 18. In seiner Naumannbiographie (S.100) betont *Heuss* den unmittelbaren Einfluß Rudolf Sohms auf Naumann. In der Einschätzung Sohms ist *Lindt* (s. o. Anm. 13), S. 36, A. 14, ein böser Lapsus unterlaufen: *Lindt übernimmt* aus W. I- *Mommsens* Buch über Max Weber eine klassische Aussage Naumanns über seine Machtstaatspolitik in der »Hilfe« und legt sie irrtümlich Rudolf Sohm in den Mund. Schon hat Sohm »bis in die Terminologie hinein Webers politischen Grundentscheid übernommene (*Lindt*, a.a.O. S. 36). Zum Naumannzitat vgl. »Die Hilfe« 46 (1895), S. 2 (17. 11. 1895).

21. *Heuss*, S. 28, spricht von einer dauerhaften Krise des christlich-sozialen Gedankens an Stelle eines plötzlichen politischen Bruches; zudem bezweifelt *Heuss*, daß erst Max Weber den Gedanken des nationalen Machtstaates in Naumann geweckt habe, vielmehr sei er ihm eine »unreflektierte Gegebenheit« (*Heuss*, S. 100) gewesen. 1893, das heißt noch vor seiner Begegnung mit Weber, vertritt Naumann, eingebettet in seine religiöse Sprache, nationalen Kolonialismus und Wirtschafts imperialismus: »Da schufen Gottes unsichtbare Diener den Welthandel, da machten sie Indien zur Kornkammer Europas und die Felder Südrußlands zum fruchtbaren Gefilde für unser Land. Er hörte von des Himmels Höhe, wie die kleinen Menschen sich sorgten, der kleine Wald sei zu Ende und das Feld sei zu eng, da ließ er Livingstone und Stanley durch Afrika wandern und dort ein unerschöpfliches Hinterland künftiger Kulturepochen entdecken •• 50 sorgt Gott für uns ...« (Werke I, S. 317).

»Ehe man sagt: es sind zu viele Menschen, muß man prüfen, ob es nicht willkürliche Hemmungen der Menschenexistenz gibt, die man beseitigen kann. Sollte nicht durch Bodenreform im Innern und durch Kolonisation nach außen der Schaden ausgeglichen werden können? Der christliche Glaube muß sprechen: Ja, ja!« (Werke V, S. 81).

Zur selben Zeit tauchen bereits rudimentär darwinistische Vorstellungen auf, nicht mehr nur in biologischen Zusammenhängen, sondern auch in der technischen Wirklichkeit als Deutekategorien:

»Und bei alledem ist die Maschine ein immer erst werdendes. Man kann mit Recht von einem Kampf um das Dasein unter den Maschinen reden. Die größere Maschine verschluckt die kleinere, die neuere Konstruktion erhebt sich wider die ältere ... überall steht die Maschine ... überall, überall rollt es, summt es, schafft es« (Werke I, S. 312).

Aus diesen Belegen ist zu ersehen, daß politische Themen, die die spätere nationale Phase des Politikers Naumann kennzeichnen (Nationalismus, Kolonialismus, Imperialismus, Aspekte des Sozialdarwinismus), schon in der Zeit vor 1895 nachweisbar sind. Aus potentiellen Themen werden in einer gewandelten Phase des politischen Denkens von Naumann zentrale Themen. Zur sozialdarwinistischen Komponente, die eng mit dem späteren Machtstaatsgedanken verbunden ist, vgl. *Timm*, S. 47-51. Zum Begriff des Sozialdarwinismus als Legitimationskategorie der industriellen Expansion in der imperialistischen Epoche Europas vgl. *H.-V. Wehler: Sozialdarwinismus im expandierenden Industriestaat*, in: *Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von I. Geiss und B. J. Wendt, 1973, S. 133-142.

22. »Die Hilfe« 28 (1895), S. 2 (14. 6. 1895): »Hat er nicht Recht? Was nützt uns die beste Sozialpolitik, wenn die Kosaken kommen? Wer innere Politik treiben will, der muß erst Volk, Vaterland und Grenzen sichern, er muß für nationale Macht sorgen ...«, zitiert bei *Timm*, S. 42; *Lindt* (s. o. Anm. 13), S. 25.

Ich gehe von der These aus, daß Naumanns Absage an die soziale Theologie und seine Hinwendung zu einer nationalen Sozialpolitik bedingt ist durch Struktur und Inhalt dieser sozialen Theologie selbst. Weber und Sohm präzisierten lediglich zu einem bestimmten Zeitpunkt, etwa im Umkreis der Freiburger Antrittsrede Mitte 1895, was in der Entwicklung Naumanns schon angelegt war²³. So ließ sich Naumann ja auch noch nicht bei der ersten Bekanntschaft mit Weber und Sohm von seinem eigenen Weg abbringen. 1894 hatte Weber auf Bitten von Martin Rade hin in der »Christlichen Welt« Naumanns Aufsatzsammlung »Was heißt christlich-sozial?« besprochen, die kraftvolle Persönlichkeit des Verfassers mit viel Sympathie gewürdigt, den Wahrheitsanspruch des christlich-sozialen Programms jedoch ironisch abgetan. In seiner Entgegnung desselben Jahres hat Naumann noch einmal entschieden das »Recht eines christlichen Sozialismus« gegen Weber verteidigt und sich »keineswegs von den Wissenschaftlern in die Defensive drängen lassen«²⁴. Ähnlich verlief die erste Begegnung mit dem Kirchenrechtler Sohm. Den Ausführungen Sohms auf dem Posener Kongreß der Inneren Mission im Herbst 1895 über die Unvereinbarkeit des Prinzips Liebe (Christentum) und des Prinzips Recht (Staat) hat Naumann in der Diskussion deutlich widersprochen und christlichen Sozialismus als einen »Reditskampf aus Liebe« bezeidmet²⁵.

In dieser Zeit hat er schon den politischen Ideen in Webers Freiburger Antrittsrede zugestimmt, versteht sich aber noch als Christlich-Sozialer. Erst ein Jahr später kommt es zur Gründung des National-Sozialen Vereins, in dem durch die rigorose Kritik Webers am »Miserabilismus«-Standpunkt' der Christlich-Sozialen der Grundsatz der Macht und der Nation zum Durchbruch kommt, das Prinzip Liebe jedoch zugleich mit dem Stichwort »Glaube an Jesus« aus der Satzung entfernt wird²⁶.

23. Ich greife die Beobachtungen von Heuss (s. o. Anm. 21) auf; auch 1. Engel (s. o. Anm. 10), S. 98, weist mit einem Satz auf den Entwicklungsgedanken hin, sie spricht von »präzisieren und beeinflussen«. Schon W. Conze: Friedrich Naumann, Grundlagen und Ansatz seiner Politik in der nationalsozialen Zeit (1895 bis 1903), in: *Schicksalsweg deutscher Vergangenheit ...*, hg. von W. Hubatsch, 1950, S. 381, hat den Prozeßdiarakter, der der Begegnung mit Weber und Sohm vorausgeht, unterstrichen, versäumte es jedoch dann, näher darauf einzugehen.

24. So Timm, S. 40 (vgl. S. 38-40). Naumann schreibt: »Das Wörtlein -diristlid« vor unserem Namen ist nur eine Unterscheidung von demjenigen Sozialismus, der materialistisch ist, gerade wie sich der Deutsch-Konservative vom Partikular-Konservativen, der National-Liberale vom Kosmopolitisch-Liberalen trennen will. Selbsrverständlich ist, daß für uns unsere Erfassung des Christentums die wichtigste und richtigste ist. Gott hat sie uns gegeben und wir danken ihm dafür. Wenn wir aufhören würden, christlich-sozial zu sein, so wäre es Untreue des Glaubens, denn es ist ja nicht eigene Wahl oder Lust oder Willkür, die uns zwingt, den Glauben als Erneuerung der Menschheit ins Auge zu fassen. Wir müssen christlich-sozial sein« (Werke I, S. 419).

Aus welchen Gründen dann ein Jahr später Naumanns Verhältnis zu Max Weber in ein »neues Stadium« eintrat (Timm, S. 41) - trotz dieser deutlichen Absage -, bleibt bei Timms Ausführungen ungeklärt.

25. Vgl. Timm, S. 38, A. 3. Naumann betont zwar in der »Hilf« 40 (1895), S. 1 (6. 10. 1895), im Rückblick auf den Sohm-Vortrag die weitgehende sachliche Übereinstimmung in der Ablehnung von Rudolf Todts Programm einer kurzschlüssigen Verwendung der Bibel als »volkswirtschaftsdiälonies Gesetzbuche« (vgl. das Naumann-Votum im Bericht über Posen in der »Hilf«, a.a.O. S. 4), verweist aber auch darauf, daß er Sohms Bedenken gegen einen diristlichen Sozialismus nicht teile.

26. Siehe o. Anm. 5..

Vor dem gekennzeichneten Hintergrund ist also die Frage zu stellen, wo in Naumanns Experiment eines christlichen Sozialismus in theoretischer Hinsicht die *disponierenden Momente* zu suchen sind, die Naumanns Widerruf dieses politisch-theologischen Konzepts ein Stück weit aufhellen.

Die folgende historische Untersuchung soll ein Zweifaches leisten: Zum einen geht es mir darum, eine wichtige Phase in der Biographie Naumanns, die Zeit seines christlich motivierten Engagements im Felde der zeitgenössischen, sozialen Problematik bis 1895, als einen gescheiterten Versuch theologischer Bewältigung verständlich zu machen (IH.). über diesen speziellen Beitrag zur Naumannbiographie hinaus möchte ich die paradigmatische Bedeutung dieses gescheiterten Versuchs einer Sozialtheologie im Kontext heutiger theologischer Theoriereflexion ansprechen. Als historisches Paradigma - und in dieser Hinsicht nehme ich die Anfrage von Naumanns theologischem Weg als Anfrage an die gegenwärtige Theologie im Sinne Timms (s. o. S. 82) auf - signalisiert Naumanns theologisch (und auch politisch) gescheitertes »Experiment« einen grundsätzlichen Aspekt theologischer Theorie: das Sprachproblem. Es wird nachzuweisen sein, daß ein entscheidender Faktor für dieses Scheitern auf der Ebene von Sprache und Theoriebildung zu suchen ist (IV.).

IH.

Meine Überlegungen gehen von Beobachtungen zur theologischen Sprache Naumanns in dem Zeitraum zwischen 1884/85 (Arbeit im Rauhen Haus) und 1896 (Gründung des National-Sozialen Vereins) aus²⁷. Sie beziehen sich auf das von Naumann in dieser Phase entdeckte und in Angriff genommene Problem einer theologischen Theorie sozialen Handelns. Dabei ist generell festzustellen, daß Naumann sich gerade da, wo er das Verhältnis von Christentum und sozialer Frage theologisch bestimmen will, im Bereich uneigentlich-metaphorischer Sprache bewegt und nicht, wie zu erwarten wäre, in der Ebene systematischer Reflexionsbegriffe und Satzaussagen. Der Funktion und Bedeutung dieser *Metaphorik*²⁸ im Hinblick auf die Tragfähigkeit von Naumanns christlich-sozialem Konzept ist hier genauer nachzugehen. Es handelt sich um eine wichtige Einzelbeobachtung zur theologischen Terminologie, mit der Naumann das »Christliche« in seinem Verhältnis zur sozialen Problematik sprachlich zu bestimmen versucht.

Die Frage der inneren Disposition, die Naumann zum Bruch mit der sozialen Theologie führt, ist bis in die Anfänge seines theologischen Studiums zurückzuverfolgen. Der Entschluß Theologie zu studieren ist nicht die eigene Entscheidung Naumanns gewesen. Viel-

27. Eine Gesamtanalyse von Naumanns theologisch-religiöser Sprache ist im Rahmen dieser begrenzten Fragestellung nicht angestrebt. Zu Naumann als polirischem Redner und Schriftsteller vgl. *Heuss*, S. 206-217. Der Untersuchung lege ich die druckreife Sozialen Schriften der Langenberger und Frankfurter Zeit (1886 bis 1896) zugrunde. Briefliche Äußerungen und die Aussagen in der »Hilfe« von 1895/96 sind mit einbezogen. Die Analysen stützen sich vor allem auf folgende Texte: Die Zukunft der Inneren Mission (1888), Werke I, S. 87-112; Christentum und Wirtschaftsordnung (1893), Werke I, S. 334-340; Das Recht eines christlichen Sozialismus (1894), Werke I, S. 402-420; Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine (1896), Werke I, S. 494-521.

28. Zu dem hier zunächst heuristisch verwendeten Begriff der Metapher s. u. S. 95.

mehr hat er nach »Wunsch und Tradition der Familie«?, und das heißt nach dem bestimmenden Worte seines Vaters, der seinen Sohn im selben Amte sehen wollte, diesen Weg gewählt. Der Briefwechsel mit dem Vater in der Mitte der SOer Jahre zeigt, daß die theoretische Explikation von Naumanns persönlichem Glauben nicht mehr abgedeckt wurde durch die traditionelle Konfessionstheologie. Die Spannung zwischen Kirchlichkeit und Wissenschaft³⁰, zwischen Glauben und theologischer Reflexion hatte das Universitätsstudium beim jungen Naumann nicht in eine fruchtbare Einheit aufzuheben vermocht, vielmehr hatte er die Universität mit einer deutlichen Resignation gegenüber der Theologie, dem »System«, verlassen. Nunmehr verstand er sich und die Mitarbeiter im Rauhen Haus in Harnburg als »christliche Laien«³¹.

Mit Recht weist *W. Conzet*? darauf hin, daß Naumann auf »schwankendem Grunde« seine praktische Arbeit im Rauhen Haus und im Pfarramt später antrat. Nur sehe ich die Problematik nicht darin, daß Naumann »ohne das Fundament des offiziell geforderten Kirchenglaubens« in eine christliche Sozialpraxis eintrat, sondern daß er auf Grund seiner Studierenerfahrung an der eigenen Aufarbeitung der Vermittlung von Theorie und Praxis theologisch resigniert hatte. Das »Nachdenken über heilige Dinge« wurde hier zum privaten Geschäft, die theologische Reflexion konnte nur noch als das »Ankleben der

29. Vgl. *Heuss*, S. 20ff.

30). Vgl. *Heuss*, S. 26; *Timm*, S. 11 f.

31. Die theologische Resignation spiegelt sich deutlich wider in den Briefen aus dem Rauhen Hause (1884/85) und signalisiert das unbewältigte Theorieproblem seines Studiums: »Dasjenige, was ich zu meinem Trost und zu meiner Strafe ebenso brauche wie für die Jungen, ist die alte Wahrheit, die dadurch gewiß nicht wirksamer wird, daß ihr die Form irgendeiner Theologie anklebt. Wenn ich für mich heilige Dinge nachdenke, sind diese Gedanken gewiß ebenso weit entfernt von lutherischer Schultheologie als von reformierter. Die einfachen Begriffe des täglichen Lebens, Schuld, Strafe, Sühne, Heiland, Heiligung, Beistand, Schutz, Tröstung, Hoffnung, sind ohne System ebenso sicher als mit System« (*Heuss*, S. 36). Weiter schreibt Naumann in diesem Zusammenhang: »Hier wird kein Mensch versuchen, mich auch nur einem theologischen Interesse nahezubringen. Röhrich hat noch einige Erinnerungen an Professor Beck in Tübingen, aber sie sind schon ganz blaß und nehmen sich aus wie Sonntagsstaat - wir anderen, Herr Wichern mit, sind im Grund christliche Laien, welche einem Pfarrer als Gemeindeglieder lieb und wert sein würden, aber nicht selbst zum Pfarramt taugen« (*Heuss*, S. 39).

Das Problem der Theologie wird als sekundär angesehen, wenn Naumann dem Vater schreibt: »Was uns trennt, ist nicht der Glaube ..., sondern ist die sekundäre, rein theologische Frage, wie man sich die ewigen Wahrheiten in Worten verständlich machen kann. Bei Dir fällt Theologie und Glauben zusammen, ich habe noch keine Theologie« (*Heuss*, S. 38).

Diese direkten Zeugnisse aus Naumanns frühen Jahren sprechen eine deutliche Sprache und stellen Naumanns spätere Rückblicke in den Briefen über Religion (1903), wo er sich als Theologen »lutherischer Rechtgläubigkeit« in dieser Zeit bezeichnet, grundsätzlich in Frage. Zugleich ist diese Spannung zwischen den uns vorliegenden frühen und späten Zeugnissen eine glänzende Bestätigung für Timms methodischen Ansatz, »Selbstverständnis« und »Sachverständnis« in den Naumannstexten zu unterscheiden (vgl. *Timm*, S. 8). Diesen methodischen Schritt nicht beachtet zu haben macht die Grundschwäche der Arbeit von *I. Engel* (s. o. Anm. 10) aus. Besonders deutlich wird dieser methodische Irrtum Engels bei dem Kapitel über Naumann als Theologe »lutherischer Rechtgläubigkeit« in den Anfangsjahren. Als etwas mageren Ertrag ihrer Untersuchungen kann Engel lediglich eine negative Identität Naumanns mit der lutherischen Orthodoxie feststellen: »... die gemeinsame Ablehnung sozial politischer Arbeit ...« (*Engel*, a.a.O., S. 31). Diese Interpretationsthese dürfte das sozialpolitische Engagement Naumanns in Langenberg kaum erklären, noch wird sie der sozialpolitisch agierenden »Rechtgläubigkeit« Stöckerscher Provenienz gerecht.

32. *W. Conzet* (s. o. Anm. 23), S. 382.

33. Vgl. *W. Conzet* (s. o. Anm. 23), S. 382.

Form irgendeiner Theologie« beschrieben oder als »Sonntagsstaat« bezeichnet werden³⁴. Die Aussage, daß die »einfachen Begriffe ... (des Glaubens) ohne System ebenso sicher als mit System- seien, kennzeichnet den eigenartigen Bruch in Naumanns Denken dieser Zeit.

Während des Langenberger Pfarramtes (1886-1890) erfolgt die erste intensive Beschäftigung mit sozialistischem Schrifttum. Naumann studiert die Schriften von *Marx*, *Engels*, *Lassalle*. *Bebel* und *Liebknecht*³⁵. Aus ihnen gewinnt er einen Ansatz zur theoretischen *Analyse* der sozialen Probleme, die ihm unmittelbar in seinem sächsischen Arbeitsbereich begegnen. Die theoretische Schriftstellerei über die Innere Mission, die Naumann in dieser Zeit aufgenötigt wird, hat sich im Kontext der atheistischen Analyse des Sozialismus zu bewähren. Die Begründung einer christlich motivierten Sozialpraxis wird zum Grundproblem des Sozialpfarrers in Langenberg. Naumann beginnt, das Verhältnis von Innerer Mission und Sozialismus als ein Konvergenzschema von Theorie und Praxis zu analysieren". Der Sozialismus - und das heißt die Sozialdemokratie des Gothaer Programms von 1875 - wird als das gesuchte Theoriekonzept" der Inneren Mission und ihrer christlichen Praxis entdeckt. Am Horizont von Naumanns Denken taucht die Konzeption eines christlichen Sozialismus auf.

»Die Zukunft der inneren Mission ist die Zukunft des Sozialismus. Alle Förderer der inneren Mission sind Förderer der sozialistischen Neuzeit.e-! Die Herausforderung des atheistischen Sozialismus in der konkreten Erfahrung des Langenberger Pfarramtes, das Naumann zum Studium des sozialistischen Schrifttums brachte, macht ihn wieder zum Theologen? und befreit ihn von der theologischen Resignation seiner Universitätserfahrung. Die Befreiung, Theorie und Praxis als Einheit in der Auseinandersetzung mit der

34. Siehe o. Anm. 31.

35. Vgl. G. Brakelmann: Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, 4. Aufl., 1974, S. 175.

36. Vgl. Timm, S. 146. In seiner grundlegenden Programmschrift über die Zukunft der Inneren Mission (1888), die Naumann selbst als tastenden Versuch einer Theorie christlichen Sozialismus ansieht (»Damit betreten wir ein ziemlich unangebautes Gebiet«, Werke I, S. 87), schreibt er: »So liegt im Begriff -En- lasrung, die grundsätzliche Verwandtschaft von innerer Mission und Sozialismus. Sozialismus und innere Mission sind wie Bruder und Schwester ... Der Sozialismus trat als Theorie in die Welt, die innere Mission als Praxis. Der Sozialismus hat die Neigung, alles en gros zu behandeln, die innere Mission möchte en detail vorgehen. Heute aber sehen wir schon, wie sie sich nähern: der Sozialismus steigt von der theoretischen Höhe hernieder und wird in allerlei Gesetzen, Einrichtungen und Kassen konkret, er beginnt sich auf das Verfahren en detail einzulassen. und zu gleicher Zeit gewöhnt sich die innere Mission je länger je mehr an den Großbetrieb ... Und wunderbar genug ist es, wie alle Barmherzigkeitswerke, welche die innere Mission anfang oder anfängt, sich unter die Grundidee der sozialistischen Theorie von selbst einfügen ... Für sich allein betrachtet, entbehrt die innere Mission der Systematik. Alle Darstellungen ihrer Gesamtheit geben keine innere Einheit. Es kann nicht anders sein, denn das System, in das sie hineingehört, ist eben das System des Zukunftsstaates (Werke I, S. 97 f.).

37. In seinem Bericht über die »Eindrücke vom Kasseler Kongreß für innere Mission« (1888) stellt Naumann das Theoriedefizit der Inneren Mission fest: »... was wir vermißten, war eine den einzelnen Ratschlägen zugrunde liegende soziale Gesamtauffassung« (Werke I, S. 82). Dieses Defizit spiegelt sich auch wider in Naumanns Korrektur eines Kongreßvotums: »Vor allem gefiel uns übrigens in der Rede des Kommerzienrats Conze das Hervorheben des Wertes sittlicher Personbildung: »Wir brauchen Männer, nicht Maßregeln!« Genauer wohl: Wir brauchen Männer und Maßregeln!« (Werke I, S. 83).

Kurze Zeit später publiziert Naumann seine Theorieschrift über die Zukunft der Inneren Mission, in der er das sozialistische Theoriekonzept rezipiert.

38. Werke I, S. 104. Über die Wirkung in den Reihen der Inneren Mission vgl. Timm, S. 16.

39. Vgl. Timm, S. 11 ff.

Sozialdemokratie gefunden zu haben, äußert sich in enthusiastischer Form: »Das ist es aber, was mein Christenherz bei der Erkenntnis von der Zusammengehörigkeit von innerer Mission und Sozialismus jubeln läßt, daß ich nun völlig gewiß bin: Der Zukunftsstaat wächst nicht ohne starken Zusatz christlicher Elemente auf. Die innere Mission ist das Christliche in der Zukunftsmischung. Dazu hat sie Gott bereitet und über uns kommen lassen, daß sie eine christliche, geheiligte Vorbereitung des kommenden Weltalters werde.«⁴⁰

Die endgültige Befreiung zur theologischen Bewältigung des Theorie/Praxisproblems bringt die 1889 feststellbare Rezeption einer sozial-evolutionär verstandenen Reidi-Gottes-Theologie", die bis ins Jahr 1896 zum »Systembegriff« Naumanns wird⁴². Auch diese Entdeckung feiert Naumann als große Befreiung, und man spürt das beglückende Gefühl dessen, der sich eines lang lastenden Zwiespaltes enthoben sieht: »Wir Christen haben die innere Einheit, wir haben als höchstes Gut das Reich Gottes und wissen, daß von diesem höchsten Gut aus sich Weltansicht und Ethik, Theorie und Praxis einheitlich gestalten. In dieser unserer inneren Einheitlichkeit liegt, formal angesehen, unsere Kraft.«⁴³

Alesebilastische Variante dieser Theologie wird nun die Sozialdemokratie zur »diristischen Häresie«. Ihr theoretischer Anspruch geht in die theoretische und praktische Einheit des christlichen Sozialismus über. Diese Entdeckung ermöglicht Naumann für die Zeit von 1890-1894 eine schriftstellerische Produktivität, die seinen christlichen Sozialismus entfaltet und ihn mit der Aufnahme der nationalökonomischen Debatten im ESK in den Kontext der ökonomisch-technischen Problematik einbringt",

Für unsere Fragestellung ist bei dieser Entwicklung bedeutsam, durch welche Relationsbegriffe Naumann das spezifisch Christliche dieses Sozialismus kenntlich zu machen sucht. Zunächst ist festzuhalten, daß für die Resignationsphase in der Mitte der 80er Jahre, als Theologie noch als ein sekundäres Phänomen erschien", Glaube und Theologie (= »System-d) mehr als »adhäsive« Momente galten denn als ein systematisch-kohärentes Verhältnis⁴⁶. Erklärt Naumann also in jener Zeit mit diesen Bestimmungen die Abkehr des »diristischen Laien« von der Theologie als einem »Sonntagsstaat«, so gebraucht er während des Langenberger Pfarramtes, als er den Sozialismus als Theorierahmen seiner christlichen Praxis findet, zur Charakterisierung des christlichen Momentes im Theorie/Praxisverhältnis noch die gleichen, zumindest aber verwandten Formulierungen. Naumann

40. Werke I, S. 104 f.

41. Vgl. Timm, S. 17-21, dessen Analyse der theologiegeschichtlichen und biographischen Implikationen ich hier zugrunde lege.

42. Zur Bedeutung dieser Theologie im ESK seit 1890 vgl. M. Schick (s. o. Anm. 13), S. 97-100.

43. Werke I, S. 127.

44. Vgl. Timm, S. 21-34. Hatte Naumann es noch im Rauhen Hause als Entlastung empfunden, nicht Theologie sein zu müssen (»Hier wird kein Mensch versuchen, mich auch nur einem theologischen Interesse nahezubringen«, s. o. Anm. 31), so gibt es in der Langenberger Arbeitssituation angesichts der sozialdemokratischen Herausforderung kein Entrinnen mehr vor der »seit Jahren verdrängten theologischen Grundfrage« (Timm, S. 13). Das heißt, daß das marxistisch-sozialistische Studium für Naumanns theologische Entwicklung eine entscheidende Bedeutung hat (vgl. auch Timm, S. 14, 16 f.).

45. Siehe o. Anm. 31.

46. Siehe o. Anm. 31: Naumann spricht von »ankleben«.

spricht vom »Zusatz christlicher Elemente«, vom »Christlichen in der Zukunftsmischung«⁴⁷. Diese Ausdrücke - man könnte sie als Metaphern aus dem Bereich der Chemikersprache bezeichnen - überraschen nun deshalb, weil man hätte erwarten können, daß Naumann angesichts des atheistischen Gegenkonzeptes des Gothaer Sozialismus das Christliche seines Sozialentwurfes spezifischer bestimmt, als er es mit dem metaphorischen Begriff der »Zukunftsmischung« tut. Das »Christliche« ist in dieser Phase seines Denkens wie selbstverständlich und daher unbestimmt in der sozialen Praxis der Inneren Mission enthalten. Es stellt kein systematisches Denkproblem dar. Mit Recht weist Timm⁴⁸ darauf hin, daß diese Lösung des Theorie/Praxisproblems nur eine übergangsphase darstellt, der schon ein Jahr später eine von der sozialen Problematik gefüllte Reich-Gottes-Theologie folgt⁴⁹.

Selbst in der Zeit der Rezeption der neuen Theologie Ritschlscher Provenienz, die die »Periode der im eigentlichen Sinne produktiven theologischen Arbeit«⁵⁰ darstellt, behält Naumann diese Sprachmetaphorik gerade auch dort bei, wo er das »Christliche« seines Sozialismus bestimmen will. Im Anschluß an ein Referat des Ritschlianers [Kaftan auf dem ESK von 1893 über Christentum und Wirtschaftsordnung nimmt Naumann die Frage auf: »Kann man überhaupt reden von einer christlichen Wirtschaftsordnung?«⁵¹ Für ihn richtet sich die Christlichkeit einer Wirtschaftsordnung nach dem »Beisatz evangelisch-christlichen Geistes«⁵² und nach dem »Umfang christlicher Elemente«: »Je stärker nun der Beisatz christlicher Elemente in einer Epoche ist, desto mehr wird man von einer christlich bestimmten Wirtschaftsordnung reden können. Welches ist nun der Beisatz, den das Christentum zu dem Wirtschaftsprozeß bieten kann?«⁵³

Naumann sieht in dem neutestamentlich bezeugten und für seine Ritschl-Rezeption grundlegenden »innerweltlichen Ideal« der »möglichsten Beseitigung von Armut und sozialer Verachtung- den entscheidenden christlichen »Beisatz« zum Wirtschaftsprozeß⁵⁴. Zu beachten ist, daß die Begriffe »Beisatz« und »Element«, die das Christliche als Ingredienz des ökonomischen Prozesses beschreiben, wieder ausgerechnet dort auftauchen, wo es Naumann um ein grundsätzliches Gegenkonzept gegen J. Kaftans individualistischen Lösungsansatz in der sozialen Problematik geht⁵⁵. Naumanns Sprache bewegt sich nicht in der systematisch abstrahierenden Reflexionsebene, sondern bleibt in dinglich substantieller Metaphorik stecken. Mit anderen Worten: Naumann kann die Verhältnisbestimmung von Christentum und sozialökonomischer Struktur nur uneigentlich beschreiben.

47. Die Zukunft der inneren Mission (1888), s. o. S. 89.

48. Timm, S. 17.

49. Siehe o. S. 89.

50. Timm, S. 21.

51. Werke I, S. 335. Zu Naumanns Auseinandersetzung mit J. Kaftan vgl. Timm, S. 22 ff.

52. Werke I, S. 335.

53. A.a.O.

54. Werke I, S. 337. Sachlich ist in diesem »innerweltlichen Ideal« keine differentia specifica zum atheistischen Sozialismus zu sehen. Es ist vielmehr eine konvergierende Vorstellung. Dessen ist sich Naumann natürlich bewußt. Mit dem »innerweltlichen Ideal« beerbt ja der christliche Sozialismus die Sozialdemokratie. Vgl. Timm, S. 21.

55. Siehe o. Anm. 51.

In der Auseinandersetzung mit Max Webers Kritik von 1894 an seinem christlich-sozialen Programm⁵⁶ stellt Naumann seine metaphorische Terminologie in einen lebensphilosophischen Begründungszusammenhang. Das Leben hat seine vielfältigen Bezüge, in die die Religion einzugehen hat: »Das Leben ist nicht schematisch, sondern es drängt nach Wechselwirkung. Wo gibt es im materiellen Leben ungemischte Elemente? Man trifft fast ohne Ausnahme Mischung und Übergangsstufen. Das Leben selbst ist Abstoßung, Verbrüderung und Feindschaft. So wenig uns destillierter reiner Sauerstoff nützt, so wenig nützt Religion ohne Verbindung mit den Hauptgebieten des Volkslebens. Erst in der Mischung liegt die Kraft.«⁵⁷

In seiner Verteidigung des »Rechtes eines christlichen Sozialismus« bewegt sich Naumann massiv in der Terminologie der Chemikermetaphorik⁵⁸. Sein Anliegen ist deutlich: Christentum kann nur Relevanz und Wirkung entfalten, wenn es sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit engagiert. Die theoretische Realisation dieses Bezuges im sozial-ökonomischen Bereich; die Max Weber grundsätzlich in Frage stellt, bleibt unreflektiert.

Der Mangel an theoretischer Bestimmung im christlich-sozialen Konzept Naumanns ist dann auch nicht lange nach der Antwort auf Weber auf dem ESK von 1895 ausgesprochen worden. Es wird Naumann vorgehalten, daß er eine Art chemischer Verbindung zwischen »Christlichem« und »Sozialem« herzustellen suche⁵⁹. Im Interesse der Zusammenarbeit auf dem ESK vermied es Naumann, das christlich-soziale Engagement mit einer bestimmten theologischen Schulrichtung in Verbindung zu bringen. Der theologisch nicht differenzierte Begriff eines christlichen Sozialismus sollte es allen theologischen Richtungen im ESK ermöglichen, an der Realisierung des »innerweltlichen Ideals« mitzuarbeiten⁶⁰. Dieser pragmatisch-taktische Verzicht ist zwar angesichts der Probleme im ESK verständlich, muß aber als Symptom für die theologische Schwäche des sozialen Ansatzes Naumanns

56. Siehe o. S. 85.

57. Werke I, S. 403. Naumann lehnt eine Eigengesetzlichkeit ausdrücklich ab: »Das Zeitalter der Maschine ist ohne die diristliehe Ethik begonnen worden. Jetzt sagt es das Wehklagen der Völker, wohin man kommt, wenn man Technik sich selbst überläßt und nicht in die immer neue Technik die alte Wahrheit hineinwirft« (Werke I, S. 404).

58. Naumann bezeichnet Religion, die sich nicht in den gesellschaftlichen Kontext hineinbegibt, als »ein Urelement, das jede Verbindung scheut, das nur rein und unvermischt dargeboten werden will, eine Sache für sich« (Werke I, S. 402). Ironisch fährt er fort: »Wenn es der Kirdie gelingt, die Religion so chemisch rein darzubieten, dann wird sie sich das allgemeine Vertrauen erwerben ...« (a.a.O.).

59. Vgl. K. E. Pollmann: Landesherrliches Kirdienregiment und soziale Fragen (Veröffentlichungen der historischen Kommission zu Berlin 44), 1973, S. 209, A. 73; vgl. »Die Hilfee 40 (1895), S. 4 (6. 10. 1895).

60. Naumann versichert: »Die Christlich-Sozialen sind nicht exklusiv, aber sie sind ihres eigenen Weges gewiß« (Werke I, S. 419). Er verteidigt die »Neutralität« des christlichen Sozialismus gegenüber allen theologischen Richtungen mit der Unabhängigkeit des Glaubens von aller Dogmatik: »Daß das Christlich-Soziale gegen die theologischen Darstellungen der Dogmatik sich neutral verhält, liegt in der Natur der Sache, es vereinigt Orthodoxe und Liberale. Wer schon hierin Gefahr sieht, wenn Leute mit verschiedener Dogmatik die praktische Lebensarbeit des Glaubens zusammentreiben, der soll sich fragen, ob er nicht damit seinerseits einen wesentlichen Glaubenssatz aufgibt, den Satz, daß alle wirklich Gläubigen den Körper Christi bilden. Andere als wahrhaft gläubige Christen wünschen wir gar nicht als Träger der christlich-sozialen Bewegung, aber über den Glauben entscheiden nicht die theologischen Schulen, sondern Glaube ist das Leben mit und in Christo. Wo dieses vorhanden ist, da ist unmittelbar Anschluß an das Zentrum der Christenheit. Nur in diesem Sinne nennen wir uns mit Recht christlich-sozial« (Werke I, S. 420).

angesehen werden. Denn mit dieser Taktik wird zugleich die theologische Aufarbeitung der Sozialproblematik auf diesem öffentlichen Forum versäumt. Daß Naumann dann freilich selbst diese theoretische Schwäche empfunden hat, zeigt sein Hilferuf nach einer theologischen Theorie in dieser Zeit⁶¹. Die »neue Aufgabe« des ESK hatte Naumann mit der Frage formuliert: »Wie verhält sich die Religion zur Wirtschaftsordnung?«⁶² Er selbst kommt bei der Ausführung nicht über die uneigentliche metaphorische Sprachebene von »Mischung« und »Beisatz« hinaus.

Diese uneigentliche Terminologie, die Naumanns Diskussion der Kohärenz von Christentum und sozialer Frage bestimmt, hält sich auch für die folgende *gegenläufige* Entwicklung des Kohärenzproblems durch. Das heißt: Naumann gebraucht die metaphorischen Begriffe »Mischung«, »Beisatz«, »Elemente« jetzt zur Begründung der *Trennung* von Religion und sozialer Frage. Deutlich wird diese umgekehrte Funktion in einem Berner Vortrag Naumanns von 1896 ausgesprochen. Naumann versteht sich noch als christlich-sozial, diagnostiziert aber, daß jetzt zwei Richtungen nebeneinanderher laufen, die christliche Erneuerung und die soziale Bewegung. Die Verbindung »christlich-sozial« ist hier nicht mehr im notwendigen Zusammenhang von Theorie und Praxis gesehen, sondern stellt eine zeitgeschichtliche und damit befristete Koalition zweier Bewegungen dar⁶³.

»Es handelt sich aber, um einen Vergleich zu brauchen, nicht um eine chemische Einheit von beiden Dingen, sondern gewissermaßen nur um eine physikalische Mischung, das soll heißen, der Prozeß der religiösen Erneuerung wird seinen Weg für sich gehen, und der Prozeß der politischen Entwicklung wird seinen Weg auch für sich gehen, nur zeitweise laufen die beiden Bewegungen ein Stück weit nebeneinander.«⁶⁴

Die zentrale Frage des christlichen Sozialismus Naumanns: »Wie hängt die religiöse Seite mit der politischen zusammen?«⁶⁵ wird hier mit einer vorsichtigen Andeutung der

61. Schon in einer Aufsatzreihe in der Deutschen evangelischen Kirchenzeitung von 1889-1890 über die evangelische Kirche und die soziale Frage stellt Naumann fest, daß es an einer theologischen Bearbeitung der sozialen Frage bisher fehlt: »Das exegetische, dogmatisch-ethische und auch das kirchenhistorische Studium sollte als Thema sich gerade jetzt stellen: Ursprung, Wesen und Entwicklung des Reiches Gottes. Man sage nicht: Das haben wir schon! Wir haben es nicht. Wir haben Todes Buch sDer radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaftsdiaph., Martensens -Die soziale Ethik-. Noch aber fehlt eine wirklich eindringende, vielseitige Bearbeitung des in Rede stehenden Stoffes« (Werke I, S. 202).

Ähnliche Äußerungen aus derselben Zeit finden sich Werke I, S. 272, 561 f. 1894 beklagt Naumann, daß zu Wicherns Zeit noch wissenschaftliche Theologie (Schleiermacher) und kirchliche Praxis (Wichern) unverbunden nebeneinander bestehen. Er fordert eine »theologische Theorie«, die zwar schon im Ansatz erkennbar werde, aber noch voll zu entwickeln sei (Werke I, S. 395).

A. Lindt (s. o. Anm. 13), S. 37, leitet aus diesen Äußerungen seine Grundthese ab, daß Naumann von der akademischen Theologie keine theoretische Hilfe erhielt und deshalb den Soziologen erlegen sei.

62. Werke I, S. 395.

63. »So liegt es nicht, als ob die Christlich-Sozialen meinten, sie könnten die Gesamtheit des Christentums für sich allein in Anspruch nehmen, sondern so liegt es, daß zwei geschichtliche Strömungen sich zeitgeschichtlich begegnen, eine Erneuerungsbewegung im evangelischen Christentum und eine soziale Bewegung auf politischem Gebiet. Diese beiden gleichzeitigen Bewegungen laufen nebeneinander, berühren sich, greifen zeitweise ineinander ein und werden vielfach durch die gleichen Personen vertreten« (Werke I, S. 497, vgl. auch S. 498).

64. Werke I, S. 497.

65. Werke I, S. 511.

Trennung von Religion und Politik beantwortet unter deutlichem Hinweis auf die theoretischen Schwierigkeiten des christlichen Sozialismus. Auf dem Hintergrund der anvisierten Trennung von Politik und Religion bestimmt Naumann die Funktion des Pfarrers neu. Auf seine eigene Entwicklung eingehend stellt Naumann fest: »Wir haben früher diese Gedanken nicht ganz klar gehabt, sie sind uns durch die Verhältnisse aufgedrungen worden, aber wir empfinden es in unserer ganzen Bewegung als einen Vorteil, wenn wir genötigt sind, nun einmal das Pastorale vom Politischen schärfer zu trennen.«⁶⁶

Was Naumann in diesem Vortrag noch unter dem Titel von »christlich-sozial« andeutet, erläutert er in seinen Artikeln in der »Hilfe« 1895/96 mit klaren Worten. Er proklamiert die Trennung von Politik und Religion sowie die Scheidung der sozialen Frage in eine technisch-wirtschaftliche und eine ethisch-persönliche Seite⁶⁸.

Die Geschichte der metaphorischen Begriffe wie »Mischung«, »Beisatz«, »Zusatz« in der theologischen Sprache Naumanns seit 1888⁶⁹, die für ihn die systematische Explikation

66. »Jetzt aber laufen die beiden Aufgaben, die soziale und die religiöse, von denen ich kurz sprechen durfte, ineinander und durcheinander, und man soll sie nicht um theoretischer Schwierigkeiten willen zu zeitig auseinanderreißen, denn viele Personen arbeiten an beiden mit gleicher Herzensliebe mit. Die Geschichte wird selbst zeigen, ob die beiden Strömungen später ihre eigenen Wege gehen, dahin und dorthin. Wir, die wir nur heute leben und arbeiten, fassen die Dinge so, wie sie heute liegen« (Werke I, S. 521).

67. Werke I, S. 516. - Gleichsam seinen Schritt von 1897 vom Pastor zum Politiker antizipierend, schreibt Naumann 1896: »Entweder habe ich in meinem Beruf seelsorgerlich zu wirken, so soll ich ihn direkt und ordentlich treiben, oder ich habe den Beruf, in die Politik mit einzugreifen, dann soll ich auch das direkt und um seiner selbst willen tun. Es ist auch möglich, in beiden Berufen zeitweise zugleich tätig zu sein, aber man soll nicht die Politik benutzen, um schließlich Seelsorge damit zu erheben« (Werke I, S. 515). Diese Äußerung steht diametral der Kritik gegenüber, die Naumann noch 1895 der reinlichen Scheidung von Politik und Christentum im Erlaß des EOK vom 16. 12. 1895 entgegenbringt: »Es (= das altpreussische Kirchenregiment) will die Pastoren still machen, sie in die Kirchen und Kammern einschließen und ihnen die kaum gewonnene Neigung, an Wind und Wetter der Zeit und ihrer Not teilzunehmen, möglichst wieder entreißen ... Damit soll unsererseits nicht die Schwierigkeit der Vereinigung von Seelsorge und Politik gelegnet werden ... Wer will ein Ohr gewinnen für das Ewige, wenn er das Zeitliche für bedeutungslos hält? Mit bloßer innerer Mission ist, wie ihre treuesten Vertreter offen eingestehen werden, an die aufstrebenden materialistischen Volksschichten nicht heranzukommen. Der Erlaß bedeutet also im Grunde ein Ermatten in der Arbeit an den Seelen« (»Die Hilfe« 1, 1895, S. 1 f., 29. 12. 1895). Zur Stellungnahme Naumanns und der Christlich-Sozialen vgl. K. E. Pollmann (s. o. Anm. 59), S. 211 bis 231.

68. Vgl. »Die Hilfe« 1, 1895, S. 4 f., 13. 10. 1895. - »Die Christlich-Sozialen haben zwei Aufgaben, welche sich nahe berühren, die aber nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Die eine Aufgabe ist politisch und die andere ist religiös. Jetzt werden beide Aufgaben in denselben Vereinen gepflegt, es ist aber nicht unmöglich, daß später einmal zweierlei Vereinigungen nötig werden, um nicht die Religion durch die Einzelheiten der Politik zu schädigen, und um nicht an politischer Verbindung mit solchen Leuten gehindert zu sein, die einen anderen religiösen Standpunkt einnehmen als wir. Vorläufig wollen wir froh sein, wenn wir überhaupt Vereine in unserem Sinne gründen und erhalten können und wollen die etwa nötig werdende Trennung der politischen und religiösen Arbeit uns jetzt nicht noch zur Sorge werden lassen« (»Die Hilfe« 1, 1896, S. 1, 5. 1. 1896).

Die sachliche Trennung steht für Naumann nunmehr fest, die organisatorische wird mit dem Gründungsauftrag für einen National-Sozialen Verein wenige Monate später vollzogen (s. o. Anm. 5). »Die christlich-soziale Bewegung hat, wie wir schon öfter sagten, zwei Seiten, eine politische und eine religiöse. Als Politiker sind wir nationale Sozialisten und als Christen sind wir Aufsucher des wahren und lebendigen Evangeliums« (»Die Hilfe« 20, 1896, S. 1, 17. 5. 1896; vgl. ebd. vom 14. 6. 1896, S. 1).

69. Auf die in diesen Begriffen deutlich werdende systematische Schwäche hat auch schon W. Conze (s. o. Anm. 23), S. 382 f., aufmerksam gemacht. Conze will allerdings mit diesem Hinweis nur die unmittelbare

des Verhältnisses von Christentum und Sozialismus, Religion und Politik ersetzen, zeigt das von ihm zwar oft artikulierte, aber niemals gelöste Problem einer theologischen Theorie angesichts der bedrängenden gesellschaftlichen Fragen seiner Zeit. Die Versuche einer »eschatologischen Interpretation der Inneren Mission« im theoretischen Rahmen des Gothaer Sozialismus und die darauffolgende Rezeption einer sozial gefüllten Reich-Gottes-Theologie erreichten nicht den Rang eines eigenen theoretischen Konzeptes. Naumann nahm Inhalte auf, die er variieren konnte, ein systematischer Entwurf einer politischen Theologie gelang ihm jedoch nicht.

Die subjektive Sicherheit Naumanns bei seinen Entdeckungen/? täuscht nicht über die Verletzlichkeit der christlich-sozialen Ansätze hinweg. Max Webers und Rudolf Sohms Kritik setzt denn auch bei dem Problem der konzeptionellen Einheit von Christentum und Sozialismus ein. Das Prinzip der Liebe und Gerechtigkeit, das Naumann gegen beide Kritiker geltend macht, hält den rationalen Einwendungen nicht stand. Naumanns Ansätzen fehlt die systematische Stringenz, so daß sie als hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der »Verhältnisse« nicht ausreichen können?“. So übernimmt Naumann schließlich Max Webers Begriff der Machtstaatspolitik als Ergebnis seiner ökonomisch-politischen Analysen in der Mitte der 90er Jahre. Damit war auch die Trennung von »diristisch« und »sozial« endgültig notwendig geworden. Naumann nimmt seine Kritik an Rudolf Sohms Scheidung der Begriffe auf dem Posener Kongreß von 1895 nur wenige Monate später sachlich zurück⁷².

Abgesehen davon, daß schon in der Zeit vor 1895 entscheidende inhaltliche Elemente der späteren Machtstaatspolitik (s. o. Anm. 21) sich zeigten, scheint mir der sprachliche Faktor der Metaphorik, die die Begrifflichkeit einer theologisch orientierten Realanalyse der »Verhältnisse« substituiert, die bestimmende Konditionierung für das Scheitern von Naumanns Konzept anzuzeigen. Naumann kapituliert theoretisch und vertauscht das »Prinzip von Liebe und Gerechtigkeit« mit dem »Prinzip der Madit«. Naumanns Ausruf über dem Studium der Freiburger Rede von Max Weber am 14.6. 1895 in der »Hilfe«: »Hat er nicht Recht? Was nützt uns die beste Sozialpolitik, wenn die Kosaken kommen ...?«⁷³ markiert nur den Endpunkt des raschen Verfalls eines theologisch orientierten Konzepts angesichts einer scheinbar besseren Analyse der »Verhältnisse« durch Weber und Sohm.

Naumanns gescheitertes »Experiment«, das in eine private Reduktion christlicher Religiosität auslief, sollte in der gegenwärtigen Diskussion über die politisch-gesellschaftliche Funktion von Theologie und Religion als historische Erinnerung lebendig bleiben/“,

Situation vor dem Widerruf kennzeichnen, in der das »Christliche« an die »Peripherie seiner Weltansicht« gedrängt wird.

70. Siehe o. S. 88f.

71. »Sie (= die Gedanken über die Trennung von Politik und Religion) sind uns durch die Verhältnisse aufgedrungen worden« (Werke I, S. 516).

72. Siehe o. Anm. 68; *Timm*, S. 38.

73. Siehe o. Anm. 22.

74. Wie ein aktueller Kommentar zum historischen Beispiel liest sich die kritische Schlußpassage der Besprechung von P. L. Bergers neuem Buch »The Homeless Mind« von W. Pannenberg: Signale der Transzendenz. Religionssoziologie zwischen Atheismus und religiöser Wirklichkeit, Evangelische Kommentare 7,

Die Frage von Hermann Timm, ob die heutige Theologie das in Naumanns gescheitertem Experiment angezeigte Problem einer Vermittlung von gesellschaftlicher Praxis im Rahmen einer theologischen Theorie als das eigene anzuerkennen bereit ist, möchte ich als eine wissenschaftstheoretische Anfrage umformulieren und Naumanns Experiment als das historische Paradigma eines gescheiterten Theorieversuchs einführen. Dabei ist es erlaubt, die paradigmatische Bedeutung auf den Faktor des Sprachproblems zu reduzieren. Auf diese Weise kann die Funktion metaphorischer Rede in einem Konzept theologischer Theorie untersucht werden.

In der Analyse der Texte habe ich mit dem klassisch-rhetorischen Begriff der Metapher als uneigentlicher Rede gearbeitet. Die Metapher darf in der analytischen Ebene des Begriffs, in der wahr oder falsch zu entscheiden ist, nach der aristotelischen Theorie keine Funktion haben. Mir ging es dabei darum, vom sprachlichen Faktor uneigentlicher Rede auf das Theoriedefizit Naumanns hinzuweisen. Darin lag die heuristische Bedeutung der analytischen Arbeit mit dem aristotelischen Metapherbegriff.

In der neueren Sprachwissenschaft wird der aristotelischen Einschränkung der Metapher auf das rhetorische *genus* uneigentlicher, nichtdefinitorischer Rede widersprochen; es wird versucht, metaphorische Rede als eigentliche Sprachform menschlicher Wirklichkeitsaussage zu begründen. In jüngster Zeit haben *Paul Ricœur* und *Eberhard Jüngel* diese Tendenzen aufgegriffen und für das Verständnis religiöser Sprache fruchtbar gemacht⁷⁵. Zwei Aspekte der von Ricœur und Jüngel rezipierten neueren Metaphertheorie sind für die Behandlung des historischen Paradigmas Naumann von Bedeutung.

1. Ricoeur und Jüngel sehen sowohl in der Metaphorik als auch in der definitorischen Wissenschaftssprache gleichursprüngliche, eigentliche Sprachmodi der Aussagen über Wirklichkeit⁷⁶. Bei Ricœur reduziert und interpretiert der analytische Begriff Wirklichkeitskomplexität, dagegen hat Metaphorik als Form religiös-biblicher Sprache das »Vermögen

1974, S. 154: »... die Selbstbegrenzung der Theologie auf die private Subjektivität und ihre Glaubensproblematik dürfte eine allzu unkritische Einordnung in die säkulare Lebenswelt der Moderne bedeuten. Wo sie sich auf das Reservat der privaten Existenz beschränkt hat, hat die Religion faktisch zur Stabilisierung der ökonomisch-technologischen und bürokratisch geprägten säkularen Lebenswelt beigetragen. Die Technologie sollte aber das säkulare Bewußtsein gerade dadurch ernstnehmen, daß sie es kritisch in seiner Einseitigkeit reflektiert und ihm die Chance zu deren Überwindung zu einer neuen Wahrnehmung der religiösen Thematik eröffnet.«

75. *P. Ricœur, E. Jüngel: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel, EvTh S.h. 2, 1974, S. 45-70 (Ricoeur), S. 71-122 (Jüngel); zur neuen Metaphertheorie der Sprachwissenschaft vgl. S. 76f. und S. 76, Anm. 7; zur Kritik des rhetorischen Verständnisses der Metapher vgl. vor allem S. 46-52, 74-81, 86-98, 104, Anm. 86 u. ö.*

76. *Ricoeur, S. 51 f., 65, vergleicht die Metapher bzw. das Gleichnis als Erzählform (vgl. S. 55) mit dem »theoretischen Modell«, mit Hilfe dessen ein komplexer Wirklichkeitsbereich reduziert und überprüfbar wird. Beide Redeweisen haben für das Verständnis von Wirklichkeit »heuristische Funktion« und das Vermögen der »Neubeschreibung« (S. 51 f.). Jüngel geht nur kurz auf das Problem von definitorischer und metaphorischer Sprache ein, spricht aber ebenfalls von der vergleichbaren Funktion von Metapher und Definition. »Auf beide Weise wird Seiendes sprachlich präzisiert« (S. 119, These 3, vgl. These 2 und 14). Dabei kommt der »Begriffssprache« eine analytische Kontrollfunktion zu, die Jüngel jedoch nicht näher ausführt.*

der schöpferischen Kraft von Sinn«, der »Neubeschreibung der Existenz«, Metaphorik hat teil an der Funktion biblischer Sprache, eine »neue Möglichkeit von Existenz zu eröffnen« (S. 45). Metaphorik bringt also Wirklichkeit zur Sprache, die über bestehende Wirklichkeit hinausweist. Daß den verschiedenen Sprachmodi zwei verschiedene Aspekte von Wirklichkeit entsprechen, hat noch deutlicher jünger angesprochen. Während die analytische Wissenschaftssprache Wirklichkeit in Begriffe und Definitionen aufhebt, geht metaphorische Sprache als religiöse Rede über bestehende Wirklichkeit hinaus, »ohne am Wirklichen vorbeizureden« (S. 71). Religiöse, das heißt nach jünger metaphorische Sätze bringen noch unabgeklarte, mögliche Wirklichkeit zur Sprache. jünger spricht von »Seinsgewinn« und »Horizontenerweiterung«⁷⁷. Mit dem Begriff der »möglichen Wirklichkeit«, die, in metaphorischen Sätzen antizipierend formuliert, bestehende Wirklichkeit überholt, nimmt jünger die von der Sprachwissenschaft analysierte Struktur des innovatorischen metaphorischen Sprache auf.

Damit ist in Aufnahme des Ansatzes von Ricoeur und jünger folgende These zu formulieren: Wenn religiöse Sprache Sinn und Lehnschizont aussagt, der bestehende Wirklichkeit überschreitet, sei es ontologisch-vertikal als Sein hinter Seienden oder eschatologisch-horizontal als zukünftige Dimension heilsamen Lebens, so kann sie sich nur metaphorisch artikulieren; denn die Verifikation dieser Aussage kann nicht an der bestehenden Wirklichkeit festgemacht werden. »Die Sprache des christlichen Glaubens ist - wie jede religiöse Sprache - durchweg metaphorisch.«⁷⁸

2. Im Blick auf jünger's Aussage, daß religiöse Rede als metaphorische Rede über bestehende Wirklichkeit hinausgeht, »ohne am Wirklichen vorbeizureden« (S. 71), bzw. daß auch in der Theologie metaphorische Rede nach der Kontrollfunktion verifizierbarer Begriffssprache verlange (S. 121), stellt sich ein Grundproblem ein. Es geht um die Verhältnisbestimmung von analytischer und metaphorischer Sprache,

In diesem Zusammenhang soll nur ein Aspekt herausgehoben werden, wobei ich Gerhard Sauters wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmung von »Begründungs«- und »Entdeckungszusammenhang« und damit das Kontrollierbarkeitspostulat für theoriegeleitete, theologische Aussagen aufnehme: In einem theoriegeleiteten Entwurf theologi-

77. Ich gehe hier nicht auf die anthropologischen und dogmatischen Voraussetzungen von jünger's Sprachaufassung ein.

78. K.-O. Apel zum Beispiel spricht im Blick auf die metaphorische Sprache von der Möglichkeit zur »progressiven Erweiterung des menschlichen Bewußtseins«, E. Biser von »kreativen Prozessen«; nach jünger, S. 104, Anm. 86.

79. jünger, S. 121, These 15 u. ö.

80. jünger spricht dieses Problem kurz an in der Auseinandersetzung mit J. B. Metz, wenn er die Alternative zwischen einer narrativen und einer argumentierenden Theologie ablehnt. Er stellt der systematischen und noch mehr der praktischen Theologie die Aufgabe, eine »theologische Metaphorologie« zu erarbeiten (S. 117, Anm. 114).

81. Gerhard Sauter: Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien. Analysen. Entwürfe. In Verbindung mit Jürgen Courtin, Hans-Wilfried Baase, Gisbert König, Wolfgang Raddatz, Gerolf Schubtzky, Hans Günter Ulrich, München 1973, S. 308-315 u. ö. Zum Begriff »Entdeckungszusammenhang« vgl. S. 356. Sauter hebt die Bedeutung des Entdeckungszusammenhanges gerade für die Produktivität theologischer Erkenntnis hervor und wendet sich gegen die bei einigen (nichttheologischen) Wissenschaftstheoretikern anzutreffende

schers Wissenschaft wird metaphorische Sprache ihren genuinen Ort im »Entdeckungszusammenhang« der Theologie haben und damit sprachlich der innovatorischen und heuristischen Bedeutung dieses Aussagebereichs entsprechen. In gleicher Weise wie nach Sauter Begründung (als analytisch-ordnende Funktion von Theologie und genereller Wissenschaft) und Entdeckung (heuristische und innovatorische Funktion für theologische Themen und Erkenntnisse) aufeinander zu beziehen sind, so stehen analytische, das heißt begründbare, Aussagen von Wirklichkeit zu metaphorisch-religiösen Aussagen möglicher Wirklichkeit in einem Kohärenzverhältnis. Nur wo metaphorisch ausgesagte Wirklichkeit bezogen ist auf analytisch verifizierbare Wirklichkeit allgemeiner Plausibilität, wird sie im Sinne Jüngels nicht »an der bestehenden Wirklichkeit vorbeireden«,

In diesem Problemkomplex exemplifiziert Naumann den Versuch, religiöse Aussagen vom »kommenden Weltalter«⁸², vom »Reich Gottes«⁸³ als einem innerweltlichen Ideal der »möglichsten Beseitigung von Armut und sozialer Verdrängung-s“ im modus metaphorischer Sprache zu formulieren. Naumann wollte eine Wirklichkeit zur Sprache bringen, die über die bestehende Wirklichkeit von Pauperismus und sozialer Ungleichheit in dieser Epoche hinauswies. Die Überführung dieser nur metaphorisch benennbaren Perspektive sozialer »Entlastung-s“ in ein theoriegeleitetes Konzept sozialer Praxis gelang ihm nicht. Die metaphorische Beschreibung einer Gegenwirklichkeit konnte der bestehenden Wirklichkeit nicht standhalten, weil das Verhältnis von christlicher Perspektive und sozial-ökonomischer Wirklichkeit nicht auch analytisch, sondern nur metaphorisch, das heißt dann doch uneigentlich, bestimmt wurde. Das Paradigma weist damit auf eine grundsätzliche Schwierigkeit theologischer Theoriebildung im Bereich der Sprachproblematik hin. Es geht um den Zusammenhang von religiös-innovatorischer Sprache (in der noch nicht eingeholte Wirklichkeit zur Sprache kommt) und analytisch-ordnender Begriffssprache (die bestehende Wirklichkeit begründbar aussagt). Die Ausarbeitung einer theologischen »Metaphorologie«, wie sie Jüngel fordert⁸⁶, wird, sofern sie eingebracht ist in ein Konzept theologischer Theorie, diese Kohärenzproblematik zu lösen haben, um nicht »an der Wirklichkeit vorbeizureden«, wie es Naumann zu seiner Zeit getan hat.

Dr. H. H. Hol/elder

Wittenbergener Weg 34,2 Hamburg 56

Abwertung. Für die theologische Reflexion ist der Entdeckungszusammenhang deshalb von Bedeutung, weil die wissenschaftliche Reflexion in der Theologie von der Offenheit lebt für das »geistig-geistliche Genus der Intuition, der charismatischen Weisheit, der visionären Einsicht« (5. 313). In diesem Sinne ist der Entdeckungszusammenhang »der Bereich, in dem neue wahrheitsfähige Aussagen aufgefunden werden« (5. 356), er hat »heuristische und innovatorische Bedeutung-s (5. 315).

82. Siehe o. S. 89.

83. Siehe o. S. 89.

84. Siehe o. S. 90.

85. Siehe o. Anm. 36.

86. Siehe o. Anm. 80.

Politische Autorität und Revolution

Ober das messianische Niederreißen und Aufbauen
von gesellschaftlichen Strukturen

VON THEODORE R. WEBER*

Politische Autorität ist das Recht, die Macht der Polis, der politischen Gemeinschaft, über ihre Mitglieder und in deren Namen auszuüben. Sie umfaßt die Verpflichtung der Mitglieder, denen, die die Macht ausüben, zu gehorchen, wenn sie innerhalb der Grenzen handeln, die durch die Kriterien der Autorisierung abgesteckt sind. Jede politische Gemeinschaft diesseits des Eschaton muß lebensfähige Beziehungen von Autorität und Gehorsam verkörpern. Ist dies nicht der Fall, so muß die Gesellschaftsordnung entweder durch Tyrannei aufrechterhalten werden - das ist willkürliche Gewalt und nicht autoritative Macht - oder sich in Anarchie auflösen, was dann sicher zur Tyrannei führen wird.

Jedes Autoritätssystem gründet sich im Mythos'. Es stimmt natürlich, daß man auf rationale Weise, unterstützt durch empirische Evidenz, für die funktionale Notwendigkeit von Autorität und Gehorsam in der menschlichen Gesellschaft argumentieren kann. Es ist auch richtig, daß die Gewißheit, mit der die Herrscher befehlen, und die Bereitschaft, mit der die Untergebenen gehorchen, nicht durch Mythos allein aufrechterhalten werden. Zusätzlich tragen dazu bei: die Wirksamkeit von Sanktionen, die Effektivität von Politik, fachkundige Leitung, Gewohnheiten zu gehorchen, gesellschaftlicher Konformitätsdruck, wirkliche oder imaginäre Drohungen von inneren und/oder äußeren Feinden.

Trotzdem ist der Mythos die Grundlage für die Relation Autorität - Gehorsam. Er gibt den Begriffen »Recht« und »Pflicht«, die ihre Form und Substanz durch geschichtliche Erfahrung erhalten, ihren ursprünglichen Sinn und validiert sie auch. Er enthält die Kriterien, die den Gebrauch politischer Macht und die Reaktionen darauf rechtfertigen und eingrenzen. Durch die Desintegration des Mythos werden die Autoritätsbeziehungen unter-

* *Theodore R. Weber* ist Professor für Sozialethik an der Candler School of Theology, Emory University und Verfasser von »Foreign Policy is Your Business«, - Mit freundlicher Genehmigung des *Council on Religion and International Affairs* in USA wurde der folgende Beitrag übersetzt, aus der Zeitschrift »Worldview«, Mai 1974.

1. Unter dem Begriff- »Mythos« wird in diesem Aufsatz verstanden eine symbolische Repräsentation einer Wirklichkeit, gewöhnlich in der Form einer Geschichtserzählung (story). Die mythische Geschichtserzählung erklärt den Ursprung und den Charakter einer Gesellschaft, proklamiert ihre Grundwerte und stellt die Stufenfolge anerkannter Autorität fest. Sie ist ein Instrument für die Vereinheitlichung, Stabilität, Erziehung, Ausrichtung und Korrektur der Gesellschaft. Obwohl sie ein soziales Konstrukt der Wirklichkeit ist, und obwohl sie weder rational noch wissenschaftlich verifiziert werden kann, ist sie doch nicht unwahr. Der Mythos erreiche Dimensionen der Wahrheit in der Wirklichkeit, zu denen Vernunft und Wissenschaft nicht gelangen.

»Gnosis« bezieht sich auf das »besondere« oder »höhere Wissen« sozialer und historischer Wirklichkeit, das nur denen zugänglich ist, deren Verstand nicht durch das falsche Bewußtsein verdorben ist, das die Ideologie der herrschenden Mächte erzeugt. Sie ist vor allem das Proprium der revolutionären Elite. »Gnostische Mythen« sind in diesem Sprachgebrauch symbolische Repräsentationen von Wirklichkeit, die von revolutionären Eliten konstruiert sind, um die Krise der alten Ordnung, die Rechtfertigung revolutionären Handelns und das Versprechen einer heraufkommenden Zukunft zu erklären.

graben und verlieren dadurch sowohl ihre begriffliche Orientierung als auch die hauptsächlichliche, nicht zu erzwingende Bedingung für ihre Wirksamkeit.

Wenn die obigen Feststellungen richtig sind, können wir erwarten, daß politische Revolutionen eng mit den Problemen von Autorität und Mythos verbunden sind. Diese Verbindung hat drei Hauptdimensionen. *Erstens*: die Revolution greift die bestehende Ordnung an und versucht sie zu zerstören. Mit »bestehender Ordnung« meinen wir jedoch nicht allein beziehungsweise nicht in erster Linie die Regierungsform und die Struktur ihrer Institutionen, durch die sie Macht ausübt. Sie sind zwar das Zentrum des Angriffs, und Revolutionäre beabsichtigen ihre Zerstörung, aber sie sind nur die vorletzten Ziele revolutionärer Tätigkeit. Von größerer Bedeutung ist letztlich das Autoritätssystem, das die Regierung und ihre Institutionen hervorbringt, unterstützt und bestätigt. Dieses Autoritätssystem ist Teil einer historisch geschaffenen gesellschaftlichen im Mythos verwurzelten Autorität, der die Normen für Legitimität festlegt, die Rechtmäßigkeit der Herrschaft bekräftigt und die Gewohnheit, passiv anzunehmen oder gar ehrerbietig zu gehorchen, erzeugt. Die revolutionäre Landbevölkerung wird, wenn sie es nicht von Natur aus weiß, von revolutionären Intellektuellen (aus der Mittelschicht) darüber unterrichtet, daß die »Zerstörung der bestehenden Ordnung« sich auf die gesamte gesellschaftliche Kontinuität bezieht und sich vom grundlegenden Mythos bis zum sichtbaren Unterdrückungsapparat erstreckt. Wenn die Revolutionäre erfolgreich sind, beseitigen sie nicht nur die Funktionäre und Herrschaftsinstrumente der alten Ordnung, sondern auch deren Sinnzusammenhang. Zwischen dem Zusammenbruch des alten, mythologisch strukturierten Sinngefüges und der Errichtung des neuen besteht eine Zeit lang äußerste Verwirrung, in der nur diejenigen, die in der revolutionären Gnosis gefestigt sind, über ein begriffliches Schema verfügen, mit dem sie richtig und falsch unterscheiden und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden.

Zweitens: Die Revolutionäre müssen eine Basis für ihre Autorität nachweisen. Für diesen Zweck genügt es nicht, auf die Willkür und Widerrechtlichkeit der bestehenden Ordnung zu verweisen, das heißt auf die angebliche Tatsache, daß die alte Ordnung und ihre Vertreter keine wirkliche Autorität haben. Die Revolutionäre müssen die Herkunft ihrer eigenen Berechtigung ausweisen, Macht im Namen anderer auszuüben. Wer oder was hat sie zu »kompetenten Autoritäten« gemacht, Krieg gegen das bestehende System zu führen? Wenn ihnen eine mobilisierte Masse folgt, können sie diese Prüfung durch den bloßen Hinweis darauf bestehen, daß die Massen ihnen tatsächlich folgen. Aber einige der bedeutendsten Revolutionäre unserer Zeit - Lenin in Rußland, Mao Tse-Tung in China, Castro in Kuba, Guevara in Bolivien - begannen ihre revolutionäre Tätigkeit praktisch ohne Unterstützung durch das Volk. Offensichtlich wird sich daher der engagierte Revolutionär für seine Autorisierung nicht auf breite Unterstützung seiner Sache oder seiner Führung verlassen.

Die wichtigste Revolutionsliteratur und die Fallstudien von Revolutionären legen zur Lösung dieses bedeutsamen Rechtfertigungsproblems hauptsächlich zwei Verfahren nahe. Zum einen kann man der Frage nach der Autorität ganz aus dem Weg gehen und alle Fragen der Rechtfertigung unter dem einzig sicheren Kriterium, nämlich dem der gerechten

Sache, zusammenfassen. Ist die Sache gerecht (und dessen sind wir sicher), so brauchen wir nicht zu zögern, weil es uns an Beweisen für weitergehende Autorisation fehlt. Zum anderen kann man sich auf autorisierende Mythen berufen, die als Bestandteil der revolutionären Ideologie nur von denen verstanden und angewandt werden können, die sich der Revolution bereits angeschlossen haben. Daß die Massen ihre Zustimmung noch nicht gegeben haben, bleibt ohne Konsequenzen. Solange sie in den Mythen der alten Ordnung befangen sind, sind sie unfähig, ihre autorisierende Zustimmung zu geben, bevor die Macht des bestehenden Wirklichkeitsverständnisses nicht gebrochen und ihre Gedanken und ihr Wille noch nicht befreit sind.

Der Besitz revolutionärer Gnosis bestätigt daher den Revolutionär in seinem Recht, Macht auszuüben. Er ist nicht an moralische Kriterien gebunden, die im Ethos der alten Ordnung begründet liegen, und er kann keine Unterstützung von den leidenden Massen erwarten, die noch mit den Verzerrungen eines »falschen Bewußtseins« belastet sind. Gelingt es ihm, die verzerrte und verzerrende Macht der alten Mythen zu brechen, werden die erwachenden Massen rasch genug handeln, um seiner Tätigkeit Legitimität zu verleihen. Aber diese Legitimation besiegelt lediglich seine Autorität, bringt sie jedoch nicht hervor. Seine Autorität, Macht auszuüben, geht mit dem Erwachen seines revolutionären Bewußtseins einher.

Drittens: ist die revolutionäre Bewegung bei ihren Bemühungen um die Erringung der Macht und die Kontrolle in der Gesellschaft erfolgreich, muß sie einen neuen Sinnzusammenhang herstellen, der auf den von ihr bevorzugten Mythen und Versuchen beruht, die Gesellschaft als Verwirklichung ihres spezifischen Wirklichkeitsverständnisses neu zu gestalten. Der Aufbau einer neuen Regierung mit anderen Personen reicht alleine nicht aus, um die Hölle revolutionärer Unruhen und Katastrophen zu rechtfertigen. Die Intention, die ursprünglich die Zuflucht zur Revolution rechtfertigen half, muß im Sinne konkreter Möglichkeiten für ein anderes, besseres Leben entwickelt werden.

In der gegenwärtigen theologischen (und zum Teil auch in der *niditthcologisdien*) Literatur zum Thema Revolution ist es Mode, von dieser Arbeit als »Humanisierung« zu sprechen - das heißt die Form und Substanz der Gesellschaft »wirkli di human« zu machen. Aber solche Begriffe bleiben so lange Behauptungen, wie sie noch nicht inhaltlich gefüllt sind, da die Bedeutung von »human« nicht aus sich heraus evident ist, und jeder, der versucht, sie inhaltlich zu füllen, dabei den Sinn aus der Quelle des Mythos schöpft. Folglich kann die Phase des revolutionären Aufbaus, ebenso wenig wie die anderen Phasen, nicht frei vom Mythos sein.

Aber welchen Mythos soll der Revolutionär nun verwenden, und wie kann er gute und schlechte Mythen unterscheiden, ohne sich auf andere Mythen, die nicht mehr hinterfragbar sind, zu beziehen? Anders ausgedrückt, wie kann er die willkürliche Aussage vermeiden: »Die Vorstellungen von einer -guten Gesellsdiafl-, die meine Kollegen und ich hier zu verwirklichen suchen, sind das, was wir >gut< nennen wollen«? Vielleicht gelingt es ihm, den Vorwurf der Willkür zu vermeiden, wenn er breite und echte Zustimmung für seine Vorstellung erhält. Mit solch einer Zustimmung kann er aber nur rechnen, wenn er riskiert, seine mythische Zukunftskonstruktion zu relativieren und für Infragestellung und Wider-

spruch offen zu halten. Wenn er Zustimmung findet, weil er sich durch Kontrolle von Erziehungseinrichtungen und Kommunikationsmedien eine Massenbasis geschaffen hat, gestaltet er die Gesellschaft mit Bezug auf eine Sicht der Wirklichkeit um, die trotz breiter Unterstützung willkürlich ist (und deren Rechtfertigung daher ungeprüft bleibt).

Geht man von den Schriften vieler Revolutionäre aus, so könnten wir ein beträchtliches Maß an Offenheit bei ihrer Suche nach dem Entwurf für eine neue Gesellschaft erwarten, denn sie sprechen oft die Überzeugung aus, daß der Entwurf nicht aus einer vorgefaßten Meinung, sondern aus dem revolutionären Kampf selbst erwachsen muß. Betrachtet man jedoch ihre Handlungsweise, wenn sie erst einmal die Macht in Händen haben, so muß man den Schluß ziehen, daß nur wenige von ihnen bereit sind, die Relativität ihrer Mythen zuzugeben.

Dieser Punkt muß noch weiter ausgeführt werden, damit die Frage nach den Autoritätsbeziehungen in der neuen Gesellschaft mit einbezogen ist. Was ist die Grundlage für das Recht, Macht auszuüben und Gehorsam zu befehlen, und wie wird dieses Recht übertragen und begrenzt? Was ist Grundlage und Grenze von staatsbürgerlichem Gehorsam, und unter welchen Bedingungen, falls überhaupt, kann oder muß man den Befehlen von Regierungsautoritäten den Gehorsam verweigern? Hält der revolutionäre Mythos Autorität und Verpflichtung nach dem Sieg der Revolution nicht mehr für Probleme, weil die gesellschaftliche Grundlage für solche Beziehungen beseitigt sein wird? Falls ja, nimmt er dann an, daß alle befreiten Menschen sich spontan organisieren werden, um die neue Gesellschaft zu schaffen und zu erhalten, und daß diese Arbeit keine Unterschiede zwischen Führern und Geführten zur Folge haben wird? Besteht vielleicht ein Widerspruch zwischen revolutionärem Mythos und revolutionärer Realität, und wenn ja, wie kann man diesen Widerspruch auflösen? Wenn andererseits in der geplanten Zukunft das Weiterbestehen von Autorität und Verpflichtung für gesellschaftlich notwendig gehalten wird, wie können diese Verhältnisse dann so bestimmt werden, daß sie die gerechte Intention der Revolution zum Ausdruck bringen, und wie kann die Definition so institutionalisiert werden, daß sie die Verhältnisse in einer gerechten Form verwirklicht?

Es wird allgemein angenommen, daß die dem Studium von Autorität und Revolution angemessenen akademischen Disziplinen aus Politischer Wissenschaft, Geschichte, Soziologie und ökonomie bestehen. Das stimmt natürlich, jedoch legt die bisher geleistete Analyse nahe, daß keine Untersuchung vollständig ist, die sich nicht auch der Methoden der Religionsphänomenologie bedient. Der offensichtliche Gnostizismus der Revolution würde schon zur Stützung dieses Anspruches ausreichen, und weitere Belege könnten auf Grund des Stellenwertes folgender Phänomene herangezogen werden: Ritual, Glaubenssysteme, Entsprechungen zu Taufe und Konfirmation, Revolutions-heilige«, heilige Tage und Stätten sowie quasi-kanonische Schriften. Es ist bestimmt nicht übertrieben zu sagen, daß eine umfassende Untersuchung der Revolution (einschließlich des damit verbundenen Problems von politischer Autorität) eine Reihe von Methoden erforderlich macht, die für das Studium der Religion geeignet sind, und daß das Studium von Religion die Untersuchung von Revolution mit umfaßt.

Und doch sind Kategorien wie »Studium der Religion« und »Religionsphänomenologie«

zu abstrakt und farblos, um die konkrete, über Politik hinausgehende Wirklichkeit von Revolution angemessen zu charakterisieren. Revolution ist eine theologische Tätigkeit. Als Symptom und Werkzeug eines gesellschaftlich konstruierten Universums von Ordnung und Sinn bringt sie ein prophetisches Anliegen vor: Sie ruft das Feuer geschichtlicher Kräfte an, damit es die Götzendiener der Macht samt ihren falschen Priestern und Propheten verzehrt. Als eschatologische Vorhut kündigt sie das Hereinbrechen einer neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit an und bietet als erste Früchte der anbrechenden Zukunft des Menschen ihr Engagement und Gemeinschaftsleben. Als Nachfolger eines besiegten und vergangenen Gottes schafft sie ihrem souveränen Willen gemäß inmitten des Chaos (aber nicht *ex nihilo*) ein neues Universum von Ordnung und Sinn. Als ein freiwillig den teuflischen Fürstentümern und Mächten vorgeworfenes Opfer leidet sie stellvertretend und bereitet so den Weg der Erlösung.

Zweifelsohne gibt es viele Sozialwissenschaftler, die behaupten würden, daß solch eine Verwendung theologischer Analyse und Sprache zur Kennzeichnung politischer Revolutionen unnötig und erfunden ist. Ihrer Meinung nach kann das Wesen von Revolutionen begründeter, präziser und ökonomischer durch Verallgemeinerungen erklärt werden, die aus vergleichenden Untersuchungen über den Zusammenbruch und Wiederaufbau von politischen Systemen erschlossen worden sind. Ich möchte nicht bestreiten, daß solche Verallgemeinerungen für analytische Zwecke brauchbar sind; was ich allerdings bestreite, ist, daß sie die Wirklichkeit moderner Revolutionen ebenso anschaulich und feinfühlig beschreiben, wie es theologische Sprache vermag.

Moderne Revolutionen sind, wie andere, eine Verbindung von *metabole* und *stasis*, von sozialem Wandel und Aufstand gegen eine Ordnung, und in diesem Maße sind sie einer wissenschaftlichen Verallgemeinerung zugänglich. Vor allem aber sind sie geschichtliche Ereignisse und als solche nur voll verständlich, wenn sie auf die besonderen geschichtlichen Verhältnisse, gegen die sie gerichtet sind, bezogen werden, wie auch auf das Ethos, das direkt oder indirekt zum Inhalt und zur Dynamik ihrer Ideologie beiträgt. Auch wenn ich hier die gegensätzlichen Argumente nicht entfalten kann, so bin ich doch der Überzeugung, daß *Eric Voegelin* und *Arendt oan Leeuwen*, wenn sie die historische und ideologische Verbindung zwischen Entwicklungstendenzen des christlichen Denkens und dem Auftreten moderner Revolutionen betonen, der Wahrheit näher sind als *Hannah Arendt*-. Diese Revolutionen haben ein messianisches Bewußtsein, sie versprechen Erlösung und nicht nur **Gerechtigkeit**, und in ihren Hoffnungen, Erwartungen, Versprechungen und Autoritätsansprüchen sind sie zutiefst von der kulturellen Erfahrung, daß Gott tot und der Himmel verschwunden ist, beeinflusst.

Ist man bei der Diskussion politischer Autorität an diesem Punkt angekommen, könnte man in zwei verschiedenen Richtungen fortfahren. Man könnte kritisch untersuchen, inwieweit die »Theologien« spezifischer revolutionärer Bewegungen sich auf die oben erwähnten Dimensionen politischer Autorität erstrecken. Man könnte aber auch das Pro-

2. *Eric Voegelin*: The New Science of Politics, Chicago 1952; *Arendt Tb. oan Leeuwen*: Christianity in World History, New York 1964, de, Übers.: Christentum in der Weltgeschichte, Stuttgart, Berlin 1966; *Hannab Arendt*: On Revolution, New York 1963, dt. Übers.: Ober die Revolution, München 1963.

blem politischer Autorität vom Standpunkt einer gegebenen theologischen Tradition aus neu überprüfen und dabei den theologischen Herausforderungen besondere Aufmerksamkeit zuwenden, die aus modernen Revolutionen und den historischen Bedingungen, deren Symptome und Werkzeuge sie sind, entstehen. Ich wähle letzteren Weg, um Alternativen für die Neuformulierung einer christlichen Sicht von politischer Autorität zu bedenken.

Bei dieser Wahl gebe ich mich keinen Illusionen über die Möglichkeit hin, Gehör bei Revolutionären zu finden, denn ich bezweifle, daß ernsthafte Revolutionäre geneigt wären, christlichen Theologen zuzuhören, es sei denn, die Theologen kämen mit der Bereitschaft, ein gutes Stück Weg in Richtung auf Unterstützung der Revolution zu gehen. Ich bin auch nicht sicher, ob viele Revolutionäre sich bei Versuchen, ihre Arbeit in theologischer Begrifflichkeit zu charakterisieren und zu analysieren, wohlfühlen würden. Ich hoffe aber, mich wenigstens mit den Personen zu verständigen, die glauben, daß christliche Jüngerschaft in politische Verantwortung übersetzbar sein muß, und die mit den gegenwärtig bedeutenden theologischen Entwürfen nicht zufrieden sind.

Die Hauptfragen bei einer theologischen Neuformulierung von politischer Autorität und Pflicht scheinen mir immer die gleichen zu sein: Sollten wir der Regierungsgewalt gehorchen, und wenn ja, warum? Wenn wir gehorchen sollten, ist dann der Gehorsam begrenzt, und falls ja, wie können seine Grenzen bestimmt werden? Wenn Widerstand erlaubt oder notwendig ist, darf er dann nur passiv sein oder kann (beziehungsweise muß) er auch aktiv sein? Wenn aktiver Widerstand zu Recht geleistet wird, darf er dann die Form von Gewalt gegen die Obrigkeit und die sie stützende Ordnung annehmen? Ist dies der Fall, aus welchen Quellen leiten dann die, die Gewalt anwenden, ihre eigene Autorität her? Bietet unser theologisches Verständnis von politischer Wirklichkeit Anhaltspunkte dafür, wie Autoritätsbeziehungen begriffen und organisiert werden sollten?

Wir können versuchen, diese Fragen zu beantworten und damit zu politischer Autorität und Pflicht neu Stellung zu beziehen, wenn wir die Implikationen der Antworten auf die hermeneutische Frage untersuchen: »Was tut Gott in der (politischen) Welt?« Die früheste Antwort auf die Frage, die sich auch als die dauerhafteste und einflußreichste erwiesen hat, besagt, daß Gott organisierte und institutionalisierte politische Macht gebraucht, um die Welt vor den chaotischen und destruktiven Impulsen zu schützen, die durch die Sündhaftigkeit des Menschen hervorgerufen werden. Diese Sicht entspricht natürlich der traditionellen theologischen Auffassung von Politik, die auf Grund des klassischen Textes Römer 13, 1-2 ausgearbeitet worden ist: »Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten untertan; denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott, die bestehenden aber sind von Gott eingesetzt. Somit widersteht der, welcher sich der Obrigkeit widersetzt, der Anordnung Gottes; die aber widerstehen, werden für sichein Urteil empfangen.«

Diese Auffassung bestimmt göttliche Einsetzung als Quelle von Herrschaftsautorität. Sie verpflichtet den Untertan, den Herrschern nicht nur aus Gründen der Klugheit, sondern auch »um des Gewissens willen« zu gehorchen, denn der Herrscher ist ein Diener oder Stellvertreter Gottes, der dessen Willen durch die Verwaltung politischer Macht ausführt. Jeder, der gegen die Autorität des Herrschers Widerstand leistet, tut dies auch gegen die Autorität Gottes selbst. Jedoch enthält diese Auffassung die Möglichkeit zum Widerstand,

die sich in der Einsicht gründet, daß Herrscher nicht göttlich sind, auch wenn sie als göttliche Werkzeuge und Stellvertreter dienen, und daß sie als Menschen Befehle geben könnten, die im Gegensatz zu Gottes Befehl (der höchsten Autorität) stehen. In soldien Fällen müssen Christen »Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg. 5,29). Aber dieser Vorbehalt wurde so genau definiert, um die Autorität der Regierung zu stärken und Opposition einzuschränken. Die Christen sollten der Obrigkeit nur dann nicht gehorchen, wenn ihr Befehl ganz offensichtlich falsch war, und ihr Widerstand sollte passiv sein. Sie sollten gegen die Befehle keinen Widerstand leisten, die sie (nur) »eventuell« in ungerechte Handlungen verwickeln könnten, und sie sollten auch in klaren Fällen keine aktiven Kampagnen für Gerechtigkeit gegen den Willen und die Stellung des Herrschers beginnen.

Diese traditionelle christliche politische Theorie ist klar konservativ und autokratisch. Sie erkennt keine Rechtfertigung für aktiven Widerstand an; daher gibt es auch kein Recht zur Revolution und kein Recht für »unautorisierte« Personen, politische oder militärische Macht zu gebrauchen. Sie erkennt weiter die Verantwortung der Herrscher an, Gerechtigkeit innerhalb ihrer Jurisdiktion zu wahren und zu mehren, aber sie beschränkt diese Verantwortung für Gerechtigkeit auf die, die ein Amt innehaben, und stellt in der Hierarchie politischer Werte Ordnung über Gerechtigkeit. In ihrer augustinischen oder in ihrer thomistischen Form (in der Herrschaft als Bestandteil der ursprünglichen Schöpfung aufgefaßt wird) besteht sie darauf, daß über- und Unterordnung, Befehl und Gehorsam als Beziehungsstrukturen konstante und notwendige Elemente der menschlichen Gesellschaft sind, und zwar bis Gott am Ende die Ordnung des geschichtlichen Seins verwandelt. Jede politische Theorie muß daher vor allem das Problem behandeln, wie man Autoritätsstrukturen mit klar umrissenen Verteilungen von abgestufter und wechselseitiger Verantwortung entwerfen kann.

Die Macht der Mythen, die diese Auffassung von politischer Autorität mit ihrer politischen Pflichtenethik stützten und beseelten, war so groß, daß sie bei nur geringem Widerstand bis zum sechzehnten Jahrhundert Autoritäts- und Gehorsamsbeziehungen beherrschte. Danach ist diese Tradition in unterschiedlichem Maße in verschiedenen christlichen Gemeinschaften und in verschiedenen Ländern wirksam gewesen. Aber sie war beständiger als irgendeine andere christliche Haltung gegenüber politischer Autorität und hat alle anderen Einstellungen gezwungen, sich in Beziehung zu ihr zu definieren. Darüber hinaus hat ihr Einfluß bis in unser Jahrhundert gereicht und die theologischen Voraussetzungen für einige der Hauptauseinandersetzungen des Christentums mit dem politischen Absolutismus abgegeben. Die Position *Karl Barths* in den zwanziger Jahren war ein absolutes »Nein« zur Revolution. Nach 1930 gestaltete er seine Theologie um, um der Kirche eine christologische Basis für kritische Worte an den Staat zu geben, erkannte aber dennoch die göttliche Autorität des Staates an - außer im Extremfall des totalitären Staates, der schon von Natur aus versucht, Gottes Platz zu usurpieren. Der Brief, den Barth in den fünfziger Jahren an die Christen in der DDR schrieb, läßt sich in einem Wort zusammenfassen. Das Wort heißt nicht »Aufstand«, es heißt »Aushalten«, *Dietrich Bonhoeffer* ist wegen seiner Beteiligung am Anschlag auf *Hitlers* Leben für revolutionär gehalten worden. Tatsächlich war er jedoch politisch konservativ und glaubte, daß sogar eine autokratische und unge-

rechte Regierung göttliche Autorität hätte und daß man ihr gehorchen müßte. Er schloß sich den Verschwörern nur an, weil er überzeugt war, daß das herrschende System ein so furchtbares übel war, daß es sogar die Grenzen dessen überschritt, was man bei größt- zügigster Auslegung einer legitimen Regierung zubilligen würde.

Ferner sollten wir von historischen Entwicklungen Kenntnis nehmen, die nahelegen, daß die von Römer 13 her entwickelte politische Auffassung sich nicht nur auf eine monarchische, autokratische Herrschaftsform bezieht, sondern auch mit einem anderen Verständnis vom Ursprung der Regierungsautorität vereinbart werden kann", Die Entwicklung von *Calvins* Begriff der »unbedeutenden Amtsträger« zu einer Theorie über konstitutionelle Regierungen mit begrenzten Machtbefugnissen wurde (zumindest von den Calvinisten) nicht für eine Abweichung von dem Glauben an die göttliche Einsetzung von Obrigkeit gehalten. Die Theorie behauptete im Gegenteil, daß, soweit Autorität dem Amt und nicht dem Träger per se zukommt, die Obrigkeitsfunktion dem ganzen System von Ämtern, das die politische Institution darstellt, und nicht einem Amt allein innewohnt. Unverändert blieb jedoch der Glaube bestehen, daß Autorität vom höchsten Gott käme, daß Untertanen oder Bürger vor Gott verpflichtet wären, sich legitimer Autorität zu unterwerfen, und daß nur die Inhaber eines öffentlichen Amtes staatliche Macht autoritativ ausüben könnten.

Im späten 19. Jahrhundert sah sich die römisch-katholische Bewegung, die als Christliche Demokratie bekannt ist, dem Problem gegenüber, die neuere philosophische Vorstellung vom Volk als Quelle politischer Autorität mit der älteren Vorstellung von Gott als Ursprung von Autorität zu verbinden. Einige der Hauptenzykliken Papst *Leos XIII.*, wie »Über den Ursprung der Staatsgewalt« (*Diuturnum*, 1881) und »Über die christliche Staatsordnung« (*Immortale Dei*, 1885) waren wichtige Versuche, diese Vermittlungsarbeit voranzubringen, auch wenn ihnen voller Erfolg nicht beschieden war. Die theoretische Arbeit wurde von katholischen Denkern wie *Luigi Sturzo*³ und *Jaques Maritain*⁵ vorangetrieben. Das Resultat dieser Bemühung ist in den Äußerungen über politische Autorität in *Pacem in Terris* sichtbar geworden.

Dennoch bezeugt schon allein die Tatsache, daß wir die Fragen von Autorität und Gehorsam im Kontext christlicher Theologie neu überdenken und sie als existentielle, nicht nur als akademische Probleme überprüfen müssen, daß die gesellschaftliche Wirkungskraft von Mythen, an Hand derer sich Christen in der Vergangenheit politisch orientiert haben, verfallen, wenn nicht gar verschwunden ist.

Die Gründe für die Schwächung des Mythos sind vielfältig und komplex. Ein Grund liegt sicher im Wandel des Verhältnisses der politischen Werte Ordnung und Gerechtigkeit, was zu einem größeren Gewicht von **Gerechtigkeit** und zu einer fortwährend neuen Bestimmung ihrer Bedeutung geführt hat. Ein weiterer Grund ist im Einfluß der Säkularisa-

3. Ausführlich; behandelt *H. Thielicke* diesen Punkt in seiner Theologischen Ethik, Bd. II/2, Tübingen 1958, S.5-87.

4. Siehe besonders »**Authority and Democracy**«, Dublin Review, January 1942; *The Inner Laws of Society*. Übers.: *B. B. Carter*, New York 1944.

5. *Scholasticism and Politics*, New York 1940, Chapter IV; *Man and the State*, Chicago 1951.

tion auf die Probleme und Zukunftsaussichten autoritativer Herrschaft zu sehen. Der Säkularisationsprozeß entzieht die Symbole und die Macht dessen, was der Mensch »heilig« nennt, dem Bereich, den er als »Welt« erfährt. Dabei werden Garantien für Autorität auf hoher und niedriger Ebene entfernt, und es droht die Umgestaltung, wenn nicht gar die Zerstörung von Autorität. Der Mensch an der Basis verliert die Überzeugung, daß er Untertan ist, weil Gott es so will. Der Überbau verliert die göttliche Bestätigung der Befehlsgewalt. In einer säkularen Welt gehorcht man den politischen Führern nicht als Repräsentanten Gottes. Nach der Beseitigung theologischer Garantien zur Ausübung von Macht müssen die Herrschenden ihren Willen entweder durch stärkere Demonstration ihrer Macht durchsetzen oder sie müssen auf ihre Wähler eingehen. Entscheiden sie sich für die erste Lösung, müssen sie mit bewaffnetem Widerstand rechnen, *wo sich die Möglichkeit dafür ergibt*. Im zweiten Fall müssen sie Resultate vorweisen, oder sie verlieren ihre Berechtigung zu herrschen. In beiden Fällen liegt die Möglichkeit einer Revolution nahe. Dabei wird sie von revolutionären Mythen vorangetrieben, ohne daß theologisch abgeleitete antirevolutionäre Mythen sie aufhalten könnten.

In den letzten Jahren hat eine Gruppe von Theologen, die der Möglichkeit der Revolution äußerst wohlwollend gegenübersteht und dem »Establishment« ausgesprochen feindlich gesonnen ist, eine Antwort auf die hermeneutische Frage »Was tut Gott in der Welt?« gegeben, die einen scharfen Bruch mit der Tradition von Römer 13 erkennen läßt. Sie antworten darauf, daß Gott das messianische Werk tut, alte, repressive Strukturen niederzureißen und neue, befreiende zum Zweck der Humanisierung der Welt zu schaffen. Einige frühe einflußreiche Vertreter dieser Bewegung waren *Paul Lehmann, Richard Shaull, J. B. Metz* und *Jürgen Moltmann*». Diese Theologen sind sich zumindest einig hinsichtlich der folgenden Punkte, die sich auf Fragen von Gehorsam und Autorität beziehen:

1. Sie stellen in der politischen Werthierarchie Gerechtigkeit über Ordnung.
2. Sie sind sich darin einig, daß Säkularisation und Aufklärung die Aura der Göttlichkeit von den menschlichen Institutionen verbannt und die Rolle der Kirche in der Gesellschaft beträchtlich verringert haben.
3. Sie erwähnen Herrschaft niemals als Werkzeug von Bewahrung im positiven Sinne, sondern machen eine ganze Reihe von Aussagen über ihre Rolle bei der Bewahrung von Reichtum und Privilegien.
4. Sie sehen in der Regierungsautorität in erster Linie eine Beschränkung der Freiheit und keine gesellschaftliche Notwendigkeit.
5. Sie erwähnen selten Römer 13, und dann auch nur kritisch.
6. Zwar sagen sie viel darüber, daß die Sache der Revolution gerecht ist, nichts jedoch über die Autorisation der revolutionären Elite, die die Führungsrolle übernehmen will.
7. Sie charakterisieren die »Neue Gesellschaft« mit den Idealen, die sie verkörpern sollte,

6. Die verschiedenen »Befreiungstheologien« der letzten Zeit - für Schwarze, für Frauen, für die Dritte Welt - gehören ebenfalls in diese Gruppe, *doch* enthalten sie zu viele Besonderheiten, als daß man sie ohne Risiko und ohne Schwierigkeiten bei dieser Generalisierung mit berücksichtigen könnte. Aber *auch* sie lohnen die Untersuchung, wenn man die neun »gemeinsamen Punkte« als Hypothesen verwendet.

jedoch unternehmen sie keine systematische Bemühungen, die Probleme von 'Autoritätsverhältnissen in der neuen Gesellschaft zu diskutieren.

8. Bei der ökonomischen und historischen Analyse verwenden sie häufig marxistische Kategorien, jedoch versuchen sie (zum Beispiel im Rahmen des »marxistisch-christlichen Dialogs«) eher eine »christliche« als eine »marxistische« Identität zu wahren.

9. Ihr Dilemma ist folgendes: Einerseits möchten sie eine optimistische Sicht der (historischen) Zukunft wahren und reden oft so, als würde die Zukunft diesen Optimismus begründen, andererseits erkennen sie aber, daß der Mensch nicht nur Opfer repressiver Strukturen, sondern Sünder ist, der es immer wieder fertigbringt, sich seine Zukunftsaussichten zu verderben.

Es ist nicht ganz einfach, diese Gruppen kritisch auf ihre Stellung zu politischer Autorität und Pflicht festzulegen, da meines Wissens keiner daraus die Probleme in systematischer Weise durchgearbeitet hat. Mehr als andere vielleicht hat *Moltmann* diese Probleme berührt, aber er hat sie tatsächlich nur »berührt«, und seine Bemühungen sind durch Widersprüche und Naivität in der politischen wie in der theologischen Analyse gekennzeichnet⁷.

Die Gruppe als ganze hat sich bei der Behandlung des Problems politischer Autorität primär auf das konzentriert, was nach ihrer Meinung als Unechtheit von Autoritätsansprüchen in politischen Systemen bezeichnet werden kann. Unbeantwortet blieb die Frage, warum Christen überhaupt der Obrigkeit gehorchen sollen - selbst der, die einen revolutionären Sieg erringt. Sie haben sich nicht mit der Frage beschäftigt, wie die Autorität weniger Personen einzuschätzen ist, die andere anstiften und einschüchtern, damit sie gegen die bestehende Ordnung Widerstand leisten. Für das Problem von Autoritätsbeziehungen in einer neu errichteten Gesellschaftsordnung haben sie keine hilfreichen Richtlinien gegeben.

Es ist wohl nicht ungerecht, diese Mängel mit dem Hinweis darauf zu erklären, daß diese Autoren, von der Revolution möglicherweise fasziniert, deren theologische Ideologen geworden sind. Sie können es sich nicht leisten, Fragen - wie die Rolle von Obrigkeit als einem göttlichen Werkzeug zur Bewahrung vor dem Chaos, oder der Autorität revolutionärer Eliten - zu behandeln, die dem Establishment hilfreich werden und den Revolutionären unlegen sein könnten.

Zentrale Schwierigkeit ist die Auslegung des göttlichen Wirkens in der Geschichte, das sie als Thema gewählt haben: das messianische Niederreißen und Aufbauen von Strukturen. Nicht nur eine antiautoritäre Einstellung, sondern Gegen-Autorität, wie sie auch immer entwickelt und gehandhabt wird, ist dabei Erklärungsprinzip. Wenn die Befürworter dieser Auffassung die christliche Sicht von menschlicher Natur und geschichtlicher Erwartung vertreten, müssen sie sicherlich wissen (was ja auch der Fall ist), daß die neue Gesellschaft nur verhältnismäßig und nicht absolut besser ist. Sie wird nicht ohne einen Anteil an struktureller oder zufälliger Ungerechtigkeit sein. Daher muß die messianische

7. Siehe *Jürgen Moltmann: Religion, Revolution and the Future*, New York 1969; »Political Theology«, *Theology Today*, April 1971; »Racism and the Right to Resist«, *Study Encounter*, November 1, 1972, dr. Original: »Rassismus und das Recht auf Widerstande«, *Evangelische Kommentare* 4, 1971, S. 253 ff.

Arbeit in der neuen Gesellschaft fortgeführt werden, damit auch deren Ungerechtigkeiten angegriffen werden. Ist sie dann noch revolutionär oder nur reformistisch? Die Antwort auf diese Frage hat beträchtliche Auswirkungen auf Autorität und Gehorsam.

Wenn andererseits ihre Verfechter die christliche Sicht der Geschichtsproblematik zugunsten einer marxistischen Sicht von Erlösung durch strukturelle Veränderung preisgeben, erwarten sie auch, daß das Autoritätsproblem mit dem Entstehen der klassenlosen Gesellschaft verschwinden wird. In diesem Fall bleibt für die Betrachtung von Autoritäts- und Gehorsamsbeziehungen nur noch Raum in der Interimszeit zwischen der revolutionären Machtergreifung und der Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft, in der die Vorhut des Proletariats ihre Diktatur aufrechterhalten wird, um die Grundlagen der alten Ordnung zu säubern und die Menschen beim Aufbau der neuen zu führen. Diese »Interimsethik« bringt die Wechselbeziehungen zwischen Mythos, Autorität und Revolution voll zum Vorschein. In ihrer Anwendung drückt sich die Tendenz zur Brutalisierung aus, die in den Bemühungen steckt, Erlösung in der Geschichte mit Hilfe von Zwangsmaßnahmen erreichen zu wollen.

Bevor wir zur politischen Darlegung der dritten Antwort auf die hermeneutische Frage übergehen, möchte ich einige *Thesen* aufstellen, die die Minimalbedingungen für jede brauchbare theologische Neuformulierung des Problems von Autorität und Pflicht angeben.

Erstens: Weder das Recht, Macht auszuüben, noch die Forderung nach Gehorsam können ohne einen stützenden Mythos, der die pragmatische gesellschaftliche Rechtfertigung von Autorität transzendiert, sicher begründet werden. Wenn Moltmann behauptet, daß die ihrer theologischen Hülle entkleidete politische Autorität rein funktional sein kann, weil der Mensch Herr und Meister seines eigenen Schicksals geworden ist, deutet dies nur auf die Oberflächlichkeit seiner Analyse hin", Der »Mensdi«, auf den er sich bezieht, ist ein mythisches Konstrukt, dem nichts in der Wirklichkeit direkt entspricht. Der »Mensch« übt keine Autorität in der Gesellschaft aus; das trifft nur für bestimmte Männer und Frauen zu, und die Macht, die sie ausüben, fordert und erzwingt auch nicht selten Gehorsam von denen, die nicht mit der Politik übereinstimmen, die die Macht unterstützt. Wenn etwas die Autorität der Machthaber in den Augen der Andersdenkenden bestätigt, ist es der Mythos und nicht die Funktion. Wenn sie gehorchen, so tun sie es deswegen, weil sie an das Recht und nicht an die Rechtmäßigkeit der Machtausübung glauben. Anders ausgedrückt, ist der Mythos für die funktionale Wirksamkeit notwendig.

Zweitens: Die Ausübung politischer Macht verleiht Würde und bringt Mythen hervor, die diese Würde stützen. Daher ist die Annahme, es sei möglich, Autorität auf rein säkularer Basis zu entwickeln und aufrechtzuerhalten, eine gefährliche Täuschung, die die Vergötzung von Macht begünstigt.

Drittens: Säkularisierung zerstört zwar die Aura von Göttlichkeit, die bestimmte politische Ordnungen umgibt und ihre Autorität stärkt, aber sie hat keinen Einfluß auf das theologisch begründete Mandat, der Regierungsgewalt zu gehorchen. Christen werden

nicht ermahnt, der Obrigkeit zu gehorchen, weil diese oder ihre Institutionen göttlich wären, sondern weil man glaubt, daß Gott durch sie handelt, um seine Ziele in der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen. Zwar kann Säkularisierung die Macht religiös-politischer Mythen über das öffentliche Bewußtsein untergraben, doch ist das eine soziologische und keine theologische Veränderung. Ein Wandel christlicher Überzeugungen, die Autorität und Gehorsam betreffen, ist abhängig von innertheologischen Strukturveränderungen oder von einer Aufgabe des Glaubens an Gott.

Viertens: Es gibt keine biblische Begründung dafür, daß der Gehorsam gegenüber Jesus, wie Moltmann meint, dem Gehorsam gegenüber dem Staat ein Ende setzt". Obwohl Paulus natürlich wußte, daß Christus das Ende des Gesetzes gebracht hat, ermahnte er doch die Christen in Rom, sich einem Kaiser zu unterwerfen, der kein Christ war und der ein Reich regierte, dessen Soldaten seinen Herrn gekreuzigt hatten. Den Christen, die »Fremdlinge und Heimatlose« waren - und vermutlich um ihres Glaubens willen Verfolgung litten - legte der Verfasser des 1. Petrusbriefes nahe: »Seid aller menschlichen Ordnung untertan um des Herrn willen, es sei dem Kaiser als dem Oberherrn, oder den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt werden, um die Übeltäter zu bestrafen und die zu belohnen, die das Rechte tun« (1. Petrus 2, 13 f.). Darüber hinaus sollten sie »den Kaiser ehren« (2, 17). Man sollte festhalten, daß sie Institutionen untertan sein müssen, die offen als »menschlich« anerkannt werden.

Fünftens: Auch wenn die Regierung noch andere Funktionen zu erfüllen hat, muß sie immer ein Instrument der Bewahrung sein. Sie muß die innenpolitische Ordnung vor Zerrüttung schützen und die Gesellschaft vor äußeren Feinden bewahren. Die Tradition von Römer 13 hatte sicher Recht damit, daß sie die Notwendigkeit dieser Regierungsfunktion anerkannte; allerdings irrte sie, wenn sie diese Funktion auf Kosten der Gerechtigkeit überbetonte. Theologische Aussagen über Politik, die diese Funktion mißachten oder in Abrede stellen, können als systematische Aussagen nicht ernstgenommen werden. Sie sollten aber als Beispiel dafür ernstgenommen werden, wie es der Theologie ergeht, wenn sie für politische Bewegungen zum ideologischen Instrument wird.

Sechstens: Die Betonung von Ordnung erscheint übertrieben, wenn man sie der Berücksichtigung des Rechts gegenüberstellt. Sie mag zwar, pragmatisch gesehen, zu einer Zeit haltbar gewesen sein, als das Römische Reich versuchte, verschiedene rivalisierende Völker zu einen und zu unterwerfen, aber theologisch ist dies nie haltbar gewesen, und es ist jetzt auch pragmatisch nicht mehr zu begründen. Die zur Ausgestaltung und Bestätigung der konservativen christlichen Tradition über politische Autorität herangezogenen neutestamentlichen Aussagen waren von ihren Verfassern nur als Ratschläge für Christen gedacht, wie man pflichtbewußt handelt und in einer feindlichen Welt aushält, die bald vergehen sollte. Hätten die Schreiber dieser Aussagen beabsichtigt, eine politische Tradition zu begründen oder die Grundlage für eine christliche Theologie der Politik zu entwerfen, hätten sie wahrscheinlich die Nächstenliebe oder Gottes Versöhnungswerk in der Geschichte als Ausgangspunkt gewählt und nicht die Pflicht, dem Kaiser zu gehorchen. Sie hätten ver-

mutlich Teile der Theologie von Römer 13 mit einbezogen, aber ohne sie zur Grundlage zu wählen.

Jede theologisch vertretbare politische Theorie, die wir heute entwickeln, muß der »Rechtmäßigkeit der Ordnung« den Vorrang vor der »Ordnung der Gerechtigkeit« einräumen. Das gleiche gilt für rein pragmatische Überlegungen in bezug auf politische Organisationen, da das Bedürfnis nach Gerechtigkeit im Bewußtsein der unterdrückten Gruppen so sehr wirksam ist, daß Staaten und Regierungen Ordnung nicht mit Autorität aufrechterhalten können, wenn sie die Dynamik dieser Forderung übergehen oder nicht anerkennen. Entweder müssen sie sich aktiv und konstruktiv bei den Gruppierungen unter ihrer Jurisdiktion für die Gerechtigkeit einsetzen, oder sie müssen der Dynamik, die von unzufriedenen Gliedern der Gesellschaft ausgeht, eine Ordnung aufzwingen. Im ersten Fall steigern sie ihre Autorität. Im zweiten Fall wird ihre mangelnde Autorität offenkundig.

Siebtens: Für eine Privatperson besteht keine Möglichkeit, Vollmacht für den Beginn eines revolutionären Kampfes zu beanspruchen, ohne sich dabei auf einen besonderen gnostischen Mythos zu stützen. Implizit wird diese Tatsache in den christlichen Aussagen anerkannt (zum Beispiel bei *Iohn von Salisbury* und *Calvin*), die die Möglichkeit eines berechtigten Tyrannenmordes einräumen. Mit diesen Überlegungen wird der Tyrann gewarnt, daß »Gott sich einen Diener erwecken wird«, der ihn tötet, wenn er sich nicht bessert, aber sie bieten ihm keine Kriterien, die die Entscheidung ermöglichen, ob er der von Gott für diesen Auftrag und für diese bestimmte Zeit erwählte Diener ist. Als Thomas Müntzer der Führung des Heiligen Geistes folgte, und als einige calvinistische »Heilige« gegen Herrscher vorgingen, weil sie (als »Heilige«) »von Gott Auserwählte« waren, beriefen sie sich zu ihrer Rechtfertigung auf Kriterien, deren Gültigkeit von niemand anderem bestätigt werden konnte.

Achtens: Die Zeit nach der Revolution wird keine *iustitia civitatis Dei* bringen, es wird nur eine andere Form der *iustitia civitatis terrena* bestehen. Man hofft zwar, daß sie vergleichsweise mehr Gerechtigkeit verwirklicht als ihre Vorgängerin, aber eine revolutionäre Machtergreifung stellt keine Garantie hierfür dar. Und selbst wenn diese Form besser ist, wird sie die fundamentale Ursache von Ungerechtigkeit nicht beseitigen, die im Willen des Menschen liegt, der ungerechte Strukturen hervorbringt oder gerechte Strukturen scham und sie dann korrumpiert. Gestützt auf diese Anthropologie kann man voraussagen, daß das Leben in der neuen Gesellschaft die Machtausübung einiger ihrer Mitglieder über andere erforderlich macht, daß das Recht, Macht auszuüben und die Verpflichtung zu gehorchen, auf einem brauchbaren Autoritätsbegriff beruhen müssen, und daß die Beziehungen von Befehl und Gehorsam in einer Weise institutionalisiert werden müssen, die die Ungerechtigkeit solcher Beziehungen, wie sie in der alten Gesellschaft bestanden, vermeidet.

Wir können nun, von diesen Thesen als Leitlinien und Eingrenzung ausgehend, zur dritten Antwort auf die hermeneutische Frage »Was tut Gott in der Welt?« übergehen. Die Antwort darauf lautet, daß Gott überall in seiner gefallenen Schöpfung am Werk ist, um sie zur Ganzheit zu führen. Die Begriffe »Versöhnung« und »Erneuerung« können zur Charakterisierung dieses Werkes nützlich sein, wenn sie nicht in einer Weise gebraucht

oder verstanden werden, die die Tragweite der Geschichtlichkeit mißdeutet oder übersieht. In diesem Sinne heißt »Versöhnung« nicht unbedingt Vermeidung oder Ablehnung von Macht. »Erneuerung« bedeutet nicht nur die Wiederherstellung des *status quo ante*.

Gott wirkt in allen menschlichen Beziehungen, auch in der Einsetzung von Obrigkeit, auf das Ganzwerden der unvollkommenen Schöpfung hin. Im Licht dieses göttlichen Werks gesehen hat die politische Organisation der Gesellschaft die Aufgabe, Bedingungen gemeinschaftlicher Existenz zu schaffen, die es Gruppen und Individuen ermöglicht, als Antwort auf das Werk Gottes ihre eigene Verantwortung anzunehmen und zu erfüllen. Weil die Welt gefallen ist, muß die politische Organisation die Voraussetzungen für innere und äußere Sicherheit schaffen. In dieser Hinsicht schließt sie den traditionellen Zweck einer »Erhaltungsordnung« ein. Weil politische Verantwortung allen obliegt, muß die politische Organisation zur Erfüllung jener Ziele anleiten, die konkret als »Gemeinwohl« definiert werden. Da die geschichtliche Wirklichkeit zeigt, in wie verschiedenem Maße die Notwendigkeiten und Möglichkeiten des Lebens zugänglich sind, muß Gleichheit als regulatives Prinzip der Gerechtigkeit der politischen Organisation dazu dienen, den Mitgliedern der Gesellschaft besondere Unterstützung zukommen zu lassen, die nicht genügend Macht, materiellen Rückhalt oder intellektuelle bzw. physische Fähigkeiten haben, um für sich selbst zu sorgen oder sich an der gemeinsamen Aufgabe erfolgreich zu beteiligen.

Weil historisch entstandene Unterschiede oft willkürliche Beschränkungen - zufällig oder absichtlich - enthalten, muß die politische Organisation Freiheit als regulatives Prinzip der Gerechtigkeit einsetzen, um die volle Freiheit aller Glieder der Gesellschaft zu schaffen¹⁰. Weil Gottes Werk die Ablehnung von Ethnozentrismus und Tribalismus einschließt, muß die politische Organisation ihre Beziehungen zu anderen Gesellschaften in einer Weise regeln, die das Entstehen einer sicheren und gerechten internationalen Gemeinschaft fördert.

Was folgt nun aus dieser politischen Theologie für die Probleme von Autorität und Pflicht?

Erstens: Die Autorität des Staates ist abgeleitet, nicht ursprünglich, und sie hat nur eine Funktion im Kontext der göttlichen Zielsetzung. Politische Autorität steht und fällt mit der Aufrichtigkeit und Wirksamkeit ihrer Institutionen und damit, wie ihre Vertreter dabei ihren Aufgaben gerecht werden. Handeln der Staat oder einzelne Beamte willkürlich, mißbräuchlich, tyrannisch oder gefühllos, verwirken sie ihren Anspruch, Macht autoritativ auszuüben.

Zweitens: Der Christ muß nicht deswegen der Regierungsgewalt gehorchen, weil sie vermeintlich seinen Interessen dient, sondern deswegen, weil sie die ihr zugeteilte Aufgabe in Gottes geschichtlichem Heilswerk zu erfüllen hat. Gehorsam gegen Gott schließt Gehorsam gegen die Obrigkeit ein. Das heißt jedoch, daß der Christ auf das göttliche Werk reagiert, wie es durch politische Institutionen und Handlungen verwirklicht wird. Er antwortet

10. Die Formulierung stammt von *Reinhold Niebuhr*: Freiheit und Gleichheit sind regulative Prinzipien der Gerechtigkeit.

Gott, der durch politische Institutionen handelt, und aus diesem Grunde gehorcht er auch der Obrigkeit. Er gehorcht ihr nicht, weil sie »von Gott berufen« oder »von Gott verordnet« ist.

Drittens: Die Antwort des Christen auf Gott im Kontext politischer Institutionen umfaßt zwei Arten von Verpflichtungen; Die eine besteht darin, den Staat bei der Erhaltung der Sicherheit zu unterstützen. Die andere beinhaltet die Unterstützung des Staates bei der heilenden und konstruktiven Arbeit, die die Gerechtigkeit fördern soll. Obwohl ein Christ verpflichtet ist, Unterschiede zwischen einem Amt und der Verantwortung in der Gesellschaft anzuerkennen, soll er diese Verpflichtungen nicht nur passiv erfüllen. Gerade weil die Hauptform seiner politischen Tätigkeit Antwort auf das Handeln Gottes und nicht Gehorsam gegen die Obrigkeit ist, ergreift er Initiativen, um den Staat sicherer und gerechter zu machen.

Viertens: Der Christ ist ein soziales Wesen und Mitglied einer Gesellschaft, die eine staatliche und keine kirchliche Größe darstellt. Er ist anderen Gliedern der Gesellschaft gegenüber verantwortlich. Weil der Christ in seinen Beziehungen zu anderen Personen Gott erfährt, beinhaltet zudem seine Verantwortung gegenüber Gott auch die Verantwortung seinen Mitmenschen gegenüber. Wichtig ist diese soziale Dimension aus verschiedenen Gründen, von denen hier nur zwei kurz genannt seien. Sie hilft zum einen erklären, warum er für die Gesellschaft Opfer bringt, wo sein eigenes Interesse nicht unmittelbar oder offensichtlich eine Rolle spielt. Zum anderen macht sie es erforderlich, daß er mit anderen, die seine theologischen Überzeugungen nicht teilen, gemeinsam handelt, wenn es darum geht, Aktionen der Regierung zu unterstützen oder zu bekämpfen. Ebenso hindert sie ihn daran, spezifisch »christliche« politische Lösungen als seine Antwort auf das Handeln Gottes durchzusetzen.

Fünftens: Passiver Widerstand und Revolution sind als berechtigte Formen politischen Handelns für Christen denkbar. Allgemein ist Teilnahme an einer Revolution weniger leicht zu rechtfertigen als passiver Widerstand, weil sie eine grundlegende Infragestellung der Ordnung darstellt, die eine theologische Neuformulierung im erwähnten Sinne erforderlich macht, und weil mit ihr das Risiko weitreichender und unverhältnismäßig großer Schäden verbunden ist. In besonderen Fällen kann jedoch passiver Widerstand weniger zu verantworten sein als Revolution, weil er keine Hoffnung auf Erfolg bietet und nur rachsüchtige Vergeltungsmaßnahmen eines Systems hervorruft, das hoffnungslos korrupt und repressiv ist. Auf jeden Fall muß die Entscheidung in Übereinstimmung mit strengen Kriterien der moralischen Urteilsbildung gerechtfertigt werden, und diese Rechtfertigung muß sowohl den Entschluß zur Tat als auch die verwendeten Mittel umfassen.

Sechstens: Die bisherigen Ausführungen sind für christliches Verhalten in politischen Systemen aller Art gültig. Die konstruktive Beschäftigung mit konkreten Möglichkeiten, auf Gottes Handeln zu antworten, sollte jedoch darauf abzielen, in die Autoritätsbeziehungen der Gesellschaft eine geschichtlich optimale Verbindung von Freiheit und Gleichheit einzubauen.

Dieser dritte Vorschlag zur Lösung des Problems von Autorität und Gehorsam, der meine eigene Sicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt wiedergibt, ist sicherlich auch nicht frei

vom Mythos. Aber ich trage ihn vor in der Überzeugung, daß es eine *Wirklichkeit* gibt, die über die Qualität unserer mythischen *Auffassungen* von eben dieser Wirklichkeit entscheidet. Damit wird der Versuch unternommen, in einer umfassenderen Synthese die Anteile von Wahrheit in den konservativen und revolutionären Auffassungen von Autorität und Revolution aufzuheben und so die Fülle des Handelns Gottes zu bezeugen, ohne die Freiheit dieses Handelns in der (politischen) Welt zu beschränken.

Prof. Dr. Th. R. Weber

Candler School of Theology

Emory University, Atlanta, Georgia 30322 - USA

Übersetzung: Ulrich Henzel, Claus Abrahams (Heidelberg)

Die Mitbestimmungsidee in der evangelisch-sozialen Tradition

VON HERBERT KOCH

Die Idee der Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Wirtschaft - die Alternative der deutschen Arbeiterbewegung zum Klassenkampf - hat eine inzwischen beachtlich lange **Geschichte**. Als ihr Urheber in der Entwicklung der gewerkschaftlichen Programmatik gilt *Fritz Naphtali* mit seiner 1928 in der Schrift »Wirtschaftsdemokratie - ihr Wesen, Weg und Ziel« aufgestellten Forderung nach Übertragung der demokratischen Grundideen in den Bereich der Wirtschaft. Die Mitbestimmung ist seitdem das zentrale Ziel der freien Gewerkschaften wie der überwiegenden Mehrzahl sonstiger Arbeitnehmerinteressen verfolgender Organisationen in Deutschland.

Die Entstehungsgeschichte der Mitbestimmungsidee reicht freilich weit hinter das Jahr 1928 zurück und ihre nähere Betrachtung zeigt, daß einer der Wurzelböden der Mitbestimmung in der evangelisch-sozialen Bewegung des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu finden ist. Diesen Ursprüngen im Raum der evangelischen Theologie und Kirche soll im folgenden einmal nachgegangen werden. Kirche lebt nicht ohne Grund und **Recht** sehr stark aus der Tradition. Nur gibt es natürlich nicht *die* Tradition, sondern immer nur eine Vielzahl von Traditionen, darunter in der Theologie- und Kirchengeschichte der letzten 150 Jahre auch die der evangelisch-sozialen Bewegung. Sich auch dieser Tradition bewußt zu sein und verpflichtet zu fühlen, könnte sich für die Kirche der Gegenwart angesichts der Probleme, die diese Gegenwart zutiefst bewegen, als durchaus bedeutsam herausstellen.

EVANGELISCH-SOZIALER KONGRESS

»Wir sind ein sozialer Kongreß. Damit ist erstens gesagt, daß wir auf der Seite derer stehen, die im Gegensatz zu den Klassen-Interessen Sinn und Sorge dem sozialen Ganzen zuwenden und seine Förderung für die wichtigste Aufgabe halten. Damit ist zweitens gesagt, daß unsere Sorge vornehmlich den sozial Schwachen und Benachteiligten gilt und deshalb der Erkenntnisse der Mißstände und Lasten, die sie bedrücken. Endlich erklärt ein sozialer Kongreß durch eben diesen Namen, daß er die Gesamtheit zu Verbesserungen und Reformen aufruft, daß er also die soziale Reform für eine gemeinschaftliche und nationale Aufgabe hält, die der Natur der menschlichen Verhältnisse gemäß nie aufhören kann und nie ruhen darf.« Mit diesen Worten hat *Adolf von Harnack*, prominentestes theologisches Mitglied und ab 1902 Vorsitzender des 1890 gegründeten »Evangelisch-sozialen Kongresses« einmal dessen Selbstverständnis umschrieben¹, in welchem Maße man in diesem Zusammenschluß von evangelischen Theologen und Laien verschiedenster Herkunft dieses Engagement für die soziale Reform als ein zutiefst theologisch begründetes gesehen hat,

1. Zitiert nach G. Kretschmar: Der Evangelisch-soziale Kongreß. Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972, S. 104.

läßt sich einem auf der 10. Jahrestagung des Kongresses 1899 in Kiel gehaltenen Vortrag des Berliner Professors für Systematische Theologie und Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats *Julius Kaftan* über »Das Verhältnis der lutherischen Kirche zur sozialen Frage« entnehmen. Kaftan bezieht zunächst eine durchaus konservative Position: Die Kirche hat sich nicht unmittelbar in die Fragen der Ordnung des sozialen und wirtschaftlichen Lebens einzumischen, sondern sich auf ihre spezifische Tätigkeit, die »in der Verkündigung des Wortes und der Erziehung des Volkes« besteht, zu beschränken. Innerhalb dieses ureigenen Bereichs allerdings hat die Kirche an den Anliegen der sozialen Reformbewegung unbedingt Anteil zu nehmen. Und zwar nach Kaftan deshalb, weil zwischen der sozialen Bewegung und den Grundgedanken des Evangeliums ein innerer Zusammenhang besteht. »Es ist eine Folge des Evangeliums, der zur Herrschaft gekommenen christlichen Gedanken, daß wir in unserem sozialen Leben von der Hochschätzung aller ehrlichen Arbeit und der prinzipiellen Gleichstellung und Gleichberechtigung aller Menschen ausgehen. Läßt sich aber verkennen, daß es eben diese Wahrheiten sind, die die treibende Kraft der sozialen Bewegung ausmachen? Dürfen wir verleugnen, daß wir folglich auch als Christen an dieser Bewegung interessiert sind ... Dürfen wir den inneren Zusammenhang, in dem diese Entwicklung mit den Grundgedanken des Evangeliums steht, verleugnen? Oder sollen wir uns nicht vielmehr dessen bewußt werden und sagen: Gott will es! Die Zeichen der Zeit sind unverkennbar. Es ist Sache der Kirche, dafür einzustehen und auch als Kirche, um des Evangeliums, um Jesu Christi willen für die soziale Reform einzutreten und in den Gemütern, an Herz und Gewissen aller christlichen Volksgenossen für sie zu wirken.«¹ Gerade die lutherische Kirche hat für Kaftan hier ihre Sache zu erblicken. Denn es ist nichts Geringeres als das Grundprinzip der Reformation, worin der konstatierte Zusammenhang begründet ist, das Prinzip nämlich, das heißt: »Eigner Glaube im Gegensatz zu Gehorsam gegen die Kirche; ... persönliches Christentum auf eigne Verantwortung gegenüber priesterlicher Vermittlung und patriarchalischer Bevormundung. Darin liegt aber und daraus folgt, was der sozialen Bewegung und ihren Grundgedanken innerlich verwandt ist, und was die lutherische Kirche auf die Seite der sozialen Reformen stellen muß, deren Anfänge wir erleben ...«²

Diese Äußerungen zweier seiner namhaftesten theologischen Repräsentanten zeigen, daß der Evangelisch-soziale Kongreß die soziale Frage sehr deutlich als eine Frage der Umgestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und nicht nur als Herausforderung an das caritative Handeln der Kirche verstanden hat.

Diese Grundeinstellung ist die Voraussetzung dafür, daß um die Jahrhundertwende herum in den Verhandlungen des Kongresses wiederholt Feststellungen getroffen und Forderungen laut werden, die in der Sache auf nichts anderes hinauslaufen als das, was später einmal unter dem Begriff der Mitbestimmung gefaßt wird. So kommt es zum Beispiel auf derselben Tagung, bei der *Julius Kaftan* seinen oben zitierten Vortrag hielt, nach dem

2. Die Verhandlungen des zehnten Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Kiel am 25. und 26. Mai 1899, Göttingen 1899, S. 27.

3. Ebd.

4. A.a.O. S. 29.

Referat eines jungen Berliner Fabrikanten, der über Erfahrungen mit Arbeiterausschüssen in Betrieben - ein früher, von fortschrittlichen Unternehmern freiwillig eingeführter Vorläufer der heutigen Betriebsräte - berichtet, zu einer fast einstimmig beschlossenen Resolution des Wortlauts: »Der zehnte evangelisch-soziale Kongreß begrüßt mit Freuden die ersten Ansätze auf dem Gebiet konstitutioneller Ausgestaltung industrieller Großbetriebe, und spricht die ernste Hoffnung aus, daß die Staatsbetriebe, welche nach Kaiserlicher Verheißung Musterbetriebe sein sollen, gerade auch in der Weiterentwicklung der Arbeiterausschüsse vorbildlich gestaltet werden.e> Die zweite Hälfte dieser Entschließung ist zugleich ein Zeugnis der Unabhängigkeit des Kongresses, indem sie ungeachtet des erheblichen Sinneswandels des Kaisers unter dem Einfluß der Großindustrie in der Mitte der 90er Jahre an die kaiserlichen Reformansätze des Jahres 1890 erinnert, die wesentlich zum politischen Hintergrund der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses gehören",

Auf die Bedeutung der Gleichberechtigung der Arbeitnehmer für den sozialen Frieden macht zwei Jahre später bei der Tagung des Jahres 1901 Staatsminister *Hans Freiherr von Berlepsch*, eines der prominentesten nichttheologischen Mitglieder des Kongresses, aufmerksam, indem er ausführt: »Arbeiterversicherung und Arbeiterschutz haben die materielle Lage der Arbeiter schon erheblich gebessert, sie werden sie noch weiter bessern, den sozialen Frieden aber können sie nicht bringen, wenn nicht gleichzeitig die Gleichberechtigung der Arbeiter anerkannt, festgesetzt und gesichert wird. Wer hierzu nicht bereit ist, der hat das innerste Wesen des großen sozialen Kampfes, in dem wir noch stehen, des Emanzipationskampfes der Lohnarbeiter, nicht begriffen; der kann zwar ein gutherziger Wohltäter der Arbeiterschaft werden, nie aber ein erfolgreicher Sozialreformer. Gerechtigkeit, nicht Wohltaten heißt die soziale Entwicklung der Zeit.«? Erst wenn das Empfindendafür sich durchsetze, werde es auch zum Verschwinden der zerstörerischen Momente in der Arbeiterbewegung kommen. Für *von Berlepsch* eröffnet sich damit eine Aussicht, »so vielverheißend, so überaus glücklich, wie das Morgenrot eines wärme- und lichtbringenden Tages, daß jeder herbeieilen müßte, sein Scherflein dazu beizutragen, sie zu verwirklichen, der Politiker wie der Ethiker und nicht am letzten der Christe". Gleichberechtigung statt Wohltaten - das ist Mitbestimmungsdenken, auch wenn der Begriff selber und **das, was** man an konkreten Vorstellungen einmal damit verbinden wird, noch nicht da ist. Ganz ähnlich argumentiert drei Jahre später auf dem Kongreß von 1904 *Adolf Harnack*: »Die, welche sich innerhalb der Struktur unserer Gesellschaft und in den sozialen Kämpfen benachteiligt fühlen, rufen nicht nur nach Brot; sind doch die, welche **am** lautesten rufen, in dieser Hinsicht keineswegs die Bedürftigsten. Nein! Was sie in erster Linie begehren - mag es auch oft unklar und nicht sofort erkennbar sein, mag es sich hinter **utopischen** Forderungen verstecken -, das ist die Anerkennung ihrer sittlichen Würde und ihrer sitrlich-sozialen Gleichberechtigung. Was ihnen unerträglich ist, das sind die Reste

5. *Kretschmar*, S. 112.

6. Vgl. **dazu** G. *Brakelmann*: Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Teil II: Die Evangelisch-soziale und die Katholisch-soziale Bewegung, Witten 1962, S. 73-79.

7. *Kretschmar*, S. 81.

8. A.a.O. S. 82.

der Klassen- und Kastenordnung, die noch immer einen Zaun um sich zieht und ein freies, vertrauensvolles Verhältnis von Mensch zu Mensch erschwert und hindert ... Und wenn diese Reste vielleicht noch stärker in den Gesinnungen der herrschenden Klassen versteckt liegen als in den gesetzlichen Ordnungen - wie groß sind dann die Aufgaben eines Evangelisch-sozialen Kongresses!«

FRIEDRICH NAUMANN

Der Name Friedrich Naumanns ist zwar eng auch mit der Geschichte des Evangelisch-sozialen Kongresses verbunden", seiner eigenständigen Entwicklung und bis in die Gegenwart nachwirkende Bedeutung"? entspricht jedoch eine gesonderte Betrachtung.

Wie kaum ein anderer Theologe des 19. Jahrhunderts hat Friedrich Naumann die soziale Frage konsequent als eine *sozialpolitische*, eine gesellschaftliche Strukturfrage aufgefaßt, wofür er sich auf keinen Geringeren als *Johann Hinrich Wiehern* berief, den Vater der Inneren Mission, die ihrerseits freilich nur dem individual-ethischen Ansatz ihres Begründers folgte. Für Naumann ist dabei die Herstellung eines gerechten und angemessenen Verhältnisses der beiden Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit eine der entscheidenden langfristigen Aufgaben der gesellschaftlichen Veränderung. Was er in der Gegenwart, das heißt 1889/90 in einer Aufsatzreihe in der Deutschen Evangelischen Kirchenzeitung mit dem Titel »Die evangelische Kirche und die soziale Frage« beobachtet, so ist dieses Verhältnis ein solches, »bei welchem die Arbeit seufzt, während das Kapital ladit-st-. Für das Christentum ist es nach Naumann eine entscheidende Frage, ob es sich diesem Problem stellt oder nicht: »Erst wenn der Geist der christlichen Liebe sich an die Frage der Kapitalausnutzung heranwagt, wird das Christentum in der modernen Welt seine Hauptprobe bestehen ... Ein Sieg des christlichen Glaubens ist nicht unmöglich, wenn die Christenheit in den Lebensfragen der neuen Zeit klar und einig wird. Wir beginnen zu merken, daß es eine Höhe christlicher Weltanschauung gibt, für welche das Christentum ein Sauerteig der Wiedergeburt für die ganze Kulturwelt ist, und daß diese hohe christliche Weltanschauung Aufgaben von unberechenbarer Tragweite in sich schließt.«¹³

Ein Jahrzehnt später äußert Friedrich Naumann sich in der Vortragsreihe »Neudeutsche Wirtschaftspolitik« in einem Kapitel mit der Überschrift »Die Industrieverfassung« ausführlich zur Neuordnung des Verhältnisses von Kapital und Arbeit: Das vorfindliche System der Unternehmensverfassung ist mehr unbewußt als bewußt der militärischen Ord-

9. Vgl. *Brakelmann*, S. 76 ff.

10. Zum Beispiel geht die in der Reformendiskussion der letzten Jahre eine erhebliche Rolle spielende Sozialpflichtigkeitsklausel des Art. 14 des Grundgesetzes (sEigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen) auf *Naumann* zurück, der sie in die Weimarer Verfassung, aus der sie in das Grundgesetz der Bundesrepublik übernommen wurde, hineingebracht hat (5. L. *Raiser*: Verfassungsrechtliche Eigentumsgarantie und Städtebau, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 15/1971, S.87).

11. Vgl. *A. Lindt*: Friedrich Naumann und Max Weber, in: *Theologische Existenz heute*, Heft 174, München 1973, S. 11.

12. *F. Naumann*, Werke, Bd. 1: Religiöse Schriften, hg. von *W. Uhsadel*, Köln und Opladen 1964, S. 260.

13. A.a.O. S. 261 f.

nung nachgebildet. »Man kann gerade sagen, daß Deutschland durch seine militärische Erziehung für den industriellen Großbetrieb herangebildet worden ist. Aber im militärischen Vorbild liegt neben unleugbaren großen Vorzügen eine sehr bedeutende Gefahr, nämlich die Erziehung zur gehorsamen Unterordnung auf Kosten der Erziehung zur bewußten Mitarbeit. je größer die Unternehmungen werden, desto dringlicher wird diese Gefahr.«¹⁴ Es entstehe auf diese Weise ein Arbeiter beziehungsweise Angestellter ohne inneres Verhältnis zu seiner Arbeit, dessen »seelische Interessen« nur außerhalb des Betriebes Befriedigung finden können. Das aber ist für Naumann eine schlechte Voraussetzung für die Erringung wirtschaftlicher Erfolge. Deshalb muß eine Gestalt der Betriebsverfassung gefunden werden, in der aus Arbeitern und Angestellten »Interessenten« werden. jedenfalls für den modernen Großbetrieb ist das eine echte Strukturfrage. »Im kleineren Betrieb gehört dazu keine besondere Verfassung, sondern nur gemeinsame Aussprache über gemeinsame Aufgaben, im größeren Betriebe aber tritt dieselbe Frage auf, die im Staate eine so große Unwandlung hervorgerufen hat: Wie werden Untertanen zu Staatsbürgern? Wie werden Industrieuntertanen zu Industriebürgern?«¹⁵ Naumann hat damit bereits 1901 artikuliert, was gut ein halbes Jahrhundert später zentrale Forderung der Gewerkschaften wird: Demokratisierung im Sinne der Übertragung der Prinzipien der bürgerlichen Demokratie in den Bereich der Wirtschaft. Mit Recht führt *Arthur Rieh* ihn in seiner umfassenden sozialetischen Untersuchung zur Mitbestimmung deshalb unter den bedeutendsten Gestalten in der Entwicklungsgeschichte der Mitbestimmungsidee auf.¹⁶

Naumann kann sich sogar eine »volle Demokratisierung« der Betriebe, die »Übergang des Besitzes in die Hand der organisierten Arbeitsgemeinschaft« voraussetzt, vorstellen, meint allerdings, daß dies einer späteren Zeit vorbehalten bleiben müsse; in der Gegenwart sei realistischerweise davon auszugehen, »daß die Arbeitsmittel Privateigentum des Unternehmers oder anderer außerhalb des Betriebes stehender Personen sind«!¹⁷ Diese Tatsache setzt den Möglichkeiten betriebsparlamentarischer Institutionen zwar ganz bestimmte Grenzen, dennoch sind die in einer Reihe von Betrieben bereits vorhandenen, teils auch mit einem Gewinnbeteiligungssystem verbundenen Arbeiterausschüsse ein erster Schritt in die Zukunft. Naumann beurteilt die diesen Gremien bisher in der Regel eingeräumten Rechte zwar durchaus zurückhaltend als reine Beratungsfunktionen, fährt dann jedoch fort: »Man soll aber trotzdem diese Ausschüsse nicht verachten, denn sie sind Vorschulen des in der Zukunft kommenden Fabrikparlamentarismus. Es gilt, den Umkreis ihrer Tätigkeiten genau zu bestimmen und im Laufe der Zeit zu erweitern.«¹⁸ Dabei müsse man die leider vorhandenen Schwerfälligkeiten parlamentarischer Verfahrensweisen um der Sache willen in Kauf nehmen: »Aller Parlamentarismus ist ja zweifellos eine Vermehrung von Schreiberei und Mühe, aber er trägt in sich so große positive Förderungen, daß man diese

14. Werke, Bd. 3, Schriften zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, hg. von *Th. Schieder*, Köln und Opladen 1964, S. 420.

15. A.a.O. S. 421.

16. *A. Rieh*: Mitbestimmung in der Industrie, Probleme - Modelle - kritische Beurteilung. Eine sozialetische Orientierung, Zürich 1973, S. 32.

17. A.a.O. S. 421-

18. A.a.O. S. 422 f.

seine Schwerfälligkeit in Kauf nehmen muß.«¹⁹ Eine der wesentlichen Förderungen sieht Naumann darin, daß durch eine wirksame Betriebsverfassung die Sicherung der »Menschenrechte des Angestellten und Arbeiters« der Zuständigkeit des Staates weitgehend entzogen würde: »Wir brauchen deshalb so viele Staatsgesetze, weil unsere Industrie-verfassung so unentwickelt ist. Hätten wir starke Gewerkschaften einerseits und wirk-samen Fabrikparlamentarismus andererseits, so würden wir uns viele staatliche Bürokratie ersparen können; denn dann würden diese beiden Faktoren für sich allein in der Lage sein, durch Verhandlung mit Syndikaten, Unternehmerverbänden und Unternehmern das-jenige Maß von Schutz und Bewegungsfreiheit zu sichern, das der Angestellte und Arbeiter braucht, um Mensch sein zu können.«²⁰

Betrachtet man den heutigen Entwicklungsstand der Mitbestimmung - sowohl hinsicht-lich dessen, was inzwischen Verwirklichung gefunden hat, wie auch im Blick auf noch aus-stehende Forderungen und ihre Begründung -, so muß man feststellen, daß Friedrich Naumann seiner Zeit enorm weit voraus war.

FRIEDRICH SIEGMUND-SCHULTZE

»Auch die Schriftgelehrten werden sich überzeugen müssen, daß der Arbeiterstand nur durch die *Lebensweise* des Christentums zu diesem zurückfinden kann. Diese Heimkehr aber wird nicht gelingen, wenn wir Gebildeten nicht erst in nationaler und persönlicher Beziehung das Vertrauen der Arbeiter zurückgewinnen.« Mit diesen Worten hat Fried- rich Siegmund-Schultze, Theologe und Sozialpädagoge von entschieden pazifistischer und ökumenischer Ausrichtung, seine Motivation zu einem höchst ungewöhnlichen Schritt, den er im Jahre 1911 unternahm, umskizziert²¹,

In diesem Jahr gab Siegmund-Schultze seine Stelle als Hilfsprediger an der Hofkirche in Potsdam Sanssouci auf, um mit seiner Schwester und einigen Studenten nach Berlin- Ost, ins Arbeiterviertel, umzuziehen und dort nach dem Vorbild der englischen Settle- ment-Bewegung die »Soziale Arbeitsgemeinschaft« (SAG) zu gründen. Theorieüberdrüssig will er mit einer Siedlungsgemeinschaft von Arbeitern und Akademikern einen ganz prak- tischen Beitrag zur Lösung des sozialen Problems leisten²², »Man kann sich heute kaum noch eine Vorstellung davon machen, wie radikal damals die Scheidung zwischen den Lebensräumen der Arbeiterschaft und den bürgerlichen Stadtvierteln sowohl geographisch wie geistig war, wie sehr jede Begegnung, soweit eine solche überhaupt zustande kam, unter dem Schatten des Mißtrauens und der Ablehnung stand.«²³ Die SAG, die sich aus- drücklich nicht missionarisch im üblichen volksmissionarischen Sinne versteht, hat dennoch

19. A.a.O. S. 424.

20. A.a.O. S. 426.

21. Zitiert nach E. Gramm: Die soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost, in: Friedrich Siegmund-Schultze als Wegbereiter sozialer Arbeit, Schriften des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge, Nr. 236, Frankfurt am Main 1966, S. 16.

22. Vgl. A. Weyer: Kirche im Arbeiterviertel, Studien zur evangelischen Ethik, Bd. 7, Gütersloh 1971, S. 19 ff. Weyer bietet eine detaillierte Darstellung und kritische Würdigung der SAG.

23. Gramm, S. 17 f.

Erfolg – insbesondere auf dem Feld der Jugendarbeit – und beachtliche Resonanz in der Berliner Studentenschaft. Auch die Zeit des Weltkriegs, die insofern eine Erschwerung der Verständigungsarbeit Siegmund-Schultzes bedeutet, als die Arbeiterschaft die Kriegslasten trotz der großen kaiserlichen Worte von 1914 als ungleich verteilt erlebt²⁴, wird überstanden.

Nach dem Krieg kommt es jedoch zu einer gewissen Stagnation auf Grund der wirtschaftlichen Situation und eines verringerten Engagements auf Seiten der Studenten. In dieser Zeit kommt es bei Siegmund-Schultze zu einer neuen Hinwendung zu gesellschaftstheoretischen Überlegungen, deren Fluchtpunkt die Vorstellung von einem christlichen Sozialismus, der zugleich ein neues Christentum wie einen neuen Sozialismus darstellt, ist. Der vorfindliche Kapitalismus ist für den Siegmund-Schultze von 1921 die Wurzel allen sozialen Übels. Einem Vortrag vor jugendlichen des Berliner Ostens aus diesem Jahr²⁵ spürt man deutlich ab, wie die Erfahrungen der praktischen Arbeit, zusammen mit der religiösen Motivation, die ihr zugrunde liegt, zu einer radikalen Position in der Analyse der Gesellschaft geführt haben: »Ihr, die ihr zur Berliner proletarischen Jugend gehört, seid alle einmal in den Westen Berlins gekommen. Ihr habt die Paläste in Grunewald oder Wannsee gesehen, ihr wißt, daß jetzt noch dort Häuser von 30 Zimmern von einer Familie bewohnt sind. Ihr kennt auf der anderen Seite die Not in Berlin Ost ... Diese Ungleichheit, die wir da sehen, dieser Luxus auf der einen Seite, diese neuen Reichen, und auf der anderen Seite diese Not, diese armen Menschen, die verkommen ... und von daher eine furchtbare Verbitterung, die die Volksmassen ergriffen hat. Sollte diese Stimmung nicht jedem klar verständlich sein, der das Wort versteht: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen! Ist es nicht im Kriege und nach dem Kriege vielfach gerade umgekehrt gewesen? ... Welcher Fluch ist über uns? Und da hat uns der Sozialismus auf eine Größe geführt, die uns allen bekannt ist; man nennt sie den Kapitalismus ... Die, die Geld haben, kaufen sich nicht nur das, was sie essen wollen, sie kaufen sich auch ihr Vergnügen; nein nicht nur das, auch alles mögliche, womit sie über andere Menschen Macht gewinnen, die sogenannten Produktionsmittel, die Maschinen, ja auch sogar den Grund und Boden. Auf diese Weise hat eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Menschen eine ungeheure Herrschaftsmacht über die anderen, über uns alle gewonnen.«²⁶

So leidenschaftlich, wie Siegmund-Schultze hier das kapitalistische System verklagt, so nüchtern sieht er auf der anderen Seite, daß man das Kapital nicht einfach beseitigen kann: Das Volk braucht die Industrie, und die Industrie kann nun einmal ohne Kapital nicht bestehen. Wenn es nun aber nicht einfach abschaffbar ist, so muß seine Macht gebrochen werden. Wie aber kann das geschehen? Siegmund-Schultzes Antwort auf diese Frage lautet: »Wir können erstens durch Gesetzgebung und zweitens durch Kontrolle die Macht des Kapitals beschränken. Durch Gesetzgebung verschiedener Art, vor allem dadurch, daß wir die Allgemeinheit, und zwar zunächst diejenigen, die mitarbeiten, am Gewinn beteiligen, und ferner dadurch, daß wir sie an der Bestimmung über das Werk teilnehmen

24. Vgl. Weyer, S. 24.

25. Die deutsche Jugend und der Sozialismus, Sollstedt b. Nordhausen, o. J.

26. A.a.O. S. 6 f.

lassen ... Die Mitbestimmung greift bereits über die Gesetzgebung hinaus, sie weist in das Gebiet praktischer Maßnahmen, durch die natürlich mit Hilfe der Gesetzgebung in kapitalistischen Betrieben die Kontrolle erreicht wird, die wir brauchen ... Jedenfalls würden wir durch Mitbestimmung und Kontrolle der Arbeiterschaft in allen größeren Betrieben einen Zustand erreichen können, in dem die böse Macht des Kapitals, die sich in unserer Zeit, in der Hand weniger befindlich, gegen den Vorteil der Allgemeinheit richten muß, gebrochen wird.«²⁷ Diesen Weg einzuschlagen wird - damit rechnet Siegmund-Schultze fest -, eine schwierige, langwierige, mit Rückschlägen verbundene Sache sein. Dennoch muß er angesichts der bestehenden Not und Ungerechtigkeit gegangen werden. »Wir müssen ihn gehen, wenn die Erfahrung des Christentums gelten soll: Nur wer leidet, soll auch Freude haben; eine Erfahrung, die sich ausspricht in jedem sittlichen Empfinden, das mit den ersten Christen fordert, daß Arbeit und Freude zusammengehören, daß Menschen, die arbeiten, auch Freude haben sollen.«²⁸

Was unter Mitbestimmung genauer verstanden werden soll und was sich hinter der Unterscheidung zwischen »Mitbestimmung« und »Kontrolle der Arbeiterschaft« an konkreten Vorstellungen verbirgt, bleibt unausgeführt. Offenbar ist an zwei sich ergänzende Systeme gedacht, wobei nicht genau erkennbar ist, auf welchen Ebenen sie spielen sollen. Festzuhalten ist jedenfalls, daß hier bei Siegmund-Schultze im Jahre 1921 nicht nur der Sache, sondern auch dem Begriff nach von der Mitbestimmung als dem einzig praktikablen Ausweg aus dem Dilemma der sozialen Frage die Rede ist.

NEUANFÄNGE NACH 1945

Nationalsozialismus und Zweiter Weltkrieg setzten der Evangelisch-sozialen Bewegung ihr Ende²⁹.

Nach dem Krieg kommt es insofern zu einem völlig neuen Anfang, als die Bemühung um die Probleme der Industriegesellschaft sehr bewußt als eine Aufgabe der verfaßten Kirche ins Auge gefaßt wird, was sich konkret in der Gründung von Sozialausschüssen, Sozialpfarrämtern und Evangelischen Akademien niederschlägt.

Die Mitbestimmung steht inzwischen im Zentrum der Gewerkschaftsprogrammatik. Anfang der 50er Jahre steht ihre Einführung in der gesamten Großindustrie im politischen Raum zur Diskussion. Aus Anlaß dieser Diskussion gibt der Rat der EKD am 25. August 1950 eine »Entschließung zur Frage der Mitbestimmung« heraus, in der die Überzeugung ausgesprochen wird, daß eine Erweiterung des Betriebsräterechts der Weimarer Zeit aus dem Jahre 1920 erforderlich ist. Zur Grundsatzfrage heißt es wörtlich: »Es ist der Sinn des Mitbestimmungsrechtes, das bloße Lohnarbeiterverhältnis zu überwinden und den Arbeiter als Menschen und Mitarbeiter ernst zu nehmen. Seine Verwirklichung wird nicht

27. A.a.O. 5.8 f.

28. Ebd.

29. Der Evangelisch-soziale Kongreß überstand zwar das Jahr 1933, seine Tätigkeit kam jedoch Ende der Dreißiger Jahre zum Erliegen; eine förmliche Auflösung hat nie stattgefunden, aber auch keine Wiederaufnahme der Aktivität. Siegmund-Schultze mußte 1933 in die Schweiz emigrieren, die Soziale Arbeitsgemeinschaft wurde 1940 von der Gestapo aufgelöst (vgl. Weyer, S. 31 f.).

nur für den Arbeitnehmer, sondern für den Arbeitgeber und das Gemeinwesen ein Beitrag zur Gesundung unserer sozialen Verhältnisse sein.«³⁰

Dieselben Motive, die schon bei Naumann und von Berlepsch zu finden waren, tauchen auf, indem eine Stärkung der Selbstverwaltung gefordert und auf die Bedeutung der Mitbestimmung für den sozialen Frieden hingewiesen wird: »Der Gedanke der Selbstverwaltung unter maßgeblicher Beteiligung der Arbeiterschaft sollte auch auf betrieblichem Gebiet viel stärker verwirklicht werden, als dies weithin bis heute der Fall ist ... Der Rat begrüßt dankbar, daß die Verhandlungen der Sozialpartner über das Mitbestimmungsrecht im Geiste gegenseitiger Achtung geführt worden sind. Er bittet und mahnt, von diesen Bemühungen nicht abzulassen und die Opfer, die der soziale Friede erfordert, nicht zu scheuen.«³¹

1951 kam es dann zur Einführung der vollen wirtschaftlichen Mitbestimmung im Bereich der Montanindustrie, 1952 zum Betriebsverfassungsgesetz, das die Mitwirkung der Betriebsräte regelt. Damit war erstmalig auf der hohen Unternehmensebene, wenn auch nur für den Montanbereich, die Mitbestimmung verwirklicht und für alle Wirtschaftszweige das Betriebsräterecht erheblich erweitert worden. Unerkannt war bis dahin und längere Zeit darüber hinaus die Bedeutung der Mitbestimmung auf einer weiteren, der untersten Ebene, dem Bereich des Arbeitsplatzes. Hierzu wurden Anfang der 60er Jahre im Bereich der Evangelischen Industrie- und Sozialarbeit ausgehend von den Erfahrungen junger Theologen in der Arbeitswelt die ersten Vorstellungen entwickelt³². Sie fanden ihren Niederschlag in der 1968 erschienenen Studie »Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft« der Kammer für soziale Ordnung der EKD. »Eine persönliche Mitverantwortung der Arbeitnehmer kann nur erwartet werden, wenn die Arbeitnehmer in dem Umkreis ihrer unmittelbaren Einsichten und Verantwortungen mehr als bisher an den Überlegungen und Entscheidungen über den Ablauf der Arbeit beteiligt werden.«³³

Inzwischen hat ein Betrieb in Siegen diese Vorstellungen aufgegriffen und in Verbindung mit einem Gewinnbeteiligungssystem per Betriebsvereinbarung als Modell eingeführt³⁴. *Arthur Rieb* ist inzwischen der Überzeugung, daß die Mitbestimmung auf der Arbeitsplatzebene unabdingbar ist, wenn das Ziel aller Mitbestimmung, den Arbeitnehmer aus seiner Objektstellung zu einer Subjektrolle zu befreien, erreicht werden soll, weil nur am Arbeitsplatz diese Umwandlung für den einzelnen Arbeitnehmer erfahrbar werden könne³⁵.

30. Zitiert nach G. Heidtmann (Hg.): Hat die Kirche geschwiegen? Das öffentliche Wort der evangelischen Kirche aus den Jahren 1945-1964, 3. Aufl., Berlin 1964, S. 96.

31. A.a.O. S. 97.

32. Vgl. F. Vilmar: Mitbestimmung am Arbeitsplatz, Basis demokratischer Betriebspolitik. Neuwied und Berlin 1971, S. 28 f.

33. Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland. Eine Studie der Kammer für soziale Ordnung, hg. vom Rat der EKD, Hamburg 1968, Nr. 8. Diese Studie leidet im übrigen darunter, daß die Kammer auf Grund der kontroversen Standpunkte der in ihr vertretenen Repräsentanten der großen Interessenverbände zu keiner einhelligen Äußerung in der Frage der Besetzung der Aufsichtsräte kommen konnte.

34. S. Rieb, S. 126 ff.

35. A.a.O. S. 158.

Unser Überblick hat gezeigt, daß aus der evangelisch-sozialen Bewegung und den an sie anknüpfenden kirchlichen Institutionen nach dem Zweiten Weltkrieg eine Reihe beachtlicher Beiträge zur Entwicklung der Mitbestimmungsidee gekommen sind. Als zentrale Motive beziehungsweise Erwartungen an die Mitbestimmung zeigen sich dabei:

- die Befreiung des Arbeitnehmers aus seiner passiven Objektkontrolle zum verantwortlichen »Interessenten« (Naumann);
- die Sicherung des sozialen Friedens;
- Verhinderung eines übermäßigen an staatlicher Reglementierung des Arbeits- und Wirtschaftslebens.

Kirchliches Engagement auf diesem Felde hat also Tradition, wenn auch nicht immer den entsprechenden innerkirchlichen Rückhalt, der um der Glaubwürdigkeit derer willen, die sich hier engagieren, aus der Sicht der gesellschaftlichen Gruppen wohl nötig wäre. Deshalb Erinnerung an diese Tradition, die um so wichtiger erscheint, wenn im Raum der Kirche immer dringlicher zur Besinnung auf die »Grundfunktionen« der Kirche gemahnt wird. Denn es besteht die Gefahr, daß dabei zum Schaden für Gesellschaft und Kirche Aufgaben für sekundär erklärt werden, die seit mehr als einem Jahrhundert immer einer bestimmten Zahl engagierter Christen mit großer Selbstverständlichkeit als die wichtigsten Aufgaben des Christentums in der modernen Gesellschaft erschienen sind.

Dr. H.Koch

Krausenstraße 27 A, 3000 Hannover

Die ökumene in der Zeit des begrenzten Wachstums*

Sozialethische Aspekte der 5. Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen
(Nairobi, 23. 11.-10. 12. 1975)

VON JAN MILLE LOCHMAN

Es war von vornherein zu erwarten, daß auf der Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi die sozialethischen Fragen keine so bestimmende Rolle spielen würden, wie 1968 in Uppsala. Die Ausgangssituation war anders. Uppsala stand ökumenisch unter dem Eindruck der Konferenz »Kirche und Gesellschaft«, die kurz vorher in Genf stattgefunden hatte; sie konnte auf das dynamische Erbe dieser Konferenz, die im Abstand der Jahre als eines der wichtigsten Ereignisse der neueren ökumenischen Geschichte auf dem Gebiet der Sozialethik erscheint, frisch anknüpfen. Nairobi hatte kein solches Ereignis im Rücken, wenn auch auf dem ökumenischen Wege von Uppsala nach Nairobi sozialethische Initiativen keineswegs ausblieben. Ich weise etwa auf das Antirassismusprogramm hin.

Niemand kann bestreiten, daß gerade dieses in vielen Kirdien recht umstrittene Programm der akademischen Theologie bedeutende Anstöße vermittelt hat und zwar sowohl material wie formal. Material die Herausforderung, das Rassismusthema frontal und im weltweiten Horizont anzupacken. Formal die Verschärfung der Fragen nach den strukturellen Aspekten sozialer Verantwortung: die Sünde des Rassismus soll nicht nur in ihren drastischen Auswirkungen, sondern als System einer be-

stimmten Denk- und Lebensart analysiert und durch gezielte Aktionen zurückgedrängt werden.

Das Antirassismusprogramm hat viel kritische Aufmerksamkeit hervorgerufen, seine maßgebenden Träger hatten aber kaum Zeit - und vielleicht auch nicht genügend Interesse - seine Implikationen theoretisch zu entfalten. Deshalb konnte es für Nairobi nicht Vergleichbares bedeuten, wie die Studienkonferenz der »Kirdie und Gesellschaft« für Uppsala.

Trotzdem standen sozialethische Fragen auf der Tagesordnung der 5. Vollversammlung und prägten in gezielten Akzenten ihren Verlauf mit, sowohl in den Plenarveranstaltungen wie in den Sektionen (von welchen sich die sechste zentral mit sozialerthischen Problemen beschäftigte und eine besondere Analyse verdienen würde) und den Ausschüssen. Im Folgenden versuche ich, auf einige dieser Akzente hinzuweisen, indem ich zunächst auf diesbezügliche Plenaranlässe hinweise, um dann eine einstweilige Bilanz einiger Haupttendenzen der Versammlung zu skizzieren. Wenn die endgültige Fassung der Dokumente vorliegt, wird zu den unmittelbaren Eindrücken sicher vieles ergänzend und korrigierend hinzugefügt werden müssen.

Zu den Höhepunkten der ersten Phase der Konferenz - bevor die Teilnehmer in den Sektionen, Ausschüssen und Hearings ihre Arbeit aufgenommen haben - gehörte ohne Zweifel der Rechenschaftsbericht des Vorsitzenden des Zentralausschusses M. M. Thomas. Man kann im Blick auf den hinter uns liegenden Abschnitt des ökumenischen Weges wohl sagen, daß der Vorsitzende auf diesem Gebiet neue Maßstäbe gesetzt hat. Bereits die vorangehenden Tagungen des Zentralausschusses zeigten, daß sich der theologisch höchst gebildete Laie nicht damit begnügt, Routineberichte über die laufenden oder geplanten Gesehäfte des Rates abzustatten, sondern ökumenische Enrwidclun-

.. Der vorliegende Bericht, den unser ständiger Mitarbeiter Prof. Dr. J. M. Lochman, Basel, unmittelbar nach der Rückkehr aus Nairobi für die ZEE verfaßt hat, wurde nach der Drucklegung durch wörtliche Zitate aus dem inzwischen im Verlag Lembeck, Frankfurt, erschienenen deutschen »Bericht aus Nairobi 1975« ergänzt. Die Anmerkungen, auf die im Text verwiesen wird, finden sich deshalb erst am Schluß des Beitrages, S. 132ff.: so wird auch deutlich, daß für deren Auswahl zwar eine Vollmacht von J. M. Lochman vorlag, die Verantwortung dafür aber nicht bei ihm, sondern bei der Schriftleitung liegt.

gen in ihrer theologischen Tiefendimension zu erfassen und zu interpretieren versucht. Dies tat er auch in Nairobi.

Sein Referat war ein leidenschaftliches Ringen um die wahre Einheit der ökumene. Von einer klaren christozentrischen Basis her zeigte er, wie eine lebendige Theologie nur möglich ist »auf dem schmalen Grat zwischen dem Wort und der Welt«. Von daher sind die mannigfaltigen Aktivitäten der ökumene zu integrieren. Von daher sind jedoch auch Brücken zu schlagen zu anderen Bewegungen, und zwar sowohl den **kirchlichen** (Thomas bemühte sich vor allem um einen positiven Kontakt mit den Evangelikalen der Lausanner Konferenz und mit der vatikanischen Bischofssynode), wie auch zu anderen Religionen und säkularen Strömungen. Für Thomas hat die ökumene ein klares, mit dem Namen Jesus Christus verbindlich bestimmtes Zentrum. Aber die »Exklusivität« dieses Namens erweist sich als ungeheuer »inklusiv«, befreiend und vereinend. Theosis und Humanisierung, **Reich** Gottes und Geschichte, Auferstehung und Aufstand gegen alle Ungerechtigkeit, Spiritualität und Engagement, Einheit der Christen und die Einheit der Menschheit: dies alles sind keine Alternativen, sondern Spannungs- und Aufgabenfelder einer wirklich ökumenischen Bewegung. Sie sind von diesem einen spezifischen Zentrum her, eben vom »Jesus Christus, der befreit und ein« her - wie das Lösungswort von Nairobi lautete - zu bewältigen.

Der Bericht von *M. M. Thomas* (und der begleitende Bericht des Generalsekretärs *Ph. Potter*) setzten den Rahmen für spezifischere sozialethische Themen, die dann in anderen Plenarveranstaltungen ausführlicher zur Sprache kamen. Ich nenne drei Beispiele.

1. Findet eine ökumenische Tagung in einem Land der Dritten Welt statt, so stehen angesichts der wirtschaftlichen Not der Bevölkerung verständlicherweise die Fragen einer *gerechten ökonomischen Ordnung* im Vordergrund. Sie wurden vor allem im Vortrag des Ministerpräsidenten *Michael Manley* aus Jamaika angepackt. Der engagierte Christ und Politiker erhob eine leidensdiäbliche Anklage gegen die bestehenden Bedingungen des internationalen Kapitalismus. Ein profitorientiertes Weltsystem

stellt moralische Werte auf den Kopf und verbaut die Möglichkeiten einer gerechteren Güterverteilung sowohl in den einzelnen Ländern wie **auch** in gegenseitigen Beziehungen der armen und der reichen Länder. Formale Demokratie hilft hier nicht viel, weil sie an die Hebel der Macht kaum gelangen kann.

Mandie Töne der Anklage klangen marxistisch, doch setzte sich Manley unmißverständlich zugleich vom »Staatskapitalismus« osteuropäischer Prägung ab, weil **auch** dort arbeitenden Menschen wirksame Selbstbestimmungsinstrumente vorenthalten werden. Anzustreben sei eine ökonomische und politische Ordnung, die auf demokratischer Beteiligung der Bevölkerung aufbaut und für anständigere Bedingungen im internationalen Handel eintritt, etwa im Sinne der Vorschläge zur »neuen wirtschaftsdiäblichen Ordnung«, wie sie von den Ländern der Dritten Welt auf internationaler Ebene verfolgt werden.

2. Eine nicht weniger scharfe Kritik der etablierten Gesellschaftsordnung bot der bekannte australische Biologe *Charles Birch*. Dies geschah im Rahmen einer anderen Plenarveranstaltung, die sich mit der Umweltzerstörung und mit den *Chancen biologischen Überlebens* der Menschheit befaßte. Seine These lautete: die Art der Gesellschaft, wie sie die abendländische Zivilisation in ihrem Kult des unbegrenzten Wachstums mit Hilfe der Wissenschaft und Technik entwickelte, kann von der Erde nicht mehr verkraftet werden. Die heutige Welt gleicht nach Birdi einer Titanic auf Kollisionskurs. Vor uns liegt ein Eisberg, dessen Spitze aus dem Wasser ragt. Der Eisberg hat »fünf Spitzen«, die das Überleben der Menschheit bedrohen. Es sind dies die Bevölkerungsexplosion, die wachsende Nahrungsmittelknappheit in überbevölkerten Gebieten, die Knappheit der nicht regenerierfähigen Rohstoffe wie Kohle und Erdöl, die Umweltverschlechterung und der Massenvernichtungskrieg,

Dieses ungeheuerere Überlebensrisiko wird noch dadurch verschärft, daß die Kluft zwischen den armen und reichen Ländern immer breiter wird, ein Zustand, der auf die Dauer einfach unhaltbar ist. Eine radikale Umkehr tut not. Alle, vor allem jedoch die Industrieländer, werden dadurch herausgefordert. Es geht um die

Einsicht, daß der Ideologie und dem Lebensstil des unbegrenzten Wachstums und Konsums wirksam entgegengewirkt werden muß und daß die Lebensinteressen der Anderen in unserem eigenen langfristigen Lebensinteresse von uns vermehrt berücksichtigt werden müssen. Diese »Anderen«, das sind zunächst unsere Mitmenschen in den Hungergebieten unserer Welt, das sind jedoch auch schon unsere Mitgeschöpfe in der von uns gefährdeten Umwelt. Dies einzusehen und umzukehren ist heute nicht mehr bloß ein schöngeistiges Postulat, sondern die Bedingung unseres eigenen Überlebens. Die Kirchen sollten sich für diese Umkehr voll einsetzen. In ihrer biblischen Überlieferung haben sie dazu genügend Anregungen.

3. Mit einem anderen Fragenkomplex wurde die Versammlung in der Plenarveranstaltung »Frauen in einer sich ändernden Welt« konfrontiert. Seit Jahren bemühen sich ökumenische Frauengruppen, besonders energisch die nordamerikanischen, um mehr Gehör in der ökumene, Nairobi bot dafür eine besonders geeignete Gelegenheit. Der »Sexismus«, also Diskriminierung der Menschen auf Grund ihres Geschlechtes, stellt doch ohne Zweifel eine Bedrohung menschlicher Freiheit und Einheit dar. Darum berichteten Teilnehmerinnen aus verschiedenen Kulturbereichen in einer Reihe von persönlich gestimmten und grundsätzlich ausgerichteten Voten über ihre Situation.

Es fiel auf, wie verschiedene Akzente sie setzten. Neben den eher kämpferischen, feministisch zugespitzten Stimmen aus westlichen Ländern standen die eher auf die Gesamtheit der sozialen Fragen bezogenen Stimmen aus der Dritten Welt. In aller Vielfalt herrschte jedoch eine weitgehende Übereinstimmung, vor allem auch in kritischen Anfragen an die immer noch patriarchalisch orientierten Denk- und Lebensweisen der meisten Kirchen. Eine Teilnehmerin aus Australien drückte dies in einer Art »Glaubensbekenntnis« aus: »Idi bin eine Frau. Ich bin von Christus befreit und fordere diese Freiheit, diesen Lebensraum heute. Ich reiche eudi, Schwestern und Brüder, die Hand. Geht an meiner Seite, einig. Doch weiterhin hinter euch gehen, dies möchte ich nicht.«

Diese Bereitschaft zur Einheit, zugleich jedoch konkretes Drängen nach Befreiung, nach ge-

rechter Partizipation, scheint mir für die Nairobi-Tagung typisch zu sein.

*

In Nairobi überwog zum ersten Mal die Zahl der Delegierten aus der Dritten Welt (330) die der Vertreter aus dem nordatlantischen Bereich (308). Die »Zweite Welt« des europäischen Ostens war mit 109 Stimmberechtigten vertreten. Wie wirkte sich diese starke Präsenz der Christen aus der Dritten Welt auf den Verlauf und die Atmosphäre der Tagung aus? Was bedeutete der afrikanische Kontext für diese Versammlung? - Die afrikanischen Kirdien stellen heute einen besonders dynamischen Typus des Christentums dar. Sie wachsen, und obwohl sie in einigen Ländern bedrängt sind, bieten sie einen durchaus eigenständigen Beitrag für die ökumene.

Nairobi als Tagungsort stellte zugleich die kulturelle und politische Herausforderung durch Afrika dar. Afrika ist ein Kontinent besonderer wirtschaftlicher und politischer Nöte, aber auch erwachenden kulturellen Selbstbewußtseins. Wiederholt wurde im Verlauf der Konferenz darauf hingewiesen, daß in der Nähe von Nairobi wahrscheinlich die Wiege des Menschengeschlechtes liege. Zugleich ist Afrika die Wiege einiger der ältesten ungebrochen existierenden Mitgliedskirchen der ökumene, zum Beispiel der koptischen. So präsentierte sich Kenya nicht bloß als ein junges Entwicklungs- und Safariland, sondern als ein Land der alten und reichen afrikanischen Überlieferung.

Wie gestaltete sich nun konkret diese »Herausforderung durch Afrika«? Gleich am Anfang der Tagung wurden unter diesem Stichwort in der Aufführung des Theaterstückes »Muntu« an die westliche Christenheit ganz scharfe Fragen und Anklagen gerichtet. Und auch im Verlauf der Tagung wurde gelegentlich nach einem »Moratorium« gerufen, das heißt nach einstweiligem Einstellen der abendländischen Mission, damit die neuen Kirdien wirklich afrikanisch werden könnten. Doch plädierten die meisten Afrikaner für eine differenziertere Haltung in dieser Hinsicht.

Ein Beispiel kann dies illustrieren. In einer

Aussprache über das Stück Muntu protestierte ein Kirchenführer aus Kamerun gegen das einseitig negative Bild der Rolle der Kirche in Afrika, wie es im Stück geboten wurde. »Wenn ich an die Basler Mission denke, die zu uns kam, so kann ich die Missionare keineswegs als Komplizen des Kolonialismus bezeichnen. Zu uns kamen jedenfalls die Missionare als Zeugen der Befreiung in Christus, und zwar in Wort und Tat.«

Auch im politischen Zusammenhang wirkte die afrikanische Herausforderung differenziert und im Vergleich mit vorherigen ökumenischen Versammlungen eher gedämpfter. Wohlverstanden: von kompromißloser Verurteilung des Kolonialismus und Rassismus wurde nichts zurückgenommen. Zu schwer wiegt diese Last der Geschichte *und* (vor allem im afrikanischen Süden) der Gegenwart. Aber es sind neue Erfahrungen hinzugekommen, vor allem ernüchterndes Wissen von der Zweideutigkeit der nachrevolutionären Situation in neuen Staaten. Blutige Auseinandersetzungen wie gerade in Angola, aber auch der unübersehbare Mißbrauch der neuen politischen und wirtschaftlichen Macht in vielen Ländern drängen zur selbstkritischen Überlegung. Es fiel auf, daß in der Aussprache nach der großen Anklagerede *Manleys* gegen den internationalen Kapitalismus ausgerechnet einer der radikalsten afrikanischen Kirchenführer eine offene Gegenfrage stellte: »Die Anklage stimmt, sie bestimmt jedoch nicht das ganze Problemfeld. Unser Problem ist, wie man der eigenen Korruption nach der Befreiung wirksamen Einhalt bieten könnte. Mit globalen Verurteilungen der kolonialen Vergangenheit ist es nicht mehr getan.«

Durch diese nüchterne Haltung wurde die Herausforderung Afrikas an die ökumenische Christenheit, vor allem an die aus den Industrieländern, keineswegs entkräftet. Zwar stand das Wort »Entwicklung« nicht mehr so hoch auf der Tagesordnung wie in Uppsala 1968, aber das Anliegen ökonomischer Gerechtigkeit im Weltmaßstab wurde eindeutig anerkannt. Es wäre auch schlicht ein Zeichen geistlicher und politischer Blindheit gewesen, wenn man (nota bene unter dem Vorzeichen des Themas »Jesus Christus befreit und eint«) in Afrika für die Notwendigkeit einer »neuen ökonomischen

Ordnung« nicht offen wäre. Zu drastisch wurde man mit den großen Gegensätzen und der tiefen Not der Mitmenschen selbst in der relativ geschützten Atmosphäre der ausgesprochen kapitalistischen Stadt Nairobi konfrontiert. Der ökumenische Rat wird sich auch nach Nairobi gerade in dieser Richtung, also gegen jeden Neokolonialismus und Rassismus engagieren müssen. Und die Delegierten aus den Industrieländern würden die Impulse aus Nairobi verleugnen, wenn sie sich nicht in den Kirchen und in der Öffentlichkeit um wacheres Verständnis für die Forderungen der Entwicklungsländer einsetzen würden.

Dabei werden an das vorgegebene System internationaler ökonomischer Beziehungen kritische Fragen gerichtet werden müssen. Nach der Versammlung in Uppsala stellte *Helmut Gollwitzer* eine solche Frage: Mit viel berechtigtem Pathos dränge die ökumene nach energischerem Engagement der Kirchen zugunsten der Unterprivilegierten. Bleibe sie dabei jedoch nicht *eine* wesentliche Frage schuldig, eben die nach dem System der wirtschaftlichen Bedingungen, also nach dem nationalen und internationalen *Kapitalismus*?

In Nairobi wurde nun diese Frage vor allem in der bereits erwähnten Rede des Ministerpräsidenten *Manley* mit Nachdruck gestellt. Die Versammlung zeigte zwar keine große Neigung, der Frage systematisch nachzugehen. Sie zögerte offenbar vor allen allgemeinen Lösungsvorschlägen, aus Gründen, die ich eben angedeutet habe. Trotzdem: die Frage bleibt, und die ökumene wird sich mit ihr in der Periode nach Nairobi zugleich konzentriert und differenziert beschäftigen müssen. Ansätze dazu findet man zum Beispiel in den Vorschlägen für die Weiterarbeit der Abteilung »*Kirche und Gesellschaft*«, der unter anderem eine kritische Analyse der *Rolle von multinationalen Konzernen* aufgetragen wurde.

Die Frage reicht jedoch noch weiter und tiefer. Sie erweitert sich positiv zur Frage nach einem Modell anzustrebender *Gesellschaftsordnung*. Nach 1948 sprach man in der ökumene oft von der »verantwortlichen Gesellschaft«. Heute spricht man bescheidener von einer »lebensfähigen Gesellschaft« (*sustainable society*), von einer Gesellschaftsordnung, die das über-

leben der Menschheit angesichts der bedrohlichen Kluft zwischen Armen und Reichen und angesichts der globalen Umweltkrise ermöglichen würde. Wie dieses Modell inhaltlich, als »Ridrtung und Linie« für ökumenisches Suchen nach einer anzustrebenden Neuordnung, zu bestimmen wäre, ist allerdings bisher nur in Ansätzen sichtbar. Sie weiter auszuarbeiten und zu artikulieren ist eine der schwierigen, aber sinnvollen Aufgaben ökumenischer Sozialethik kommender Jahre².

Die Dritte Welt stand im Mittelpunkt des Interesses. Wie war es mit den »beiden anderen Welten«? Ihre massive Präsenz in der Welt von heute konnte selbstverständlich nicht übersehen werden. Sie wurde oft recht kritisch beurteilt, vor allem im Blick auf die Rolle der beiden Großmächte, der USA und der UdSSR. An einem wichtigen Punkt wurden sie beide direkt angesprochen, nämlich in bezug auf die verwegene Steigerung der *Rüstungsausgaben*, die einen unverantwortbar hohen Teil der Güter verschlingen, die angesichts der Hungersnöte der übrigen Welt fürs Überleben von Millionen dringend nötig werden. Die Versammlung hat eine Erklärung angenommen, die die Mitgliedskirchen aufruft, sich intensiver mit den *Abrüstungsfragen* zu beschäftigen und die öffentliche Meinung für die Gefahren des angestauten Vernichtungspotentials aufzurütteln³.

Es fiel auf, daß die Teilnehmer aus den beiden Großmächten recht oft in die Defensive geraten sind. Sie reagierten darauf allerdings recht unterschiedlich. Manche der profiliertesten *amerikanischen Christen* zeigten eine radikal selbstkritische Haltung. Der *Schock* aus Vietnam und Watergate wirkte stark nach. In theologischer Hinsicht kam dies vor allem im Referat von *Robert M. Brown* zum Ausdruck, der zum Hauptthema sprach. Sein Vortrag enthielt ein vielschichtiges Schuldbekenntnis eines »weißen, männlichen, bürgerlichen Amerikaners«. Alle vier Bestimmungen wurden in diesem Zusammenhang fast selbstquälerisch reflektiert. Und in politischem Kontext war dies ähnlich. Als etwa die Frage nach den Verletzungen von Menschenrechten in Lateinamerika besprochen wurde, setzten sich im Plenum einige amerikaaische Delegierte für eine Verurteilung der Rolle ein, die dort die USA bei Unter-

stützung repressiver Regime spielen. Sie fanden dabei nicht bei allen Amerikanern volles Verständnis, doch läßt es sich sagen, daß bei den meisten amerikanischen Christen eine selbstkritische Note überwog.

Anders reagierten die *russischen Teilnehmer*. Wo auch nur ein Schatten kritischer Anfrage an die osteuropäischen sozialistischen Staaten auftauchte, versuchten sie immer, ihn zu zerstreuen. Selbst ganz allgemein gehaltene Sätze, wie etwa die Feststellung eines Berichtes, daß es in allen Ländern der Welt Erscheinungen von Rassismus gebe, wurde von ihnen beanstandet mit der Begründung, der Satz gelte für Osteuropa nicht. Noch viel ängstlicher reagierten sie, wenn die Frage nach den Verletzungen der Menschenrechte aufgeworfen wurde.

Ich notiere diesen auffallenden Unterschied in der Reaktion der Teilnehmer aus den exponierten Großmächten der »beiden Welten« nicht, um die einen gegen die anderen auszuspielen. Die Verhältnisse sind für Bürger und Christen in beiden Bereichen zu unterschiedlich, als daß sie besserwisserisch mit gleichem Maßstab gemessen werden dürften; auch das Maß der bewußten oder unbewußten Verstrickung der Kirche ins System der eigenen Gesellschaft ist nicht überall gleich. ökumenisches Denken wird für unterschiedliche historische, kirchliche und gesellschaftliche Kontexte Verständnis zeigen müssen. Werden allerdings diese Unterschiede so verfestigt, daß gegenseitige Anfragen monoton einseitig ausgerichtet werden, oder wird gar versucht, bestimmte Problembereiche zu tabuisieren, so krankt die ökumenische Verständigung, und ein gestautes Unbehagen kann früher oder später zu »Explosionen« führen.

Die relativ ruhige Nairobi-Versammlung hatte gerade an diesem Punkt ihre wohl schärfste Kontroverse. Es ging um die *Menschenrechte* in Osteuropa, konkret um die Gewissens- und Religionsfreiheit in der Sowjetunion. Die Versammlung wurde mit dieser Frage zunächst inoffiziell konfrontiert. Zwei russische Christen haben sich an die Vollversammlung in einem offenen Brief mit der Bitte gewandt, der Rat möge für die schwierige Situation der Christen in der UdSSR aktives Verständnis zeigen. Die Versammlung konnte sich mit dem Brief nicht

offiziell befassen. Als jedoch ein Dokument zur Helsinki-Konferenz zur Debatte stand, schlug Dr. [., *Rassel* aus Basel einen Zusatz vor, in welchem die Sowjetregierung gebeten wurde, dem in Helsinki proklamierten Grundsatz der Menschenrechte konkrete Schritte zum Abbau der diskriminierenden Maßnahmen gegen Christen folgen zu lassen. Die Mehrheit der Versammlung stimmte dem Antrag zu, die Abstimmung wurde jedoch aus Prozeduralgründen für ungültig erklärt, wonach **nach** einer stürmischen und bitteren Aussprache die Vorlage an den zuständigen Ausschuß zurückgegeben wurde. Dieser legte später eine allgemeiner gehaltene Erklärung vor, die angenommen wurde. Den zuständigen Gremien des Rates wurde darin auferlegt, dem schwierigen Problemkreis nachzugehen und über Ergebnisse zu berichten.

Diese Kontroverse zeigt die *Grenzen gemeinsamer ökumenischer Stellungnahmen*. Man will **nicht** im Allgemeinen bleiben, man bemüht sich um Konkretheit, stößt **jedoch** dabei sehr oft auf Schwierigkeiten. Man will und soll jede Provokation vermeiden, man will und soll jedoch zugleich **nicht** bloß in der einen Richtung sprechen. So entstehen Spannungen. Immerhin bedeutete die offene Aussprache in Nairobi trotz Mißverständnissen auf beiden Seiten einen gewissen ökumenischen Fortschritt. Man wich dem heiklen Thema nicht mehr aus, und man bestand die Zerreißproben, Von einem Rückfall in den »kalten Krieg« konnte dabei keine Rede sein: die Debatte wurde **durch** den **Versuch** angeregt, die positive Bedeutung der Konferenz in Helsinki zu würdigen. Man könnte sogar sagen: zur Überwindung des Vermächtnisses des kalten Krieges, zum Bewähren und zur Förderung der Entspannung in Europa gehört, daß **auch** heikle Fragen freimütig besprochen werden können. Die Christen aus den beiden Bereichen haben dabei in der Verschiedenheit ihrer Lage zuletzt doch eine gemeinsame Aufgabe.

Eine ökumenische Versammlung muß auch politische »heiße Eisen« anpacken. Sie darf **aber** im Ringen um politische Probleme nicht aufgehen. Die Nairobi-Versammlung tat dies auch

nicht. Sie hatte ihre eigenen, klassisch ökumenischen Themen. Die ökumenische Bewegung ist einmal unter dem Stichwort angetreten: *Ut omnes unum sint, ut credat mundus* (daß alle eins werden, damit die Welt glaube). Die beiden Teile dieses Stichwortes, Einheit und Mission, wurden von den Teilnehmern konzentriert behandelt.

Dabei rückte vor allem das Thema der *Evangelisation* in den Vordergrund. Die zuständige Sektion I »Christus heute bekennen« zog bei weitem die meisten Teilnehmer an. Das Thema wurde in einer mit Spannung erwarteten Plenarsitzung vorgelegt. Das Hauptreferat hielt der lateinamerikanische Bischof *Arias*.

Im Zentrum des Referats stand das StidiWOrt »ganzheitliche Evangelisation«, Damit ist gemeint: Es geht in der Kirche um Evangelisation, also um Zeugnis Jesu Christi, um das »Nennen des Narnens«, Dies ist die ursprüngliche und bleibende Mission der Kirche. Sie ist durch keine anderen Aktivitäten zu ersetzen. Doch das »Nennen des Namens« darf nie bloß verbal verstanden werden, als frommes Gerede, religiöse Erbauung. Ist dieser Name wirklich der Name Jesu Christi, so geht es um das »fleischgewordene Wort«. Die Evangelisation ist umfassend zu verstehen. Sie drängt zur erneuernden Praxis in allen Lebensbereichen, auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich.

Das Stichwort der ganzheitlichen Evangelisation garantiert keine schnelle Übereinstimmung. Man kann es verschieden auslegen, man kann verschiedene Akzente setzen. Dies geschah prompt auch in Nairobi. Die Korreferate hielten Frau *Andriamanjato*, eine engagierte Christin und Politikerin aus Madagaskar, und der englische Evangelist *Statt*. Der erste Beitrag setzte allen Nachdruck auf gesellschaftliche und kulturelle Befreiung. Der zweite vertrat eine eher individualistisch und religiös orientierte Auffassung. Immerhin ermöglichte die Zielsetzung ganzzeitlicher Evangelisation in aller Divergenz eine gemeinsame Basis für den Dialog. Die falschen Alternativen eines rein sozialen Aktivismus oder eines rein religiösen Individualismus wurden in der Arbeit der Sektion übereinstimmend in Frage gestellt.

Dies ist für die ökumenische Bewegung von beträchtlicher Bedeutung. Der ökumenische Rat

geriet in den letzten Jahren immer wieder ins Kreuzfeuer der Kritik aus den Mitgliedskirchen, die befürchteten, daß er im Eifer seiner gesellschaftspolitischen Stellungnahmen und Aktionen die spezifisch christliche Mission vernachlässige. So haben sich unmißverständlich die östlich orthodoxen Patriarchen geäußert, und zwar sowohl aus Konstantinopel wie aus Moskau. Ähnliche Stimmen erklangen auch aus der Mitte der evangelikalen Bewegung, wie sie sich im letzten Jahr in Lausanne weltweit gesammelt hat. Und auch in Rom zeigte man sich in dieser Hinsicht besorgt. Angesichts dieser Lage ist der klare Nachdruck auf »Christus heute bekennen« ökumenisch hilfreich. Er stellt klar, daß die mannigfaltigen Aktivitäten des Weltkirchenrates evangelisch, ja evangelistisch motiviert werden wollen - allerdings auch umgekehrt: daß die Evangelisation nicht sektierisch beschränkt, sondern als umfassende Hingabe an die Nöte der Mitmenschen im Zeugnis und Dienst verstanden werden soll.

Man kann allerdings fragen, ob nicht in dem Wunsch, die evangelistische Motivation herauszuarbeiten und von daher die Brücken zu anderen Mitchristen zu schlagen, in Nairobi die sozialpolitische Komponente faktisch geschwächt wurde. Ich neige fast zu diesem Urteil, vor allem im Blick auf die Sektion I. Hier ging der Pendelschlag im Vergleich mit Uppsala recht eindeutig in diese Richtung. Doch möchte ich diesen Pendelschlag nicht einfach als einen »Rückzug« deuten. Gerade die Sektion I legte doch die Basis für die anderen frei, die sich mit den Problemen der Einheit, mit der Frage nach Gemeinschaft und Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien, mit der Thematik der Erziehung, mit den politischen Spannungsfeldern der Gegenwart und mit Fragen nach einer menschenfreundlichen Entwicklung im Zeitalter der Technik und der zerstörten Umwelt befaßten. So wurde der evangelistische Grundton nicht für sich, sondern in einer Vieltimmigkeit von höchst konkreten Fragestellungen entfaltet: ein Stück Praxis »ganzheitlicher Evangelisation«.

Gelegentlich sah es in Nairobi aus, als ob für die Teilnehmer die Zugehörigkeit zum eigenen

Kontinent wichtiger wäre als die zur eigenen Konfession. Aber natürlich blieben auch in Nairobi - obwohl nicht hochgespielt - die interkonfessionellen Fragen wichtig. Am geschlossensten zeigten sich dabei die Orthodoxen. Sie sind zwar in manchen Punkten mehr zerstritten als andere konfessionellen »Familien«: die kirchenrechtlichen Fragen und auch politische Divergenzen etwa zwischen den Patriarchaten Konstantinopel und Moskau gehören zu den schmerzlichsten Kontroverspunkten in der ökumene heute. Theologisch repräsentieren sie jedoch eine fast geschlossene Einheit. Der Nachdruck auf die mystisch-metaphysischen und sakramentalen Elemente des kirchlichen Lebens verbindet sie alle. In dieser geistlich-theologischen Einheit ist ihre Stimme in der ökumene nicht mehr zu überhören.

Die anderen Konfessionsfamilien zeigten in den Beiträgen ihrer Repräsentanten keine solch eindeutige Einheit. Trotzdem setzten sie bei verschiedenen Anlässen ihre typischen Akzente. So warnten die lutherischen Theologen wiederholt im Namen ihrer Kreuzestheologie vor allzu undifferenziertem Aktivismus und vor allem vor jeder Verwechslung des Kreuzes Christi mit den »Kreuzen« unserer Welt. überhaupt war ihnen eine allzu direkte Anwendung der evangelischen Botschaft auf aktuelle Fragestellungen verdächtig. Die Reformierten wiesen auf die Aktualität ihrer Bundestheologie hin, etwa für die Suche nach einer theologischen Perspektive, die helfen könnte, die von Menschen entfesselte Umweltkrise zu überwinden: der Bund Gottes mit den Menschen setzt uns in ein entsprechendes Verhältnis zu den Mitgeschöpfen, wehrt also jeder Selbstherrlichkeit des Menschengeschlechts im Rahmen der Schöpfung. Auch die Natur ist ein »theatrum gloriae Dei« (Bühne der Herrlichkeit Gottes) und nicht ein bloßes Objekt willkürlicher Herrschaft.

Ließen sich darüber hinaus einige typische theologische Tendenzen der Versammlung als Ganzes markieren? Angesichts der Vielfalt der Stimmen und der Fragestellungen ist dies recht schwierig. Trotzdem stellten sich unüberhörbar gewisse Gemeinsamkeiten heraus. Ich illustriere dies am Beispiel der »drei Artikel« des apostolischen Glaubens. Wie bereits erwähnt, traf die Versammlung unter dem Leitwort »Jesus Chri-

stus befreit und eint« zusammen, war also wie die meisten vorangehenden bewußt christozentrisch orientiert. Die Hauptreferate entsprachen dieser Ausrichtung. In Diskussionen in Nairobi wurde jedoch von Anfang an und sehr eindringlich betont, man dürfe diese Christozentrik nicht übertreiben. Orthodoxe und Lutheraner verbanden sich in Rufen nach Unterscheidung und Hervorhebung der beiden anderen Artikel, also des Schöpfungsglaubens und des Glaubens an den Heiligen Geist.

Auch manche andere machten sich diese Akzente zu eigen. Der Ruf nach einer *erneuerten Schöpfungstheologie* wurde fast allgemein hörbar. Er erklang nicht nur aus den Reihen der Theologen, sondern auch der Laien, ganz eindrücklich etwa vom Biologen *Charles Birch*. Die Umweltkrise, das Fehlverhalten der abendländischen, angeblich vom biblischen Erbe in dieser Richtung motivierten Menschen, drängt nach Überprüfung dieser Fragen und nach ethischen Konsequenzen solch einer Überprüfung. Auch das alte Thema der Beziehung zwischen *Glaube und Naturwissenschaft*, das in neuer Form unter dem erfreulich aufgeschlossenen und energischen Einsatz vieler renommierter Naturwissenschaftler auf die Tagesordnung der Abteilung »Kirche und Gesellschaft« und »Glauben und Kirchenverfassung« kommt (unlängst fand eine bedeutende Konsultation von Theologen und Naturwissenschaftlern zu diesem Zweck statt), kreist um den Fragenkomplex einer »Theologie der Natur«⁵.

Zur gleichen Zeit war ein wachsendes Verständnis für die Lehre und Praxis des »dritten Artikels«, der *Pneumatologie*, in Nairobi zu registrieren. Dies geht nicht nur auf die stärkere Präsenz der Pfingstkirchen (vor allem aus Lateinamerika) in der ökumene zurück, sondern auch auf das verstärkte Wirken der charismatischen Bewegungen in anderen Mitgliedskirchen. Und auch die neuere Dogmatik scheint sich in dieser Richtung zu bewegen. Die Lehre vom Heiligen Geist als dem Grund christlichen Lebens und Wirkens wird wieder ernster genommen. Die Dynamik der ökumenischen Bewegung will pneumatologisch verstanden werden.

Gibt es jedoch überhaupt noch eine »*Dynamik ökumenischer Bewegung*«? Ohne Zweifel war die Nairobi-Versammlung ein relativ ruhiges, für manche Teilnehmer fast zu ruhiges Ereignis. Die erwarteten Konfrontationen fanden entweder gar nicht oder - wie oben erwähnt - in einer eher gedämpften Art statt. Verglichen mit Uppsala 1968 war dies eine stillere Versammlung. Auch die Herausforderung durch die ökumenische Jugend, deren Delegierte diesmal als Stimmberechtigte voll integriert wurden, war in Nairobi schwächer zu spüren. Sind die ökumenischen Helden müde geworden? Manche werden so denken, und die in großer Zahl erschienenen Journalisten richteten an uns immer wieder diese Frage.

Ich bestreite nicht den Wandel in der ökumenischen *Atmosphäre*. Ich würde mich aber gegen solch eine Darstellung der Nairobi-Versammlung wehren, die in diesem Wandel bloß ein Zeichen der »Müdigkeit« oder gar des »Rückschritts« sehen würde. Will man ihr gerecht werden, so muß man sie meines Erachtens im breiteren Zusammenhang zu verstehen versuchen.

Ich greife für solch einen Versuch das fast schon berüchtigte Stichwort »Grenzen des Wachstums« auf, und zwar in dreierlei Richtung.

1. Das Jahr 1975 war im Welthorizont und in den meisten Ländern ein ganz anderes Jahr als 1968. Das Uppsala-Jahr war ein Jahr des Aufbruchs in Ost und West und in der jungen Generation fast überall. Die Versammlung von Uppsala wurde von diesem Aufbruch mitgeprägt. Seitdem haben wir in Ost und West und in der jungen Generation fast überall spürbare Rückschläge erlitten. Den Erneuerungsprozessen wurden enge Grenzen gezogen. Die Zweideutigkeit der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Entwicklungen wurde den meisten bewußter. Zugleich wurden im innerkirchlichen Bereich die Hoffnungen auf Wachsen der Einheit, die in Uppsala sehr stark waren, eher enttäuscht. Die dort anvisierte Vollmitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat ist nicht in Sicht, wenn auch praktische ökumenische Zusammenarbeit mit katholischen Christen in vielen lokalen und regionalen Kontexten erfreuliche Fortschritte

bringt. Nairobi konnte diese vielschichtige Erfahrung der Grenzen nicht ignorieren. Daher der gedämpfte Ton der Versammlung.

2. An die Grenzen ihres Wachstums ist auch die Institution des Weltkirchenrates selbst sehr spürbar erinnert worden. Ihre Möglichkeiten und Aktivitäten sind bis in die späten sechziger Jahre hinein ständig gestiegen und mit ihnen verständlicherweise auch die Ausgaben. Bemerkenswertes wurde von verschiedenen Ausschüssen und dem Genfer Stab geleistet. Die siebziger Jahre brachten in dieser Richtung zunächst eine Verlangsamung und dann den Stillstand dieses Wachstums. Die Finanzkrise brach aus und wurde immer akuter. Dies geschah aus allgemeinen wirtschaftlichen Gründen, als Folge der Schwächung kirchlicher Finanzen überall. Die Krise wurde durch währungspolitische Entwicklungen weiter verschärft: Die Zentrale liegt in der Schweiz, also in einem für die auf fremde Währungen angewiesene Bewegung sehr teurerem Land. Und auch ein gewisses Mißtrauen gegenüber dem überwiegenden Kurs des Rates in manchen Mitgliedskirchen wirkte sich in dieser Hinsicht negativ aus. Tatsächlich war der Wunsch nach Sammlung und Festigung gemeinsamer Basis für Nairobi typisch.

3. Entscheidend ist nun, ob es gelingt, auf die beiden ernüchternden Entwicklungen nicht depressiv oder resignierend zu reagieren) sondern sie als eine Herausforderung in christlicher Freiheit und Einheit zu bewältigen. Einige Voraussetzungen dafür sind da. Seit Jahren beschäftigt sich die ökumene mit den »Grenzen des Wachstums« im ökonomischen Bereich. Sie versucht, die positiven Quellen überlieferter christlicher Ethik der »innerweltlichen Askese und der wahren »Qualität des Lebens«, die im Sein und nicht einfach im Haben zu suchen ist, zu erschließen, und zwar nicht »für sich«, sondern in Ausrichtung auf die Forderungen der Gerechtigkeit für die Zukurzgekommenen unserer Zeit. Diese Quellen wurden in abendländischer Entwicklung durch einen Kult des Wachstums weitgehend verschüttet. Sie sollen freigelegt werden - und auch auf die Praxis des Weltkirchenrates selbst angewandt werden. Das bringt einen schmerzlichen Prozeß der Kräftekonzentration in Gang.

Nairobi tat sich sehr schwer im Versuch, die

Richtlinien dafür zu formulieren. Sie sind nicht ganz klar ausgefallen, aber der Wille zur »Gesundschumpfung« ist da. Das Wort »Gesundschumpfung« ist nicht schön, denkt man daran, daß es in diesem Falle mit manchen Verlusten an wertvollen Aktivitäten verbunden ist. Doch markiert dieses Wort eine echte Chance. Die fast unübersichtliche Fülle von Aktivitäten machte es den Mitgliedskirchen in letzter Zeit schwer, die Schwerpunkte der Arbeit zu fassen und mitzutragen. Manches machte auf sie eher den Eindruck einer unnötigen Vieltuerei, wenn auch meistens ungerechterweise. Es ist uns nicht immer gelungen, die Logik - oder besser: die Theo-logik - der Bewegung überzeugend zu vermitteln. Der glaubwürdige Anschluß an die Kirchen und Gemeinden ist jedoch für die Zukunft der ökumene eine Notwendigkeit. Diesem Anliegen kann eine theologisch durchdachte Konzentration nur dienlich sein.

Die Nairobi-Versammlung hat sich nun dieser Aufgabe zugewandt. Auch aus diesem Grunde wurde sie zu einer stilleren Versammlung. Ist es erlaubt, in dieser Stille eine positive Möglichkeit des Neuanfangs zu sehen? Ich möchte dies glauben, schon deshalb, weil ich gerade nach den Begegnungen in Nairobi in der Überzeugung gestärkt bin, daß der ökumenische Weg - verankert in den Fundamenten des Glaubens und ausgerichtet auf die Nöte der Zeit ein für Christen - und mittelbar auch für Nichtchristen - fruchtbarer und hilfreicher Weg ist.

Prof. Dr. J. M. Lochman

Largitzenstraße 62, CH-4056 Basel

Prof. Dr. J. M. Lochman hat die Sduiftleitung autorisiert, den vorstehenden Bericht durch einige Hinweise zu ergänzen. Für ihre Auswahl trägt der Sduiflleiter die Verantwortung. Außer einem Zitat in der Anm. 4 stammen alle Texte aus dem nach der Abfassung des Aufsatzes von J. M. Lochman erschienenen amtlichen deutschen »Bericht aus Nairobi«, hg. von H. Krüger und W. Müller-Römhild, Verlag O. Lembeck, Frankfurt a. M.

1. Vgl. hierzu aus den Empfehlungen der Sektion VI, Abschn. 78, S. 120: »Wir fordern die Kirchen auf, ihre Bemühungen um die Weiterführung

von Forschung und Dialog über die zuständigen Untereinheiten des ÖRK mit diesem zu koordinieren und Material über die Rolle multinationaler Konzerne zusammenzutragen. In diesem Sinne bitten wir den ÖRK um Unterstützung für die Mitgliedskirchen, damit diese ihre entsprechende Forschungsarbeit auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene aufnehmen bzw. fortsetzen können, damit sich alle Menschen an der Gestaltung einer neuen Wirtschaftsordnung beteiligen können.«

2. Vgl. Bericht der Sektion VI, Untersektion 2: »Soziale Verantwortung im technischen Zeitalter«; die Abschnitte 29-31 tragen dort die Überschrift »Ethik der gerechten und lebensfähigen Gesellschaft«, Sie lauten:

»(29) Der Akzent liegt heute auf der *lebensfähigen Gesellschaft*, in der der einzelne die Gewißheit haben kann, daß die *Qualität des Lebens* aufrechterhalten oder verbessert wird. Das bedeutet für die *Industriestaaten* zunächst ein beständiges Zentrum wirtschaftlicher Aktivität in einheimischen Rohstoffbranchen, z. B. in Bodennutzung, Nahrungsmittelversorgung und Energieproduktion, und zwar für einen weitaus längeren Zeitraum, als es die gegenwärtigen Tendenzen auf den Rohstoffmärkten annehmen lassen, zu planen. Das bedeutet eine spürbare *Neuordnung in der Kontrolle des Welthandels* mit den wichtigsten Rohstoffen. Es bedeutet auch verstärkte Beteiligung der Arbeitnehmer an den Entscheidungen in der Industrie.

(30) Das bedeutet für die *Entwicklungsländer*, daß sie ihre Produktion hauptsächlich auf die *Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse*, einschließlich Nahrungsmittel und Energie, abstellen müssen und auf die Suche nach Technologien, mit denen sie dieses Ziel erreichen können, gehen. Gleichzeitig müssen sie sich aus einer ständigen Abhängigkeit von den Industriestaaten befreien, deren industrielle Technik mit ihrer sozialen und kulturellen Identität kollidiert.

(31) Es muß untersucht werden, wie die *nachteiligen Auswirkungen* der Stabilisierung von Produktion und Konsum in der industrialisierten Welt auf die weniger industrialisierten Staaten und die Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt in den Industriestaaten abgeschwächt werden können. Dazu bedürfte es einer anderen Entwicklungsstrategie für die weniger industrialisierten Länder, einer neuen, optimalen internationalen Arbeitsteilung, der Nutzung ausländischen Kapitals und Know-hows, der internationalen Kontrolle in Fragen des Umweltschutzes und der rationellen Nutzung der Rohstoffe. Hauptziel bleibt: Niemand darf seinen Wohlstand vergrößern, solange nicht alle das Existenzminimum haben.«

3. Vgl. Bericht der Sektion VI, Untersektion I:

»Neue Dimensionen in der Entwicklungsarbeit«, Abschn. 15, S. 102:

»Eine unerhörte Schande und Tragödie unserer Zeit beim Umgang mit den Ressourcen sind die hohen Ansprüche der Waffenproduzenten überall in der Welt. Verteidigungsausgaben von 50 Prozent der nationalen Haushalte oder mehr sind heute in reichen wie armen Ländern keine Seltenheit mehr. Neben der Tatsache, daß solche Ausgaben eine krasse Verdrehung der Prioritäten darstellen, führen sie zu einer wachsenden Konzentration der wirtschaftlichen Macht. Dadurch wird besonders in den armen Ländern oft die Grundlage für unterdrückende politische Strukturen geschaffen. Die Kirchen überall in der Welt müssen ihre Stimme gegen den zunehmenden Militarismus erheben und die Öffentlichkeit auffordern, für die notwendigen Veränderungen in der nationalen Wirtschaft zu sorgen, damit der Rüstungswettlauf deutlich gestoppt und eine allgemeine Abrüstung gefördert werden kann.« - Auch die Untersektion 2 hat sich mit dem Thema »Militärische Macht« befaßt (Abschn. 46 f., S. 111) und einerseits auf das Verhältnis der »Supermächte« zu den »abhängigen Ländern« und andererseits auf die »zunehmende(n) Bedeutung des Militärs in der Machtkonstellation vieler Länder« hingewiesen. - Schließlich heißt es in den Empfehlungen der Sektion VI im Abschn. 79, S. 120:

»Im Hinblick auf die weltweite wachsende Tendenz zum Militarismus, die dem christlichen Verständnis von einer gerechten und friedlichen Welt zuwiderläuft und außerdem einen äußerst negativen Einfluß auf den Entwicklungsprozeß in Richtung auf soziale Gerechtigkeit, Selbständigkeit und wirtschaftliches Wachstum ausübt, empfehlen wir dringend, daß die Kirchen und der ÖRK ihren Warnungen vor dem Militarismus, die sie bereits ausgesprochen haben, Nachdruck verleihen. Wir empfehlen daher dem ÖRK, als Vorbereitung für ein Programm zur Bekämpfung des Militarismus eine besondere Konferenz über das Wesen des Militarismus einzuberufen.«

4. Das 16 Punkte umfassende Dokument »Abrüstung - Das Helsinki-Abkommen - Religionsfreiheit«, das nach schwierigen Diskussionen in Nairobi »mit überwältigender Mehrheit bei vier Gegenstimmen« angenommen wurde, findet sich im »Beridit«, S. 181 ff. Im Abschn. 2, S. 182, heißt es dort: »Die Fünfte Vollversammlung des ÖRK ruft die Unterzeichner auf, das Abkommen von Helsinki unverzüglich und vollständig zu verwirklichen. Ein Klima gegenseitigen Vertrauens wird durch die Einhaltung der zehn Grundsätze geschaffen werden, die die Beziehungen zwischen den Nationen regeln.« Im Abschn. 3 werden dann diese Grundsätze aufgeführt, darunter unter Ziff. 7 »Achtung der Men-

schenrechte und Grundfreiheiten einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Glaubensfreiheit« und Ziff. 8 »Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker«, - Nach der Abstimmung über diese Resolution gab Prof. Dr. V. Borouoy eine Stellungnahme ab, in der es heißt: »Irn Namen der Delegierten der Russisch-Orthodoxen Kirche möchte ich erklären, daß wir uns nicht der Stimme enthalten haben, weil wir nicht mit unsern christlichen Brüdern zusammenarbeiten wollen, wenn es darum geht, die Menschenrechte und Religionsfreiheit zu studieren und Verständnis dafür zu vertiefen - wo immer diese Rechte verletzt oder falsch interpretiert werden sollten. Wir waren dazu immer bereit und erklären auch jetzt unsere Bereitschaft dazu, an offener, brüderlicher und gleicher Diskussion über diese Probleme teilzunehmen, die für uns alle von erstrangiger Bedeutung sind. Wir sind bereit zu Offenheit, Dialog und Zusammenarbeit. Aber wir sind unangenehm überrascht und enttäuscht angesichts der Atmosphäre, in der diese Diskussion in der Vollversammlung stattfand und die eine Mischung aus Hast, Nervosität, Emotion und Uneinigkeit darstellte ... Um unsere Mißbilligung über diese Atmosphäre zum Ausdruck zu bringen, haben wir uns der Stimme enthalten. Was jedoch die Sache selbst angeht, so sind wir zur Zusammenarbeit und zum Dialog bereit, wenn auch in einer Atmosphäre der Gleichheit und Brüderlichkeit. Wir bitten um Ihr Gebet und wir beten für Sie« (Bericht, S. 181). - Laut epd., Zentralausgabe Nr. 239 vom 11. 12. 1975, hatte Metropolit *Juvenalij* vorher in der Diskussion folgendes erklärt: »Wir leugnen nicht, daß wir in einer atheistischen Umwelt leben und unser Zeugnis deshalb anders aussieht und aussehen muß. Aber wir mußten bereits vor dem Eintritt in den Weltkirchenrat unser

Zeugnis ablegen, ohne daß uns der Weltkirchenrat helfen konnte.« Er warnte davor, die russischen Delegierten in eine Lage »hineinzumanövrieren, in der wir von neuem in unserm Land isoliert werden.« - Weitere Diskussionsbeiträge im »Beridit«, S. 178 ff.

5. Vgl. Bericht der Sektion VI, Untersektion 2, Abschn. 57, S. 115: »Wir rufen die Kirchen auf, unseren diristlichen Glauben freudig und lebendig neu zu bekennen und Buße zu tun. Wir haben unsere Beziehungen zueinander und zur ganzen Schöpfung mißbraucht, weil wir vergessen haben, wer wir sind und woher wir kommen. Die Schöpfung ist Ausdruck der überströmenden Liebe des Schöpfergottes. Sie ist die Verkörperung des Lebens der Trinität selbst. Sie sollte Ausdruck des Lebens Gottes sein. Die Harmonie der Schöpfung ist Abbild der trinitarischen Gemeinschaft Gottes. So wäre die Menschheit eins mit der Schöpfung gewesen. Die Erbsünde der Menschheit bestand darin, daß sie sich zur Ichbezogenheit entschloß, statt Sinn und Erfüllung ihres Lebens in der Bezogenheit auf Gott in seiner Schöpfung zu suchen. Darin besteht auch heute unsere Sünde, die Ursache unserer gegenseitigen Entfremdung, unserer Entfremdung von der Natur, vom Kosmos und von Gott. Die Ursachen unserer Entfremdung und des Mangels an Lebensqualität liegen in uns selbst.« - Im Abschn. 58 heißt es dann u. a.: »Christus ... ruft uns aus der Sklaverei unserer quälenden Ichsucht in die wahre Freiheit der Kinder Gottes und in ein Zu-Hause-Sein in der Schöpfung. Er ruft uns zur Freiheit in der Gemeinschaft, in der Heiligung, in der Fülle.. in unsern mitmenschlichen Beziehungen, in einem sinnvollen Leben, in aufopfernder Liebe und Freude. Das ist neue Schöpfung und die Wiederherstellung der Schöpfung ...«

Sozialethik in der Konfrontation mit Praxis

Theoretische Aspekte am Beispiel des Praktikums für Theologiestudenten!

VON VOLKER DREHSEN

Ein etwaiges Berührungsverbot zwischen akademischer Sonntagstheorie und gesellschaftlicher Alltagspraxis ist im Theologiestudium zumindest an einer Stelle durchlöchert: dort nämlich, wo in Praktika der Versuch unternommen wird, gesellschaftliche Praxisfelder in die akademische Theoriebildung einzubeziehen. Dabei wird allerdings der allgemeine Bildungswert von Praktika durchweg nur stillschweigend unterstellt: Die Fragen nach Begrenztheit, Funktion und Sinn des so organisierten Praxisbezugs hält man weitgehend mit dessen Zielumschreibung für abgegolten. Einem Bedürfnis nach Praxis ist im theologischen Studium so längst die Selbstverständlichkeit der Praktika gefolgt. Ausgeblendet werden dabei die Fragen nach deren Stellenwert im Verlaufe des Theologiestudiums und nach deren Funktion für den innerkirchlichen Raum; ausgeklammert bleibt auch die Frage, ob eine für den Theologiestudenten in Praktika organisierte Lernsituation tatsächlich denjenigen Praxisbezug verbürgt, an den sich die Erwartungen knüpfen.

Es fehlt also durchgängig eine Erfolgskontrolle, die das Verhältnis von angestrebten Zielen und durchschnittlich erreichten Erfolgen in der Weise reflektiert, daß die Diskrepanzerfahrung in die künftige Anlage und Gestaltung

von Praktika korrigierend eingeht. Eine kritische Überprüfung von Gemeinde- und Industriepraktika für Theologiestudenten würde jene Aporien widerspiegeln, unter denen Praxisbezug durch das Medium von Praktika ganz allgemein im akademischen Universitätsstudium steht und scheitern kann, ja teilweise sogar muß. Wenn im Folgenden die Aporien der Praktika für Theologiestudenten geradezu als Beispiel für die Theorie-Praxis-Problematik des akademischen Studiums aufgewiesen werden, so könnte eine derartige Analyse in zweifacher Hinsicht auch für die Sozialethik von allgemeiner Bedeutung sein: Zum einen wiese sie ein Beziehungsfeld auf, innerhalb dessen der Theorie-Praxis-Komplex sozialethisch zu entfalten ist; zum anderen ließe sie konturenhaft Rückschlüsse auf ein modifiziertes Selbstverständnis der Sozialethik im akademischen Bereich zu³.

CPT-Kurse werden hier ihres besonderen Charakters wegen ausgenommen. Es geht in der vorliegenden Analyse auch nicht darum, Praktika als Lernmedien ad absurdum zu führen, sondern allenfalls die Grenzen ihres Vollzugs zu klären und damit eine revidierte, zumindest aber reflektiertere Organisation zu ermöglichen.

1. Die vorliegende Untersuchung ist die völlig überarbeitete Fassung eines Zielpapiers, das den Mitgliedern des »Arbeitskreises für die Gestaltung von Praktika für württembergische Theologiestudierende« im Oktober 1973 zur Diskussion vorgelegen hat. Für weiterführende Anregungen aus dem Kreis der Teilnehmer sei hier ausdrücklich gedankt.
2. Praktika sind inzwischen für Theologiestudierende aller Landeskirchen mit Ausnahme von Bayern obligatorische Voraussetzung für die Zulassung zur Ersten Theologischen Dienstprüfung. In den meisten Fällen können sie alternativ in einer Kirchengemeinde oder in einem Industriebetrieb abgeleistet werden. Die hier sehr summarisch vorgenommene Kritik trifft sicherlich nicht alle Arten der durchgeführten Praktika; insbesondere die in manchen Landeskirchen als Praktika zugelassenen
3. Der Verfasser kann nicht verhehlen, daß seine Erfahrungen wesentlich durch seine Mitarbeit bei der Gestaltung von Praktika in Württemberg geprägt wurden. Gleichwohl geht es in dem vorliegenden Aufsatz nicht um die Auseinandersetzung mit einem besonderen Praktikums-Konzept, sondern um das grundsätzlichere Anliegen, auf die Schwächen eines sozialethischen Bewußtseins aufmerksam zu machen, das sich durch Praktika von der Theorie-Praxis-Thematik weitgehend entlastet fühlt, ohne dabei zweierlei zu vergegenwärtigen: Einmal daß gerade im Umkreis des Praktikums paradigmatisch Themenbereiche akut werden, die eine Sozialethik seit jeher mehr oder weniger explizit für sich reklamiert hat; dazu gehört der gesamte Bereich der sozialethischen Konstruktion von Gesellschaftswirklichkeit in ihrem normativen Problemcharakter ebenso wie das auch gesamttheologisch relevante Problem der

Es fällt zunächst auf, daß die Zielsetzung bei Praktika in sich äußerst diffus ist; das Gesamtbild der sowohl inhaltlich als auch didaktisch vorgegebenen Ziele läßt deutlich die Verworfenheit der Wunschvorstellungen darüber erkennen, was durch Praktika zu erreichen angestrebt wird. Zu dem grundsätzlichen Postulat nach Wirklichkeitserfahrung und Praxisbezug insgesamt gesellt sich eine Vielfalt nicht minder pauschaler, obwohl vergleichsweise bescheidener Forderungen **gleichsam** im Gegenzug zum Übergewicht von theologischer Propriumsfrage und biblischer Exegese: Da sollen Studenten zu Situations- und Zusammenhangsanalysen befähigt werden; da sollen sie Konsequenzen für den gesellschaftsdiakonischen Auftrag der Kirchen ziehen und soziale Veränderungschancen erproben können; da sollen sie durch »Lernen in Gruppen« Interaktionsgelegenheiten wahrnehmen und die eigenen Erwartungen an die künftige Berufspraxis überprüfen.

So gehen in die inhaltlichen Zielbeschreibungen von Praktika teils unvermittelt, teils nur locker zusammengebunden Elemente ein, die sowohl berufskundlich im engeren Sinne als auch paradigmatisch sozial-umweltbezogen sind. In dieser Zielmixtur kommt die Pluralität derer zum Ausdruck, die an das Praktikum ihre je verschiedenen Erwartungen knüpfen: die Lan-

deskirchen als künftige Arbeitgeber, akademische Lehrer als gegenwärtige Ausbilder und -last not least - die Studenten selbst mit einem spezifischen, vorwiegend politisch motivierten Praxisbedürfnis.

Man kann also davon ausgehen, daß eine kohärente Zielstruktur bei Praktika für Theologiestudenten nicht gegeben, geschweige denn theoretisch begründet ist. Gleichwohl wäre dies eine entscheidende Voraussetzung für deren vernünftige Organisation. Denn Praktika, die nach der Parole eines Ausgleichs von Praxisdefiziten durchgeführt werden, ohne Funktion und Ziele von Praxisbezug allgemein halbwegs zu klären, droht die Gefahr, sinnlos zu werden.

Worin besteht also - zunächst idealiter - das systematisch-praktische Interesse an der Durchführung von Praktika für Theologiestudenten? - Im überblick sind zwei Zielbündel zu unterscheiden: Einmal geht es um die Erfassung der künftigen Berufsstruktur und der Bedingungen des Handeins in ihr; zum anderen um die Erprobung individueller Identitätschancen in einem begrenzten Bereich gesellschaftlicher Praxis. Beide Zielperspektiven sollen in die akademische Praxis des Theologiestudenten strukturierend eingehen. In der Zielsetzung, Praktika für die Erkenntnis der Berufswirklichkeit relevant zu gestalten, lassen sich drei Ebenen herauschälern:

1. Die *informativ-kognitive Dimension*.

Theologiestudenten sollen durch das Praktikum zu exemplarischen Situationsanalysen im künftigen Berufsfeld »Pfarrer und soziale Umwelt« angeleitet werden. Sinn des Praktikums ist es hierbei, durch Praxis Wissen zu erzielen, das sich auf die objektiven Komponenten von Berufssituationen bezieht. Sein Merkmal besteht darin, daß paradigmatisch Teilbereichen der Berufs- und Gesellschaftswirklichkeit durch eine

Identitätsbildung im sozialen Lebensfeld der Religion. Zum anderen kann mit einem gewissen Recht behauptet werden, daß die Sozialethik besonders dann, wenn sie auf konkrete Praxisprobleme Bezug nimmt, genau solche defizitären Ergebnisse zutage fördert, deren Zustandekommen strukturell den Erkenntnisfolgen des Praktikums vergleichbar ist. überspitzt gesagt: Sozialethik entfaltet in ihrem Bereich in ähnlicher Weise ein sozialwissenschaftliches Erfahrungsmaniko, wie dieses durch Praktika bei Theologiestudenten gefördert wird. Ein wesentlicher Grund dafür dürfte auch in der mangelnden Klärung ihres Theorie-Praxis-Verständnisses und ihrer methodologischen Grundlagen liegen. Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist nach wie vor die Analyse am Beispiel der sozialetischen Beiträge zum Eigentumsproblem von: G. Breidenstein: Das Eigentum und seine Verteilung, Stuttgart 1968.

-
4. Die Systematisierung der drei Lerndimensionen von Praktika wird hier in Anlehnung - wenn gleich geringfügig abgewandelt - dargestellt an F. X. Kau/mann: Überlegungen zum Praxisbezug des Soziologie-Studiums. Beitrag zur Bielefelder Diskussion um den soziologischen Studiengang (September 1969); erstmals abgedruckt in: J. Matthes: Einführung in das Studium der Soziologie, Reinbek bei Hamburg 1973, S. 258-266 (262).

emotionale Affektion von Informationen konkret und unmittelbar begegnet wird. Der vermeintlich kritische Effekt liegt hierbei in der Überprüfung, ob die vorgängigen Kenntnisse mit den Primärerfahrungen des Praktikums übereinstimmen. Es wird also vorfindliche Praxis gleichsam in ihrer Naturwüchsigkeit rezipiert.

2. *Die analytisch-diagnostische Dimension.* Durch einen kommunikativen Prozeß des Austauschs und der Auswertung von Primärerfahrungen sollen diese in allgemeingültige Zusammenhangsdiagnosen umgeformt und auf genau angebbare Problembrennpunkte zugeschnitten werden. über die Unmittelbarkeit selektiven Erlebens hinaus wird auf dieser Ebene Wirklichkeit in ihrer Komplexität vermittelt. Primärerfahrung soll zum theoretischen Problembewußtsein aufgearbeitet werden; dies geschieht zum einen durch die intersubjektive Kommunikation während und nach dem Praktikum, zum anderen durch den kritischen Rückgriff auf die Sozialwissenschaften: für das Gemeindepraktikum durch den Bezug zur Religions- und Pastoralsoziologie, für das Industriepraktikum durch die Entlehnung betriebs- und industriesoziologischer Ergebnisse. Sinn des kontrollierten Praktikums besteht auf dieser Ebene darin, durch Praxis Theorie zu finden, Probleme in ihrem Zusammenhang zu definieren und relevante Widersprüchlichkeiten der Gesellschaftswirklichkeit zu diagnostizieren.

3. *Die Dimension der Erfahrungskontrolle.* Handelte es sich bei den ersten beiden Dimensionen gewissermaßen darum, durch Praktika Lebensfremdheit und Wirklichkeitsverlust entgegenzuwirken, so geht es auf der dritten Ebene um Praxis im engeren Sinne: um die Wahrnehmung realer Veränderungschancen; oder allgemeiner: um die Erfahrung der Zielgerichtetheit und Verwendbarkeit von Erkenntnis überhaupt. Sinn des Praktikums ist es hier mithin, durch Praxis Erkenntnis praktikabel und soziale Welt als Aktionszusammenhang veränderbar zu machen. Der Bildungswert von Praktika bemißt sich danach, wieweit sie Initiativen zur sozialen Veränderung entfalten und eine möglicherweise bloß affirmative Praxis verhindern. In diesem Zusammenhang dienen die kognitiven und diagnostischen Dimensionen des

Praktikums dazu, Rahmenbedingungen des Könnens und Zielwerte des Wollens vorwegzuweisen und abzutasten: In der unmittelbaren Erfahrung der Differenz zwischen der Fähigkeit, die soziale Wirklichkeit zu analysieren und derjenigen, aus den vorhandenen Zielvorstellungen die Umsetzung in konkrete Perspektiven einer gestalterischen Praxis zu leisten, sollen Gefahren in zwei Richtungen vermieden werden; nämlich einerseits Zieldefinitionen des künftigen Berufshandelns nicht in unverbindlicher Deklamation und andererseits eine künftige Berufspraxis nicht in kurzatmiger Handwerkelei und eingeschliffenen Traditionalismus erstarren zu lassen. Das Wirklichkeitsfeld künftiger Berufspraxis wird im Praktikum hinsichtlich seiner Veränderungs- und Innovationschancen gleichsam als Resonanzboden erprobt, in das eine wie auch immer konstituierte weltbezogene Theologie sozial wirksam zu vermitteln ist.

H.

Gerade in der Dimension der Erfahrungskontrolle treffen subjektive und objektive Seiten des Praktikums besonders augenscheinlich zusammen. Im Praktikum kristallisiert sich die Dialektik von fremdkognitiver und eigenkognitiver Erfahrung geradezu institutionell: Erfahrung und Erprobung, Erkenntnis und Bewährung sollen in ihrem wechselseitigen Verhältnis für den Theologiestudenten einsichtig werden. Damit wird nicht etwa nur ein Nebenprodukt der Lernsituation von Praktika erzielt; Selbsterfahrung ist vielmehr in ihnen eigener integraler Bestandteil der Zielstruktur, der sich durch alle drei Ebenen zieht. Anders ausgedrückt: Praktika haben nicht nur das Ziel, den Horizont der Wirklichkeitserfahrung zu vertiefen und zu erweitern, sondern bilden gerade dadurch eine Art Tauglichkeitsprüfung für jeden einzelnen Praktikanten; Praxis durch Praktika erhebt den Anspruch, identitätsrelevant zu sein>.

Vorrangiges Ziel des Praktikums ist nicht die

-
5. Vgl. zu diesem Aspekt besonders: W. Herrmann: Die Angst der Theologen vor der Kirche. Gegen den Praxisverlust der Theologie, Stuttgart 1973.

Vermittlung handwerklicher Fähigkeiten, um die konkreten Aufgaben künftiger Berufspraxis zu bewältigen. Vielmehr sind Praktika eher darauf angelegt, den Theologiestudenten zu animieren, bereits während seines Studiums eine realistische Berufsperspektive in die eigene biographische Perspektive aufzunehmen. Praktika sollen dem einzelnen Theologiestudenten Aufschluß darüber geben, ob seine subjektiven Berufserwartungen mit der tatsächlich erfahrenen Berufswirklichkeit übereinstimmen. Neben den Zielen einer differenzierten Einsicht in die Realität und einer Hinnahme von definitiven, darum für den einzelnen indisponiblen Strukturelementen der sozialen Umwelt tritt als Lernziel des Praktikums also die Erprobung von spezifischen Ichleistungen, die sich nach zwei Richtungen differenzieren lassen¹:

Theologiestudenten sollen *erstens* durch das Praktikum ihre eigene Situation, ihre eigenen Neigungen, Motivationen und Möglichkeiten erfahrungsgemäß ausloten. Insbesondere dienen Praktika gleichsam als therapeutische Verfahren, um auf der einen Seite Ängste vor einer schier erdrückend empfundenen Berufspraxis abzubauen, beziehungsweise auf der anderen Seite übertriebene Erwartungen zu desillusionieren. In diesem Lichte sind Praktika Situationen der persönlichen Motivationsbewährung, die grundsätzlich über ehemals als »einfaches« Gemeindeglied gemachte, unkontrollierte Primärerfahrungen hinausführen sollen.

Zweitens ist das Praktikum daraufhin ausgerichtet, Identitätschancen innerhalb sozialstruktureller Gegebenheiten auffindbar zu machen. Wie jedes Studium so ist auch das der Theologie soziologisch gesehen die Vorbereitung auf eine spezifische Berufsrolle. Eine soziale Rolle konstituiert sich durch die Gesamtheit der an sie herangetragenen Erwartungen. Nun ist hinlänglich bekannt, daß die Erwartungen an die Berufsrolle des Pfarrers in der heutigen Gesellschaft ganz anders als widerspruchsfrei und homogen zum Ausdruck gebracht werden². Der 6. Die Komponenten gelungener Identitätsfindung

Rollenträger bedarf darum vor allem einer Eigenschaft, um angesichts des Mangels an einem allgemeingültigen und diskrepanzfreien Berufsbild vom Pfarrer eine in sich stimmige Selbstdarstellung herauszubilden: nämlich die Fähigkeit, sich gegenüber Spannungen und Konflikten durch von außen kommende Erwartungen vermittelnd verhalten zu können, Pastorale Identität bildet sich nicht etwa gewissermaßen im luftleeren Raum durch ein subjektives Bestreben, das dem einzelnen allein überlassen werden könnte, sondern durch besondere Balance-Leistungen, die den widersprüchlichen Strukturen des künftigen sozialen Berufsfeldes entsprechen und in der berufsspezifischen Sozialisation des Studiums erlernt werden müssen. Reifung und Selbstverwirklichung als Identitätsprozesse vollziehen sich in praktisch-sozialer Interaktion. In diesem Lichte erscheinen Praktika gewissermaßen als Identitätstraining, in dem die Frustrationen einer künftigen Berufspraxis vorweggenommen und das Scheitern berufsbedingter Identitätsfindung gleichsam prophylaktisch eingedämmt werden sollen.

IH.

Paradigmatische Erkenntnis der pfarramtlichen Berufsstruktur in ihrem sozialen Umfeld und die Einsicht in die Bedingungen der eigenen Motivation münden in das übergeordnete lerntheoretische Ziel des Praktikums ein, motivierend in der individuellen Ausgestaltung des Theologiestudiums zu wirken. Die Auswahl der Lerninhalte und die Strukturierung des Lernvollzugs sollen auf die im Verlaufe des Praktikums erfahrenen Bedürfnisse und Perspektiven zugeschnitten werden: Praktika sollen Interesse an praktischer Problemdefinition und -lösung wecken und Anstöße zum kommunikativen und interdisziplinären Arbeiten vermitteln. Sie dienen also vorrangig der Schwerpunktbildung in der Studienorientierung

sind hier übernommen von: A. und M. Mitscherlich: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967, S. 232 ff.
7. Vgl. hierzu: K. W. Dahm: Beruf: Pfarrer; 2. Aufl., München 1972.

8. Das hier zugrunde gelegte Identitätsverständnis rekurriert vor allem auf: L. Krappmann: Soziologische Dimension der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1971.

gerade auf solche Erfordernisse einer künftigen Berufspraxis hin, deren theoretisches Einholen von den exegetischen und historischen Disziplinen der Theologie nicht geleistet wird. Das Praktikum fungiert damit gleichsam als stimulierendes Parapädeutikum zum Theologiestudium, um exemplarisch einen sozialen Realitätsverlust wettzumachen, der der akademischen Praxis durchweg unterstellt wird.

Damit bilden sich hinsichtlich der Organisation des Praxisbezugs vornehmlich zwei Fragen heraus: Inwieweit ist durch Praktika überhaupt eine reale Praxiserfahrung verbürgt? Und garantiert der partielle Rückgriff auf eine außerakademische Praxis tatsächlich die Verwirklichung des Ziels einer an Praxisnähe orientierten Identitätsfindung während des Studiums?

Ein Vergleich der zahlreichen Konzeptions- und Erfahrungsberichte über Praktika für Theologiestudenten der verschiedenen Landeskirchen ergibt tatsächlich einige Defizite hinsichtlich ihrer Organisation und ihres Bildungswertes". Eine Kritik kann hier auf zwei Thesen zugespitzt werden, aus denen sich die Konturen eines revidierten Praxisverständnisses im theologischen Studium nachzeichnen lassen.

Die *erste These* lautet: Eine reale Praxiserfahrung findet in der derzeitigen Praktikumskonzeption ebenso wenig statt, wie sie eine Theoriefähigkeit des Studenten fördert.

Praktika und Studium laufen in der theologischen Ausbildung weitgehend unverbunden parallel nebeneinander. Die gängige Hoffnung erstreckt sich darauf, daß sie sich wenigstens dereinst im Unendlichen schneiden werden. Dieser Zustand ist eine Folge mehrerer Faktoren: Die Kompetenz für die Anlage, Gestaltung und Auswertung von Praktika liegt bei den Landeskirchen. Die theologischen Universitätslehrer fühlen sich dadurch von der Verantwortung für Praktika weitgehend entlastet; ihre Mitwirkung ist in ihr persönliches Belieben gestellt. Mit einer gewissen Geringschätzung betrachten sie Praktika nicht sehr viel anders als

ein Vater den Wehrdienst seines Sohnes: in seinem Sinn nicht ganz einsichtig, in keinem Falle aber auch schädlich! Für den Theologiestudenten selbst, von dem letztlich also die notwendige Integrationsleistung erwartet wird, erscheinen sie vielfach als ein notwendiges übel, das es mit einem Minimum an Aufwand abzuzeilen gilt.

Dem Praktikum wird also innerhalb der Ausbildung ein Isolationsschicksal zuteil, das seinen Niederschlag in dem Mangel an einer wissenschaftlich-kritischen Begleitreflexion findet. Dieser Tatbestand wirkt um so nachhaltiger, als die Wirklichkeitserfahrung im Praktikum selbst defizitär ist. Denn der erfahrene Praxisbereich bildet nur ein Segment gesellschaftlicher Wirklichkeit, und der Einsatz des Studenten ist zeitlich befristet. Wirklichkeit wird lediglich kurzfristig durch ausschnitthafte Erfahrung ausgeleuchtet, Praxis also gleichsam schlaglichtartig kennengelernt. Zwar wird allgemein versucht, aus dieser Not eine Tugend zu machen, die in den Begriffen von exemplarischer Projekt- und Problemorientierung ihre Formel findet; ein bewußt didaktisch gestalteter Charakter geht dieser Art Praxiserfahrung jedoch ab. Praktika stellen in der Regel nicht die projektbezogene tätige Reorganisation eines Wirklichkeitsfeldes dar, sondern Problemorientierung erschöpft sich weitgehend in der passiven Aufmerksamkeit des Beobachters. Der Praktikant wird gleichsam in den Strom naturhaft dahinfließender Praxis eingetaucht - mit dem Auftrag, doch diese oder jene Strömung genauer zu beobachten.

Die Situation des teilnehmenden, nicht aber eigentlich beteiligten Beobachters im begrenzten Bereich erschwert die Einsicht in den sozialen Bedingungscharakter des erfahrenen Wirklichkeitsfeldes. Sie verhindert die Wahrnehmung des Konstitutionszusammenhangs von Problemen der Praxis; und Komplexitätserfahrung über den selektiven Einblick hinaus kristallisiert sich für den Praktikanten allenfalls im Moment der vielseitigen Betroffenheit, ohne wirklich zu einem »Durdiblick« weiterzuführen. Der theoretische Bildungswert von Praktika wird auf diese Weise so lange gering gehalten, wie die Unmittelbarkeit der Erkenntnis nicht durch wissenschaftlich-kritische Begleitreflexion gebrochen ist.

9. Als m. W. einziger gedruckter Erfahrungsbericht liegt vor: E. A. Jüres: Erfahrung mit Arbeitern. Auswertung von Industriepraktiken junger Theologen, Boll 1967. Darüber hinaus lagen dem Verf. noch eine Vielzahl hektographierter Berichte vor.

Gleichwohl ist dieser Mangel nicht folgenlos: Begünstigt er doch die Gefahr, daß der Praktikant seine selektiv-subjektiven Primärerfahrungen in vermeintlich gesicherte Erkenntnisse umgießt und zur Gesamtschau verlängert. Daran ändert auch die Auswertung der Praktikums-erfahrung in Gruppen nichts Wesentliches: Es ist im Gegenteil oft die Tendenz zu beobachten, daß die negativ oder positiv emotionale Besetzung von Erfahrungstatbeständen in Auswertungsseminaren intersubjektiv bestätigt und verhärtet wird. Subjektive Primärerfahrungen gewinnen gewissermaßen gruppendynamisch zur erkenntnistheoretischen Objektivität.

Die Verzerrung derartiger Praxiserfahrung wird gemeinhin nur darum selten als Manko begriffen, weil die so objektivierten Primärerfahrungen größtenteils mit Mentalitätsgehalten einer vorwissenschaftlichen, handlungsleitenden »Theorie« kirchlich-pfarramtlicher Praxis übereinstimmen, die ihrerseits durch die Einsichten im Praktikum kaum zur Revision gestellt wird.

Praktika fördern daher eher den Prozeß, die gängige Kirdienpraxis legitimierenden Theorie-substrate unkritisch mit konkreten Anschauungstatbeständen anzureichern; dies gilt etwa für eine vulgäre Entfremdungsthese im Industriebereich ebenso wie für alle Varianten einer Theorie der Massengesellschaft oder der säkularisierten Welt im Kirchenbereich.

So bewähren sich Praktika nur in Ausnahmefällen als relativierendes Kriterium realen Praxiswissens. Im Ergebnis produzieren und bestätigen sie eher ein unkontrolliertes, ja zumeist grob vereinseitigtes Vorwissen über die soziale Wirklichkeit im Industriebetrieb und in der Gemeinde. Praktika fördern nicht die subjektive Theoriefähigkeit des Theologiestudenten, da die

Begleitreflexion nur unzureichend geschieht und in der akademischen Ausbildung keinen Rückhalt erfährt. So bleibt zum **Schluß** die betrübliche Feststellung, daß im Praktikum über eine kumulative Ansammlung von Detailwissen hinaus nicht sehr viel mehr über Praxis erfahren wird, als der Praktikant ohnehin schon vorher gewußt hat.

IV.

Die *zweite These* läßt sich folgendermaßen umschreiben: Eine Identitätserprobung im Sinne einer wirksamen subjektiven Wahrnehmung von Veränderungschancen kann in der gegenwärtigen Praktikums-Konzeption ebenfalls nicht erfolgen.

Auswertung und Selbsterfahrung sollen im Praktikum durch gruppendynamische Arbeit zu Aktionsstrategien umgeformt werden. Wie sich nun im fremdkognitiven Prozeß subjektive Primärerfahrung zu einem unkontrollierten Syndrom vorgeblicher Gesamtschau verfestigt, so verstärkt eine überzogene Spielart von Gruppendynamik in ähnlicher Weise eine verkürzte Identitätserfahrung.

Praktika fördern für den Theologiestudenten eine vielschichtige **Widersprüchlichkeit** zutage: Einerseits neigt die erlebte Praxisfrustration um so mehr zur Verstärkung von Resignation, als die Einsicht in den sozialen Bedingungsdiarakter nicht ausreichend zum Zuge kommt. Andererseits veranlassen Praktika den Studenten nur selten, auf eine verändernde, fast total anmutende Praxisforderung zu verzichten, deren Ursprung und Einlösbarkeit aber ebenfalls außerhalb des Reflexionshorizontes bleiben. Solange der Praktikant Praxiserfahrung nur perspektivisch als Situation seiner Identitätsbewährung verarbeiten muß, ohne sich durch unterstützend-orientierende Begleitreflexion der Bedingungen ihrer Begrenztheit innezuwerden, kann er Bewältigung in der Regel nur kompensatorisch leisten; das heißt: Auch die erfahrenen persönlichen Schwierigkeiten und Konflikte werden unvermittelt in den Rang gesamtgesellschaftlicher Problemlagen befördert.

Die Überlagerung geschieht regelmäßig in zwei Schritten. Zuerst werden im absolutgesetzten gruppendynamischen Laboratorium genau

10. Eine differenzierte Analyse der sogenannten Säkularisierungsthese als handlungsleitender Theorie der. offiziellen Kirchenpraxis bietet: *I- Matthes: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. Hamburg 1964.* Daß auch die Sozialethik häufig nicht über die bloße Reproduktion solcher Theoriesubstrate hinausgreift - etwa in dem Sinne, daß sie derartige Syndrome kritisch rekonstruiert -, hat Matthes in einer anderen Analyse gezeigt: *J. Matthes: Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem. in: IDZ2/1969.S.102ff.*

diejenigen sozialen Bedingungsfaktoren wie etwa Macht und Interesse eskamotiert, an denen sich Identitätserfahrung resignativ nicht proben will, weil sich Unmittelbarkeit nicht mehr auf eine aktive Veränderbarkeit, sondern nur noch auf eine ohnmächtige Betroffenheit erstreckt: Bewährung findet gleichsam im keimfreien Raum statt und beschränkt sich auf die psychologische Bewältigung eben dieser Betroffenheit. Zweitens markiert die im Praktikum strukturbedingte Bescheidung auf gruppendynamische Selbsterfahrung und meist hintergrundloser Wahrnehmung von Gesellschaftssedimenten die Grenzen dessen, was man sollen kann. Die auferlegte Bescheidung setzt zugleich das Paradigma der verändernden Aktion. Das Ergebnis besteht in einer überlagerten Sozialgestaltung ex analogia hominis socialis, in der Kleingruppenstrategie als Muster einer vorgeblich progressiven Gesellschaftsstrategie figuriert. Die vom akademischen Studium verselbständigten Praktika enthalten so keinen ernsthaften Impuls zu einer Umweltstrategie, die auf die Erfordernisse der sozialen Komplexität etwa von wirtschaftlichen und politischen Herrschaftsstrukturen und deren Entstehungsgründe zugeschnitten wäre. Allenfalls bringen sie eine neue Form von praxis pietatis hervor, die faktisch zwar nicht mehr individualistisch, aber eben doch gruppendynamisch gleichsam im windgeschützten Schatten der differenzierten Sozialströmungen und -strukturen ihren Beispielcharakter demonstriert, dabei auf reale Mitwirkungschancen aber verzichtet. So geht die im Praktikum erfahrene Ohnmacht in die Programmatik verändernden Handelns explizit mit ein: Der ethische Impuls aus der Praktikums-erfahrung gipfelt in kaum mehr als in der ermunternden Absicht, sich in allen Bereichen ge-

sellschaftlich der Praxis nicht anders zu verhalten als im gruppendynamischen Mikrokosmos.

-
11. Zur Kritik der Gruppendynamik vergleiche: K. W. Dahm: Gruppendynamik und kirchliche Praxis. Versuch einer Beziehungserklärung, in: ders. und H. Stenger (Hg.): Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis, Mainz und München 1974, S. 11 ff. - K. Horn (Hg.): Gruppendynamik und der >subjektive Faktors. Repressive Entsublimierung oder politisierende Praxis, Frankfurt a. M. 1972.

12. Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist etwa die Untersuchung von H. Steinkamp über den Zusammenhang von Gruppendynamik und Demokratisierungsproblem. Steinkamp legt der Sozialethik genau das als ein legitimes Lösungsverhalten nahe, was hier einer gruppendynamischen Veränderungsstrategie als Manko angerechnet wird: nämlich ein von vornherein reduzierter Anspruch auf reale Mitwirkung beim Problem der Demokratisierung in komplexen Organisationen. Ein Vergleich der Arbeit Steinkamps mit den neueren Untersuchungen der Politologie zum einschlägigen Problem zeigt deutlich die Inkompatibilität von sozialethischer und sozialwissenschaftlicher Problemdefinition und Lösungsstrategie am Beispiel von Partizipation und Demokratisierung. Während die Politikwissenschaft realitätsgerecht das Demokratisierungsproblem unter den differezierten Bedingungen komplexer Organisationen definiert, wird es bei Steinkamp zu einem analytischen Wertsubstrat der Gruppendynamik verflüchtigt, das sich zur Organisation nur noch im agogischen Appell vermitteln läßt. Demokratie und Komplexität werden so durch Unterschlagung der letzteren auf einen Nenner gebracht. Als Lösungsstrategie bleibt dann nur noch ein caput mortuum, in dem die Sozialethik - zugespitzt gesagt - politische Probleme durch Ignoranz und Resignation zu lösen vorgibt: nämlich in der je beliebigen Extrapolation dessen, was in gruppendynamischen Prozessen als elementar politische Vorgänge, gleichsam als Entstehung und Entwicklung fundamentaldemokratischer Normen und Werte identifiziert worden ist, auf Problemebenen, die man ihrer Makrostruktur wegen sozialethisch nicht mehr für zugänglich hält. Vgl. H. Steinkamp: Gruppendynamik und Demokratisierung. Ideologiekritische und sozial-ethische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung, Mainz und München 1973. - Aus der politologischen Literatur vgl. etwa: R. Gronemeyer: Integration durch Partizipation? Frankfurt a. M. 1973; F. Nashed: Organisation und Demokratie. Untersuchungen zum Demokratisierungspotential in komplexen Organisationen, Stuttgart 1969; F. Vilmar: Strategien der Demokratisierung, Neuwied 1973.

Ließ schon der Zielkatalog von Praktika für Theologiestudenten vermuten, daß die Erwartungen an deren allgemeinen Bildungswert weit überhöht sind, so zeigt eine Erfahrungsanalyse erst recht, daß zwischen angestrebten Zielen und durchschnittlich erreichten Erfolgen nahezu zwangsläufig eine tiefe Kluft besteht. Im derzeitigen Praktikumskonzept erweist es sich vor allem als eine Illusion, man könne das akademische Studium in der Weise praxisnäher gestalten, daß man außerakademische gesellschaftliche Praxisbereiche auf dem Umwege über Praktika einholt. Hier gilt vielmehr das definitive Wort von *Joachim Matthes*: »Die Differenz von akademischer' und gesellschaftlicher Praxis ist ohne Realitätsverlust für letztere nicht aufhebbar.«¹³

Auch eine stärkere institutionelle Integration des Praktikums in das Studium würde dem Mangel nicht abhelfen, wenn dabei weiterhin an zwei Fehlschlüssen festgehalten wird: Zum ersten läßt sich eine unreflektiert verstandene Praxis nicht dadurch totalisieren, daß man nichtakademische gesellschaftliche Aktionsfelder für Praxis schlechthin hält. Solange die Universität das primäre Interaktionsfeld des Studierenden darstellt, muß vor allem das akademische Studium selbst als eine eigene Form studentischer Praxis begriffen werden. Jede Verlagerung der Identitätserprobung des Studierenden in ein wie auch immer ausgestattetes Soziallaboratorium bedeutet nichts anderes, als gleichsam Praxiserfahrung »auf Urlaube zu machen, und lenkt von dem Tatbestand ab, daß sich die Identitätsfrage für den Studenten vorwiegend im Lebensbereich der akademischen Praxis stellt.

Der zweite Fehlschluß besteht darin, man könne sich der Praxis gewissermaßen in einer, nur unwürdigen Unmittelbarkeit vergewissern. Vokabeln wie »Frontnähe des Theologiestudenten zur Welt« deuten - recht besehen - eher auf das Tödliche dieses Vorganges hin als auf ein

wünschbares Bildungserlebnis. Wird das Universitätsstudium dagegen als eigentlich relevanter Kontext der studentischen Praxis ernst genommen, so stellt sich Praxisbezug für den Studierenden in einer ganz anderen Weise dar als im derzeitigen Praktikumskonzept: nämlich als die wissenschaftliche Befähigung, gesellschaftliche Praxisprobleme theoretisch zu rekonstruieren.

Von diesem Ansatz her könnte in der Tat eine praxisorientierte Studiungsgestaltung wirk-same Impulse empfangen. Würde sich die Sozialethik die Explikation der mit dem Praktikum auftretenden Theorie-Praxis-Probleme kreise thematisch zu eigen machen, käme sie der beschriebenen Zielstruktur auch dann wesentlich näher, wenn die Praktika selbst dies struktur-bedingt alleine nicht leisten können. Freilich wäre ein verändernder Stellenwert der Sozial-ethik im theologischen Bewußtsein des Studie-renden für ihr Selbstverständnis mit Konse- quenzen behaftet. Die Art der Folgen kann in diesem Zusammenhang nur kurz angedeutet werden.

Erstens: Die Sozialethik kann ebensowenig wie andere theologische Disziplinen Praxis we- der als Objektbereich noch als Vollzug gleich- sam exklusiv für sich reklamieren. Die prak- tische Dimension durchzieht vielmehr auf je eigene Weise auch die anderen theologischen Dis- ziplinen. Hält man aber die Fächergrenze als Ausdruck entlastender Arbeitsteilung für sinn- voll, so ist es darin die primäre Aufgabe der Sozialethik, die Schicht des Normativen in gesellschaftlichen Praxisbereichen zum Gegen- stand ihrer Theorie zu machen. Sozialethik ist dann zu verstehen als eine praxeologische Wis- senschaft, die die Struktur moralischer Wert- urteile auf ihren gesellschaftlichen Problemge- halt hin kritisch analysiert.

Zweitens: Bei der Erfüllung dieser Aufgabe kann die Sozialethik nicht auf eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Sozialwissen- schaften verzichten. Sie darf dabei allerdings nicht dem Mißverständnis anhängen, durch das Einholen von Gesellschaftswissen werde gerade auch Praxis importiert. Vielmehr bemächtigt sich die Sozialethik im interdisziplinären »Mit- teilungszusammenhang« (ein Ausdruck von *W. Stegmüller*) einer theoretisch rekonstruierten Erfahrung von Gesellschaftswirklichkeit, der

13. *J. Matthes*: Einführung in das Studium der Soziologie, a.a.O., S. 177. Vgl. überhaupt das ganze Kapitel »Zum Praxisbezug des Soziologie-Studiums«, ebd., S. 173-183.

ihrerseits die Theorie-Praxis-Problematik zu eigen ist. Die kritische Überbrückung zur Sozialwissenschaft erfüllt demgegenüber eher die Voraussetzungen, unter denen Sozialethik als eine praxeologische Wissenschaft sinnvoll wirksam werden kann: Sie markiert etwa die Randbedingungen, unter denen ethisch-normative Aussagen und Analysen die Chance finden, rational einsichtig zu sein, und verhindert beispielsweise, daß seitens der Sozialethik gerade solche vermeintlich neuralgischen Punkte zu gesellschaftlichen Problemen stilisiert werden, bei denen der Sozialwissenschaftler nicht einmal ein Nervensystem sieht.

Die beiden Andeutungen über ein revidiertes Selbstverständnis der Sozialethik würden diese daran hindern, den defizitären Bildungswert von Praktika gewissermaßen noch einmal im akademischen Bereich zu reproduzieren. Sozialethik als Wissenschaft ist grundsätzlich mehr als ein Abstraktionsverfahren vorgängiger Pri-

märerfahrungen und deren verdinglichter Ideologiesubstrate. Indem sich die Sozialethik als praxeologische Wissenschaft versteht, wird sie dem Orientierungsdruck nach vermittelter Praxisnähe gerecht, dem sie unterliegt. Dann wäre es nur aus didaktischen oder demonstrativen Gründen zuweilen sinnvoll, unmittelbare Praxiskonfrontation im Sozialbereich nach den Aspekten einer brennpunktartigen Problemorientierung zu reorganisieren. Im Gegensatz dazu ist eine frontale Praxiserfahrung, die im lediglich subjektiv-persönlich verbundenen Nebeneinander von akademischer Sozialethik und kirchlichem Praktikum erfolgt, für den Theologiestudenten nicht nur weitgehend unzumutbar, weil sie die überhöhten Erwartungen letztlich auf ihn allein abwälzt, sondern tendentiell auch schädlich.

*Stud. theol. V. Drehsen Hausserstraße 114//
7400 Tübingen*

Kirchenpolitik durch Polemik?

Antikritik zu Trutz Rendtorffs Kritik an einer Textsammlung
zur Zwei-Reiche-Lehre

VON ULRICH DUCHROW UND WOLFGANG HUBER

»Vorurteile hat bekanntlich niemand selbst; Vorurteile haben immer andere« (Trutz Rendtorff)².

Trutz Rendtorff muß über die Quellen aus dem 19. Jahrhundert, die wir in dem Heft »Umdeutungen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers im 19. Jahrhundert« präsentiert haben, sowie über unsere knappen einführenden Texte besonders empört sein.¹ Denn er widmet diesem Unternehmen eine Polemik, in der ihm fortlaufend fehlerhafte Zitate und unzutreffende Sachinformationen unterlaufen. Sein Versuch, uns unzulässige editorische Oberflächlichkeit anzukreiden, gerät durch seinen fahrlässigen Umgang mit den zitierten Texten in ein eher zweifelhaftes Licht. Wir müssen dem Leser die Mühe zumuten, mit uns die Zitate, Behauptungen und Einwendungen Rendtorffs im einzelnen zu prüfen - denn mit exemplarischen Nachweisen ist es hier nicht getan; wir folgen dabei den Abschnitten Rendtorffs in seiner eigenen Zählung.

I. Die Polemik beginnt mit einem Satz, in dem der Titel unserer Quellensammlung falsch zitiert und deren Intention sinnentstellend wiedergegeben wird: so anmaßend, durch ein schmales Quellenheft »den sozialgeschichtlichen und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund für die gegenwärtige Funktion der Zweireichellehre« aufklären zu wollen, waren wir nicht; vielmehr sagten wir, daß diese Publikation einer solchen Aufklärung dienen solles. Wir

haben zudem darauf hingewiesen, daß die Quellen ein Thema betreffen, das noch nicht in zureichender Weise wissenschaftlich behandelt worden ist. Diese wissenschaftliche Behandlung soll durch das Quellenheft nicht ersetzt, sondern angeregt werden; unsere einführenden Bemerkungen tragen nicht den Charakter ausführlicher Interpretationen, sondern versuchen, einige Verstehenshinweise zu geben und weiterführende Fragen aufzuwerfen.

Die Tatsache, daß wir Beispiele für die gegenwärtige Relevanz der Zweireichellehre genannt haben - darunter auch die Auseinandersetzungen um das Antirassismusprogramm des Weltkirchenrats -, münzt Rendtorff in eine unserer Intention widersprechende Funktionalisierung der Theologiegeschichte zu kirchenpolitischen Zwecken um. Die einzige Folgerung, die man aus dieser Verdrehung, die sich einer irreführenden Zitierweise bedient, wird ziehen können, ist wohl, daß die Publikation den kirchenpolitischen Intentionen des Rezensenten widerspricht.

2. Rendtorff zitiert den Titel des von ihm besprochenen Buches falsch, um dann zu behaupten, der Inhalt des Bandes widerspreche dem Titel. Wir sind selbst über den uns von den Herausgebern der Reihe aufgenötigten Titel »Umdeutungen der Zweireichellehre Luthers im 19. Jahrhundert« nicht glücklich; doch immerhin: daß Luther eine »Zweireichellehre« vertrat, wird man wohl noch behaupten dürfen. Daß wichtige Elemente dieser Lehre sich in der weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklung verselbständigten und insbesondere im 19. Jahrhundert - das nicht einen festgefügtten Topos »Zweireichellehre« wie das 20. Jahrhundert

1. In: ZEE 1, 1976, S. 64-70. Dort auch die bibl. Angaben.
2. T. Rendtorff: Erwartungen an die Volkskirche, in: EvKomm 9, 1976, S. 16-18 (18).
3. Ebenso ist auch das Zitat aus dem Aufsatz von U. Duchrow: Zweireichellehre als Ideologie, in: LM 14, 1975, S. 296-300, inkorrekt. Dort heißt es nicht, die Verfasser wollten in den »kirdienpolitischen Kämpfe eingreifen, sondern: in diesem finde die Zweireichellehre Verwendung. Nicht

von der »Perversion«, sondern von den »möglichen Perversionen« der Zweireichellehre ist dort die Rede (a.a.O. S. 296).

4. Wenn man wie Rendtorff das Wort »Luthers« eliminiert, wird der Titel in der Tat sinnlos.

kannte - tiefgreifend umgedeutet wurden, hat Rendtorff nicht zu entkräften vermocht. Diese Umdeutungen nun hatten eine vorbereitende Bedeutung für die Funktion, die die Zweireichelehre im 20. Jahrhundert auch in kirchenpolitischer Hinsicht gewinnen sollte. Rendtorff hat gegen diese Einsicht kein Argument geltend gemacht; denn der Hinweis, daß eine These von »Karl Barth und in seinem Gefolge« vertreten worden sei, ist wohl als solcher noch nicht geeignet, die These zu widerlegen.

Nicht nur Karl Barth, sondern auch *Dietrich Bonhoeffer* hat das »Denken in zwei Räumen« als eine der schwersten Belastungen einer diristlichen Ethik empfunden. Ausgangspunkt der christlichen Ethik ist für ihn nicht eine doppelte Wirklichkeit, sondern »die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit«. Einem solchen Ansatz des ethischen Denkens aber stellt sich »wie ein Koloß ein Großteil des traditionellen christlich-ethischen Denkens entgegen. A. Bonhoeffer meint damit nicht zuletzt jenes »pseudolutherische« Denken, das die »Eigengesetzlichkeit der Ordnungen dieser Welt« und das »Gesetz Christi« einander entgegensetzt und damit die Sache Christi zu einer »partiellen, provinziellen Angelegenheit innerhalb des Wirklichkeitsganzen« machtö. Die Folgen eines solchen Denkens in zwei Räumen - dies meinte nicht Bonhoeffer allein - zeigten sich in der mangelnden theologischen und kirchlichen Entschlossenheit und Geschlossenheit gegenüber dem nationalsozialistischen Staat deutlich genug. Diese Erfahrung veranlaßte nach 1945 zu einer ganzen Reihe von Versuchen, die Zweireichelehre Luthers neu zu interpretieren; doch auf der anderen Seite fehlt es auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht an Stimmen, die weiterhin an diejenige Fassung der Zweireichelehre anknüpfen, die diese in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts gewonnen hat.

Schon wegen dieses geschichtlichen Zusammenhangs hat jede Bemühung, sich mit dem »Denken in zwei Räumen« auseinanderzusetzen, notwendigerweise eine kirchenpolitische

Dimension. Ebenso gewinnt aber auch Rendtorffs Versuch, die Existenz des Problems zu bestreiten, kirchenpolitische Bedeutung; denn er leugnet damit die Aufgabe, gerade um des lutherischen Erbes willen die theologische und kirchenpolitische Wirkungsgeschichte dieses Erbes im ökumenischen Zusammenhang selbstkritisch aufzuarbeiten".

Wir haben diejenigen Elemente, die zu einem »Denken in zwei Räumen« führten, mit dem Wort »Dualismus« bezeichnet. Rendtorff hat die Freundlichkeit, uns zur Korrektur unserer Auffassungen den diesbezüglichen Artikel im Historischen Wörterbuch der Philosophie zu empfehlen. Der Hinweis ist lehrreich; denn jener Artikel zeigt, daß die Auseinandersetzung mit dem Problem des Dualismus ein wichtiges Thema des 19. Jahrhunderts war: mit der Frage nämlich, ob man eine nicht auf ein Prinzip reduzierbare Zweierheit von ideeller und materieller Welt annehmen müsse. Eben eine solche Zweierheit: von Geistlichem und Weltlichem, von Innerlichkeit und äußerer Natur begegnet in unterschiedlichen Variationen bei einer ganzen Reihe der von uns dokumentierten Autoren. Rendtorff allerdings behauptet, von all dem in den Texten nichts gefunden zu haben.

Freilich wäre es bei einer ausführlichen monographischen Behandlung des Themas nötig, den Begriff des Dualismus in seinen verschiedenen Zusammenhängen zu differenzieren. Das entscheidende Problem bei der historischen Entwicklung der Zweireichelehre besteht darin, den Unterschied zwischen Luthers dualer Begrifflichkeit und den späteren Dualismus herauszuarbeiten. In dem ersten Quellenheft zur Zweireichelehre", das Rendtorff schweigend übergeht, wurde darauf hingewiesen, daß *Luther* zwei verschiedene Dualitäten miteinander verbindet. Auf der einen Seite kennt er einen antithetischen Dualismus zwischen dem Reich der befreienden Liebe Gottes und dem in die

7. Vgl. dazu E. Wolf: Luthers Erbe? und: Zur Selbstkritik des Luthertums, in: Peregrinatio 11, München 1965, S. 52 ff., 82 ff.

8. U. Duchrow und H. Hoffmann: Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenter bis Luther, in: Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 17, Gütersloh 1972.

5. D. Bonhoeffer: Ethik, 7. Aufl., München 1966, S. 208, 210.

6. Ebd. S. 209.

Selbstzerstörung treibenden Reich des Bösen. Auf der anderen Seite differenziert er die gegen das Reich des Bösen kämpfende Herrschaft Gottes, indem er die Herrschaft des Geistes Gottes selbst und Gottes indirekte Herrschaft durch die weltlichen Institutionen komplementär einander zuordnet. In beiden Fällen handelt es sich aber um Gottes Beziehung zur einen Wirklichkeit mit dem einen Ziel, die Liebe Gottes in der Welt gegen die Mächte des Bösen zum Zuge zu bringen.

In vielen nachcartesianischen neuzeitlichen Auffassungen hingegen wird die Wirklichkeit in zwei Schichten – Geist und Materie – gespalten. Im Zuge dieser Unterscheidung wird der Wirkungskreis des Glaubens zunehmend mit dem Bereich des Geistes, der Innerlichkeit identifiziert; der Herrschaftsbereich des Vaters Jesu Christi wird dadurch auf einen – immer kleiner werdenden – Bereich der Wirklichkeit eingeschränkt. Andererseits verführt die Ausdehnung des Bereiches der Materie oder der Natur aus dem Wirkungsfeld Christi Kirche und Theologie vielfach dazu, sich den in der »natürlichen« Welt herrschenden Mächten und Ideologien anzupassen. Dieser Dualismus mit samt den genannten Anpassungswirkungen ist auch das von Rendtorff vermißte Verbindungsglied zwischen konfessionellen und liberalen Lutheranern.

Diesen Dualismus sozialgeschichtlich zu entschlüsseln, konnten wir uns im Rahmen einer Quellensammlung nicht zur Aufgabe setzen. Rendtorff nimmt einen knappen Hinweis auf die sozialgeschichtliche Problematik – natürlich unter Auslassung des entscheidenden Hinweises auf den Prozeß der Industrialisierung – für eine solche sozialgeschichtliche Interpretation, um dann wortgewaltig von der Verabschiedung des Denkens zu reden. Interessant ist dieser Passus gleichwohl; denn er enthält ein Denkverbot: verboten ist nach Rendtorff die Annahme, Theologie habe in bestimmten Situationen auf gesellschaftliche Entwicklungen *reagiert*. Nach seiner Auffassung gelangt die Theologie nur dann zu einer Aufklärung über sich selbst, wenn sie von ihrer Autonomie gegenüber gesellschaftlichen Zwängen als einem gegebenen Faktum ausgeht. Wir bedauern, daß wir nach unserem Studium der Theologiegeschichte dieser

Rendtorffschen Annahme nicht umstandslos folgen können und deshalb auch nicht bereit sind, uns dem von ihm aufgerichteten Denkverbot zu fügen.

3. Am eingehendsten befaßt Rendtorff sich mit den Quellen zum konfessionellen Luthertum des 19. Jahrhunderts. Hätten wir geahnt, welches vorrangige Interesse gerade dieser Zweig der neueren Theologiegeschichte findet – so daß man nahezu zu dem Eindruck verleitet ist, die lutherische Theologie der Gegenwart gewinne ihre Identität vorrangig am konfessionellen Luthertum des 19. Jahrhunderts –, dann hätten wir der Umfangbeschränkung, der wir gerade in diesem Teil der Dokumentation unterworfen waren, noch nachdrücklicher zu widerstehen versucht. Rendtorff entstellt erneut unseren Text: Wir haben von einer radikaleren und einer gemäßigten Gruppe des konfessionellen Luthertums gesprochen; er macht aus der *radikaleren* eine radikale Gruppe. Alsdann moniert er, daß eine Reihe von Theologen teils nicht erwähnt, teils nicht dokumentiert wurde. Widmen wir uns zunächst denjenigen Ergänzungsvorsilagen, die Rendtorff offenbar besonders am Herzen liegen.

Zunächst empfiehlt Rendtorff die Aufnahme von *Hengstenberg*. Darin nun allerdings scheint uns – um einen der nicht gerade maßvollen Vorwürfe aufzunehmen, die Rendtorff uns zugebracht hat – eine »Diffamierung« der lutherischen Theologie vorzuliegen; denn ausgerechnet von Hengstenberg behauptet Rendtorff, er habe »kirdienpolitisch gleichsam im Zentrum des politischen Luthertums« gesessen – von eben jenem Hengstenberg, dem Rendtorff selbst an anderer Stelle bescheinigt hat, daß bei ihm »die religiöse und die politische Verdächtigung ... Hand in Hand« gingen⁹. Darüber, daß Hengstenberg trotz seines zeitweiligen kirdien-

9. Christentum zwischen Revolution und Restauration, München 1970, S. 83. An dieser Stelle (ebenso S. 88) verwechselt Rendtorff übrigens Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung mit der Neuen Preußischen Zeitung (diese trug den Namen »Kreuz-Zeitung«), Und das preußische Ministerium der geistlichen Angelegenheiten und des öffentlichen Unterrichts (Kultusministerium) belegt er ebenda mit dem – ungetreuen Assoziationen weckenden – Titel eines »Kirchenministeriums«.

politischen Einflusses vor allem in der preußischen Union als ein Repräsentant des konfessionellen Luthertums des 19. Jahrhunderts nicht wohl gelten könne, vermuteten wir ein Einverständnis unter den Sachkundigen, das Rendtorff nicht zu teilen scheint.

Als nächsten Autor empfiehlt der Rezensent den Erlanger Theologen *Hofmann*. Er begründet dies damit, jener sei *demokratischer*¹⁰ Abgeordneter des bayerischen Landtags gewesen. Korrekter wäre gewesen, ihn als nationalliberalen Abgeordneten (1863-1869) zu bezeichnen; denn dies war die Position der bayerischen Fortschrittspartei. Doch ein Argument für die Aufnahme eines Autors in eine Quellensammlung wird auch dann nicht daraus. Ferner bezeichnet Rendtorff Hofmann als den »Verfasser einer Ethik, die unter anderem ausführlich mit Luther argumentiert«. Hofmanns Ethik, sieht man genau zu, ist posthum (1878) auf Grund von Vorlesungsnachschriften veröffentlicht worden; nach allgemeinem Urteil gehört sie nicht zu seinen bedeutenderen Schriften. Hofmanns Bedeutung liegt vielmehr auf Gebieten, die für unsere Thematik nicht von unmittelbarem Gewicht sind. Dennoch sei von seinen »ausführlichen« Argumentationen mit Luther, die Rendtorff behauptet, die für uns einschlägige Stelle zitiert: »Die Reformation schied dann, was dem natürlichen und was dem geistlichen Lebensgebiet angehört, und ermöglichte hierdurch, daß jedes von beiden zu seinem vollen Rechte kam.« Auch Hofmann, von dem Rendtorff es offenbar nicht erwartet hatte, spricht ausdrücklich von der »grundsätzlichen Scheidung der beiden Gebiete«.

Schließlich erwähnt Rendtorff *Franks* »System der christlichen Sittlichkeit« (so der korrekte Titel, 1884/85). Von ihm behauptet er – wie auch von Hofmann: »Ins Schema würden sie allerdings beide nicht passen.« Vielleicht doch? *Luthardt* jedenfalls, ein Schüler der Erlanger Theologen und unverdächtig Zeuge, behauptet gerade von Hofmann und Frank, sie hätten mit ihrer Verneinung des christlichen Staats eine abstrakte Folgerung aus dem reformatorischen Prinzip der Sonderung zwischen

Geistlichen und Weltlichen gezogen; sie hätten damit das Christentum beschränkt »nur auf die Welt des Sittlich-Persönlichen, also aus der Welt des Rechtlichen hinaus, zugleich etwa im Hinblick auf die schließliche Scheidung des Reiches Gottes und der gottfeindlichen Welt«¹². Dieses Zitat mag nebenbei als Beleg dafür dienen, daß das Problem des Dualismus der »Bereidie«, das Rendtorff für unsere Erfindung hält, im 19. Jahrhundert durchaus bewußt war und von Luthardt, der ja selbst an diesem Denken in Bereichen auf seine Weise teilhatte, doch zugleich als Problem gesehen wurde.

Die Begründungen, mit denen Rendtorff seine Empfehlungen versieht, sind also insgesamt fragwürdig; größere Vollständigkeit hätten freilich auch wir uns gewünscht, wenn der zur Verfügung stehende Raum von 18 Druckseiten sie gestattet hätte.

4. Nirgendwo in unseren knappen Einführungstexten wird behauptet, *Friedrich Julius Stahl* habe einen Rückzug in die Innerlichkeit sowie einen Dualismus der »Bereiche« vertreten. Diese Behauptung aber unterschiebt uns Rendtorff durch eine unzulässige Kontamination von Texten, um so einen Widersinn unserer Stahl-Interpretation konstruieren zu können. Wir behaupten lediglich, Stahl unterscheide zwischen der Ordnung der Natur, dem Reich der äußeren Gemeinschaft und dem Reiche Gottes. Das ist kaum eine Interpretation zu nennen; denn so steht es wörtlich in dem von uns zum Abdruck gebrachten Text. Diese Dreigliederung bezeichnen wir als »Drei-Reidie-Lehre«; was damit terminologisch gemeint ist, ist eindeutig, so daß Rendtorff sich den Vorwurf der Begriffsverwirrung hätte sparen können^{12a}. Ebenso eindeutig ist unsere Terminologie übrigens auch in bezug auf *Ritschl*, den wir

12. *ehr. E. Luthardt*: Kompendium der theologischen Ethik, 2. Aufl., Leipzig 1898, S. 333.

12a. Auch an dieser Stelle zitiert *Rendtorff* übrigens falsch und behauptet, *U. Duchrow* habe in »Christenheit und Weltverantwortung« (Seite 526) selbst vorgeschlagen, man solle von einer Dreireichelehre sprechen. In Wahrheit sagt der Verfasser dort nur, daß man dies tun müsse, »will man eine einfache Bezeichnung als Reichelehre festhalten«. Er fügt aber dann ausdrücklich hinzu, daß mit einer solchen Sprechweise keines-

10. Hervorhebung bei *Rendtorff*.

11. Theologische Ethik, Nördlingen 1878, S. 346.

ausdrücklich deshalb in die Dokumentation aufgenommen haben, weil er sich dem von Rendtorff bei uns vermuteten »Sdiema« nicht fügt.

Rendtorff also »widerlegt« eine Interpretation Stahls, die wir nicht gegeben haben - insoweit erübrigt sich jeder Kommentar. Er weist darauf hin, daß Stahl auch das Reich der äußeren Gemeinschaft als »Reidi Gottes« versteht. Stahl allerdings - dies muß man verdeutlichend hinzusetzen - bestreitet ausdrücklich, daß in Staat und Recht die »unmittelbare Herrschaft Gottes« am Werke ist; denn diese würde Staat und Redit überflüssig machen. Deshalb - so wiederum Stahl - nimmt der Staat eine »unvergleichlich tiefere Stufe ein als das ewige, das wahrhafte Reich Gottes«. Dieses offenbart den göttlichen Geist »in dem innern Wollen und freyen Handeln«, jener in einem äußeren Zustand. Wichtig ist nun, wie Stahl diesen äußeren Zustand diarakterisirt: er ist durch Gesetz, Regel, Ordnung und Gehorsam bestimmt. Darin unterscheidet sich Stahl von Luther, der darauf beharrte, daß auch das Handeln im weltlichen Regiment von der Liebe bestimmt sei, da für ihn das »Gesetz Christi« mit dem »natürlichen Gesetz« identisch war.

Wir haben die Kontinuität in Stahls Auffassungen dadurch hervorgehoben, daß wir ein Zitat aus einer späteren Schrift Stahls zum Vergleich herangezogen haben. Wenn Rendtorff dagegen geltend macht, ähnliches könne man auch beim frühen Stahl lesen, dann wird die Polemik zum Selbstzweck und zugleich sinnlos.

Schließlich noch wirft Rendtorff uns vor, daß wir es gewagt haben, auf den antirevolutionären Grundzug in Stahls Denken, der sich in Stahls Charakterisierung des »äußeren Zustands« deutlich zeigt, hinzuweisen. Das gehört sieh heute nidit mehr! Vor sechs Jahren allerdings konnte Rendtorff selbst Friedrich Julius Stahl noch folgendermaßen charakterisieren: »Mit Friedridi Julius Stahl setzt sich jene Auffassung des Staates durch, die da besagt, die Christlichkeit des Staates zeigt sich darin, daß

und wie er jeder Demokratisierung seiner Verfassung Widerstand leistet ... Die Identität von Christentum und Staat wird vorab und mit dem größten Nachdruck darin gesehen, daß beide auf eine Autorität gründen, die aller Kritik entgegensteht und jeden Wandel der Zeit als Werk der Entdiristldiung erblickt ... Das staatliche Interesse an Ordnung und das theologische Interesse an Autorität verbünden sich so zu jenem Dickicht des christlichen Konservatismus, in dem sich dann die polirisdie Geschichte des deutschen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts so hoffnungslos verfangen hat.«¹³

5. Wir stoßen alsbald auf ein weiteres interpretatorisches Kunststück des Rezensenten. Wir haben darauf hingewiesen, daß für Vilmars Denken die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium dominierende Bedeutung hat und daß der Text über das »Gesetz«, aus dem wir zitieren, in diesem Zusammenhang gelesen werden muß. Nichts davon hat Rendtorff in dem zitierten Abschnitt gefunden, um dann alsbald selbst aus dem Aufsatz über das »Gesetz« zu zitieren: »Wer die Gesetzespredigt nicht gehört hat, der versteht die Predigt des Evangeliums nicht, geschweige denn daß er sie annähme.« Diesem Satz lassen sich ähnliche zur Seite stellen, zum Beispiel: »Dem Seligwerden aber geht notwendig das -Schaffen daß man selig wird mit Furcht und Zittern- voran; und dies wird nur aus dem alten Testament, nur aus dem Gesetz, gelernt, nicht aus dem neuen Testament, aus dem Evangelium.etc Und in dem sich direkt anschließenden Aufsatz entwickelt Vilmar die Lehre vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aus. Allerdings ist es wichtig darauf zu achten, in welcher Weise Vilmar diese reformatorisdie Unterscheidung deutet. Das Handeln der Christen in der Welt soll durch die Predigt des Gesetzes bestimmt werden; die Predigt des Evangeliums hat es mit dem »Seligwerden« zu tun. Das' Christentum hat es also mit den»Welthändeln« nur insoweit zu tun,

wegs die Gesamtstruktur von Luthers Denken ausgedrückt werden kann und empfiehlt deshalb seinerseits, die Terminologie »Reidis- und Regimentenlehre Luthers« zu benutzen (vgl. den Titel des Quellenbuches, o, Anm. 8).

13. T. Rendtorff, a.a.O. S. 104 f.

14. A. F. C. Vilmar: Zur neuesten Culturgeschichte Deutschlands, Teil II, Frankfurt und Erlangen 1858, S. 81 f. Hervorhebung bei Vilmar.

als ihm die Predigt des Gesetzes aufgetragen ist¹⁵. Diese Aufgabe hat es im übrigen mit den nichtchristlichen Religionen gemeinsam; es handelt sich in ihr nicht um ein christliches Proprium. Rendtorff übergeht diesen wichtigen Zusammenhang, indem er in einer von ihm zitierten Passage aus dem Aufsatz über »Religion und Politik« entscheidende Worte ausläßt. Das Zitat heißt vollständig: »Aber es gibt noch eine andere, höhere Politik, es gibt eine eigentlich hohe Politik; das ist die, in der es sich um den Bestand der Staaten an und für sich oder vielmehr der Völker, um den Bestand der menschlichen Gesellschaft, um *das alte Erbe der göttlichen Ordnung und göttlichen Gerechtigkeit im Leben der aufeinander folgenden Geschlechter* handelt. Mit dieser Politik hat die Religion zu allen Zeiten, *auch in den Heidenstaaten. solange dieselben noch ihre natürliche Gesundheit hatten, mit dieser Politik hat auch das Christentum durch alle Jahrhunderte in der nächsten*, ja in unmittelbarer Verbindung gestanden. In dieser Politik soll und muß die Kirche mit ihren Dienern Partei nehmen, die Partei, welche ihr durch ihre göttliche Einsetzung angewiesen ist.«¹⁶ Die Erkenntnis der göttlichen Ordnung im gesellschaftlichen Zusammenleben ist also gemeinsamer Besitz aller Religionen. Diese Erkenntnis wird durch das Evangelium nicht berührt und modifiziert; sie ist vielmehr mit der »natürlichen Gesundheit« gegeben. In diese Argumentationslinie fügt sich genau der von Rendtorff so nachdrücklich zur Lektüre empfohlene Aufsatz über »Das geistliche Amt und die Politik«, Dort legt Vilmar dar, in welcher Weise das geistliche Amt mit der »Fundamentalpolitik«, das heißt mit den »allgemeinen Grundlagen« des menschlichen Zusammenlebens zu tun und daß es insofern auch *indirekti*? Teil an der Politik im engeren Sinn hat. Die Auf-

gabe, die allgemeinen Grundlagen' des Zusammenlebens zu klären, stellt sich für die christliche Kirche in keiner Weise anders als für alle heidnischen Religionen. Denn es handelt sich um »die aus dem Urzustand und der Uroffenbarung übriggebliebenen Traditionen, an welche die Erlösungsoffenbarung anknüpft und welche durch letztere erst wieder volles Verständnis, so wie durch Annahme dieser Erlösungsoffenbarung wieder ihre volle Wirksamkeit erhalten«^s. Man sieht, wie die hier vorgenommene Unterscheidung und Zuordnung von Uroffenbarung und Erlösungsoffenbarung der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium in dem oben zitierten Text entspricht.

In beiden Varianten ist das Ergebnis, daß die dem Gesetz bzw. der Uroffenbarung entsprechenden irdischen Ordnungen allem geschichtlichen Wandel entzogen sein sollen. Doch wiederum empfindet es Rendtorff als ungehörig, daß wir auf Vilmars »conservative Gesinnung« hinweisen - nur daß es sich in diesem Fall leider gar nicht um einen Hinweis von uns, sondern um den Titel einer von uns zitierten Rede von - Vilmar handelt.

6. Ins Detail muß man auch gehen angesichts der Behandlung, die *Kliefoth* durch Rendtorff erfährt. Zu danken ist ihm, daß er einen redaktionellen Fehler korrigiert und darauf hinweist, daß der Satz in unserer Einführung S. 13/14 sich auf *Kliefoth* bezieht^t. Doch dies ist auch alles, worin ihm beizupflichten ist. Er kritisiert unsere Interpretation, nach der *Kliefoth* die Differenz von Staat und Kirche unmittelbar der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zuordnet und zitiert zum Beleg seiner Kritik einen Satz von *Kliefoth*. Bald nach diesem finden sich aber folgende, von Rendtorff nicht zitierten Sätze: »Jetzt sind Gesetz und Evangelium die zwei Mähee, die immer zusammensein und zusammenwirken sollen und doch nie eines für das andere dürfen gelten wollen. Dem entspricht das Verhältniß

15. Rendtorff hat es auch in diesem Zusammenhang für richtig gehalten, durch eine tendenziöse Zitierweise einen Gegensatz zwischen unserer Interpretation und Vilmars Texten zu konstruieren.

16. Vilmar: Zur neuesten Culturgesdiichte, 11, S. 212, Hervorhebung der von Rendtorffausgelassenen Teile durch uns.

17. Bei Vilmar gesperrt und fett gedruckt,

18. A. F. C. Vilmar: Kirche und Welt, Gütersloh 1872, S. 125.

19. Dort muß es S. 13, vorletzte Zeile heißen: »... zurückführt. Dies ist besonders deutlich auch bei *Kliejotb*, Er ordnet ..."

von Kirche und Staat ...«²⁰ Ist dies eine un-mittelbare Zuordnung der beiden Unterscheidungen oder nicht? Allerdings wäre dann Kliefoths These, daß Staat und Kirche sich durchdringen und einander ihre Mächte und Funktionen leihen, eine erstaunliche These – wenn nicht Kliefoth den von Rendtorff über-gangenen Satz hinzufügte, daß diese faktische Durchdringung »an sich nicht in der Natur des Staats oder der Kirche« liegt²¹.

Obwohl Kliefoth mit aller wünschenswerten Deutlichkeit sagt, der Staat sei »nicht in Folge des göttlichen Heilsplans, noch im Wege der Heilsordnung entstandene-s, er sei vielmehr ein -der Naturordnung angehöriges Institut«²³, versucht Rendtorff das Gegenteil zu beweisen. Doch wie?! Er behauptet, nach Kliefoth²⁴ ge-höre der Staat »trotz der Sünde zum status integritatis«. Als ob es nach dem lutherischen Theologen Kliefoth den »status integritatis« als etwas Gegenwärtiges gäbe! Bei Kliefoth aber heißt es statt dessen, daß »in dem Staate Etwas ist, was auch im status integritatis hätte vor-handen sein müssen«²⁵. Und demgemäß heißt es bei Kliefoth auch nicht, der Staat sei »etwas Wiederherstellbares« (so Rendtorff), sondern vielmehr: es sei etwas Wiederherstellbares in ihm²⁶. Verballhornt ist auch der von Rendtorff an seine unzutreffende Behauptung angeschlos-sene Satz. Er heißt: »Und die Kirche hat viel-mehr ihm wie allen Creaturen Gottes gegenüber die Aufgabe, ihn durch Wort Gottes und Gebet zu heiligen, und also seine ursprüngliche²⁷, von Gott gewollte, zur Aufnahme des Heils fähige Natur wieder herzustellen.«

Auf die Texte von *Harleß* und *Theodosius Harnack* geht Rendtorff überhaupt nicht ein. Die bei ihnen feststellbare Form der Unter-scheidung zwischen der unwandelbaren Natur-or-dnung und dem Willen Gottes bzw. zwischen Welt und Kirche übergeht er – denn er will ja glaubhaft machen, für die Entwicklung des Dualismusproblems werde »man nicht in der Geschichte der lutherischen Theologie fündig«, Diese Behauptung ist im übrigen um so erstaun-licher, als Rendtorff selbst in diesem Zusammen-hang auf die Geschichte des Begriffs der »Eigengesetzlichkeit« hinweist.

7. Statt dessen wendet er sich ausführlich *Luthardt* zu – doch leider wiederum nicht mit besonderem Glück. Zunächst unterstellt er uns die unsinnige Behauptung, Luthardt sei der erste gewesen, »der die Ethik Luthers und dabei speziell die Zwei-Reiche-Lehre im 19. Jahrhun-dert dargestellt habe«. Die – in der Tat aber-witzige – Meinung, *Luthers* Ethik sei im 19. Jahrhundert vor Luthardt nicht dargestellt worden, stammt jedoch nicht von uns; wir haben lediglich darauf hingewiesen, daß Luthardt der erste ist, für den das Begriffspaar Gottesreich und Weltreich in der Darstellung der Ethik Luthers eine zentrale Rolle spielt. Alsdann behauptet Rendtorff, Luthardt sage im Vorwort (gemeint ist offenbar der »Vorbereidit«) zu seinem Buch über die »Ethik Luthers in ihren Grundzügen«, Luther sei deshalb nicht richtig gewürdigt worden, weil die protestanti-sche Ethik als Güter-, Tugend- und Pflichten-lehre entfaltet worden sei., Wiederum handelt es sich um einen Irrtum: In Wahrheit stellt Luthardt an der zitierten Stelle dar, daß in der protestantischen Ethik verschiedene Ansätze miteinander konkurrieren; die Disposition der Ethik als Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre ist einer von ihnen. Um zur Klärung angesichts dieser differierenden Ansätze zu gelangen, scheint ihm ein Rückgang auf das reformato-rische Verständnis notwendig.

Johannes Heckel hat auf die Bedeutung der Luthardsdien Interpretation mit besonderem Nachdruck hingewiesen; er sagt von dieser »christlichen Bürgerlehre«: »Reich bedeutet bei ihr Bereich, Lebenssphäre. Deren gibt es im Da-sein des Christen zwei, nämlich das Reich der Innerlichkeit, in welchem Christus für das per-

20. Umdeutungen der Zweireichellehre *Luthers*, a.a.O., S. 23.

21. Ebd. S. 22.

22. *Tb. Kliefoth: Acht Bücher von der Kirche*, Bd. I, Sdrwerin und Rostock 1854, S. 422.

23. Ebd. S. 426.

24. Die »breite Zitation der alelutherischen Dogma-tiker«, von der Rendtorff in diesem Zusammen-hang spricht, haben wir bei Kliefoth nicht ge-funden. In dem ganzen § 30 (a.a.O., S. 407 bis 446) zitiert er zweimal *Johann Gerhard* und außerdem zwei Zeilen von *Calixt*,

25. A.a.O. S. 420 f.

26. Ebd. S. 421.

27. So *Kliefoth*; Rendtorff schreibt: »vergängliche«.

sönliche Verhalten der Seinen Weisungen erteilt, und das Reich der Äußerlichkeit, in dem die weltliche Obrigkeit Recht setzt und es mit Zwang durchführt. Das eine Reich ist das Reich Christi, das andere Reich das Reich der Welt. Der christliche Bürger lebt in beiden Reichen, im Reich der Gnadenordnung als Christ, im Reich der Rechtsordnung als Bürger. Das Nebeneinander beider Reiche wird noch nicht als Problem empfunden. Man steht eben in einer -diristischen Welt<, deren Rechtsordnung mit der Gnadenordnung zusammenstimmen soll.«²⁸ Gerhard Sauter hat diesen Hinweis auf Luthardt wiederholt und dessen Position folgendermaßen charakterisiert: »Dort taucht die folgenschwere Behauptung auf, Luther habe seiner Theologie neben der Rechtfertigungslehre einen Dualismus zweier Welten zugrunde gelegt ... Schon die begrifflichen Zusätze weisen auf die Umformulierungen hin, die von der Problemlage der eigenen Zeit geprägt sind.«²⁹ An diese Feststellungen knüpft unsere Kommentierung an. Die Kritik heißt nicht: Luthardt habe die Begriffe des 19. Jahrhunderts in die Wiedergabe Luthers eingeführt. Rendtorff unterschlägt hier einen Relativsatz, der der Aussage erst Sinn verleiht, um sich so die - doch wohl eher billige - Polemik zu ermöglichen, daß auch wir Begriffe des 20. Jahrhunderts verwenden. Unsere Erwägung zu Luthardt aber hieß: Luthardt habe »in die ausführliche Wiedergabe Luthers die Begriffe des 19. Jahrhunderts eingeführt, die die gesamte spätere Auslegung der Zweireichelehre belastet haben«; daran schließt sich die Aufzählung der entsprechenden Begriffspaare an.³⁰ Doch kehren wir zu Luthardt selbst zurück. Von ihm behauptet Rendtorff, er zeige sich als Verfasser einer Ethik (1897!) unbeeinträchtigt von der dreißig Jahre zuvor erfolgten Interpretation der Zweireichelehre. Leider ist dies erneut ein Irrtum: Luthardt hat seinem Buch über die »Ethik Luthers in ihren Grundzügen« von 1867 ein solches Gewicht beigemessen, daß er es 1875 in 2. Auflage erscheinen

ließ und auch in seinen späteren Schriften häufig zitierte. Die Thesen des Buchs übernahm er zunächst in seine »Geschichte der christlichen Ethik«, Dort sagt er: Luthers Lehre von der christlichen Vollkommenheit »hängt zusammen mit der innerlichen Fassung des Reiches Gottes von Seiten Luthers und seiner Unterscheidung von den natürlichen Ordnungen des Weltlebens ... Nächst der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit hat Luther vielleicht keine andere Lehre mehr getrieben als die Unterscheidung der beiden Gebiete ...«³¹ Von diesen beiden Gebieten, dem »Schöpfungsgebiet« und dem »Erlösungsgebiet«, sagt Luthardt ausdrücklich, sie hätten ihre Berechtigung unabhängig voneinander³²; aus dieser Trennung der Gebiete leitet er im Fortgang Luthers Lehre vom Beruf ab.

Diese Argumentation nimmt Luthardt in seinem »Kompendium der theologischen Ethik« auf, das allerdings nicht, wie Rendtorff behauptet, 1897, sondern in erster Auflage 1896, in zweiter Auflage 1898 erschienen ist; in ihm beruft er sich ausdrücklich auf seine Darstellung in dem Buch über »Luthers Ethik in ihren Grundzügen«³³, Der von Luthardt vorgenommene Aufbau der Ethik als Tugend- und Pflichtenlehre hindert ihn nicht, seine Auffassung von der durch Luther wieder entdeckten Scheidung der Bereiche zur Geltung zu bringen; Rendtorffs diesbezügliche Behauptung beruht, wie wir sahen, auf einem falschen Zitat. Die Gliederung des Kompendiums entspricht vielmehr genau derjenigen Gliederung, in der Luthardt dreißig Jahre zuvor die Ethik Luthers dargestellt hatte (I. Die Person des Christen; II. Die Gesinnung des Christen; III. Die Werke des Christen). Bereits in der grundlegenden Bestimmung des Begriffs der theologischen Ethik sagt Luthardt: »Das doppelte Verhältniß zu Gott als Mensch und als Christ, durch die Schöpfung und durch die Erlösung gesetzt; bedingt also eine doppelte Sittlichkeit, eine natü-

28. EKL III, Sp. 1945.

29. Gerhard Sauter: Zur Einführung, in Sauter/Haun (Hg.): Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers (Th B 49), München 1973, S. VIII.

30. Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers, S. 21.

31. Geschichte der diristischen Ethik, Bd. 2, Leipzig 1893, S. 25 f.

32. Ebd. S. 27.

33. Vgl. für unseren Zusammenhang etwa Kompendium der theologischen Ethik, 2. Aufl., Leipzig 1898, S. 75.

34. Ebd. S. 10.

liche und eine christliche.«³⁴ Man sieht an diesem Zitat, welche theologiegeschichtliche Verkürzung in Rendtorffs Versuch liegt, den Begriff der doppelten Moral als einen marxistischen Begriff darzustellen, zu dem sich lutherische Theologie nur polemisch verhalten habe. Und außerdem erweist sich erneut, wie oberflächlich die Behauptung ist, für den Dualismus der »Bereiche« werde man in der Geschichte der lutherischen Theologie nicht fündig.

An unserer These, daß zwischen Luthardts dualistischer Begrifflichkeit und dualistischen Argumentationsweisen bei den liberalen Theologen ein Zusammenhang bestehe, vermißt Rendtorff die theologiegeschichtlichen Proportionen³⁵. Jedoch kann man nicht nur bei *Ernst Troeltsch*, sondern auch bei *Wilhelm Herrmann* und anderen leicht - und sei es nur mit Hilfe der einschlägigen Personenregister - feststellen, welche Bedeutung Luthardt in Übernahme und Widerspruch für die liberale Theologie der Jahrhundertwende besaß.

8. Unter den von uns dokumentierten liberalen Theologen und Theoretikern - *W. Herrmann, R. Sohm, F. Naumann, E. Troeltstb, M. Weber* - erörtert Rendtorff allein *Troeltub*. Er hält uns vor, wir hätten nur Troeltschs »historische Stilisierungen der lutherischen Theologie« dokumentiert. Offenbar hat er nicht bemerkt, daß Troeltsch in seiner Darstellung von Luthers Ethik ebenso wie in der von uns ebenfalls dokumentierten Auseinandersetzung mit der Ethik Wilhelm Herrmanns deutlich machen will, daß nach seiner Auffassung jeder Versuch einer christlichen Ethik der an diesen beiden Beispielen dargestellten Spannung zwischen der Innerlichkeit des Christen und der Gestaltung der äußeren Welt ausgesetzt ist. Diese Spannung zeigt sich auch in Troeltschs Vortrag über »Politische Ethik und Christentum«, der allerdings nicht, wie Rendtorff behauptet, 1903, sondern erst 1904 gehalten wurde und erschienen ist. Troeltsch verweist in dieser Schrift selbst

auf die Auseinandersetzung mit Herrmann in den »Grundproblemen der Ethik« als eine derjenigen Arbeiten, in denen er seine Position prinzipiell begründet habe; auch insofern hat der Rückgang auf diesen Aufsatz sein gutes Recht. Verdienstvoll wäre es gewesen, wenn Rendtorff wenigstens darauf hingewiesen hätte, worin denn Troeltsch die christlichen »Begleitgedanken« sieht, mit denen die christliche Ethik zur politischen Ethik beiträgt. Er sieht sie nämlich im Gedanken der Persönlichkeit, den er beständig durch den Begriff der Innerlichkeit erläutert, und in der Ergebung in natürliche Ordnungen^{as}. Dies ist noch einmal eine klassische Formel für jenes Grundproblem theologischer Ethik, zu dessen Herausbildung im 19. Jahrhundert durch unsere Dokumentation einige Quellen bereitgestellt werden sollten.

Es bleibt noch eines zu fragen: Warum eigentlich hat Rendtorff auf diese Quellensammlung mit einer polemischen Erregung reagiert, unter der die wissenschaftliche Sorgfalt so offensichtlich Schaden gelitten hat? Hier sind wir auf eine Vermutung angewiesen. Rendtorff selbst hat - im übrigen ohne jeden Beleg - den Unterschied zwischen der Theologie des 19. und, derjenigen des 20. Jahrhunderts folgendermaßen charakterisiert: »Die Theologie des 19. Jahrhunderts hat sich aufs Ganze gesehen so verstanden, daß sie ihre Aufgabe, die Auslegung der geschichtlich vermittelten Wahrheit für den Glauben, im Horizont des allgemeinen Wahrheitsbewußtseins und seinen gesellschaftlichen wie politischen Ausbildungen wahrzunehmen suchte. Das gilt bis hin zu Ernst Troeltsch. Die Theologie des 20. Jahrhunderts dagegen ist durch den Versuch gekennzeichnet, die radikale Emanzipation der Theologie und damit auch des Glaubens von eben dieser Welt des neuzeitlichen Christentums durdizuführen.e-? Die von Rendtorff intendierte »Theorie des neuzeitlichen Chrisrentums« soll im Gegenzug gegen die Verengungen, die durch die Dialektische Theologie heraufgeführt

35. Dem interessierten Leser sei übrigens auch an dieser Stelle empfohlen, unsere Formulierung (a.a.O. S. 15) mit Rendtorffs Zitat zu vergleichen. Auch hier sind Weglassungen und Hinzufügungen in gleicher Weise ausflußreich; allein: die andauernd notwendige **Richtigstellung** von Zitaten ist auf die Dauer ermüdend.

36. Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904, S. 35.

37. Theorie des Christentums. Historisdi-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, S. 108.

wurden, jene behauptete Weite des theologischen Ansatzes im 19. Jahrhundert wiedergewinnen. Eine Kritik an dem vorausgesetzten Bild der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts - und es ist, wie die von uns dokumentierte Entwicklung zeigt, solcher Kritik bedürftig - stellt also auch das Programm einer »Theorie des neuzeitlichen Christentums« in Frage.

In diesem Zusammenhang gewinnt es auch besondere Bedeutung, daß Rendtorff die außerdeutschen Quellen - zu Ungarn, den USA und dem damaligen Südwesafrika - schweigend übergeht. Wer so sehr darauf aus ist, die neu-

zeitliche Welt aus Impulsen des christlichen Glaubens abzuleiten, um beide in milde Harmonie miteinander zu bringen, kann nicht daran interessiert sein, die Anpassungsmechanismen lutherischer Theologie an die Entwicklung der industriellen Gesellschaft und des imperialistischen Machtstaats im 19. Jahrhundert demonstriert zu bekommen; es fällt ihm auch schwer, die Auswirkungen solcher Anpassung auf der internationalen Schattenseite des christlichen Deutschland in ihrem Gewicht zu würdigen. Doch das ist ein Thema, das die Grenzen dieser Antikritik überschreitet.

Dr. U. Duchrow, Genf, und Dr. W. Huber, Heidelberg

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Balzer, Friedrich-Martin: Klassengegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands. Mit einem Vorwort von Wolfgang Abendroch. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag 1973 (Kleine Bibliothek 36).296 S.

Wer war *Erwin Eckert* (1893-1972)? Seine Biographie - eindruckliches Zeugnis eines dem Kampf der Arbeiterklasse ebenso wie dem Glauben an die sozial revolutionierende Kraft des Evangeliums ergebenen Menschen - spiegelt theoretische und praktische Konsequenzen der Auseinandersetzung religiöser Sozialisten mit den gesellschaftlichen Widersprüchen der Weimarer Republik. Der Vater Eckerts, Hauptlehrer in einem Mannheimer Arbeiterviertel, nahm den Sechsjährigen regelmäßig mit, wenn er die Kranken und Hilfsbedürftigen in ihren dumpfen, überfüllten Wohnungen aufsuchte, sie beriet und ihnen Unterstützung auszahlte. Achtzehnjährig trat Eckert der SPD bei, hörte als Theologiestudent *Windelband*, *Husserl*, *Troeltsch*, *Bauer*, *Wobbermin*, meldete sich 1914 freiwillig zum Kriegsdienst, kam als entschlossener Gegner des Krieges, verwundet und ausgezeichnet, vernichtet und erschlagen, zurück, im Innersten bedrückt, das alles mitgemacht zu haben. Als Vikar schließt er sich der Bewegung religiöser Sozialisten an, gründet 1920 den

Bund ev. Proletarier, der zwei Jahre später im Volkskirchenbund ev. Sozialisten Süddeutschlands aufging. Eckert arbeitet politisch, organisatorisch, theoretisch, unermüdlich, gründet 1924 die Arbeitsgemeinschaft der religiösen Sozialisten Deutschlands, wird 1926 Leiter des Bundes der religiösen Sozialisten Deutschlands und übernimmt die Schriftleitung des Bundesorgans »Das Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes« (SAV, ab 1931 »Der religiöse Sozialist«). »Ein Christ kann also nicht nur Sozialist sein, er muß es sein«, schreibt Pfarrer Eckert (seit 1927 Stadtpfarrer an der Trinitatiskirche in Mannheim), den die Kirche immer wieder durch Geldstrafen, Redeverbote, Verweise mundtot zu machen versucht, an seinem christlichen Glauben und seiner zunehmenden Einsicht in die Bedeutung und praktische Relevanz der marxistischen Theorie aber nichts ändern kann. Eckert spricht auf zahllosen Versammlungen in ganz Deutschland, verfaßt in ungewöhnlich einprägsamer, klarer Sprache hunderte von Artikeln und sozialökonomische Analysen (im SAV). Annähernd 100000 Unterschriften badischer Protestanten erreichen 1931 die Aufhebung einer vorläufigen Amtsenthebung, die die badische Kirchenleitung ausgesprochen hat. Eckert stand auf dem linken Flügel der SPD. 1931 schloß ihn die SPD wegen seiner Opposition gegen die sozial-

demokratische Tolerierungspolitik aus der Partei aus. Am Tage nach seinem Ausschluß tritt er in die KPD ein, wird seiner Ämter innerhalb des Bundes der religiösen Sozialisten (im folgenden »Bund« genannt) enthoben und aus dem Kirchendienst entlassen. Er tritt aus der Kirche aus. Den Kampf für die Arbeiterklasse führt er weiter, in der Überzeugung, damit vielleicht mehr Gottesdienst zu tun als durch Reden über Gott. Später wird er in »Sdiutzhaft« und Gestapo-Haft genommen, steht bis zum Ende des dritten Reiches unter Polizeiaufsicht und wird von der westdeutschen Nachkriegsjustiz wegen »Rädelführerschaft in einer verfassungsfeindlichen Organisation« zu neun Monaten Gefängnis mit Bewährung verurteilt.

Der Bedeutung Eckerts kann man aber nicht über seine Biographie näherkommen. Daß er ein wesentliches Stück Kirchen- und Sozialgeschichte der Weimarer Republik verkörpert, wird erst klar, wenn man gesellschafts- und historisch versteht, was im Wirken der Persönlichkeit als Moment widersprüchlicher Verhältnisse sich darstellt. So ist es nur zwingend, daß gerade zu einem Zeitpunkt, in dem der bekannte Radikalerlaß der Ministerpräsidenten vom 28. 1. 1972 auf die Politik der westdeutschen Landeskirchen mit zunehmender Konsequenz einzuwirken beginnt, die wissenschaftliche Beschäftigung mit Pfarrer Eckert nicht von Theologen, sondern von einem entschiedenen Vertreter marxistischer Gesellschaftstheorie und Religionssoziologie in Angriff genommen wird. Friedrich-Martin Balzer hat ein wichtiges und notwendiges Buch geschrieben, an dem Wissenschaft und Kirche nicht vorbeigehen können. Die Untersuchung entstand in den Jahren 1966 bis 1972. Sie ergänzt die neueren Arbeiten zum religiösen Sozialismus (u. a. Suck, Kaiser, Deresch, Breipohl) nicht nur um eine entschieden politische Perspektive. Balzer verwertet bisher nicht oder nur unzureichend ausgewertete Quellen, die nur durch langjährige Bemühungen und mit Hilfe zahlreicher Archive gesammelt werden konnten. Ferner standen Balzer die Privatsammlungen von Erwin Eckert, Heinz Kappes und Georg Wünsch zur Verfügung. Eckert und Kappes überließen ihre Privatsammlungen erstmals der Forschung.

Renate Breipohl hat darauf aufmerksam ge-

macht, daß neben den Schweizer Religiös-Sozialen, den beiden Blumhardts und dem Kreis um Tillich die anderen religiös-sozialistischen Gruppierungen kaum beachtet wurden. Den Bund will auch sie in den Vordergrund rücken. Sie setzt sich mit Eckert theologisch-ideologiekritisch auseinander, weist jedoch darauf hin, daß die Äußerungen der meisten religiösen Sozialisten erst dann plastisch und verständlich werden, wenn sie im Zusammenhang mit der praktisch-politischen Tätigkeit dieser Männer gesehen werden. Mit Ausnahme von G. Wünsch sahen die religiösen Sozialisten, wie Breipohl vermerkt, ihre Aufgabe nicht darin, systematisch-theologische Konzepte zu entwickeln. Warum sich das so verhielt, bedarf näherer Begründung. Hier setzt Balzer ein. Er vermag das durch die wertvollen Analysen Breipohls deutlicher Bild der religiösen Sozialisten um wesentliche soziohistorische und politische Aspekte zu bereichern.

Balzer geht von fünf »aktuellen Bemerkungen« aus. 1. Es muß deutlich unterschieden werden zwischen der sozialen Bewegung von Christen, die im Bund der religiösen Sozialisten ihren Ausdruck fand, und den intellektuell-akademischen Vertretern des Kreises um Tillich, Mennicke und Heimann. Während die erstere sich aktiv an den Klassenkämpfen der Weimarer Republik beteiligte und eine politisch zwar begrenzte, aber doch nicht ganz zu übersehende Rolle spielte, blieb die Wirkung der intellektuellen Kreise auf die politische Entwicklung »höchst beschränkt, wenn nicht bedeutungslos« (S. 16). Auf diese Unterscheidung kommt es im Interesse eines Dialogs zwischen Marxisten und Christen an. 2. Eine weltanschauliche Koexistenz zwischen Marxisten und Christen kann es nicht geben. 3. Der Bund konnte begrenzt wirksam werden nur dank der Erkenntnis, daß der antagonistische Klassenwiderspruch quer durch die Kirche verläuft. 4. Die Entwicklung des Bundes, der in den unteren Schichten kleinerer und mittlerer Städte sowie in Industriedörfern seine soziale Basis fand, vollzog sich als Teil der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung. 5. Unter dem Einfluß der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft polarisierte sich der Bund. Die Mehrheit des Bundes unterwarf sich der revisionistischen SPD-Führung und zog sich auf

theologische Fundamente zurück. Eckert wollte durch den Bund dagegen eine politische Aufgabe lösen.

Gegenstand der religionssoziologischen und sozialgeschichtlichen Untersuchung Balzers ist nicht die Person Eckerts, sondern der Bund der religiösen Sozialisten von 1926-1931. Methodische Voraussetzung bildet im Sinne marxistischer Religionssoziologie (vgl. die von *Balzer* und *R. Sorg* zusammengestellte Bibliographie in: Intern. »Dialog«. Zeitschr. 3, 1973) die Annahme der sozialen Natur der Religion. Religion und Kirche sind als gesellschaftlich-geschichtliche Phänomene zu betrachten. Balzer setzt daher mit einer Analyse der Klassenstruktur der ev. Kirche in der Weimarer Republik ein, untersucht sodann die Klassenbasis des Bundes sowie die politische Theorie und gesellschaftliche Praxis bei Eckert, die Beteiligung der religiösen Sozialisten an den Klassenkämpfen der Weimarer Republik, schließlich den Konflikt um Pfarrer Eckert und seinen Übertritt zur KPD. Ein dokumentarischer Anhang bringt Kurzbiographien u. a. von *Dietz, Eckert, Fuchs, Göring, Kappes, Piechowski, Wunsch*, eine Liste der Ortsgruppen der religiösen Sozialisten von 1922-1931 und eine Übersicht über den Anteil der religiösen Sozialisten bei den badischen Landessynodalwahlen 1920, 1926 und 1932.

Balzer bietet aufschlußreiches Material über die soziale Herkunft der protestantischen Pfarrer in der Weimarer Republik und die Zusammensetzung der Landeskirchenleitungen sowie der Landes- und Kirdiensynoden. Über zwei Drittel der Pfarrerschaft entstammte der bürgerlichen Mittel- und Oberschicht. Die ev. Landeskirchen wurden von Adelskreisen, besitzenden Schichten, höheren Regierungs- und Verwaltungsbeamten und Militärs beherrscht. Der deutsche ev. Kirchentag bestand zu über 80 % aus Großgrundbesitzern, höchsten Juristen (Landgerichtspräsidenten, Oberlandesgerichtsräten usw.) und hohen und höchsten Beamten (ein Reichskanzler a. D., zwei Staatsminister, ein Regierungspräsident usw.). Eckert kommentiert: »Auf Arbeiter legt die Kirche des Nazareners auch kein Gewicht! Aber auf Fürsten, Freiherren, Fabrikanten und Großgrundbesitzer, Generalstaatsanwälte und andere -Mühselige und Beladene.« Im Bund der reli-

giösen Sozialisten, der im wesentlichen aus SPD-Mitgliedern besteht, überwiegt dagegen eindeutig die proletarische Repräsentanz (S. 41). Den regionalen Schwerpunkt bildete der badische Landesverband mit 40 Ortsgruppen. Kaum Fuß fassen konnte der Bund allerdings bei den großstädtischen Arbeitern mit längerer proletarischer Tradition. Hier war die Entkirchlichung schon zu weit fortgeschritten (S. 53). Im Blick auf die Befunde ist die Schlußfolgerung Balzers sehr wohl nachvollziehbar: »Es ging um den Kampf antagonistischer Klasseninteressen, die z. T. durch das religiöse Gewand verhüllt waren« (S. 53). Obschon es den religiösen Sozialisten nicht gelingen konnte, die Pfarrerschaft zu gewinnen oder zur Massenbewegung zu werden, kommt ihnen doch das Verdienst zu, den Klassenwiderspruch innerhalb der protestantischen Landeskirchen aufgedeckt zu haben, schreibt Balzer (S. 54). Politische Theorie und gesellschaftliche Praxis Eckerts sind für den Bund nicht typisch, wenn Eckert auch in der Öffentlichkeit als Führer des Bundes galt. Dennoch nahm Eckert eine in bestimmtem Sinne repräsentative, typische Funktion wahr. Balzer will diese mit Hilfe einer dialektischen Typologie aufhellen. Zwischen Individuum und Gesellschaft besteht danach ein Wechselverhältnis. Ich möchte es hier bei dieser kurzen methodologischen Notiz belassen. Nähere Auskunft über das mit den Begriffen Dialektik und Wechselverhältnis Gemeinte gibt die in jeder Hinsicht differenzierte marxistische Erkenntnistheorie. Die Studie Balzers macht methodologische Probleme nicht eigens thematisch. Das ist kein Nachteil. Alles Gewicht liegt auf der Konkretion; auf diese kommt es an, diese wird näher zu überprüfen sein. Balzer hält Eckert als Untersuchungsgegenstand für besonders geeignet, »weil sich an ihm am deutlichsten der Prozeß der Ablösung der Religion als Quelle und Motiv der Weltbewältigung durch eine säkularisierte Weltbewältigung, durch den wissenschaftlichen Sozialismus, aufzeigen läßt«. Balzer will (u. a.) zeigen, daß Eckert durch seine beständig von sozialökonomischen Analysen begleitete und fundierte politische Praxis, zu welcher regelmäßige Besprechungen mit einem Kreis von etwa 50 oppositionellen sozialdemokratischen

Betriebsarbeitern in Mannheim gehörte, zu einer wachsenden, wenn **auch nicht** vollständigen Emanzipation von religiös-theologischem Denken gelangte (S. 218). Der Bund brach auf dem Scheitelpunkt der Bewegung auseinander. Eckert, am engsten mit dem Kampf der Arbeiterklasse verbunden, »war den Weg von der Religion zum Sozialismus gegangene (S. 257). Was an religiös-weltanschaulichem Denken bei Eckert übrig blieb, war höchstens noch Waffe im Klassenkampf; der Widerspruch zwischen religiöser Überzeugung und dialektischem Materialismus blieb eine nur Eckert allein angehende Sache, ein rein persönlicher Widerspruch (ebd.).

Mit diesen Thesen wird sich die protestantisch-kirchliche **Theologie**, sofern sie überhaupt bereit ist, von der Bedeutung Eckerts Notiz zu nehmen, sicherlich auseinandersetzen müssen. Mir scheint ein Prozeß der Ablösung von Religion als Quelle und Motiv der Weltbewältigung bei Eckert nicht eindeutig nachweisbar zu sein. Für Eckert stand fest, daß Religion nicht **nur** dort ist, wo man über Religiöses redet. Er war davon **überzeugt**, mit seinem Übertritt in die KPD »vielleidit mehr Gottesdiensee zu tun als durch Reden über Gott. Wenn er in einer seiner programmatischen Schriften hervorhebt: »Die Religiösen Sozialisten erhoffen von der **sich** vollziehenden proletarischen Revolution eine Erweckung und Ermöglichung ungehemmter **christlicher** Frömmigkeit«, so tat er dies, weil ihm diese Hoffnung ein letztes, unaufgebautes Fundament gewesen zu sein scheint. Religion haben hieß **nach** Eckert einen triebhaften Zwang nach Wahrheit und Erkenntnis haben. Richard Sorg ist bei der Beurteilung des Problems abnehmender Religiosität bei Eckert vorsichtiger. (Zur protestantischen Marxismusrezeption in Deutschland 1848-1948. Ein Beitrag zu einer marxistischen Religionssoziologie, Diss, Marburg 1973.) In der Motivation seines politischen Handelns war **Eckert** nicht frei von religiösen Bestimmungsmomenten, **wenn auch** die »religiöse Färbung« allmählich verblaßte. Ob **Eckert**, wie R. Breipohl meint, auf eine den Bedürfnissen des einzelnen Menschen entsprechende Religion nicht verzichten **konnte** (Hervorhebung von mir), vermag ich **nicht** sicher zu entscheiden. Religiosität war **nach** Eckert durchaus und bis zur letzten Konsequenz *sub contrario* zu ver-

wirklichen - in **wissenschaftlich** reflektierter politischer Praxis im Interesse der Arbeiterklasse. Ich meine allerdings, daß die Thesen Balzers falsch verstanden wären, wenn der »Weg von der Religion zum Sozialismus« ohne Rücksicht auf die objektive Gewalt der herrschenden Verhältnisse, den Klassencharakter der Kirche und die religiöse Zweideutigkeit der Kirdienleitungen und vieler religiöser Sozialisten interpretiert würde.

Balzers gründliche Auswertung insbesondere des Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes eröffnet der weiteren Forschung über den religiösen Sozialismus wichtige neue Perspektiven. Mit dem Einwand, der marxistische religionssoziologische Ansatz ginge an der Komplexität der religiösen Wirklichkeit vorbei, läßt sich die Arbeit Balzers **nicht** ad acta legen. Daß auch über eine marxistische Religionstheorie das letzte Wort **noch** nicht gesprochen ist, versteht sich von selbst. Entscheidend ist, daß Balzer es unternahm, die konstitutive Bedeutung der politischen Praxis bei Eckert voll zu würdigen und mit Entschiedenheit auf den im Klassenantagonismus begründeten Zwang zur Transformation explizit religiöser Ausdrucksformen hinzuweisen. Für Kirche und Theologie liegen hier ungelöste Probleme, mögen die Fragen auch so alt sein wie die Religion selbst. Die Situation ist symptomatisch: In dem Augenblick, da eine überragende Persönlichkeit wie diejenige Eckerts von der marxistischen Forschung gewürdigt und das beschämende Schweigen der Kirche über einen von ihr ohne jede Berechtigung ausgestoßenen Pfarrer gebrochen wird, wird dieser Mann der Kirche **noch** einmal genommen, mit der These nämlich, daß politische Theorie und Praxis im Interesse der Mühseligen und Beladenen in doppelter Konsequenz von Theologie und Kirdie wegführen müssen: mit theoretischer Stringenz sowohl als **auch** durch die Zwangsgewalt der mit den herrschenden Klassen paktierenden Kirche. Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß sich protestantische Theologie und Kirche die Auseinandersetzung mit Eckert nur allzu leicht machen werden.

Prof. Dr. H. Schutz

355 Marburg

Gatzemeier, Matthias: Theologie als Wissenschaft? Bd. I: Die Sache der Theologie (pro-

blemata 20). Stutgartr Frommann-Holzboog 1974.202 S. Bd. II: Wissenschafts- und Institutionenkritik (problemata 21). Stutgart 1975.251 S.

Ausführlich handeln die beiden Bände von vielem: beispielsweise von dem Zeitquantum religiös-theologischer Rundfunksendungen, um die Präsenz von Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit und mithin die Relevanz der Thematik, die G. sich stellt, zu erweisen - oder von der rechtlichen Stellung des Religionsunterrichts, um die Konsequenzen seiner Position darzutun. Doch auf den Kern gesehen hat G.s Werk einen doppelten Inhalt: *Erstens* trägt es eine Kritik der gesamten gegenwärtigen Universitäts-theologie vor, und *zweitens* entwickelt es - unter dem Stichwort »Prototheologie« - eine eigene *Konzeption*, die als Teildisziplin der praktischen Philosophie an die Stelle der bisherigen **Theologie** treten soll. Ich möchte vorweg gleich sagen, daß ich die erste Komponente für **überzeugender** halte, die mir gerade auch dann äußerst bedenkenswert erscheint, wenn man den »posieiven« Darlegungen der eigenen Position G.s nicht zu folgen vermag. Die Gründe für dies Urteil seien im folgenden angegeben.

G. zielt mit seiner Kritik der Theologie auf **deren** inhaltliches Zentrum und verfährt zugleich methodisch präzise; bereits darin dürfte ein großer Vorzug gegenüber der sonstigen Theologie-Kritik liegen. G. deckt nämlich die Unfähigkeit der Theologie auf, den Gottesbegriff einsichtig, und das heißt begründet, einzuführen. Für sein meines Erachtens berechtigtes Insistieren auf der Begründung jeder Aussage rekurriert G. nicht auf seine systemimmanente **oder** sonstwie anzunehmende theoretische **»Letztbegründung«**. Im Anschluß an die wissenschaftstheoretische Methodik der »Erlanger-Konstanzer Schule«, deren Grundkonzept G. **einleuchtend** darlegt, besteht er **vielmehr methodisch** auf dem Konnex von Theorie und praktischer Lebenswelt.

Vereinfacht lautet **folglich** die kritische Fundamentalfolge an die Theologie (als Theorie): Weshalb - das heißt in bezug auf welches lebenspraktische Problem- und Verstehensfeld - wird überhaupt von »Gott« gesprochen, und wie kann einsichtig (methodisch-korrekt) von **»Gott«** die Rede sein? In den kritischen Einzel-

analysen der gegenwärtigen theologischen Lehren (von der Neuscholastik bis zu K. Rahner und I.-B. Metz, von G. Ebeling, J. Moltmann, G. Sauter bis zu W. Pannenberg, P. Tillich und anderen) sucht G. zu erweisen, daß sie alle vor dieser Frage versagen. Mag man auch feststellen, seine Detailkritik sei im einzelnen überzogen oder sogar unzutreffend (das möge andernorts dargetan werden), sie hebt doch eine oder sogar die elementare Aufgabe jeder heute ernstzunehmenden Theologie ins Bewußtsein: Was veranlaßt überhaupt von Gott zu reden, worin liegt der phänomenbezogene »Sinn« dieser Rede - was an Inhalten der Erfahrung und der Selbstverständigungerschließt der Begriff »Gott«? Und wie kann er konsistent und mit berechtigter Erwartung auf Einverständnis expliziert werden? Weil G.s Werk diese Frage einschränkt, deshalb zumindest sollte es jeder Theologe lesen. Denn damit steht nicht weniger als das Problem zur Diskussion, wie sich die Theologie als Wissenschaft grundlegend zu konstituieren gedenkt. Und zugleich führt sein wissenschaftstheoretischer Ansatz (in Übereinstimmung mit der »Erlanger-Konstanzer Schule«) ein ganzes Stück weit über die Verifikations- und Falsifikations-Methodik hinaus, ohne doch auf die normative Begründungsthematik zu verzichten; und auch dies wäre von G.s Werk zu lernen, um sich nicht in überholten Alternativen zu verfangen (obschon in dieser Wissenschaftstheorie das erkenntnistheoretische Problem nicht mitthematisiert wird).

Da nach G. die Theologie nicht imstande ist, ihr Konstitutionsproblem zu lösen, kann sie sich nicht als Wissenschaft ausweisen. Die Titelfrage »Theologie als Wissenschaft?« wird uneingeschränkt negativ beantwortet. Dennoch verwirft G. die Theologie nicht prinzipiell und nach eigener Meinung nicht total; vielmehr eruiert er ein *vor* der Theologie zu lokalisierendes (**»prototheologisches«**) lebenspraktisches **»Interesse«**, von dem er behauptet, es habe bislang die Verwendung des Begriffs »Gott« als berechtigt und folglich die Theologie als fundiert erscheinen lassen - mache aber nun, recht erkannt, den Gebrauch des Wortes »Gott« überflüssig. In Weiterführung von F. Kambettels Thesen »Theologisdies (ZEE 15/1971, H. 1) konzipiert G. *dies* »protorheologisdies Interesse« als **»das In-**

teresse an einer Garantie für die **Sicherung** notwendiger Bedingungen des Handelns« (Bd I, S. 6). Kambartel und G. vertreten die (Kantische) These, der vernünftig handelnde **Mensch** müsse an der Möglichkeit - nicht an der Faktizität - des Gelingens seiner Handlung notwendig interessiert sein, würde er sonst **doch** nicht handeln - er könne aber zugleich diese unabdingbare Möglichkeit **nicht** selber garantieren. Es sei hier dahingestellt, ob diese These das Handeln **begrifflich** zureichend erfaßt. Problematisch ist auf alle Fälle die Konsequenz, dieses aporetische Interesse des Handelns habe (in welcher Weise auch immer) die Einführung und **den** Gebrauch des Terminus »Gott« veranlaßt oder dazu die Berechtigung gegeben. Denn: Soll diese These besagen, jenes Interesse sei irgendwann einmal motivierender oder gar **hinreichender** Grund für das Wort »Gott« gewesen, dann bliebe unklar, weshalb es diese Funktion und gedankliche Kraft verloren hat. Oder - was eher G.s **Ansicht** sein dürfte - die Einführung des Wortes »Gott« auf der Basis jenes Interesses zeigt sich als ein Mißverständnis, weil es als existent ausgibt, was höchstensfalls »interessiert«; dann müßte für diesen theologisch und **religiös** fundamentalen Irrtum noch ein **anderer** Grund namhaft gemacht werden als das besagte Interesse, und dieses könnte nicht gut ein »prototheologisches« heißen.

Der Begriff des **Interesses** selbst wird in diesem Kontext ambivalent gebraucht: Einerseits gerät er in die Nähe einer (kausalen) Erklärung des Gottesglaubens - vulgär bedürfnispsychologisch: Das Interesse »produziert« den Glauben an Gott und den **Gebrauch** des Wortes »Gott« (vgl. Bd. I, S. 155); andererseits soll jenes Interesse der Ort sein, von dem her sich die Absicht der Rede von Gott bestimmen läßt. So erweist sich **auch** bei G. die bruchlose Rückführung des Theismus auf ein in sich und **vor** dem Gottesglauben definiertes Interesse als nicht recht überzeugend. Daß der Glaube an Gott **von sich her** Elemente enthält, die **in sich selbst** von Interesse sind, nicht erst durch die Rückführung auf ein anderweitiges Interesse relevant werden, wird offenbar nicht erwogen.

Fazit: **Auch** wer sich von G.s prototheologischer Konzeption nicht überzeugen läßt, sollte **beachten**, was G. fordert und was nicht nur für

die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie, sondern für die systematische Theologie selbst gilt; zu Recht, meine **ich**, fordert er ein »fundiertes Bemühen ...«, das im Ausgang von einer apriorischen Rekonstruktion typisch menschlicher Situationen die einschlägigen Termini unter **Berücksichtigung** elementarer Logik adäquat einführt und einen methodisch gesicherten systematischen Aufbau aller relevanten **Aussagen** anstrebt« (Bd. I, S. 76). Will die Theologie **nicht** der Kritik verfallen, so hat sie ihre Sache besser zu machen. In dieser Aufforderung liegt das enorme Verdienst des vorliegenden Werkes.

Prof. t». T. Koch

Regensburg

Pfisterer, D. Rudolf: Zwischen Kasernenhof und Schlaraffenland. Schriftenmissionsverlag Gladbeck 1973. 116 S.

D. Rudolf Pfisterer gibt in seiner Schrift »Zwischen Kasernenhof und Schlaraffenland« einen guten Aufriß über die derzeitige Situation im Strafvollzug, der zur Zeit zwischen modernen Bestrebungen und alten Bräuchen hin- und hergerissen wird. Denn der Strafvollzug schwankt zwischen Dienst- und Vollzugs-Ordnung und dem **noch nicht** in Kraft getretenen, sondern erst im Bundestag eingereichten Strafvollzugsgesetz, das wohl frühestens 1976 gesetzliche Gültigkeit erreicht.

Mit diesen Strömungen setzt D. Pfisterer sich auseinander, stellt die Situation des Gefangenen, des Vollzugsbediensteten und der Gesellschaft unter dieser Belastung dar. Aus seiner - meines Erachtens sehr positiven - Sicht der Verhältnisse suche er den Sinn des Lebens in der Haft mit dem Beistehensollen und Beistehenmüssen für den Inhaftierten, die Vollzugsbediensteten und unsere Gesellschaft - hier in erster Linie die Kirchengemeinden - aufzudecken und Hinweise zu geben. Er weist auf die Notwendigkeit der Erkenntnis von **echter** Solidarität mit dem Rechtsbrecher hin. Mit dem Sachverständnis des Kenners der Materie lehnt er die derzeitige Tendenz der Inkonsistenz im Strafvollzug bereits durch die Titelgebung ab und setzt in seiner Schrift positive Zeichen zu ihrer Überwindung,

Als erfahrener und allen Lebensbereichen des Menschen offenen Pfarrer im Strafvollzug

weist er mit großer Nüchternheit auf die Möglichkeit der Glaubenshilfe hin. Die »Ausrufung von Gottes Macht« ist die Hilfe, die die Präsenz der Kirche anbietet. Damit kann der Weg zur Umkehr begonnen und auch durchgeführt werden. Gleiches gilt für das Umdenken, das alle angeht. Ernst machen mit der Macht der Versöhnung gibt die echte Ausrichtung und bewahrt vor »Kasernenhof und Sdilaraffenland« beziehungsweise vor Diskriminierung und Ho-
fierung.

Im ganzen ist die Schrift des im theologischen und Vollzugsbereich bekannten Verfassers ein nüchternes Buch, das eine möglichst weite Verbreitung verdient, weil es nicht nur den inneren Aufbau des Strafvollzuges wertvolle Hilfen gibt, sondern in gleicher Weise für unsere Gemeinden - und damit auch unsererer Gesellschaft - ein Aufruf zur Besinnung in unserer voreiligen Zeit ist.

Dem Verlag sei daher für die Herausgabe dieser Schrift herzlich gedankt.

O. Pl. Oblenburg

Hagen (West!.)

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Kaltenborn, Carl-jürgen: Plädoyer für die nützliche Gewalt. Ein Beitrag zur ökumenischen Diskussion. Berlin: Union Verlag 1976. 104 S. 4,80 DM.

Miller, R., und A. S. Chartschew (Hg.): Ethik. Ethische Forschungen in der Sowjetunion. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1975. 550 S. 25,- M.

Teichtweier, Georg: Moral - wieder gefragt. Der Christ in der Welt. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1976. 130 S. 6,50 DM.

2. Ehe, Familie, Sexualethik

Pricker, Roland, und Jakob Lerch: Zur Theorie der Sexualität und der Sexualerziehung. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 300 S. 28,- DM.

Gebhard, Gusti: Nach der sexuellen Revolution. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1975. 288 S. 19,80 DM.

Kempler, Walter: Grundzüge der Gestalt-Familien-therapie. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 123 S. 14,-DM.

Patterson, Gerald: Soziales Lernen in der Familie. München: Verlag J. Pfeiffer 1975. 144 S. 16,80 DM.

Schulz, Wolfgang; Tobias Ruelcker und Achim Rheinländer (Hg.): Tagesmütter. Basel und Weinheim: Beltz Verlag 1975. 212 S. 18,- DM.

3. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Bintig, Arn/ried u. a.: Kritische Einführung in die

Sozialpsychologie. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 160 S. 14,- DM.

Goetschi, René: Der Mensch und seine Schuld. Zürich und Köln: Benziger Verlag 1976. 400 S. 34,80 DM.

Jarcoschewski, Michail Grigorijewitsch: Psychologie im 20. Jahrhundert. Theoretische Probleme der Entwicklung der psychologischen Wissenschaft. Berlin: Verlag Volk und Wissen 1975. 544 S. 20,- M.

4. Gesellschaft und Soziologie

Hennen, Man/red: Krise der Rationalität - Dilemma der Soziologie. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1976. 135 S. 48,- DM.

Jegorow, Anatoli: Ästhetik und gesellschaftliches Leben. Berlin: Dietz Verlag 1976. 500 S. 11,80 M.

Jugend - FDJ - Gesellschaft. Beiträge zur sozialistischen Persönlichkeitsentwicklung junger Arbeiter und Studenten in der DDR. Berlin: Verlag Neues Leben 1976. 480 S. 14,80 M.

Weingarten, Elmar, Fritz Sack und Jim Schenkein (Hg.): Ethnomethodologie, Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 464 S. 14,- DM.

5. Pädagogik

Adl-Amini, Bijan: Schultheorie. Geschichte, Gegenstand und Grenzen. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 129 S. 18,- DM.

Amoeiler, Oskar u. a.: Bildungssysteme in Europa. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 180 S. 15,- DM.

Aregger, Kurt (Hg.): Lehrerfortbildung. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 280 S. 28,- DM.

BeHart, Franz (Hg.): *Geschlechterziehung* interdisziplinär. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1976. 160 S. 12,80 DM.

Berridge, Dorothy M.: *Heranwadisen zur Reife. Sittliche Entwidung und christliche Erziehung*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1976. 184 S. 19,- DM.

Blackham, Garth, und Adolph Silberman: *Grundlagen und Methoden der Verhaltensmodifikation bei Kindern*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag 1975. 258 S. 22,- DM.

Ho/fmann, Johannes: *Theologisch-ethische Grundinformationen. Moralpädagogik Band 1*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1976. 280 S. 28,- DM.

Klafki, Wolfgang: *Aspekte kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft*. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 250 S. 18,- DM.

Kotschetow, Alexander: *Umerziehung Jugendlicher*.

Berlin: Verlag Volk und Wissen 1976. 160 S. 5,50 M.

Müller, Walter: *Familie - Schule - Beruf*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1975. 224 S. 34,- DM.

Nezel, Ivo: *Strukturalistische Erziehungswissenschaft*. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 180 S. 18,- DM.

Rudolph, Hilge: *Soziale Wahrnehmung und Erziehungsstile*. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 250 S. 28,- DM.

Stierlin, Helm: *Eltern und Kinder im Prozeß der Ablösung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 228 S. 20,- DM.

Ulich, Dieter: *Theorien pädagogischer Interaktion*. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 240 S. 17,- DM.

Zwergel, Herbert A.: *Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit*. Zürich und Köln: Benziger Verlag 1976. 104 S. 17,80 DM.

Mitteilung: Wechsel der Schriftleitung

Sdron vor einiger Zeit habe ich die Mitherausgeber der ZEE und den Verlag darum bitten müssen, meine Ablösung als Schriftleiter in die Wege zu leiten: Mein Gesundheitszustand läßt diese Nebentätigkeit nicht länger zu. Im Sommer 1975 haben Herausgeber und Verlag Herrn Prof. Dr. Christo/er Frey gebeten, die Schriftleitung für die nächsten fünf Jahre zu übernehmen. Ich freue mich sehr, mitteilen zu können, daß er ab Heft 3/1976 als verantwortlidiere Schriftleiter der ZEE zeichnen wird. Herr Frey ist ja schon mehrfach als Autor dieser Zeit-

schrift hervorgetreten und ist seit Januar 1975 Mitglied des Herausgeberkreises dem auch ich weiterhin angehören werde.

Die zwanzigjährige Tätigkeit als Sdrifbleiter der ZEE seit ihrer Gründung hat neben viel Arbeit auch Freude gemacht. Ich danke allen Mitherausgebern, Mitarbeitern und Autoren für die gute Zusammenarbeit.

Die Anschrift des neuen Schriftleiters der ZEE lautet: Prof. Dr. ehr. Frey, Im Grund 9, 6900 Heidelberg 1.

Wol/gang Schweitzer

Schrilleiter: Prof. Dr. W. Sdnaeitzer, Offenburger Straße 14, 4800 Bielefeld
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich . Preis je Heft im Abonnement 9,- DM; einzeln 10,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368. Gesamtherstellung : F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Dank an Wolfgang Schweitzer

Sehr verehrter und lieber Herr Sdrweitzer,

nach Ablauf dieses Jahres wird die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« ihr zwanzigstes Jubiläum feiern können. Die Gründung fiel in einen historischen Augenblick, der als die Aufbruchszeit der evangelischen Sozialethik in die Geschichte eingehen wird. Gemeinsam mit den ersten Herausgebern *K. von Bismarck, F. Karrenberg, H. uan Oyen, H. Tbielidee, H.-D. Wendland* hatten Sie damals die Initiative zur Schaffung des neuen Organs ergriffen und gleich die Schriftleitung übernommen. Seither hielten Sie das Steuerruder fest in Ihrer Hand, und Sie harrten aus bis zum heutigen Tag, auch nachdem einer nach dem andern aus dem illustren Gründerteam, sei es durch den Tod, wegen übernahme neuer Aufgaben oder aus Altersgründen, auf die weitere Mitarbeit bei der Betreuung der jungen Zeitschrift verzichten mußte. Schon das allein ist eine Leistung, die Bewunderung verdient und von Ihnen nicht nur viel an Zeit, sondern auch viel an Lebenskraft gekostet hat.

In ihrer Inauguraladresse an die Leserschaft haben die Gründerherausgeber an der Spitze des ersten Heftes die Zielsetzung der ZEE in prägnanten Formulierungen umrissen. Es gehe vor allem darum, daß »die dringenden ethischen Probleme der Gegenwart mit der nötigen Intensität wissenschaftlich bearbeitet« werden, um »damit einen Beitrag zur Orientierung unseres Verhaltens in der modernen Gesellschaft leisten zu können«. Und zwar solle das auf der Grundlage der »seit 40 Jahren eingetretenen Besinnung auf die Botschaft der Bibel und die biblische Theologie unserer Reformatoren« als »sehr hoffnungsvolles Zeichen auch im Bereich der evangelischen Ethik« geschehen. Der darin zum Ausdruck kommenden Programmatik wußten Sie sich in Ihrer langen Schriftleitertätigkeit zutiefst verpflichtet. Von ihr her wollten Sie der Zeitschrift Linie, Profil und Farbe geben.

Das war, wie jeder Kundige weiß, ein um so schwierigeres Unterfangen, als die übernahme Ihrer Redaktionsarbeit zeitlich zusammenfiel mit dem Beginn einer Periode rapider, alle Lebensbereiche erfassender Umbrüche. Es erhob sich eine Flut ganz neuer, in ihrer Schwere wie in ihrer Dringlichkeit beklemmendster Probleme: Aufspaltung der Welt in globale Blöcke, atomare Bedrohung, Emanzipation der dritten Welt, Aufstand der Unterprivilegierten, Studentenrevolte, Umweltkrise, um jetzt nur das zu nennen. Dazu kam die Zerbröckelung überkommener Wertvorstellungen in bisher nie gesehenem Ausmaß. Alles in allem eine unerbittliche Herausforderung an die Ethik! Läßt sich Ethik noch in herkömmlicher Weise begründen? Sind nicht völlig neue Wege zu beschreiten, die auch über den theologischen Neubruch der zwanziger und dreißiger Jahre hinausführen müssen? Was bedeuten hierbei die Einsichten der empirischen Sozialwissenschaften, die Erkenntnisse der analytischen Philosophie, die erregten und erregenden Kontroversen um die Wissenschaftstheorie usf. usf. Die von Ihnen herausgegebenen Hefte der ZEE sowie das gute Dutzend Ihrer eigenen größeren Beiträge legen ein klares Zeugnis dafür ab, daß Sie sich diesen ebenso bedrängenden wie verwirrenden Fragen mutig stellten und dabei überblick. und Weitsicht an den Tag legten. Wenn auch sicherlich nicht alle Erwartungen in Erfüllung gegangen sind, die Sie an sich selber oder die andere an Sie gestellt haben

mögen, so dürfen Sie jetzt gleichwohl die Schriftleitung mit dem Bewußtsein aus der Hand geben, Ihren inneren Verpflichtungen treu geblieben zu sein und eine Arbeit geleistet zu haben, die wegleitend bleiben wird.

Nun wird die ZEE ohne Sie als langjährigen spiritus rector ihren Weg gehen müssen. Wir werden Ihr Wirken als Schriftleiter sehr vermissen, freuen uns aber auf Ihre weitere Mitwirkung im Herausgeberkreis. Unsere periodischen Zusammenkünfte waren ja nicht immer leicht zu leiten. Die verschiedenen Tendenzen führten bisweilen zu fühlbaren Spannungen, insbesondere bei den Programmierungen auf längere Sicht. Obwohl Sie jederzeit temperamentvoll und direkt Ihre eigenen Absichten und Meinungen vertraten, bewahrten Sie gleichwohl ein feines Gespür für das Recht-anderer Auffassungen. So fanden sich schließlich die Geister immer wieder, und mit einem Mißton hat eine Herausgebertagung kaum je geendet. Das ist keine Selbstverständlichkeit, auch nicht unter Ethikern, zumal oft viel und Entscheidendes auf dem Spiele stand. Wir hoffen darum, Sie noch manches Mal unter uns zu sehen und weiterhin auf Ihre Erfahrungen wie auf Ihren Rat und Beistand zählen zu dürfen. Daß Ihnen das Schicksal der ZEE nach wie vor am Herzen liegen wird, steht ja außer Frage. Mit dieser zuversichtlichen Erwartung, lieber Herr Sdrweitzer, verbinden wir unsern herzlichsten Dank für die große und gewichtige Arbeit, die Sie im Dienste unserer Zeitschrift geleistet haben, und wünschen wir Ihnen noch manche Jahre fruchtbaren Schaffens in Ihrer wissenschaftlichen Arbeit und viele frohe Stunden in den Zeiten der Muße und Erholung.

Arthur Rieb

im Namen des Verlages und aller Herausgeber

Das Reich des Gekreuzigten in exegetischer und sozialetischer Sicht*

(Versuch einer Orientierung)

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Zwar mag es mancher nicht für sehr sinnvoll halten, wenn Exegeten und Sozialethiker in einen Dialog über einzelne Fragen eintreten, die schon innerhalb jeder Disziplin ein ganzes Spektrum möglicher Antworten herausfordern. Andererseits sind aber die Zeiten, in denen dieser Dialog ernsthaft geführt wurde, für Theologie und Kirche oft Zeiten fruchtbarer neuer Erkenntnisse gewesen. Dazu gehört im Grunde nicht mehr, als daß man aufeinander hört und bereit ist, sich vom Dialog-Partner korrigieren zu lassen. An der Frage, wie in der Exegese und in der Sozialethik die eschatologische Erwartung des **Reiches** Gottes verstanden wurde, kann man sich da Wesentliches klarmachen - und zwar auch und gerade dann, wenn in scheinbar rein exegetischen Erwägungen sozialetische Intentionen zum Vorschein kommen, die den Gang der Exegese vielleicht mehr beeinflussen, als eigentlich beabsichtigt war ... - Da der Dialog aber nicht nur in Anfragen an die Exegeten bestehen soll, dürfte es unter den angedeuteten Voraussetzungen sachgemäß sein, wenn zunächst der Sozialethiker andeutet, wie er (in unvermeidlich subjektiver Schau) den Weg sieht, auf dem sein Fach sich zur Zeit befindet. Welche Rolle spielt da die eschatologische Erwartung des »Reiches Gottes«?

1. SYSTEMATISCHE POSITIONEN ZWISCHEN 1930 UND 1960

Ob es die jüngeren Theologen gern hören oder nicht: Die Notwendigkeit, sich stärker als bisher der Sozialethik zuzuwenden, ergab sich bei uns nach 1945 zwingend aus der **Einsicht**, daß Theologie und Kirche dieses Feld mindestens in der Zeit von 1918 bis 1933 schlecht bestellt hatten. Dadurch waren sie mitschuldig geworden an der erschreckenden Bereitschaft großer Teile gerade der evangelischen Bevölkerung Deutschlands, dem Mann zuzujubeln, der endlich das »Parteiengezänk« und den kraftlosen »Parlamentarismus« überwand, und der die staatliche Autorität nach innen und nach außen wieder machtvoll zur Geltung zu bringen versprach. Die Theologie der Schöpfungs- oder Erhaltungsordnungen stellte fast gar kein Rüstzeug bereit, mit dem solchem anhebenden Unheil widerstanden werden konnte (und man muß es von hier aus verstehen, wenn der Verfasser gegen jede Wiederbelebung einer Schöpfungstheologie, unter welchen Vorzeichen auch **immer**, starke Vorbehalte anmelden muß; wobei er sich in guter Gesellschaft befindet").

* Herrn Kollegen J. de Graaf gewidmet zum 65. Geburtstag am 14. Juli 1976. - Eine kürzere Fassung dieses Beitrages erscheint gleichzeitig in holländischer Sprache in der Festschrift: »Kerk en Vrede«, Opstellen aangeboden aan prof. dr. J. de Graaf, hg. von A. **van den Beld** und E. **Schroten**, Baarn (NL): Verlag Ten Have, 1976.

1. Vgl. dazu aus dem Beschluß der *ökumenischen Konsultation in Sagorsk* (März 1968): »Die Theologie

In der *Barmer Erklärung* von 1934 wurde keineswegs bestritten, daß der Staat »nach göttlicher Anordnung ... in der noch nicht erlösten Welt« bestimmte Aufgaben zu erfüllen hat. Schon die Begriffswahl (Anordnung statt Ordnung) zeigt aber an, daß man hier nicht in der Ordnungstheologie verharren wollte. Zwar verließ man nicht den Rahmen der traditionellen Zwei-Reiche-Lehre- Luthers. Innerhalb dieses Rahmens aber wurde nachdrücklich gesagt: die Kirche »erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit ...« (These V). Im Zusammenhang mit den entscheidenden Thesen I und II sollten diese Stichworte signalisieren, welche »Kriterien« einer evangelischen Sozialethik zur Verfügung stehen, wenn bestimmte Erscheinungen des öffentlichen Lebens zu beurteilen sind. Was aber heißt dann an Gottes Reich »erinnern«?

Zunächst sollte offensichtlich ein *eschatologischer Vorbehalt* angemeldet werden gegenüber Tendenzen, »das (Dritte) Reich« zunehmend zu verklären, es zum tausendjährigen Reich hochzustilisieren - das heißt aus ihm einen angeblich perfekten Endzustand zu machen. Gottes Reich ist etwas anderes als derartige Reiche, die kommen und gehen; ein Reich der Vollendung zu schaffen ist überhaupt nicht Menschensache. Wenn man nicht theologisch die Rechtfertigungslehre und die mit ihr zusammenhängende Anthropologie aufgeben wollte, mußte dies 1934 genauso gesagt werden wie in der Reformationszeit gegenüber allen sogenannten »Schwärmern«. Und so wie das Reich Gottes *in strenger Jenseitigkeit* zu bezeugen war, durften auch »Gottes Gebot und Gerechtigkeit« keinesfalls nur als Verklärung oder überhöhung menschlicher Forderungen oder Vorstellungen von Gerechtigkeit verstanden werden. Die Erinnerung daran sollte ja gerade dazu dienen, auch menschlich verständliche Bestrebungen auf diesem Gebiet zu kritisieren. Gegen die bekannte Behauptung von *Karl Marx*, daß »Religion« - in diesem Fall wohl mit Recht als Verweis auf ein Jenseits verstanden - nur »Opium des Volkes« sein könne, wird man sagen müssen: der eschatologische Vorbehalt hat in der NS-Zeit der Kirche eine gewisse Kraft gegeben, gegenüber dem damals Bestehenden Distanz zu gewinnen und es wenigstens in Extremfällen zu kritisieren.

Bekanntlich hat *Karl Barth* 1936 mit seiner Schrift »Evangelium und Gesetz« die ihm notwendig erschienene Neuorientierung der evangelischen Ethik einzuleiten versucht. 1938 folgte die Schrift »Rechtfertigung und Recht« (die viele von uns erst nach dem Kriege lesen konnten), und dann 1946 »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, Im Rahmen der uns beschäftigenden Frage ist hier vor allem an die Schrift von 1938 zu erinnern, in der es Barth darum ging, den Staat »innerhalb des christologischen Bereichs - wenn auch außerhalb der Sphäre, für die das Wort Rechtfertigung bezeichnend sein mag« einzu-

sollte die Christen und die Kirche von Interpretationen der Lehren von der **Schöpfung**, der Vorsehung, dem Gesetz usw. befreien, die im allgemeinen die Bedeutung der Ordnung gegenüber der Gerechtigkeit zu stark betont haben« (in: Ökum. Diskussion IV/2, 1968, S. 82). - Die jetzt auf der Weltkirchenkonferenz in Nairobi 1975 geforderte Neubesinnung auf die »Lehre von Gott und der Schöpfung« ist von der hier angedeuteten Sorge **nicht** betroffen; denn ihr Thema ist nicht Verherrlichung der Schöpfung und ihrer Ordnungen, sondern die heute dringend notwendig gewordene Buße hinsichtlich des Umgangs des Menschen mit der Schöpfung, ihren begrenzten Ressourcen usw. - Vgl.: »Bericht aus Nairobi«, hg. von *H. Krüger* und *W. Müller-Römhild*, Frankfurt a. M.: Verlag O. Lembeck 1976, S. 114f. und 135.

2. Vgl. *E. Wolf*, Barmen 1957, S. 120 (mit Zustimmung zu einer Interpretation des Verf.s),

ordnen; in ihm sollten wir es »indirekt aber real mit der Herrschaft Jesu Christi zu tun haben«. Daraus sollte dann folgen, »daß die Predigt der Rechtfertigung als Predigt vom Reiche Gottes schon jetzt und hier das wahre Recht, den wahren Staat begründet-e"; damit sollte nun in der Tat die Zwei-Reiche-Lehre aus den Angeln gehoben werden.

Gegen die hier zum Programm erhobene »Chrisrokratie« oder »Verkiündigungstheokratie« haben viele von uns in den folgenden Jahren Bedenken angemeldet'. Soweit es um die Vorstellung geht, als müsse die Kirche der Welt »nur« noch verkündigen, daß Christus ja längst ihr Herr sei – und als würde bei Annahme dieser Botschaft sozusagen von selbst alles wieder »gut«, schien nun auch gegenüber *K. Barth* das Insistieren auf einer wirklich *futurischen* und nicht nur präsentischen Eschatologie notwendig zu sein. Zugleich war gegenüber möglichen triumphalen Konsequenzen an die reformatorische *theologia crucis* zu erinnern. Daß von der Herrschaft Christi nur *sub cruce* geredet werden kann, wird voraussichtlich auch in unserm Jahrzehnt immer wichtiger werden. An vielen andern Punkten aber machen es sich doch wohl diejenigen zu leicht, die *K. Barth* und seine Schüler und Freunde eifertig in die Kategorie der Schwärmer einreihen wollen. Man sollte nicht übersehen, daß Barth gerade auch in der vielzitierten Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde« doch nur die »Richtung« anzeigen wollte, in der im politischen Raum der Christ sich bewegen mußte, wenn er Entscheidungen vollziehen soll, die seinem Glauben entsprechen; irgendeine »Vorwegnahme des Reiches Gottes« im politischen Raum war für Barth nicht denkbar, sondern wurde von ihm ausdrücklich abgelehnt».

Auch lutherische Theologen in Deutschland haben versucht, das Verhältnis von Eschatologie und Ethik anders zu bestimmen, als es in der traditionellen lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und in der Ordnungstheologie etwa eines *P. Althaus* vorgesehen war. Das Thema hat zum Beispiel *H. D. Wendland* von 1931 bis 1970 immer wieder beschäftigt; es war auch das Kernstück seines Referates vor der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft über »Kirdie und Revolution« 1966, in dem Wendland erklärte, daß er unter Eschatologie »das gegenwärtige Wirklichwerden und Wirken des Reiches Gottes in Jesus Christus und in seiner Gemeinde auf diesem Erdboden« verstehen wolle". Darauf ist noch einmal zurückzukommen. - In anderer Weise wurde für *H. Thielicke* das Thema Eschatologie und Ethik entscheidend für einen neuen Ansatz lutherischer Ethik. Nach den Erfahrungen des Dritten Reiches wandte sich sein Interesse nun nicht mehr den »Ordnun-

-
3. Zit. nadi *K. Barth*: Eine Sdiweizer Stimme, 1945, S. 30f. und S. 35. - Vgl. dazu u. a. *W. Kreck*: Das Verständnis von Barmen II unter dem Stichwort »Königsherrschaft Jesu Christi«, und *H. G. Geyer*: Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie; beide Beiträge in *A. Burgsmüller* (Hg.): Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II), Votum des Theol. Ausschusses der EKV, 1974, S. 65 ff. und S. 172:1f. (bei *Geyer*, bes. S. 182ff., über *K. Barths* Verständnis des Reiches Gottes). Vgl. aber auch unten Anm. 21, 24 und 43.
 4. So auch *W. Schweitzer*: Grenzen evangelischer politischer Ethik, in *Ev. Tb.* 12, 1952/53, S. 129ff., bes. S. 142; in der voraufgehenden These war auf die Unverfügbarkeit des Reiches Gottes verwiesen worden (S. 138).
 5. *K. Barth*: Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946 (Kirche f. d. Welt 7), S. 29 (Absdm. 14). - Vgl. dazu aus dem Jahr 1959: *KD IV*, 3 (2. Hälfte), S. 906ff.
 6. Vgl. *Appell an die Kirchen der Welt* (deutsch hg. von *H. Krüger*), 1967, S. 87. - Dazu auch unten Anm. 39.

gen«, sondern mehr den an ihrem Rand jeweils drohenden und sichtbar werdenden Unordnungen zu; dabei diene »das Spannungsfeld zwischen den beiden Äonen« als Rahmenvorstellung: alles erschien nun zwar in etwas dunkler Beleuchtung; die »Dämonen« spielten bei Thielicke und vor allem bei W. Künneth eine größere Rolle als bisher⁷: zu einer durchgreifenden Revision der evangelischen Ethik kam es aber bei beiden nicht. In der Dunkelheit blieb es erst recht beim alten ...

Ober Versuche, theologische Ethik ohne Rücksicht auf das Problem »Eschatologie und Ethik« zu entwerfen, braucht hier nicht gesprochen zu werden. Im ökumenischen Kontext liegen sie auf einer Linie mit der jahrhundertealten katholischen Tradition der Rezeption der Naturrechtslehre. Daß ethische Erkenntnis eine Aufgabe der menschlichen Vernunft ist, wird mit einem relativen Recht auch in einer revidierten Zwei-Reiche-Lehre festzuhalten sein. Die richtige Frage muß dann lauten: Wie können wir die Befreiung realisieren, die das Evangelium vom kommenden Reich Gottes uns verschafft - die Befreiung von **Verstrickungen** der Vernunft in Eigengesetzlichkeiten, die sie als unumstößlich zu erkennen meint?

Wenn die evangelische, zumal die lutherische Theologie in Deutschland aber nicht erneut provinziell werden will, sollte sie sich im Blick auf die Gesprächslage in der ökumene wenigstens drei hier relevante Aspekte vor Augen halten:

Erstens gibt es einige Kirchen, in denen die »[*jenseitigkeit*« des Reiches Gottes niemals eine so große ethische Bedeutung gewann wie bei uns. Das kommt unter anderem darin zum Ausdruck, daß die Einheit und Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament in diesen Konfessionskirchen stärker betont wird als in der lutherischen Tradition, in der die zentrale Bedeutung der Rechtfertigungslehre und der mit ihr verbundenen Zwei-Reiche-Lehre zwangsläufig eine größere Distanz zum Alten Testament nach sich zieht. Und es ist kein Zufall, daß bei uns zur Beschreibung des Unterschiedes zwischen Altem und Neuem Testament oft erklärt wird: Im Alten Bund wurde die Gottesherrschaft noch als diesseitig verstanden - und es wurden immer wieder Versuche gemacht, eine solche diesseitige Gottesherrschaft zu realisieren - bis hin zu der immer noch diesseitigen Gestalt der messianischen Hoffnungen. Erst im Neuen Bund wurde deutlich, daß das Reich Gottes nur als etwas Jenseitiges verstanden werden darf. Konfessionsfamilien, die das Alte Testament anders lesen - zum Beispiel viele Reformierte in den Niederlanden, aber auch ein beachtlicher Teil der Ostkirche - haben für solche »lutherischen« Interpretationen wenig Verständnis. Damit entfällt für sie auch der Versuch, das »Reich Gottes« individualistisch zu verstehen: Dieser Versuch wird ja bei uns - auch bei den Exegeten - immer wieder gemacht, obwohl er schon nach der Wahl des Bildes im Grunde grotesk ist.

Zweitens muß unser Bild vom amerikanischen »*Social Gospel*« revidiert werden. In der von W. Rauschenbusch herkommenden Tradition spielt zwar eine naive Vorstellung über Möglichkeiten der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden eine wichtige Rolle⁸, Und

7. H. Thielicke: Theologische Ethik I, 1951, S. 676.; W. Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott, 1954.
8. Ähnliche Hinweise bei F. Mildenberger: Zur Debatte über den ökumenischen Rat der Kirchen, K. u. D. 21, 1975, H. 2, S. 153f.

9. Vgl. W. A. Visser 't Hooft: The Background of the Social Gospel in America, Haarlem 1928.

manche Kritiker der Entwicklung des ökumenischen Denkens in den letzten zehn Jahren meinen offenbar, daß es Zeit sei, erneut gegen solchen naiven Optimismus Front zu machen - so wie unsere Väter sich als deutschnationale Lutheraner gegen den Geist von Stockholm (1925) zur Wehr setzten. Aber selbst wenn man davon absieht, daß diese Abwehr ökumenischer Impulse uns und unsern Nachbarn wahrhaftig schlecht genug bekommen ist (denn genau an dieser Stelle liegt die Mitschuld der deutschen Christenheit an der Katastrophe von 1933-1945), sollte man doch bei uns endlich zur Kenntnis nehmen, daß die amerikanische Social-Gospel-Theologie schon in den dreißiger Jahren durch *Reinhold Niebuhr* und dann durch *Paul Tillich* sehr entscheidende Korrekturen erfahren hat. Mit Recht wird hier von christlichem »Realismus« gesprochen, der sich zunächst auf das Verständnis des Menschen und der Geschichte bezieht, der aber selbstverständlich auch über die irdische Hoffnung auf das kommende Reich anders reden muß, als es Rauschenbusch und seine Freunde taten¹⁰. Die Einsichten von *R. Niebuhr* und *P. Tillich* (auf den wir noch einmal zurückkommen müssen) sind bei ihren Schülern der nächsten und der übernächsten Generation *P. Leemann* und *R. Shaull* (um nur diese beiden hier zu nennen, weil sie bei uns bekannter sind als andere) keineswegs abgetan, sondern vertieft worden. Durdigehalten hat sich allerdings auch durch diese Korrekturen des Social Gospel das Bewußtsein der Mitverantwortung des Christen im öffentlichen Leben und das damit zusammenhängende unermüdliche Engagement, von dem bei uns nur in seltenen Fällen etwas zu spüren ist.

An dritter Stelle muß an das *skandinavische Luthertum* erinnert werden, und hier besonders an die großen Theologen von Lund: *G. Aulén* und *A. Nygren*. Sie haben sehr viel dazu getan, die traditionelle lutherische Schöpfungstheologie aus ihrer Erstarrung zu lösen und Luthers Lehre von den Zwei Reichen dynamisch zu verstehen. *Nygrens* Römerbriefauslegung, die ganz im Zeichen der Zwei-Heichenlehre steht, ist hierfür ein besonders markantes Beispiel. Das »Kampf«-Motiv spielt in dieser Konzeption eine wichtige Rolle: im Kampf gegen den Satan dringt das Reich Christi vor in diese alte, vergehende Welt ...

Wer, wie der Verfasser, das unerwartete Privileg hatte, nach dem Zweiten Weltkrieg an einer Reihe von ökumenischen Diskussionen mit den hier genannten Theologen teilzunehmen - und dabei ging es immer wieder um das Verhältnis von Eschatologie und Ethik¹¹ -, konnte beobachten, daß die Unterschiede der Position *K. Barths*, *R. Niebuhrs* und *A. Nygrens* - um nur diese drei zu nennen - durchaus nicht unüberwindlich waren bzw. sind. Zum Beispiel konnten dem »Kampf«-Motiv auf die eine oder andere Weise alle zustimmen, wenn man auch gegenüber dem Dualismus der Schweden Vorbehalte anmelden mußte: und das vermutlich zu Recht, wie mir heute scheint (nachdem ich lange *A. Nygren* zu folgen versuchte).

10. Dazu zuletzt *R. Veldhuis*: Realism versus Utopianism? Reinh. Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Utopian Thought for Social Ethics, Assen (NL), 1975.

11. Vgl. Studienabt. Ök., Rat d. Kirchen 1951: Eschatologie und Ethik (Übersicht über Gesprächslage und Bibliographie, zusammengestellt vom Verf. - 51 G/132); Hoffnung in der Bibel (Beilage z. Inf. Brief d. Stud.Abt. des ö.R.K. Nr. 5/1952 mit Berichten von zwei Studientagungen zur Vorbereitung der Zweiten Vollversammlung des ö.R.K., deren Thema lautete: »Christus die Hoffnung der Welt« - Evanston 1954; dazu die Dokumente dieser Vollversammlung selbst).

Genau an dieser Stelle ist nämlich, im Zusammenhang mit der ökumenischen Debatte über eine etwaige »Theologie der Revolution« bei uns die Diskussion erneut in Gang gekommen, und zwar dankenswerterweise seitens der Neutestamentler, die sich veranlaßt sahen, an das neutestamentliche Verständnis des Reiches Gottes zu »erinnern« - und warum sollte eine solche Erinnerung nach Barmen V sich nur an den Staat - warum sollte sie sich nicht auch an die Christenheit in der Welt richten dürfen? Nur: wie verstehen sich unsere Neutestamentler dabei - und von welchen Intentionen wird ihre Auslegung gefördert - oder auch gehindert?

H. REICH-GOTTES-VORSTELLUNGEN DES NEUEN TESTAMENTS - IN HEUTIGER SICHT

Es liegt nahe, zur Charakterisierung des Standes der Diskussion in der neutestamentlichen Wissenschaft bei dem »neutestamentlich-systematisch« besonders klaren und hilfreichen Aufsatz von W. Schmithals einzusetzen, der 1968 in den Evangelischen Kommentaren ersdiien¹². Dabei geht es zunächst nur darum, wie das neutestamentliche »Material« dargestellt wird.

Sehniehals geht sicher mit Recht davon aus, daß »das zur Zeit Jesu im Judentum erwartete Gottesreich ... das *Ende* dieser (alten) Welt, und zwar ohne menschliches Zutun« bringt. »Das Reich Gottes wird eben als *Gottes Reich* von jenseits der Welt erwartet. Es steht nicht in des Menschen Macht, jenes Reich herbeizuführen, das, als *Gottes Herrschaft*, Gericht und Gnade bringt, also durch das Gericht hindurch für die Frommen zu Frieden und Gerechtigkeit führt« (Hervorhebungen im Original). Vielleicht sollte man die *kosmischen Komponenten* dieser *apokalyptischen Erwartungen* noch besonders hervorheben: auf die Drangsale der Endzeit soll die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde durch Gott folgen. Es wurde erwartet, daß erst im Zusammenhang mit solchen kosmischen Umwälzungen Gott sein Reich verwirklichen wird. Erst wenn man dies mit ins Auge faßt, wird einsichtig, *warum* in dieser Anschauung der Blick besonders stark auf *das alleinige Handeln Gottes* gelenkt werden muß: das Ende der alten Weltherbeizuführen und eine neue Welt zu erschaffen, kann gewiß nicht Sache der Menschensein. Soweit es um das Judentum zur Zeit Jesu geht, dürfte es an diesem Punkte unter den Gelehrten kaum noch Streit geben, wenn auch die einzelnen Texte aus jener Zeit kein ganz einheitliches Bild vermitteln.

Wie sind hier nun die *Predigt [esu]* - und wie sind die späteren neutestamentlichen Zeugnisse einzuordnen?

Schmithals erklärt summarisch: »Nicht das jedem Juden bekannte *Was* oder *Wie* der Gottesherrschaft stellte den besonderen, erregenden Gegenstand der Predigt Jesu dar, sondern das *Wann*, die Zeit des Kommens der Gottesherrschaft. Diese Zeit war *jetzt* gekommen. Das Ende des alten Weltlaufs steht vor der Tür. Die erwartete Zukunft rückt heran.

12. W. Schmithals: Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes, in: Ev. Korn. 1/1968, S. 313-320; folgende Zitate S. 313.

Es ist letzte Zeit, damit letzte Möglichkeit zur Buße.« Nach dieser Deutung wäre das, was Jesus gepredigt hat, nur graduell unterschieden von der Predigt johannes des Täufers. Aber dies ist für unsere Überlegungen nicht so wesentlich wie die andere summarische Formel von Schmithals, »daß Jesu Predigt vom Reich Gottes apokalyptisch, also durchaus zeitgemäß im Sinne seiner Zeit war. Das Gottesreich Jesu war eine schlechterdings jenseitige Größe.«¹³ Was kann aber dann das eben zitierte »Jetzt« besagen?

Einerseits hat sich unter den Exegeten offensichtlich die Überzeugung durchgesetzt, daß die »konsequent« eschatologische Interpretation zu einseitig war, die Jesu Leben und Wirken nur aus der Apokalyptik seiner Zeit deuten wollte. In seiner Predigt und in seinem Wirken muß eine Vollmacht sichtbar geworden sein, die ihn über andere hinaushob, und die eine so enge Bindung an ihn (Nachfolge) auslöste, daß daraus später die christologischen Hoheitstitel Jesu werden konnten. Andererseits kommt es aber nun darauf an, dies »Besondere« an Jesus ins rechte Verhältnis dazu zu bringen, daß er eben auch apokalyptisch gedacht und verkündigt hat. Durch die Sonderstellung Jesu mußte seine apokalyptische Predigt in ein neues Licht rücken, der Inhalt dieser Predigt mußte sich irgendwie verändern - vielleicht zunächst sogar so, daß es ihm selbst und seinen Hörern anfänglich gar nicht »bewußt« war, vielleicht aber auch so, daß gewisse Korrekturen der herkömmlichen apokalyptischen Vorstellungen schon in seiner Predigt sichtbar wurden.

Die existentialtheologischen Ausleger "des Neuen Testaments - R. Bultmann und seine Schüler bis hin zu W. Schmithals - haben versucht, das apokalyptische Element der Jenseitigkeit in Jesu Predigt als Ausdruck für die Unverfügbarkeit des Reiches Gottes zu verstehen. Von der starken Naherwartung Jesu bleibt in dieser Interpretation als wesentlich für Jesu Predigt eigentlich nur übrig das Element der Dringlichkeit des Bußrufes, also des Rufes zur Entscheidung". Es schien so, als könne man mit dieser Auslegung das durch J. Weiß und A. Schweitzer (und deren Schüler) aufgeworfene Problem der Parusieverzögerung sowohl in bezug auf das Neue Testament selbst als auch im Blick auf die Verständnismöglichkeiten des modernen Menschen lösen. Das neutestamentliche Material hat sich aber gegenüber einer solchen interpretatorischen Engführung als merkwürdig sperrig erwiesen. Und ob der moderne Mensch sein in der Welt-Sein am besten in existentialistischen Kategorien versteht, ist außerdem fraglich geworden ...

Für das Folgende muß stets mit Bedacht werden, daß wir bekanntlich Jesu Predigt immer nur in Berichten vor uns haben, die durch Karfreitag und Ostern beeinflusst sind. Die Frage ist dann: Was hat die Urchristenheit veranlaßt, uns zu berichten, daß nach Jesu Überzeugung das Kommen des Reiches Gottes sehr nahe bevorstand - obwohl doch diese Vorstellung durch den weiteren Verlauf der Geschichte sozusagen »kompromittiert« war?¹⁴ Es hätte doch nahegelegen, solche Aspekte der Predigt Jesu versickern zu lassen,

13. A.a.O. S. 315.

14. Vgl. hierzu zuletzt E. Gräßer: Die Naherwartung Jesu, 1973, S. 74 ff. (zu R. Bultmann und E. Fuchs) und aus röm.-kathol. Sicht D. Wiederkehr: Perspektiven der Eschatologie, 1974.

15. E. Gräßer: a.a.O., S. 28 f.: „Anfang und Grund der christlichen Theologie ist ... nicht ein so oder so gearteter Glaube an Jesus, sondern der Glaube an die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu. Dieser Glaube aber hat die überkommene Apokalyptik auf eine Weise modifiziert, daß

wie vermutlich manches andere versickert ist. Es kann kaum anders sein: die Tradenten müssen auch hinsichtlich des Predigtthemas »Reich Gottes« ein »existentielles Interesse« daran gehabt haben, »an Jesus selbst anknüpfen zu können-ds. Das, was sie Karfreitag, Ostern und in den darauffolgenden Jahren (allmählich sogar Jahrzehnten) erlebten, hat sie darin zumindest nicht irritiert. Mindestens einige Elemente der Reich-Gottes-Predigt Jesu haben offenbar gut zu dem gepaßt, was die Urchristenheit auch nach Ostern erlebte- und sich vorstellte. Weil damit die an sich »kompromittierten« Elemente dieser Predigt unlöslich verbunden waren, konnten diese nicht so ausgeschieden werden, wie das ein moderner Redaktor wohl getan hätte!«.

Was war das Besondere an [es] »Predigt vom Reich Gottes? Gehen wir davon aus, daß in der Reich-Gottes-Predigt Jesu kräftige Elemente der traditionellen apokalyptischen Naherwartung enthalten waren. Dann hat neben diesen Elementen *das* erhebliche Bedeutung, was in eine andere Richtung weist, also zum Beispiel das Logion Mt 12,28/Lk 11,20: »Wenn ich aber durch Gottes Geist (bzw. Gottes Finger) die Dämonen austreibe, so ist ja Gottes Herrschaft zu euch gelangt!« Das ist nicht nur Ankündigung, auch nicht nur Ruf zur Buße. Und hier ist das Reich Gottes nicht - oder vorsichtiger gesagt: nicht mehr nur - eine jenseitige Größe, sondern es wird mit einem Geschehen mitten in dieser Welt und ihrer Zeit in Verbindung gebracht. Wäre dies ein Beleg dafür, daß Jesu Predigt eben doch »nicht konstitutiv durch die Apokalyptik geprägt« war? Ging es Jesus nur um »die Unmittelbarkeit des nahen Gottes« - wie E. Käsemann 1960 sagte^{18?} Vieles spricht dagegen, dies als sich ausschließende Alternativen zu verstehen, gerade weil das Stichwort »Nähe Gottes« vermutlich in die richtige Richtung weist.

Das Logion wäre dann ein Hinweis darauf, daß Jesus vielleicht schon selbst die sonst auch von ihm vertretenen apokalyptischen Vorstellungen zu korrigieren begann, indem er nämlich das nahe herbeigekommene Reich nicht nur ankündigte, sondern zugleich »in seinen Exorzismen die Gottesherrschaft: gegenwärtig sieht bzw, seine Exorzismen als Ge-

eine Verzögerungsthematik zunächst gar nicht. Zur Problematik gravitieren konnte - aus theologischen Gründen, und nicht, weil noch kaum Zeit vergangen war, welche eine Naherwartung hätte in Schwierigkeiten geraten lassen können. Dabei hatte das nach der Parusieverzögerung umgedeutete diatologisdie Bekenntnis ... durchaus ein existentielles Interesse daran, an Jesus selbst anknüpfen zu können, also an eine durch die Naherwartung kompromittierte Verkündigungsform.«

16. E. Gräber, a.a.O. S. 29.

17. Einerseits dürfte also Gräber mit seiner (gegen die »konsequenzen« Esdaieologen gerichteten) These im Recht sein, daß die Parusieverzögerung in der Urchristenheit anfangs noch gar nicht das entscheidende Problem gewesen sein kann (vgl. oben Anm. 15); andererseits bestreitet Gräber sicher nicht, daß das Ausbleiben der Parusie doch ziemlich bald zum Problem werden mußte - wodurch dann in der Tat Herrenworte, die eine apokalyptische Naherwartung ausdrückten, »kompromittiert« waren: mit der Wahl dieses Begriffes wollte Gr. doch andeuten, daß das Nichteintreten der vorhergesagten Ereignisse geeignet war, Jesu Autorität in Frage zu stellen. Um so bedeutsamer, daß man sie weiter tradierte!

18. E. Käsemann: Die Anfänge christlicher Theologie, in: Exegetische Versuche u. Besinnungen II, 2. Auf]. 1965, S. 99 = ZThK 57, 1960, S. 179. Dagegen Gräber, a.a.O. S. 70: »Sollte es wirklich das sprunghafte Hin und Her apokalyptischer Verkündigung des Täufers Johannes, diatologisdie Predigt Jesu, apokalyptischer Verkündigung der nachösterlichen Urgemeinde und Abbau der Naheschatologie gegeben haben, und zwar alles in einem Zeitraum von etwa 50 Jahren?«

schehen der Gottesherrschaft verkündet«!“. Wenn man aber bei der Hypothese stehenbleiben will, daß Jesus eine bewußte Korrektur apokalyptischer Vorstellungen nicht für dringend hielt, sie also wahrscheinlich auch nicht selbst vorgenommen hat, würde das Logion als Gemeindebildung insofern immer noch ein wichtiges Zeugnis für Jesus selbst sein, als in ihm zum Ausdruck kommt: Jesus hat so gewirkt, daß derartige Korrekturen unvermeidlich wurden.

Man wird gewiß nicht den Eindruck erwecken dürfen, als würde durch jenes Logion (und andere Texte, die in ähnliche Richtung weisen), die ganze traditionell apokalyptische Predigt Jesu hinfällig; man kann also nicht die futurische Eschatologie aus den Synoptikern streichen und Jesus nur noch eine »realized eschatology« oder eine »sich realisierende Eschatologie« zuschreiben²¹. Das futurische Element muß zur Geltung gebracht werden, so gewiß es heute einer neuen Interpretation bedarf und so gewiß es diese vor erhebliche Schwierigkeiten stellt.

Ist es denkbar, daß nach damaliger Vorstellung Zukunft schon Gegenwart prägt und bestimmt? Weiter als bis zu der Vermutung, daß Jesus und den Tradenten seiner Worte und Taten eine solche Vorstellung möglicherweise weniger zu schaffen machte als uns heute, kommen wir nicht. Versuche, die von Jesus verkündigte zeitliche Annäherung des kommenden Reiches, vor allem als »Ausdruck« für eine personale »Nähe« Jesu zu Gott zu verstehen, mögen wiederum in die gesuchte Richtung weisen: nur muß man dabei stets unterstreichen, daß dies nur Versuche sein können, mit dem in sich widersprüchlichen Befund der Texte durch eine möglichst ausgewogene Interpretation klarzukommen; *Interpretationen dieser Art aber müssen stets einer Kontrolle der dabei eingesetzten hermeneutischen Prinzipien unterworfen werden*; sonst könnte zum Beispiel bei der eben zitierten Auslegung (die von E. Jüngel stammt) unversehens das futurische Element in der synoptischen Apokalyptik unter den Tisch fallen²¹.

19. Tb. Lorenzmeier: Zum Logion Mt 12,28; Lk 11,20, in: Neues Testament und christliche Existenz, Festschr. f. H. Braun zum 70. Geburtstag, hg. von H. D. Betz und L. Schottroff, 1973, S. 289-304, Zit. S. 302.

20. Vgl. dazu zuletzt Lorenzmeier: a.a.O. S. 300, und E. Gräßer. a.a.O. S. 67 (mit der angegeb. Lit.) - und viele andere.

21. E. Jüngel: Tod (Themen d. Theol. 8), 1971, S. 128f.: »Die vom Apokalyptiker erwarteten Begleitumstände des Endes der Geschichte sind schließlich nicht das Gesetz, nach dem Gott anzutreten hat. Dieser Meinung ist offensichtlich auch Jesus selber gewesen, dessen -Näherwartung- von einer -Beredmung der Zeiten- und von kosmischen Signalen des Weltendes wenig wissen wollte. Ihm war die Nähe Gottes näher noch, so daß der auch von ihm bevorzugte zeitliche Ausdruck dieser Nähe zugleich personal interpretiert werden muß. Jesus glaubte an die Nähe Gottes. Das war mehr als Hoffnung auf etwas Kommen des ... Jesus ... wußte sich selbst ganz und gar von der Nähe der Gottesherrschaft bestimmt ... Dieses personale Bestimmte überbot die zeitliche Differenz zwischen -Sdron jetzt, und >Noch nicht- in einer nicht zeitlichen Weise, also ohne die zeitliche Differenz einfach aufzuheben. Nur so ist ein Satz wie Lk 11,20 zu verstehen ... Daß Jesus sich mit seiner -Näherwartung- getäuscht habe, ist deshalb gleichermaßen richtig und Falsch.« - E. Gräßer hat diesen Lösungsversuch lobend erwähnt, denn: »Bei dieser Interpretation wird nicht - wie bei E. Fuchs - mittels einer Existentialanalyse der Zeitlichkeit die zeitliche Differenz zwischen der Gegenwart der Gottesherrschaft und ihrer Zukunft überspielt. Sondern die banal physikalische Verlaufszeit bleibt ein wesentliches Strukturelement der eschatologischen Predigt Jesu ...« Richtig ist allerdings wohl auch, daß Jüngel sich nicht ganz von dem Zeitverständnis von E. Fuchs befreien konnte (Gräßer. a.a.O. S. 77f.); seine bekannte Hinwendung zu Barth in den letzten

Im Sinne unserer bisherigen Überlegungen wird es nun aber auch nicht möglich sein, das Logion vom Anbruch der Gottesherrschaft durch Dämonenaustreibungen gleichsam »antidiristologisch« so zu interpretieren, daß mit Nachdruck zu sagen wäre: Jesus »hat dabei nicht sich selbst, sondern sein Tun bzw. seine Botschaft ins Zentrum gestellt«²² (Th. Lorenzmeier).

Zwar klingt dies zunächst nicht schlecht; aber es dürfte eben doch kein Zufall sein, daß das Logion nicht lautet: wenn irgendwo Dämonen ausgetrieben werden, ist das ein Zeichen des Anbrechens der Gottesherrschaft. Entweder Jesus selbst oder eben die Tradenten seines Wortes haben es für nötig gehalten, sein Tun, und damit indirekt zweifellos auch: seine Person hervorzuheben.

E. Gräßer hat völlig recht, wenn er erklärt, daß hier viel auf dem Spiel steht. Den Systematiker kann es nur freuen, wenn der Exeget dabei Äußerungen von E. Jüngel und - besonders ausführlich! - von K. Barth ins Feld führt²⁴. Letztlich geht es darum, daß nicht

Jahren steht dem nicht im Wege, da ja auch Barth lange dem futurischen Aspekt der biblischen Eschatologie auszuweichen suchte - allerdings nicht so, daß ein existentielles Zeitverständnis, sondern so, daß »Gottes Zeit« unsere physikalische Verlaufszeit überbieten sollte; vgl. dazu Barths Widerruf KD II/1 (2. Aufl.), 1946, S. 714ff. - Aber ganz konnte dies ein wenig platonische (oder auch: augustinische-neuplatonische) Element aus Barths Denken wohl nie verschwinden - und entsprechendes könnte dann auch bei Jüngel nachwirken. Vgl. dazu auch J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 1964, bes. S. 43ff. - Die Frage, wie wir das »futuristische Element« heute sachgemäß zu interpretieren haben, soll mit diesen Andeutungen zunächst nur offengehalten werden; wir müssen darauf noch zurückkommen.

22. Th. Lorenzmeier, a.a.O. S. 302.

23. Dagegen Lorenzmeier, a.a.O. S. 303: »Wo immer menschenfeindliche Mächte entmächtigt werden ..., da ist Gottes Herrschaft auf dem Plan ... Wo immer ... die Welt entdämonisiert wird, da ist Christus gegenwärtig.« Zu beachten - und methodisch zu loben! - ist allerdings, daß dies in Thesen steht, die L. an seine exegetische Untersuchung angehängt hat, um anzudeuten, wie man die Gottesherrschaft wohl »in heutiger Zeit« verstehen könne (S. 302). Nicht alle Exegeten unterschreiben ihre verschiedenen Denkbewegungen so deutlich voneinander - wie allerdings umgekehrt auch erkennbar ist: Vorentscheidungen fallen schon da, wo der Exeget sich bemüht, nur »den Text« sprechen zu lassen ...!

24. E. Gräßer: Zum Verständnis der Gottesherrschaft, in: ZNW 65, 1974, S. 3-26; der größte Teil dieses Aufsatzes ist der Auseinandersetzung mit Lorenzmeier gewidmet, und zwar in der erklärten Absicht, die Stellung der Exegese gegenüber kurzschlüssigen Aussagen der Systematiker zu verdeutlichen, die in neuerer Zeit das Symbol des Reiches Gottes verwenden, »um mit seiner Hilfe zu einem gesellschaftspolitisch relevanten theologischen Sprechen und Handeln zu kommen« (S. 3). Schon bei der Diskussion der Frage, wie es bei L. mit der Sonderstellung Jesu beschaffen ist (L. befaßt sich natürlich auch damit), holt sich G. interessanterweise sein entscheidendes Gegenargument von K. Barth (S. 12ff.), dem dann andere von Barth und Jüngel folgen, vor allem, wo es um die Abwehr des Synergismus in den Schlußthesen von L. geht. Während es in der zweiten Schlußthese bei Lorenzmeier heißt: »Die Gottesherrschaft kommt nicht -senkrecht von oben-, das heißt: nicht unvermittelt. Sie bedarf des Menschen, der dazu bestimmt ist, synergos thou theou zu sein« (a.a.O. S. 303), beruft sich G. auf Jüngel: »Entscheidend ist, daß man -von Gott< sagt und meint, wenn man von Gottes Wirken redet. Gottes Wirken kommt von Gott. Das war gemeint, wenn man einst -senkrecht von oben- sagte ...« (Tod, S. 127, zitiert b. Gr., a.a.O. S. 20, Anm. 45). Gr. sagt zu diesem Punkt abschließend: »Wenn Lorenzmeier den Menschen zum cooperator Dei avancieren läßt, verdirbt er eben damit den strengen Gedanken der Jenseitigkeit der Gottesherrschaft.« (S. 21). Inwieweit dies heute noch so gesagt werden kann oder muß (unbeschadet dessen, daß im NT zum Teil eine solche Jenseitigkeit betont wird, andererseits aber eben doch gebetet wird, das Reich möge »kommen« - nämlich in diese unsere Welt! -), ist mit der notwendigen Sicherung des Gedankens der Wirklichkeit Gottes freilich durchaus noch nicht geklärt; man darf weder den futurischen Aspekt unbemerkt fallenlassen (s. oben Anm. 21) noch »Jenseitigkeit« unkontrolliert zum bleibenden Postulat erheben ... Dazu unten S. 181f.

kurzschlüssig Jesus als ein exemplarischer Mensch dargestellt werden kann, der uns nur vorgemacht hat, wie wir das Reich Gottes Gegenwart werden lassen sollen. Um Konsequenzen in dieser Richtung ziehen zu können (was in einer Festschrift für *H. Braun* gewiß nicht abwegig war!), hatte Lorenzmeier bereits das Logion selbst möglichst wenig christologisch ausgelegt ... Nein: wie immer wir auch heute das besondere Verhältnis Jesu zu Gott verstehen wollen - soweit es um das Zeugnis des Neuen Testaments geht, muß deutlich bleiben, daß seine Verfasser von Christus als dem Bringer des herankommenden Gottesreiches sprechen wollten.

Damit haben wir uns bereits dem neutestamentlichen Material zugewandt, in dem die *Erfahrung der Auferstehung Jesu ein neues Verständnis des Gottesreiches* bewirken mußte. Daß dies auch die Berichterstattung der Synoptiker über Jesu Predigten und Taten beeinflußt haben muß, braucht uns nun nicht mehr zu beschäftigen. In der Auslegung von *W. Schmithals*, von der wir ausgegangen waren, stellt sich die Sache so dar: »Die Auferstehung Jesu wurde von der ersten Gemeinde ursprünglich als Beginn der allgemeinen Totenauferstehung erfahren und gedeutet, das heißt als *Erfüllung* der von Jesus angesagten und verheißenen Hoffnung. Mit Ostern wurde das apokalyptische Hoffnungsziel *erreicht*. Erwartete Jesus das kommende Heil, so erfuhr es die Urgemeinde mit seiner Auferstehung als gekommen ... Hier liegt die entscheidende Differenz zwischen der Predigt Jesu einerseits und dem Kerygma der Urgemeinde, die Jesus als den Auferstandenen predigt, andererseits. Es handelt sich um eine Differenz innerhalb der Kontinuität ... Indem die christliche Gemeinde bekennt, daß Gott seine Heilstat getan *hat*, daß das Reich Gottes *gekommen ist*, behauptet sie die >Weltlichkeit< des Reiches Gottes, das heißt die Anwesenheit des Reiches Gottes in dieser bestehenden Welt ...«

Nun kann auch *Schmithals* nicht so tun, als habe es in der nachösterlichen Gemeinde nur dieses »jetzt« der Erfüllung gegeben: »Das -Schon jetzt< dieses Reiches wurde in der urchristlichen Verkündigung immer begleitet von dem -Noch nicht-. Der erhöhte Herr ist zugleich der Wiederkommende. Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen, und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Apokalyptische Gedanken und Vorstellungen halten in der christlichen Gemeinde von Anfang an dieses -Nochnicht-wach.«²⁵ So weit ist dies sicherlich eine gute Zusammenfassung des exegetischen Befundes, wie er heute wohl allgemein anerkannt ist. Was dem bei *Schmithals* folgt, muß freilich auf das Konto einer ihn und seine Freunde kennzeichnenden Theologie geschrieben werden - gehört also in den Bereich der Versuche, mit dem angegebenen Befund in theologisch zu verantwortender heutiger Redeweise fertig zu werden. Wenn man zu schnell dazu übergeht, wird leicht vergessen, wie problematisch die Spannung zwischen dem »Schon jetzt« und dem »Noch nicht« in den neutestamentlichen Schriften selber ist.

Doch soviel scheint klar zu sein: Durch die Auferstehung Jesu von den Toten war nach dem Verständnis der Urgemeinde etwas geschehen, was die sonst allgemein verbreiteten apokalyptischen Vorstellungen des Judentums durchbrach. Wer sagte: hier gingen alte Erwartungen in Erfüllung, mußte zugleich zu erkennen geben: die Erfüllung entsprach

25. *W. Schmithals*, a.a.O., (vgl. oben Anm. 12) S. 316.

nicht ganz den ursprünglichen Erwartungen. Was *Schmithals* als Unterschied zwischen der Predigt Jesu und dem Kerygma der Urgemeinde darstellt, ist natürlich erst recht bzw. vor allem als *Unterschied zur jüdischen Apokalyptik* zu charakterisieren.

Das Merkwürdige ist dann wiederum, daß die Zukunftserwartungen dennoch erhalten blieben, daß also die spätjüdischen Vorstellungen weithin unverändert im Neuen Testament wiederkehren. Dazu gehört sowohl das Element der »[*enseitigkeit*« als auch das Element der »*Zukünftigkeit*« des Reiches Gottes. Wenn man beides theologisch verantwortlich interpretieren will, darf man dabei nicht verschieden verfahren, sondern man muß beide Aspekte nach gleichen Gesichtspunkten zu interpretieren versuchen. Der leitende Gesichtspunkt kann dabei - wie bei den vorigen Erwägungen - nur das *Christusverständnis* der Urgemeinde sein. (Zur Vereinfachung der Darstellung machen wir im folgenden keinen Unterschied zwischen der Urgemeinde und den apostolischen Zeugen im NT einschließlich Paulus.)

Seit Ostern war die Christenheit davon überzeugt, daß Gott in Christus sein Reich in unsere Welt hat einbrechen lassen. Der Gekreuzigte wird als Herr dieses noch verborgenen, aber sich ausbreitenden Reiches verstanden. Seine Auferstehung gibt allen, die sich ihm anschließen, die Zuversicht, daß der Tod nicht die Grenze seines Reiches ist, sondern daß sein Reich darüber hinausgreift, ja: daß es uns erst nach dem Durchschreiten dieser Grenze sichtbar werden wird..

Wenn man die beiden Summarien von *Schmithals* in einen Gedankengang zusammenzubringen versucht, entsteht etwa dieses Bild - so gewiß einzelne Texte im NT vielerlei Variationen enthalten. Im Mittelpunkt steht aber durchgängig das Christusgeschehen, und zwar sowohl im Rückblick (Kreuz und Auferstehung) als auch im Ausblick auf die Zukunft (Überwindung des Todes, Erwartung *seiner* Wiederkunft). Im Zukunftsbild werden die apokalyptischen Erwartungen des Judentums weitergegeben, nun aber so, daß der Christus Jesus im Zentrum dieser Erwartungen steht. Zwar ist die Anschaulichkeit dieser Zukunftserwartungen nicht sehr groß, man wird sie aber nicht zu gering veranschlagen dürfen in der Hoffnung, sie dann leichter neu interpretieren zu können²⁶.

Wenn wir das Reich-Gottes-Verständnis des Neuen Testament in der Gegenwart »ridig« deuten wollen, müssen wir uns an seinem Christusverständnis orientieren. Da aber dürfte entscheidend sein, daß *der Auferstandene diesseits der Todesgrenze nur als der Gekreuzigte erkannt werden kann*. Zwar konnten die Predigt Jesu und die Dämonenaus-

26. G. Friedrich: Utopie und Reich Gottes (Kl. Vandenhoeck-Reihe 1403, o. J.) (1975), S. 36-39, betont m. E., zu stark, daß sowohl bei den Synoptikern als auch bei Paulus das Gottesreich »nicht« anschaulich beschrieben werde. Wenn er aber s. Bar. 51, 9-11 mit 1 Thess 4, 17 vergleicht, hätte er doch nicht schreiben dürfen: .Paulus beschränkt sich vielmehr auf den Satz: sind so werden wir immer mit dem Herrn sein- ... Das genügt. Mehr ist nicht möglich und nicht nötig zu sagen ...« Gehört in die Rubrik .Anschaulichkeit nur die etwaige Beschreibung des Endzustandes selbst? Muß dazu nicht auch die Beschreibung dessen gerechnet werden, was bei der Wiederkunft Christi nach der Erwartung des Paulus vor sich gehen wird? Und das ist in V. 16 und 17a bei Paulus doch sehr anschaulich beschrieben! - Damit soll nicht gegen den Satz polemisiert werden, daß bei Paulus »die Zukunfts- und Heilserwartung ... an der Person Jesu Christi orientierte sei. An dieser Stelle liegt der Unterschied zu den Apokalyptikern und zu einigen Utopisten der Neuzeit. Aber eben nicht dort, wo es um Anschaulichkeit geht. Zur Sache vgl. auch Gräßer: Naherwartung (1973), S. 137 f.

treibungen als Zuspruch der Gnade Gottes und als deren Verwirklichung schon als Zeichen des Sieges des Reiches Gottes gelten (siehe oben); erst recht wurden die Auferstehung Jesu, die Ausgießung des Geistes und der in der Urchrisenheit offensichtlich weitergehende Exorzismus als Zeichen dieses Sieges verstanden: Zeichen, die die Hoffnung auf den endgültigen Siegfestmachen - aber die doch nie mehr als »Zeiden«, Vorankündigungen sind. Denn zunächst führt der Weg die Christenheit genauso wie ihren Herrn nicht zum Sieg, sondern in die Niederlage; nicht zur Auferstehung, sondern unter das Kreuz. Nicht Christi Macht wird sichtbar in dieser Welt, sondern seine Ohnmacht, und die Predigt des Kreuzes ist nicht Weisheit, sondern Torheit, reizt zum Spott ...

Daß dies alles ertragen werden konnte, ja: daß es als der Weg zum Leben verkündigt werden konnte, muß in dem begründet sein, was wir auch auf den vorigen Seiten zu verstehen suchten: *Daß Gott, der Herr des Lebens, uns in Christus nahe ist* - und daß er uns nirgend näher kam als *gerade am Kreuz Jesu Christi* - das macht es möglich, zur Übernahme des Kreuzes einzuladen. Der nahe Gott ist der Gekreuzigte - und kein anderer. Das Kreuz korrigiert nicht nur einzelne Zukunftserwartungen der Apokalyptiker, sondern es korrigiert mit ihnen ihr Gottesbild.

Denn das darf doch nicht vergessen werden: Der Gott der Apokalyptik war ein ferner Gott²⁷. Das unmittelbare vertrauliche Gespräch mit ihm war fast abgebrochen. Man war enttäuscht darüber, daß dieser Gott nicht den Lauf der Weltgeschichte rasch veränderte; den Glauben an ihn konnte man nur festhalten, wenn man wenigstens in ferner Zukunft und in einer neuen Welt etwas von ihm erwarten durfte. Je ferner dies alles - und mit ihm Gott selbst! - rückte, desto eindrücklicher mußte das Bild gemalt werden ...

Und nun setzen die Jünger Jesu dem das Bild des Gekreuzigten entgegen. Während in der Apokalyptik die Schrecken des kommenden Gerichts ausgemalt wurden, hieß es hier: er hat das Gericht bereits auf sich genommen - wer ihm glaubt, hat nichts mehr zu fürchten. Und auch das neue Leben ist in seiner Auferstehung vorgezeichnet: weitere Ausmalungen sind »eigentlich« überflüssig.

Aber was heißt da »eigentlich«? Hätte »eigentlich« etwas genauso gut wegfallen dürfen - zum Beispiel die kleinen Apokalypsen in den Synoptikern und die Johannes-Apokalypse? Wir haben kein Recht, sie aus dem Christuszeugnis des Neuen Testaments herauszulösen - und damit auch keine Möglichkeit, das Christuszeugnis seinerseits von apokalyptischen Elementen zu befreien. Das hermeneutische Problem würde verdeckt, wenn wir nicht bedenken würden, daß das ganze neutestamentliche Zeugnis in einer zeitbedingten Gestalt vor uns liegt.

II. SYSTEMATISCH-HERMENEUTISCHE ANSÄTZE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE ETHIK

O. Cullmann schrieb 1970 in seiner Untersuchung über »Jesus und die Revolutionären seiner Zeit«: »Daß die Einstellung Jesu *nicht ohne weiteres* auf unsere Zeit übertragen werden kann, geht schon aus der Tatsache hervor, daß wir nicht mehr mit einem unmittel-

27. Vgl. dazu G. SauteT: Zukunft und Verheißung, 1965, S. 242.

bar bevorstehenden Weltende rechnen.«²⁸ »Dieser Unterschied«, so heißt es dann etwas später bei *Cullmann*, »hat Konsequenzen für *einen* Aspekt unseres besonderen Problems, für die Tatsache nämlich, daß Jesus *nur* die Bekehrung des einzelnen ins Auge faßt und an einer Reform der Sozialstrukturen nicht interessiert ist. Sobald mit Jahrhunderten zu rechnen ist, muß ohne weiteres anerkannt werden, daß gerechtere Sozialstrukturen auch die von Jesus geforderte Sinnesänderung des einzelnen fördern. Es muß dann eine Wechselwirkung zwischen der Bekehrung des einzelnen und den Reformen der Strukturen gefordert werden, wenn auch die zentrale Aufgabe des Christen die individuelle -Umkehr- bleiben muß.«²⁹

G. Klein hat das hier vorliegende Problem grundsätzlich anerkannt. Er meint aber, die

-
28. O. *Cullmann*: Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, 1970, S. 72; E. *Gräßer* nimmt in seinem Aufsatz 1974 (vgl. oben Anm. 24) das grundsätzliche Problem vor allem in einer Auseinandersetzung mit S. *Schulz* auf. Daß heute eine besondere »hermeneutische Denkanstrengung« notwendig sei, begrüßt er und ist sich dessen »bewußt, daß man, um in einer veränderten geschichtlichen Situation *dasselbe* zu sagen, *anderes* sagen muß. Trotzdem erhebt sich beim produktiven *Hinausgehen* über das Jesus-Zeugnis bzw. über die Christus-Botschaft die Frage *verschärft*, wer oder was diese kreative Hermeneutik reguliert- (S. 4). Diese Frage muß natürlich nicht nur an die gerichtet werden, bei denen »progressive« moderne Intentionen zum Vorschein kommen - und meist ohne Mühe decouvriert werden können! -, sondern auch gegen diejenigen, die in ihrer Gegenwartsauslegung konservative soziale Intentionen zum Zuge bringen - nur kann man sie oft weniger leicht erkennen, weil sie Gewohntes vortragen! - Vgl. M. *Bengel*: Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments, in KuD 19, 1973, S. 85-90, hier besonders These 3.3.1 (Interdependenz der Frage nach dem »Sinn der Einzelexistenz« und der Frage »nadi dem Sinn der gesamt-menschlichen Geschichte«) und 3.3.3 (Warnung vor vulgärexistentialistischer und vor vulgärmarxistischer Beantwortung dieser Frage). Eine ähnliche Ausgewogenheit suchte M. *Hengel* schon 1970 in seiner Schrift: »War Jesus Revolutionär?« - Auch W. *Sehmithals* ist es in dem mehrfach zitierten Aufsatz von 1968 um eine ähnliche Ausgewogenheit zu tun, freilich so, daß für seine theologische Interpretation der neutestamentlichen Eschatologie das Theologumenon der Existentialtheologie ausschlaggebend ist, nach der Eschatologie vor dem Mißverständnis bewahrt, »als sei das in der Welt anwesende Gottesreich eine dem Menschen verfügbare ... Größe« (316); zugleich wird die innerweltliche Verantwortung einschließlich der extremen Notwendigkeit revolutionärer Veränderungen im Sinne der traditionellen Zwei-Reiche-Lehre allein der durch die Liebe gereinigten Vernunft zugeschrieben. Das hermeneutische Problem deutet Sch. nur ganz kurz an (S. 317 links). Nun sollte das Bedenken heutiger Möglichkeiten, das im Neuen Testament gemeinte neu auszudrücken, auch immer die Diskussion mit systematischen Entwürfen der Gegenwart einschließen. W. *Sehmithals* tat das, indem er sich kritisch mit W. *Pannenberg* und I. *Moltmann* befaßte und so immerhin an den zentralen Punkten das Gespräch aufnahm (Kreuz und Auferstehung, Hoffnung). - E. *Gräßer* suchte sich, wie wir sahen, Rückendeckung bei K. *Barth* und E. *Jüngel*, bemüht als Kontrast dann aber nur den vormarxistischen Sozialisten W. *Weitling* mit seiner Hoffnung auf eine »Herstellung des Reiches Gottes auf Erden« (a.a.O. S. 17). Warum dann nicht lieber L. *Ragaz* (im Zusammenhang mit Chr. *Blumhardt*!), über dessen Reich-Gottes-Vorstellungen z. B. A. *Lindt* (L. *Ragaz*, 1957, S. 137 ff.) referierte? Vgl. auch A. *Rieh*: L. *Ragaz* ..., ZEE 12, 1968, S. 193 ff., bes. S. 196 f., und die dort angegebene Literatur. Aber auch P. *Tillich* wäre hier wahrhaftig ernster zu nehmen gewesen als - W. *Weitling*! - Methodisch noch merkwürdiger ist G. *Friedrich* in seiner letzten Untersuchung vorgegangen (s. oben Anm. 26). Er verfolgt das utopische Denken in seinen verschiedenen geschichtlichen Etappen - und stellt dem ständig die biblische Eschatologie wie einen erratischen Block gegenüber. Das ist eine unvollständige Arbeit, solange nicht in paralleler Untersuchung geklärt wird, wie Kirche und Theologie sich im Laufe ihrer Geschichte mit der Eschatologie befaßt haben. So wirkt dann die letzte These (ab S. 79) wie ein Anhängsel, in dem ähnlich wie bei *Sehmithals* eine Mitverantwortung der Christen »für bessere Verhältnisse in der Gesellschaft« zugestanden wird.
29. O. *Cullmann*, a.a.O. S. 74 f. - Die Hervorhebung gerade dieser Frage mußte wohl etwas provozierend wirken; sie ist nicht ganz überzeugend - und auch O. *Cullmann* verrät im letzten Satz eine gewisse Unsicherheit.

von Cullmann geforderte »Anpassung« an die Gegenwart brauche »nicht durch uns bewerkstelligt zu werden ..., da sie längst geschehen und aller theologischen Bemühung vorgegeben ist, dadurch nämlich, daß der Bürge der bevorstehenden Gottesherrschaft als Gekreuzigter zum Herrn eingesetzt ist und mit seiner Herrschaft sich durchsetzt, was er als Irdischer noch vor sich sah: Anbruch der neuen Schöpfung in der Niederschlagung menschlicher Rebellion und der Rückverwandlung des Menschen zum gehorsamen Geschöpf«³⁰. Die erste Hälfte dieses Satzes scheint genau dem zu entsprechen, was wir am Ende des vorigen Abschnittes im Sinne der *theologia erucis* angedeutet haben. Aber welche einseitige Folgerungen werden von da an gezogen, wo gesagt wird, was mit Christi Herrschaft »sich durchsetzt«? Ist das evangelisch, hier nur noch von Niederschlagung von Rebellion und von Gehorsam zu reden? Man spürt schon an der Begriffswahl den Ärger, den die sogenannte Theologie der Revolution dem Verfasser bereitet hat. Und man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß diese Einstellung auch seine vorangehenden Überlegungen stark bestimmt haben könnte. Aber fragen wir zunächst etwas behutsamer, ob die Formel von der sich durchsetzenden Herrschaft des Gekreuzigten selbst hilfreich ist. Wird sie dem von O. Cullmann angezeigten Problem gerecht, »daß wir nicht mehr mit einem unmittelbar bevorstehenden Weltende rechnen«?

Zur zeitbedingten Gestalt des neutestamentlichen Christuszeugnisses gehört es, daß *die Hoffnungen*, die zur Zeit seiner Entstehung im Spätjudentum lebendig waren, *von Gott in den Dienst seiner Offenbarung in Jesus Christus genommen* wurden. Bei diesem Gedanken wird man doch wohl einsetzen müssen, wenn man theologische Kurzschlüsse vermeiden wilpl. Unter diesem Gesichtspunkt wird nicht nur der Zusammenhang zwischen den Synoptikern und Paulus leichter erkennbar (oder auch: zwischen Jesus und Paulus), sondern auch der Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Hoffnungen haben in den verschiedenen Zeiten jeweils verschiedene Inhalte. Aus diesseitigen Hoffnungen wurden einmal jenseitige: aber ist damit gesagt, daß diesseitige Hoffnungen nicht in neuer Gestalt wieder sachgemäß sein können? Es gibt doch heute nur ganz wenige Theologen, die es noch für möglich halten, die christliche Hoffnung allein als Jenseits-Hoffnung darzustellen. Fast alle, die das Problem der Hermeneutik ernst nehmen, bemühen sich darum, zu zeigen, daß *der christliche Glaube heute keineswegs reiner* - bei manchen sogar: überhaupt kein – *Jenseitsglaube* sein darf. Um so mehr muß auffallen, daß in der Frontstellurig gegen neue Tendenzen in der systematischen Theologie, insbesondere in der Ethik,

30. G. Klein: -Reidi Gottes- als biblischer Zentralbegriff, in: *Ev. Th.* 30/1970, S. 642-670, Zitat S. 668. (Inzwischen nachgedruckt in: A. Hertz u. a., *Gottesreich* und *Menschenreich*, 1971; ich zitierte nach *Ev. Th.* 30.)
31. Wenn ich W. Pannenberg recht verstehe, spielt bei seinem Versuch, »der apokalyptischen Erwartung hinsichtlich der Auferstehungshoffnung ein Wahrheitsgehalt zuzubilligen« (Grundzüge der Christologie, 1964, S. 95) eine ähnliche Denkfigur eine Rolle. Ich würde allerdings daraus' nicht eine so oder so näher zu definierende »Historizität der Auferstehung Jesu« ableiten können, sondern halte zunächst ein bei der »Historizität« einer bestimmten Hoffnung. Darüber hinaus ist zu sagen: Wenn wir heute genötigt sind, die Botschaft von der Auferstehung Jesu von zeitbedingten apokalyptischen Rahmenvorstellungen abzuheben, bleibt sie doch als Signal für Gottes Kraft, die Todesgrenze zu überwinden (s, unten) ein eschatologisches »Ereignis« sui generis. Vgl. auch unten Anm. 37 (zu [, Moltmann).

immer wieder das»jenseits« betont wird - freilich: meist nur als Chiffre für etwas anderes, was man damit ausdrücken will^{B2}.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem zeitlichen Aspekt, auf den Cullmann und andere hingewiesen haben: Warum muß es uns eigentlich so außer Fassung bringen, wenn wir bemerken, daß die jüdischen Hoffnungen zur Zeit Jesu mit der Erwartung eines nahen Weitendes verknüpft waren? Die schöne Auskunft, daß Jesus, wenn er sich in solchen Denkformen ausdrückte, damit eigentlich etwas anderes - nämlich Gottes Nähe zu ihm - auszusagen wollte-, ist doch etwas zu schön - um den Sachverhalt wirklich beschreiben zu können. Sagen wir nicht: »Jesus lag vor allem an diesem oder jenem, was er damals nur nicht anders ausdrücken konnte«, sondern sagen wir statt dessen lieber: Was da so sperrig nebeneinander steht, können wir heute nur so oder so auslegen.

Der Kern der Offenbarung Gottes in Christus ist das Zeugnis: *Gott kommt uns nahe in ihm*, er kommt unserer Schwachheit und Not zu Hilfe. Und nun müssen wir allerdings dem Satz, daß Gott zur Zeit Jesu Hoffnungen der damaligen Zeit in seinen Dienst nahm, um Menschen helfen zu können, den nächsten Satz folgen lassen: *Warum sollte Gott nicht auch Hoffnungen unserer Zeit in ähnlicher Weise in seinen Dienst nehmen können?* Könnten sie, nein: müßten sie nicht genauso wie die damaligen Hoffnungen im Lichte des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi neu verstanden, zurechtgerückt und gereinigt werden? - Der Vorschlag ist ja im Grunde gar nicht neu: Was hat denn zum Beispiel *P. Tillich*

-
32. Nach der hilfreichen Gruppierung, die G. Klein 1970 vornahm (a.a.O., S. 643 ff.), trifft dies freilich nicht zu auf die biblistische Gruppe der Ausleger, die K. als »Vulgär-Eschatologie« kennzeichnet: Hier wird das Reich Gottes nach wie vor als jenseitig und zukünftig verstanden, also die oben mit O. Cullmanns Worten vorgetragene Anfrage überspielt. - Besonders deutlich tritt die oben im Text angegebene Tendenz in der existentialtheologischen Interpretation zutage: einmal so, daß Eschatologie eine Chiffre für »Unverfügbarkeit« wird (ähnlich schon früh bei R. Bultmann; vgl. dazu und zum Folgenden G. Sauter: Vor einem Methodenstreit in der Theologie?, 1970, S. 53ff., sowie E. Gräßer: Naherwartung, 1973, S. 74ff.; dort auch zu E. Fuchs. Vgl. aber auch W. Schmithals, oben Anm. 12), während der Glaube Existenz in dieser Welt zur Wahrheit befreit. Radikaler ist in dieser zweiten Gruppe H. Braun, für den der »apokalyptische Horizont versinkt« (Jesus, 1969, S. 61, zie, nach E. Gräßer: Naherwartung, 1973, S. 129). - K. E. Logstrup hat in der Festschrift für H. Braun (Neues Testament und christliche Existenz 1973) daraus für die Ethik sehr interessante religionsphilosophische Folgerungen gezogen (Die Verkündigung Jesu in existenztheologischer und in religionsphilosophischer Sicht, S. 263-277), auf die hier nur hingewiesen werden kann. - Heute wird »jenseits« gesagt, wenn man christlichen »Aktivismus« bremsen möchte. Deutlich ist dies bei G. Klein, a.a.O., S. 670: Sein Satz, »daß für urchristliche Verkündigung das Reich Gottes eine jenseitige und gegenwärtige Größe ist: jenseitig, da durch Gottes Tat heraufgeführt, gegenwärtig, da konkrete Rebellion konkret beendend, aber bei aller Gegenwartsmächtigkeit in keiner Gegenwart aufgehende - soll doch wohl in der zweiten Hälfte andeuten, in welcher Richtung heute auszulegen ist. Um »Gottes Tat« sagen zu können, genügt es aber auch in K.s eigenem Gedankengang, auf das verborgene Wirken der Gottesherrschaft in Christus zu verweisen (vgl. S. 663). Das hat H. Wenz richtig beobachtet: Theologie des Reiches Gottes, 1975, S. 44 - nur kann auch er sich von dem Ausdruck »Jenseits« noch nicht ganz trennen. - Auch da, wo das Wort »Jenseits« nur als Chiffre verwendet wird, fördert es das »Denken in zwei Räumene, vor dem D. Bonhoeffer gewarnt hat (Ethik, 1949, S. 61 ff.). - E. Gräßer hebt sogar eine »prinzipielle Jenseitigkeit der Gottesherrschaft« auf den Schild und sieht ihre Bedrohung gekoppelt mit der Bedrohung der Botschaft der »freien Gnade Gottes« (ZNW65, 1974, S.6). - Vor der »Bequemlichkeit einer gesellschaftspolitisch neutralen Jenseitigkeit« hat jetzt auch die 5. Vollversammlung des ökumenischen Rates in Nairobi gewarnt (Bericht aus Nairobi, 1976, S. 116).
33. E. Jüngel: Tod, 1971, S. 129 (Zitate oben bei Anm. 21).

anderes versucht, als dem Menschen unserer Zeit wieder »Mut zum Sein« zu machen - ihm also seine Hoffnung zu reinigen und zu erneuern?

Daß zum Menschsein nicht nur das Lehen in der jeweiligen Gegenwart, im »Jetzt« - und auch nicht nur die Möglichkeit des Rückblicks auf Vergangenes gehört: sondern daß dazu auch gehört der immer wiederholte und zu wiederholende Versuch, in die Zukunft auszugreifen, hat *Ernst Bloch* uns wieder klargemacht; und er hat sich zugleich zur Aufgabe gemacht, Hoffnungsinhalte unserer jüdisch-christlichen Kulturtradition in ihrer geschichtlichen Abfolge miteinander zu vergleichen - wobei bekanntlich der Begriff »Reidi« eine wichtige Rolle spielt". Die Vorstellungen, in denen wir hoffen, greifen zwar über bereits Vorhandenes hinaus, aber wir hoffen doch stets nur Mögliches, indem wir antizipierend Vorhandenes in die Zukunft hinaus entwerfen, es gleichsam verlängern, weiter entwickeln. Den Anstoß gibt immer das, was wir als Mangel oder gar als Entfremdung erfahren. Insofern kann man auch sagen: Hoffnung ist Abwendung von drohender dunkler und Hinwendung zu möglicher heller, in einem speziellen Sinne: denkbarer Zukunft.

Wir Theologen täten demnach gut daran, Hoffnung als ein »nicht zweifeln an dem, was man nicht sieht« *nicht in gesetzlicher Weise* zu verwechseln mit der Forderung, man müsse, will man sich den Hoffenden zugesellen, zunächst lernen *Ja zu sagen zu undenk바ren Vorstellungen von Jenseits und Zukunft*: wo christliche Hoffnung lebendig war, hat sie nie ein solches sacrificium intellectus gefordert. Daß Luthers Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre am Ende des Mittelalters in einer breitesten Volksschichten erfassenden Weise als Befreiung, als Wiedergewinnung von hoffendem Glauben erfahren werden konnte, liegt doch daran, daß ein bestimmter Rahmen von Vorstellungen vorgegeben war: Kein Mensch zweifelte ernsthaft daran, daß am Ende der Weltgeschichte das große Weltgericht stehen werde. Es kam nur darauf an, ob dies für den einzelnen der Anfang unendlicher Qualen in der Finsternis der HöHe werden würde - oder ob es richtig war, daß man angesichts dieser unendlichen Gefahr auf Christus alle Hoffnung setzen durfte. Wer wollte bestreiten, daß unsere Schwierigkeiten heute, die Rechtfertigungsbotschaft der Reformatoren zu vertreten, damit zusammenhängen, daß uns das mittelalterliche Weltbild abhanden gekommen ist? Und weil Luthers Zwei-Reiche-Lehre mit beidem eng verflochten ist, können wir auch sie ohne hermeneutische Transformationen nicht mehr verteidigen und weiterentwickeln.

Wovor fürchten die Menschen sich heute - und was erscheint ihnen als denkbare, erhoffbare Alternative? Eine breite Skala wird sichtbar - mit Inhalten, die vermutlich in den ja

-
34. Daß *Tillich's* Formel eher als Reinigung von Hoffnungen verstanden werden kann, als manche existential-theologische Formulierung, die mehr einem Verzicht auf Hoffnung gleichkommt, darf nicht unerwähnt bleiben. Manche meinten eben, über eine stark reduzierte Hoffnung des modernen Menschen nicht hinausgehen zu dürfen - man denke etwa an *Sattres* Denunziation der »Träume, Erwartungen, Hoffnungen (L'Existentialisme est un Humanisme, 1946, S. 57, zit. nach A. Jäger: Reich ohne Gott, 1969, S. 87).
35. Vgl. dazu A. Jäger: Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs, 1969, vor allem S. 148 ff., und die wichtigen Stellungnahmen zu Bloch von J. Moltmann und W. M. Marsch (bei Jäger im Lir.-Verz, weitere Angaben). Daß das Reich bei Bloch den Menschen (und nicht Gott) zum Ziel hat und insofern auch vom Menschen (und nicht von Gott) kommt, macht die theologische Diskussion mit ihm um so notwendiger. - Zum »theologischen Fragehorizonte in Sachen Hoffnung sehr gut G. Sauter: Zukunft und Verheißung, 1965, S. 42 ff.

noch nicht ganz miteinander verschmolzenen Kulturkreisen unseres Erdballs voneinander abweichen. Die Ängste und Hoffnungen von Menschen, die in Bangladesch oder in der Sahe1-Zone am Verhungern sind, sehen anders aus als die Ängste südafrikanischer Schwarzer, die auf Freiheit und Selbstbestimmung hoffen, die ihnen von Menschen einer andern Hautfarbe vorenthalten werden; und wieder anders sehen die Ängste und Hoffnungen dort aus, wo Menschen gleicher Kultur und gleicher »Rasse« ihre Mitmenschen unterdrücken. Wenn nicht alles täuscht, werden aber in zunehmendem Maße alle diese verschiedenen Ängste und Hoffnungen an Gewicht verlieren gegenüber der Frage, ob es der Menschheit insgesamt überhaupt noch gelingen wird, die begrenzten Rohstoffe der Erde sinnvoll und gerecht unter der noch immer schneller wachsenden Weltbevölkerung zu verteilen. Wenn das nicht gelingt, dürfte der Weltfriede kaum zu sichern sein.

Niemand wird behaupten können, daß diese Fragen den christlichen Glauben und die christliche Hoffnung nichts angingen. Man wird vielmehr sagen können: die gegenwärtigen Diskussionen in der ökumene kreisen im Grund immer um die Frage: *Wie verhält sich die Botschaft von Christi Kreuz und Auferstehung zu den heutigen Ängsten und Hoffnungen der Menschheit?* Welche von diesen Hoffnungen nimmt Gott »in seinen Dienst«, um uns weiterzuhelfen - und welche müssen korrigiert, gereinigt werden, ehe wir sagen können: dies oder das zu hoffen, sind wir ermächtigt?

Aus Sorge davor, daß die christliche Botschaft zu schnell den Ängsten und Hoffnungen der jeweiligen Gegenwart angepaßt werden könnte - man könnte auch sagen: aus Sorge davor, daß wir erneut in die Fehler der »Deutschen Christen« von 1933 verfallen könnten, haben gerade deutsche Theologen es in den letzten Jahren für ihre Pflicht gehalten, »die« christliche Hoffnung als »ganz andere« abzuheben von allem, was uns sonst zu hoffen denkbar erscheint. Freilich: eine ganz konsequente Trennung schien nun doch nicht möglich zu sein. Deswegen unterschied man zwar zwischen »der« großen Hoffnung und unsern »kleinen« Hoffnungen oder auch zwischen Hoffnungen im Bereich des »Letzten« und des »Vorletzten«: gerade mit dieser Begriffswahl sollte aber auch anerkannt werden, daß die verschiedenen Hoffnungen nicht beziehungslos nebeneinander gedacht und gelebt werden können.

Eine Unterscheidung zwischen der Hoffnung auf das Kommen des »Reiches Gottes« und menschlich denkbaren und notwendigen Verbesserungen des Lebens muß offenbar festgehalten werden. Aber ist es unbedingt ein inhaltlicher Unterschied? Geht es nicht mehr um die Weise des Hoffens - und um das Transzendieren des Denkbaren im Hoffen? Zwar geht die christliche Hoffnung nicht auf in »diesseitigen« Hoffnungen. Aber sie ist eben auch nicht eine »jenseitige« Hoffnung im alten, apokalyptischen Sinne. Wir dürfen den Begriff »Reich Gottes« nicht als Chiffre benutzen, mit deren Hilfe wir uns von den irdischen Ängsten und Hoffnungen der Menschheit in unmenschlicher Weise distanzieren, also Weltflucht üben. Der Begriff darf nicht getrennt werden von Vorstellungen, von Inhalten, die heute vorstellbar, denkbar sind. Anders war es ja auch zur Zeit des Neuen Testaments nicht (nur daß damals eben einiges vorstellbar und denkbar erschien, was uns so nicht mehr denkbar erscheint). *Der Begriff »Reich Gottes« muß also heute einerseits denkbare Hoffnungen unserer Zeit in sich aufnehmen* - andererseits muß in der Weise, in der dies ge-

schiebt, deutlich werden: *Unsere Hoffnungen, unsere Vorstellungen von dem, was kommen kann, bleiben immer nur Stückwerk gegenüber dem, was Gott darüber hinaus bereithält.* Die Übernahme denkbarer Hoffnungen ist demnach, wo es recht zugeht, verbunden damit, daß diese *Hoffnungen transzendiert* werden: und darin setzt ihre Korrektur, ihre Reinigung ein, so daß wir schließlich in die Lage kommen zu unterscheiden zwischen Hoffnungen, zu denen wir im Lichte des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi ermächtigt sind - und solchen Vorstellungen, die von dieser Botschaft nicht »sanktioniert« werden können. - Zu Jeremias Zeit hatten nicht die »Heilspropheten« recht. Und der amerikanische Social Gospel der zwanziger Jahre enthielt Elemente, die theologisch genauso wenig zu rechtfertigen waren, wie die Vorstellungen der »Deutschen Christen« und einiger Verfechter einer »Theologie der Revolution« in den sechziger Jahren. Aber die Alternative kann niemals die reine Jenseitigkeit christlicher Hoffnung sein. Vielmehr kommt es darauf an zu erkennen, in welcher Weise das Wort vom Kreuz unsere Hoffnungen korrigiert - und zugleich durch den Hinweis auf den Auferstandenen zum Hoffen ermächtigt.

Das Wort vom Kreuz korrigiert Hoffnungen: Wenden wir das zunächst auf die individuellen Hoffnungen an. Für Luthers theologia crucis bestand die Korrektur naiver Glückseligkeitserwartungen nicht darin, daß Glaube und Hoffnung in eine weitere Ferne verwiesen werden (das Reich Gottes kann ja erst kommen, wenn Himmel und Erde vergangen sind), sondern darin, daß er ganz mit Recht aus der paulinischen Botschaft heraushörte: Der Herr des Lebens ist uns hier und jetzt mit seiner Hilfe nahe - und zwar gerade im Gekreuzigten. Das zu erfahren ist »Leben und Seligkeit«, Gott kommt uns zu Hilfe »unter dem Schein des Gegenteils-“. *Wo wir nur den Tod und das Leiden sehen - da ist Gottes Hilfe.* Diese Erkenntnis führt ethisch zu der bekannten, überaus wichtigen eschatologischen Distanz gegenüber dem, was uns als irdisches Glück gewöhnlich vorschwebt; es ist die Haltung des »Habens, als hätte man nicht«. Andererseits folgt aber aus dieser Erkenntnis auch, daß der Christ zum Hoffen eingeladen ist (und daß er diese Einladung weitergeben soll), wo andere angesichts von Tod und Leid nicht mehr zu hoffen wagen, wo sie resignieren. Gerade in Tod und Leid kann der Christ Gottes Nähe erhoffen und erfahren.

Gottes Hilfe unter dem Schein des Gegenteils annehmen, heißt also einerseits: dem Tod nicht ausweichen; andererseits wäre aber das Wort vom Kreuz mißverstanden, es würde in unsachgemäßer Weise von der Osterbotschaft getrennt, wenn wir aus ihm nur einen Hinweis auf das Scheitern des Menschen im Tode heraushören würden. Es geht um Hoffnung wider den Tod, es geht um die Zusage Gottes, daß er uns gerade unter dem Schein des Gegenteils nicht aufgibt, sondern gerade in dieser Lage unser Gott bleibt“.

-
36. M. Luther: Römerbriefvorlesung, Clemen Ausg. V, S. 263; vgl. W. Schweitzer: Der Gekreuzigte - unser Gott heute, in: Christl. Freiheit im Dienst am Menschen (Festschrift f. M. Niemöller, hg. von K. Herberich), 1972, S. 59-77, bes. S. 64ff. Vgl. dazu außer dem bekannten Buch von J. Molimann auch dessen Beitrag in: J. B. Metz, I. Moltmann, W. Oelmüller: Kirche im Prozeß der Aufklärung, 1970, S. 45f., mit dem Hinweis auf Luthers Auslegung von Röm 15, 13 und danach dem Satz: »Nicht die Armen kommen in das Reich Gottes, sondern das Reich Gottes kommt zu den Armen« (dies unter Berufung auf 1 Kor 1,26-28).
37. Vgl. E. Gräser in seinem Aufsatz 1974 (oben Anm. 24), S. 25: »Aber darüber sollte doch kein Streit unter uns sein: Wenn es keine die Welt und ihren Tod transzendierende Zukunft gibt, gibt es keine christliche Hoffnung.« Nur: Muß dies mit »jenseits«-Vorstellungen oder Chiffren verbunden werden? Vgl.

Entsprechendes gilt überall, wo Menschen *leiden* müssen - sei es unverschuldet, sei es verschuldet durch andere Menschen. Recht verstandene *theologia crucis* kann nie vor dem Leiden kapitulieren. Gerade weil wir in den Leidenden den Gekreuzigten sehen, der mit ihnen eins ist, ist es uns unmöglich, vor dem Leiden zu resignieren. Das würde ja (in Abwandlung von Hebr 6,6) darauf hinauslaufen, daß wir den Herrn erneut kreuzigen oder doch seine Kreuzigung zulassen wollten. Das ist nicht der Sinn der *theologia crucis* - so wie es bekanntlich auch nicht der Sinn der Rechtfertigungslehre ist, weiter zu sündigen, damit die Gnade Gottes um so kräftiger werde (Röm 6, 1). Nein, es geht darum, über Schuld und Leiden den Sieg Gottes nicht nur auszusprechen, sondern ihn auch wirksam werden zu lassen - mitten in unserer Welt. Was könnte das nun konkret heißen, zumal wenn wir über das individuelle Leiden hinausgehen und an *soziale Leiden und Hoffnungen* unserer Zeit denken?

Auch ohne bewußt hermeneutische Überlegungen im Stile Schleiermachers und seiner Nachfolger haben Aufklärer wie *Lessing* und *Kant* die christliche Hoffnung auf Gottes **Reich** mit ihren Hoffnungen auf eine vernünftige Entwicklung der Menschheit zu verbinden gesucht; die marxistische Geschichtsanschauung ist auf diesem Boden gewachsen - und bleibt abhängig von dem anthropologischen Optimismus, der diese Geschichtsanschauung trägt. Die Schwäche dieser aufklärerischen Zukunftsentwürfe liegt in diesem Optimismus (bei Kant war er freilich gepaart mit einem Wissen um das Böse im Menschen, wodurch dieses Geschichtsbild ein erstaunliches Gegengewicht erhielt). Der Versuch selbst, der Versuch, in die Zukunft vorzudenken, kann nicht getadelt werden. Dies »vernünftig« zu tun statt in den Denkformen der spätjüdischen Apokalyptiker (die sich zu ihrer Zeit ja auch auf dem höchsten Stand damaligen Wissens sahen), ist durchaus sachgemäß und zeitgemäß. Allerdings müssen solche »vernünftigen« Hoffnungen und Zukunftsentwürfe mit der Botschaft vom Gekreuzigten konfrontiert werden: das ist der Dienst, den Theologie und Kirche den so Hoffenden und Planenden auszurichten haben. Es muß deutlich werden, welche Teilaspekte von Hoffnungen trügerisch und in ihren Konsequenzen unmenschlich sind. Aber es muß auch deutlich werden, zu welchen nicht undenkbaren, sondern denkbaren Hoffnungen wir im Zeichen des Kreuzes ermächtigt sind.

Wir sind *eingeladen zu hoffen*, das heißt: Neues zu erwarten. Hoffnung transzendiert Erfahrungen, greift über sie hinaus. Freilich muß sie nach unserm heutigen Weltverständnis im Rahmen des Denkbaren, Vorstellbaren bleiben. Zu ihrem Material gehören deshalb heute wissenschaftlich fundierte Prognosen, in denen Erfahrungen rechnerisch in die Zukunft hinein verlängert werden. Hoffnung kann sich von diesen Elementen der Erfahrung nicht lösen, die die Grundlage des wissenschaftlichen Denkens der Neuzeit ist. Hoffnung widersetzt sich aber pessimistischen Prognosen; sie setzt darauf, daß Gott nicht den Tod,

oben Anm. 32. - Man wird *J. Moltmann* (vgl. oben Anm. 21) und *G. Sauter* (vgl. oben Anm. 35), wenn ich redit sehe, den Vorwurf nicht ganz ersparen können, daß sie in ihren begrüßenswerten Versuchen, weite Zukunftshorizonte zurückzugewinnen, die nahe Todesgrenze des einzelnen etwas vernachlässigt haben. - An diesem Punkte führt in sehr überzeugender Weise das oben Anm. 21 zitierte Büchlein von *E. Jüngel* (Tod) weiter; die Kritik richtet sich nur dagegen, als Exegese vorzutragen, was in Wirklichkeit systematische Gegenwartsaussage ist.

sondern das Leben will; sie ist bereit, auch gegen den Augenschein mit positiven Lösungen von großen Krisen zu rechnen - und entsprechend zu handeln.

Hoffnung beteiligt sich am sinnvollen Entwerfen von zukünftig Möglichem. Im Unterschied zu allen Spielarten eines naiven anthropologischen Optimismus (die meist unter dem Stichwort »utopisches Denken« behandelt werden) muß es der Hoffnung heute vor allem darauf ankommen, daß von der Menschheit vielleicht doch gerade noch rechtzeitig die sich abzeichnende Hungerkatastrophe (im Zusammenhang mit Bevölkerungsexplosion und Erschöpfung der Rohstoffreserven) abgewendet wird. Zwar deutet bisher wenig oder fast gar nichts darauf hin, daß die verantwortlichen Vertreter der Menschheit mit den gigantischen Weltwirtschaftsproblemen der nächsten Jahrzehnte fertig zu werden vermögen; bisher triumphieren überall Kurzsichtigkeit und nationaler Egoismus. Aber dürfen wir die Hoffnung aufgeben, daß doch noch die Einsicht in das Notwendige wachsen und siegen wird? Dürfen wir resignieren angesichts der allgemeinen Ratlosigkeit und Handlungsunfähigkeit - oder müssen nicht gerade die Christen mit aller Kraft daran arbeiten, daß die Einsicht wächst, so daß dann schließlich auch die Verantwortlichen legitimiert sind, dem Notwendigen zuzustimmen?

Im Zeichen des Kreuzes hoffen zu lernen, kann nicht heißen, auf ein besseres Jenseits zu verweisen. Auch das Transponieren solchen Jenseits-Glaubens in abstrakte Formeln vom Leben im Blick auf »Unverfügbares« hilft nicht weiter. Im Gegenteil: beide Haltungen laufen darauf hinaus, daß das Vorhandene hingenommen wird, und daß man drohendem Verhängnis gegenüber resigniert.

Richtig ist allerdings, daß *christliches Hoffen nicht haltmachen kann beim Erreichen eines »geschichtlichen« Zieles*. Im Zeichen des Kreuzes auf Gott hoffen ist mehr als hoffen, daß die Menschheit den Hungertod von Millionen doch noch abwenden kann: selbst wenn dies erreicht wird, ist das »Reich Gottes« deswegen noch nicht angebrochen. Auf einem so bezeichneten »Mehr« an Erwartung müssen der christliche Glaube und die christliche Hoffnung insistieren. Die Eschatologie wäre sonst kein Korrektiv der Ethik mehr.

Aber dieses »Mehr« an Erwartung kann und darf nicht getrennt werden von dem, was geschichtlich sinnvoll zu erwarten und zu hoffen ist. Gottes Reich kommt nicht »ganz anders«, sondern gerade auf diesen Wegen zu uns. Es erreicht uns nicht erst in wenigen großen, sondern auch schon in vielen »kleinen« Schritten. *P. Tillich* hat dies »fragmentarische Siege des Reiches Gottes in der Geschichte« genannt: Die *Vollendung des Reiches* besteht nach diesem Bild darin, daß Gott einst die Fragmente zu einem Ganzen zusammenfügen wird³⁸. Der Begriff Vollendung ist in dieser Sicht vom optimistischen Entwicklungsdenken der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts befreit; aber es besteht dann auch kein Anlaß mehr, ihn abzulehnen³⁹. Auf einer solchen Ablehnung muß nur bestehen, wer einem dualistischen Zwei-Reiche-Konzept verfallen ist.

38. *P. Tillich*: Syst. Theologie 111 (deutsch 1966), S. 446 f. im Zusammenhang mit S. 412 ff.

39. Warnungen vor diesem Gedanken finden sich in den Aufsätzen von [*Klein* und *E. Gräßer* mehrfach. In meiner Habilitationsschrift: *Schrift und Dogma* in der ökumene, 1953, S. 147 f., habe ich mich noch gegen die Verwendung des Begriffes Vollendung bei *Reinb. Niebuhr* ausgesprochen, obwohl er bei ihm deutlich vom Optimismus der Aufklärung befreit war. - Es dürfte aber hilfreich sein, auch neben einer realisti-

Schließlich muß hier noch die alte Frage aufgegriffen werden, die im Vorhergehenden bereits mehrfach anklang: Wie hängen das *Hoffen und unsere Arbeit für das Erhoffte* zusammen? An diesem Punkte muß ja die Entscheidung über das Verhältnis von Eschatologie und Ethik fallen. Was heißt zum Beispiel: Darauf hoffen, daß die Menschheit der drohenden Katastrophe der Weltwirtschaft entgehen wird - und sich dafür einsetzen, daß die Einsicht in die notwendig gewordenen Maßnahmen wächst? Tritt da nicht der Appell zum Handeln an die Stelle der Hoffnung auf das Handeln Gottes, die doch für die Vorstellung vom Kommen des Reiches Gottes wesentlich ist?

Wir sahen oben (S. 172 und S. 177), daß es für die Apokalyptiker bezeichnend war, zu betonen, daß Gott sein Reich allein herbeiführen wird - im Zusammenhang mit einer bevorstehenden Weltkatastrophe und Neuschaffung der Welt. Im Neuen Testament wird diese Anschauung festgehalten, zugleich aber gesagt, daß das Neue bereits mit Jesus Christus im Kommen ist; und es breitet sich nach seinem Tod und seiner Auferstehung aus, wo immer sein Wort verkündigt und in seinem Namen gehandelt wird.

Daß Gott Menschen in den Dienst der Ankündigung seines Reiches stellt, ist ein Satz, den wohl sehr viele unterschreiben könnten. Die Redeweise, daß dadurch sein Reich »ausgebreitet« wird, könnte aber schon denen problematisch erscheinen, die an einer der Varianten des dualistischen Denkens festhalten wollen⁴⁰. Aber was spricht eigentlich dagegen, den wohl noch »anstoßigeren« Satz zu wagen: *Gott hat die Verwirklichung seines Reiches durch den Menschen Jesus in Gang gebracht*; sein geschichtliches Handeln ist immer ein Handeln durch Menschen; *auch die weitere fragmentarische Verwirklichung seines Reiches und seine Vollendung an einem uns noch nicht sichtbaren Ziel der Geschichte wird er immer durch Menschen vollziehen*. Gewiß: der Gott der Apokalyptik ist ein überweltlicher, ein ferner Gott, der nur auf übernatürliche, weltferne Weise zu handeln vermag. Aber eben darin setzt doch die Überwindung des apokalyptischen Denkens (wenn man will: seine Entmythologisierung) im Neuen Testament ein, daß nicht mehr nur von dem fernen Reich und dem fernen Gott, sondern von Gottes Handeln in Jesus Christus und im Heiligen Geist gesprochen wird. Damit wird gesagt: Gott handelt doch in dieser Welt, mitten in ihrer Geschichte. Wie sollte das anders vor sich gehen als durch Menschen?

Es dürfte sich empfehlen, *nicht* von einem »Zusammemoirken« von Gott und Menschen zur Verwirklichung seines Reiches zu reden. In einer *synergistischen* Konzeption wird

sehen teleologischen Betrachtungsweise das Bild gelten zu lassen, daß Gott sein Reich gleichsam von der Zukunft her in die Gegenwart *unserer* Welt eindringen läßt. Etwas dualistischer habe ich es noch 1959 formuliert (Freiheit zum Leben, S. 14), würde jetzt aber spätere Formulierungen H.-D. Wendlands vorziehen - z. B. in dem Referat »Kirche und Revolution«, 1967 (vgl. oben Anm. 6), wo sich W. nicht zufällig zugleich auf P. Tillich bezieht. Vgl. jetzt auch H.-D. Wendland: *Eschaton und Futurum*, in: *Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft*, 1971, S. 392-407 (Festschrift f. W. Künneth, hg. von Hans Schulze und H. Schwarz), z. B. S. 393: »Das Reich Gottes hat als Vollendung und Erfüllung auch eine positive Beziehung zu jenem Futurum, das die Menschen erhoffen und planend selbst vorbereiten ...«

40. Verwandt damit ist die bekannte pietistische Redeweise vom »Bauen des Reiches Gottes«, gegen die sich H.-D. Wendland schon 1931 wandte (Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, S. 37). Das Buch vermittelt einen guten Eindruck von der damaligen exegetischen Diskussion. Für die erste Phase der systematischen Diskussionen (nach der Wiederentdeckung der Eschatologie durch J. Weiß und A. Schweizer) ist unentbehrlich: F. Holmström: *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, deutsch 1936.

Gottes Handeln leicht entwertet, ist dann als Gottes Handeln nicht mehr zu erkennen. Oder es kommt zu einer Aufteilung von Tätigkeiten zwischen Gott und Mensch, bei der Gott schließlich nur noch eine Nebenrolle zufallen kann. Nein: gegenüber allen solchen Un-Theologien muß daran festgehalten werden: Der Gott, den wir in Jesus Christus kennenlernten, bringt selbst sein Reich unter uns in Gang; er verwirklicht es. Aber das schließt nicht aus, sondern schließt ein, daß wir hinzufügen müssen: Gott handelt nicht ohne Mittel und Werkzeuge, er handelt durch Mensdienft.

Durch Menschen, das heißt: *durch menschliche Gedanken, Worte und Taten bringt Gott Neues in diese Welt*, was oft gerade nicht als Entwicklung aus Vorangegangenen zu erklären ist. Möglichkeiten zum Leben und zur Erhaltung des Lebens macht er sichtbar, wo sie vorher nicht zu sehen waren. Dabei benutzt er gewiß nicht nur Heroen und Genies, wie es uns die Romantik suggerieren wollte (so daß dann auch ein *Ritler* sich als Werkzeug der »Vorsehung« anpreisen konnte). »*Nicht alles Neue*« kommt »*von Gott*«⁴²: das muß auch gegenüber der überschwenglichen Theologie der Revolution um 1968 gesagt werden. Aber auf der andern Seite wird man doch ebenso und vielleicht noch dringender davor warnen müssen, mit scheinbar theologischen oder exegetischen Argumenten, die in sich nicht einmal konsequent sind, den Vater Jesu Christi zum Garanten der angeblich unveränderlichen Ordnungen des Bestehenden zu erniedrigen, das nur vorläufig (durch Christen und Nichtchristen) zu erhalten ist, bis alles einmal zerstört wird. Dem Christen wird in einer solchen »christlichen« Weltanschauung zwiespältiges Handeln zugemutet: ein Handeln im Dienste des Reiches Gottes - und ein anderes im Dienste der Erhaltung der Welt. Solche Zwiespältigkeit hatte auf dem Hintergrund des mittelalterlichen Weltbildes noch einen gewissen Sinn (wobei man nicht übersehen sollte, wieviel Luther daran lag, daß auch das Handeln in der Welt Gottesdienst ist): heute besteht kein Grund mehr, sie weiter zu proklamieren v.

41. a) Gott benutzt Menschen, um sein Wort ausrichten zu lassen: das war den Verfassern des Neuen Testaments, den Reformatoren, Pietisten und Orthodoxen der Neuzeit nie zweifelhaft. b) Sobald man das *Proprium christlicher Ethik* richtig mit der *Sendung* der Christenheit in die Welt verbindet, verliert auch der obige Satz seine synergistischen Aspekte. c) Schließlich muß auch das *Handeln ohne christliche Motive* in diesen Satz eingeschlossen werden, wenn nicht die ganze Lehre von der gubernatio Dei entfallen soll. Es ist nicht einzusehen, weshalb er in bestimmten Fällen unnötige theologische Aufregung hervorruft. Dazu weiter unten zu Anm. 43.

42. Vgl. Bericht aus Uppsala 68 (ök. Rat d. Kirchen), 1968, S. 94 (Sekt. VI, Abschn. 4).

43. Früher wurde die *Funktion der Eschatologie für die Ethik* zu einseitig nur als eine kritische Funktion beschrieben und dabei fast nur auf die Andersartigkeit des Reiches Gottes verwiesen (z. B. W. Schweitzer: *Grenzen evangelischer politischer Ethik*, in: *Ev, Th.* 1953/53, S. 129ff.). Dadurch wurde leicht das verdeckt, was als Antrieb zu Neuem gerade auch aus der Hoffnung auf den endgültigen Sieg Gottes in der Welt erwächst (und etwas andres meint im Grunde das Symbol Reich Gottes doch nicht). Vgl. hierzu die sehr exakten Überlegungen von G. Sauter: *Methodenstreit* (vgl. oben Anm. 32), S. 53ff., die um die Frage kreisen: "Was kann die Eschatologie für die theologische Theoriebildung leisten?" (S. 56). S. schlägt vor, »zur Eschatologie die Pneumatologie hinzukommen« zu lassen (S. 60) und die Theologie der Aufklärung und des deutschen Idealismus »als Versuche auf dem Wege zu dieser Pneumatologie zu verstehen« (S. 61). So war auch hier der kurze Hinweis auf *Lessing* und *Kant* gemeint (oben S. 186). - Dann braucht auch nicht hervorgehoben zu werden, daß ein wichtiger Aspekt der Zwei-Reiche-Lehre in Geltung bleiben muß: es geht bei allem Handeln in der Welt für uns aus unserer Perspektive zunächst ausschließlich um vernünftiges, einsichtig zu machendes Handeln (vgl. etwa W. Schmithals, a.a.O., S. 319). Nur

Das Reich des Gekreuzigten verwirklicht sich in unserer Welt durch Menschen. Können wir auf Zeichen, auf Fragmente hinweisen, an denen es zu erkennen ist? Darauf ist zu sagen: die Zeichen werden sehr oft nicht eindeutig sein. Wir müssen es lernen, im Glauben zu handeln - und damit in der Hoffnung, daß Gott dies oder jenes unscheinbare Tun in seinen Dienst nimmt - oder auch diese oder jene größere Wendung in der Geschichte, die wir mit den uns zur Verfügung stehenden Kräften herbeizuführen versuchen. Neben den von Gott kommenden Kräften zur Erhaltung des Lebens, zur Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit wird es in der Geschichte auch immer zerstörerische Kräfte geben. Das Kreuz Christi warnt uns nicht nur vor Illusionen, und es lehrt uns nicht nur, Zurückhaltung zu üben, wenn wir von Siegen Gottes in der Geschichte sprechen möchten, oder wenn wir vorschnell das uns einleuchtende menschliche Handeln mit Gottes Handeln identifizieren wollen; das eigentlich Verwunderliche ist doch, daß diesseits der Todesgrenze Gottes Siege zwar unter dem Kreuz verborgen bleiben, daß er uns aber vielleicht gerade dann mit seiner Macht am nächsten ist, wenn wir meinen, es sei alles verloren. In diesem Sinne müssen wir wohl immer von vorn anfangen! zu buchstabieren, daß der Gekreuzigte die Hoffnung der Welt ist.

Prof. Dr. W. Schweitzer

4800 Bielefeld 12, Offenburger Straße 14

muß die Vernunft immer wieder den »Ruf zur Freiheit« hören (E. Käsemann), damit sie sich nicht in sich selbst verstrickt; das gilt nicht nur individuell, sondern auch in bezug auf »kollektives« Denken ... - H. Gollwitzer ist in seinen Thesen über »Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft« (in: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, hg. von P. Neuenzeit, 1969) noch bei der Unterscheidung »zwischen dem, was Gott durch unser Wirken verwirklichen will, und dem, was er ohne unser Wirken verwirklichen will«, stehengeblieben. Als cooperator Dei soll der Mensch nur gelten, soweit es um die »Arbeit« in dieser Welt geht. »Weil das Reich Gottes in seiner gegenwärtigen und zukünftigen Gestalt nur durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kraft des Menschen verwirklicht wird, ist es die absolute Utopie. Seine Tendenz ist aber nicht Beziehungslosigkeit, sondern Mobilisierung zur Teilnahme an der Humanisierung der menschlichen Gesellschaft auf das Reich Gottes als der wirklich humanen Gesellschaft hin« (S. 144). Gerade wenn man verhindern will, daß aus der Formel »auf Gottes Reich hin« eine die Souveränität der Gnade Gottes verdunkelnde Synergismus wird, muß die Dialektik zwischen »Gottes Tat und der Menschen Tare« doch wohl anders ausgedrückt werden: Ob G. da inzwischen anders denkt, ist aus einer entsprechenden Andeutung von H. Wenz: Theologie des Reiches Gottes, 1975, S. 91, nicht ganz klar zu erkennen. Vgl. aber auch Gollwitzers Darstellung des gleichen Problems in der Theologie von K. Barth in: H. Gollwitzer: Reich Gottes und Sozialismus bei K. Barth, 1972, bes. S. 36-39, im Blick auf die Lehre vom concursus Dei in KD III/3. Dazu auch H. Gollwitzer: Veränderung im Diesseits. Politische Predigten, 1973.

44. Herrn Kollegen Dieter Lührmann, der an unserer Kirchlichen Hochschule Bethel das Fach Neues Testament vertritt, danke ich - auch im Sinne des oben S. 167 gesagten! - für eine Reihe von Hinweisen, Ratschlägen und das Lesen des Manuskriptes in der vorletzten Fassung im Sommer 1975. Der gleiche Dank gilt meinem Assistenten, Herrn Dr. R. Gaede, für zahlreiche Anregungen und die kritische Durchsicht des Manuskriptes.

Die Kooperation von Sozialwissenschaft und Sozialethik auf der Grundlage einer kritischen Philosophie"

VON SIEGFRIED KATTERLE

Vorbemerkung: Im Einverständnis mit dem Verfasser werden dem nachfolgenden Aufsatz die folgenden Bemerkungen aus dem Herausgeberkreis vorangestellt:

Seit ihren Anfängen hat sich die ZEE die Förderung des Dialogs zwischen theologischen Sozialethikern und Vertretern anderer Fakultäten zur Aufgabe gesetzt. Die Schwierigkeiten der Verständigung sind bekannt, und das Maß des Interesses anderer Wissenschaften an theologischen Fragestellungen variiert beträchtlich ...

Während unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem Juristen Interesse an theologischen Fragestellungen zeigten (»Die Wiederkehr des Naturrechts«, Diskussion über die Institutionen-Lehre usw.), scheint der Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften bisher nicht allzu viel Aufmerksamkeit gefunden zu haben - trotz des Interesses, das zum Beispiel G. Weisser und der verstorbene Herausgeber des Evangelischen Sozial-Lexikons (und Mitbegründer der ZEE) F. Karrenberg an der Theologie dokumentiert haben. Ob sich das vielleicht in dem Maße ändert, in dem uns bewußt wird, daß unser aller Zukunft von der Lösung wirtschaftlicher Probleme im Weltmaßstab abhängt?

Vielleicht ist es symptomatisch, daß innerhalb der letzten sechs Jahre zwei eindringliche Versuche von Wirtschaftswissenschaftlern unternommen wurden, den Dialog mit der Theologie neu in Gang zu bringen; in beiden Fällen bekam die Theologie einen Spiegel vorgehalten, aus dem sie erkennen sollte, welchen Eindruck sie aus dem Blickwinkel der andern Fakultät zur Zeit macht. Hier ist zunächst an das 1970 erschienene Buch von Hartmut Weber: »Theologie - Gesellschaft - Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegemaart« zu erinnern, das in der ZEE im 18. [g, 1974, S. 187 ff. von eh. Frey gründlich besprochen wurde. Typisch für dies Buch dürfte sein, daß H. Weber den großen Dogmatikern und Ethikern der letzten Jahrzehnte recht positiv gegenübersteht und sie nur in bezug auf Ideologieverdacht kritisiert. Das ist bei dem Buch des jetzigen Bielefelder Ordinarius Siegfried Katterle anders, das 1972 unter dem Titel: »Sozialwissenschaft und Sozialethik. Logische und theoretische Probleme praktischer Sozialwissenschaften, besonders christlicher Soziallehre« erschienen ist (Bd. 5 der Reihe »Wissenschaft und Gesellschaft«, hg. von G. Weisser). Katterle hält den Dialog zwischen Nationalökonomie und Theologie auf der Basis der herrschenden theologischen Richtungen der letzten fünfzig Jahre in Deutschland nicht für erfolgversprechend. - Bekanntlich wurde die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch J. Weiß und A. Sdrweitzer um die Jahrhundertwende nach dem Ersten Weltkrieg gleichsam abgefangen durch verschiedene Spielarten von Kerygma-Theologie. Historisch-hermeneutisch schien es damit unmöglich zu sein, hinter das urchristliche nachösterliche Kerygma (und dessen

.. Mit Fußnoten versehene Fassung eines Vortrags zur Dezenniumsfeier des von Prof. Dr. Arthur Rieb geleiteten Instituts für Sozialethik der Universität Zürich am 15. 11. 1974.

eschatologische Elemente) zurückzufragen und trotz aller Eschatologie bei der Ethik [esu anzuknüpfen, wie das A. Schweitzer beabsichtigte. Verschiedene Spielarten der »Kerygma-Tbeologie« ergaben sich aus den verschiedenen Möglichkeiten, neutestamentliche Eschatologie heute zu interpretieren, ohne sie zu eliminieren. Katterle hält diese Abwendung von der rationalistischen Tradition des Liberalismus nicht für eine sachgemäße Lösung des Problems und schlägt deshalb vor, bei dem Programm von A. Schweitzer wieder anzuknüpfen.

Daß Katterle unter solchen Aspekten im Schlußkapitel seines Buches die Theologie R. Bultmanns und K. E. Legstrups als »Sprung in den Irrationalismus« bzw. »Dezisionismus« klassifizierte, ist nicht verwunderlich. Ebenso widerspricht er aber auch der Kombination von »Sozialethik und Geschichtstheologie« bei H. D. Wendland und J. Moltmann. Nur A. Rich erhält im dritten Abschnitt dieses Kapitels unter dem Stichwort »Neutestamentliche Agape und moderne Sozialethik« eine positivere Note. Seine »Maximen sozialer Entscheidung« entsprechen methodologisch der von G. Weisser für die Kooperation von Sozialwissenschaft und Sozialethik vorgeschlagenen axiomatischen Einführung der normativen Prämissen; derartige Axiome waren von Weisser definiert worden als »Aussagen, die innerhalb eines Systems nicht begründet werden und die dort der Begründung weder fähig noch bedürftig sind«, die also zunächst nur »unterstellt« werden (Art. Sozialwissenschaft, normative, in: Evang. Soziallexikon, 4. Aufl. 1963, Sp. 1168) - und das schließt ja eine Überprüfbarkeit (Bewährung oder Falsifizierung) im Sinne des Kritischen Rationalismus nicht aus.

Aber kann die Ethik [esu vor dem Kritischen Rationalismus bestehen? Ist sie nicht viel zu sehr eingebettet in das apokalyptische Weltbild [esu, so daß man (unter diesen Prämissen) eben doch sagen muß, sie sei »mit den Erfordernissen einer modernen Sozialethik nicht auszugleichen« (Katterle, S. 177 - in einer Anfrage an Rich!). Die Diskussion zwischen H. Albert und G. Ebeling dürfte inzwischen gezeigt haben, daß eine Verständigung zwischen Kritischem Rationalismus und Theologie über das Problem der Hermeneutik bisher nicht möglich war (vgl. im folgenden Beitrag Anm. 201); theologische Hermeneutik kann sich nicht damit begnügen, herauszufinden, wie die Aussagen in den Texten in dem historischen Ereigniszusammenhang, in dem sie stehen, gedeutet werden müssen (zu verstehen sind). Die Möglichkeit, das Gemeinte zu verstehen, hängt für die Theologie nicht erst seit Bultmann zusammen mit dem »tua res agitur«, Ob dies dazu führen muß, die neutestamentliche Eschatologie nur noch über die Existentialanalyse in ihrer Bedeutsamkeit verständlich zu machen, ist eine andere Frage.

Katterle will - so scheint es - das apokalyptische Weltbild Jesu und der Urgemeinde weder auf diese noch auf andere Weise »interpretieren«. Ihm erscheint es richtiger, die nach unserm heutigen Weltbild nötige »Ergänzung« der Ethik Jesu »aus dem prophetischen Erbe des Christentums zu entwickeln«; es geht dabei um »die prophetische Hoffnung auf ein messianisches Friedensreich, das noch einigermaßen irdische Züge trug und deshalb realistischer Vermittlung fähig war und als Leitbild politischer Gestaltung dienen konnte« (S. 179). Statt nur beim Neuen Testament oder der neutestamentlichen Agape anzuknüpfen (was A. Rich ja christologisch begründet), möchte Katterle mit E. Heimann auf

die »religiöse Erbschaft« unserer Kultur insgesamt zurückgreifen, in dem gewiß nicht nur das Neue, sondern auch das Alte Testament eine wesentliche Rolle spielt.

Man kann gewiß fragen, wie es dann um das »Proprium« einer christlichen Ethik bestellt sei - ein Thema, das in dieser Zeitschrift ja immer wieder zur Diskussion gestellt wurde?“, Diejenigen, die in dieser Diskussion nicht christologisch, sondern bei der »Christenstums-geschichte« ansetzen, sind faktisch von dem Standort nicht allzu weit entfernt, den Katterle bezogen hat. Sie wären wohl als erste zum Dialog mit ihm einzuladen.

Aber es gibt wohl auch noch einen andern Weg, das Gespräch weiterzuführen. Die neutestamentliche Theologie sucht ja in den letzten zwanzig Jahren erneut (und wie ich meine: mit Recht) nach dem, was das urchristliche Kerygma mit [esu Leben und Wirken, insbesondere aber mit seiner Reich-Gottes-Predigt verbunden hat. Dabei spielt es bekanntlich eine große Rolle, daß wahrscheinlich [esus selbst schon das apokalyptische Weltbild in bestimmter Hinsicht zu korrigieren begann. Könnte es nicht sein, daß wir sagen müssen: gerade durch ihn bekam es wieder »einigermaßen irdische Züge«? Auch auf diesem Wege ließe sich wohl ein fruchtbarer Dialog mit S. Katterle eröffnen, wie eine private Diskussion (in Bielefeld) bereits gezeigt hat. Zwar entstand der Beitrag des Unterzeichneten über »Das Reich des Gekreuzigten« unabhängig von dieser Diskussion; auf Vorschlag von S. Katterle werden aber beide Aufsätze zugleich veröffentlicht, um den Ansatz des Dialogs zu dokumentieren.

W. Schweitzer

1.

Eine Besinnung über das mögliche Verhältnis von Sozialwissenschaft und Sozialethik muß von der Feststellung ausgehen, daß der Zusammenhang beider Disziplinen in unserem Jahrhundert abgerissen ist.

Dieses Abreißen des Zusammenhangs ist nicht nur so zu verstehen, daß Kommunikation und Kooperation rein faktisch abgeschnitten wurden; vielmehr konnten die Inhalte sozialwissenschaftlichen Forschens und sozialetischen Denkens nicht mehr miteinander vermittelt werden, weil die philosophischen Grundlagen der theoretischen (empirischen) und der praktischen (normativen) Disziplin völlig disparat geworden waren.

Das Auseinanderfallen von Sozialwissenschaft und Sozialethik entspricht nämlich der Polarisierung des philosophischen Denkens in zwei aneinander so gut wie völlig desinteressierte Richtungen: *Positivismus* und *Existentialismus*‘. Der Positivismus schränkte die Möglichkeiten rationalen Argumentierens auf empirisch entscheidbare Fragen ein; er entwickelte sich zu einer Philosophie der empirischen Wissenschaften (Wissenschaftslehre) und überließ den Bereich der »Lebensprobleme« - darunter auch die Fragen der ethischen Entscheidung - der Irrationalität. Der Existentialismus akzeptiert seinerseits diese

** Vgl. hierzu auch die Besprechung des Buches von S. Katterle durch H. Westmüller in: »Die Mitarbeit«, 22. Jg. 1973, S. 244-254, und K.s Antwort, ebd. 23. Jg. 1974, S. 353-358; zur Frage nach dem »Proprium« vgl. in der ZEE: 16. Jg. 1972, S. 1 ff. sowie einzelne Beiträge in den folgenden Jahren.

1. H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, S. 58; siehe auch W. Kaufmann: Religion und Philosophie, München 1965, S. 38 ff.

Scheidung von Rationalität und Existenz und kultivierte ein Ethos der Entschiedenheit ohne Berücksichtigung empirischer Erkenntnisse.

Wittgensteins Satz aus dem *Tractatus logico-philosophicus*: »Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind«², könnte ebenso von einem Vertreter des Existentialismus formuliert worden sein. Dieser Satz macht deutlich, daß keine der beiden Richtungen Anlaß sah, sich in die Domäne der anderen einzumischen. Eine säuberliche Trennung, ein wechselseitiges Sich-nicht-weh-tun schien möglich und angebracht.

Das philosophische und theologische Denken in Deutschland geriet lange Zeit - von den zwanziger bis in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts - so gut wie völlig unter den Einfluß des Existentialismus. Er brachte auch das Ende der liberalen Theologie und ihrer rationalistischen Tradition in der Behandlung wissenschaftlicher, philosophischer und religiöser Fragen und damit das Auseinanderbrechen von Wissenschaft und Ethik im Bereich der evangelischen Soziallehre.

H.

Für die weitere Entwicklung der Sozialwissenschaften wurde der wissenschaftliche Wertrelativismus, wie ihn *Max Weber* im sogenannten Werturteilsstreit im Verein für Sozialpolitik vertreten hatte, einflußreich.

Der Verzicht auf den logisch aussichtslosen Versuch, die Geltung von Werturteilen mit den Mitteln der Wissenschaft zu beweisen, hätte indes die Möglichkeit offengelassen, daß der akademische Lehrer Werturteile als sein persönliches Bekenntnis in den Aussagenzusammenhang einführt, um zu demonstrieren, wie sich die rationalen Fertigkeiten des Wissenschaftlers im Umgang mit Werturteilen auswirken.

Hier erwies sich indes *Max Weber* wiederum einflußreich durch seine Verwerfung der Kathederwertung, das heißt seine schroffe Verneinung der Frage, »ob man im akademischen Unterricht sich zu seinen ethisch oder durch Kulturideale oder sonst weltanschauungsmäßig begründeten Wertungen -bekennen- sollte oder nicht«⁴. Das Motiv für Max Webers Ablehnung der logisch durchaus gegebenen Möglichkeit der Kathederwertung war wohl, daß er letzte Wertvoraussetzungen nicht nur als wissenschaftlich nicht beweisbar ansah, sondern daß es für ihn hier überhaupt keine Möglichkeit rationaler Kritik gab; er sah letzte Wertvoraussetzungen als mit rationalen Mitteln nicht mehr korrigierbar an und meinte, daß »jede wissenschaftliche Diskussion von Gegnern in Glaubenssachen ... im wesentlichen immer nur der Erprobung und Festigung des eignen Glaubens dient«⁵. So setzte sich in den Sozialwissenschaften, sieht man von wenigen Ausnahmen (besonders *Gunnar Myrdal* und *Gerhard Weisser*) ab, die Beschränkung auf rein

2. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52, in: *Schriften*, Frankfurt am Main 1960, S. 82.

3. M. Weber: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917/18), Wissenschaft als Beruf (1919), in: *Gesammelte Aufsätze Zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951.

4. M. Weber: Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, 1. c., S. 475.

5. E. Baumgarten: Einleitung zu M. Weber: *Soziologie - Weltgeschichtliche Analysen - Politik*, 2. Aufl., Stuttgart 1956, S. XXXV.

empirische Forschung durch - allerdings nicht selten in Verbindung mit kryptonormativen Bereichsideologien, denen viele Forscher guten Glaubens anhängen.

Die Trennung von Sozialwissenschaft und Sozialethik schien für die Sozialwissenschaft keine Einbuße an Fruchtbarkeit für die Beratung der gesellschaftlichen Praxis zu bedeuten. Die Reflexion über praktische (normative) Fragen schien entbehrlich, wenn die Wissenschaft sich im Sinne Max Webers auf die Prüfung von Zweck-Mittel-Aussagen beschränkte. Nicht wenige Forscher freilich umgingen bei ihrem Bedürfnis, der Praxis zu dienen, die Forderung der Werturteilsfreiheit, indem sie durch krypto-normative Bereichsideologien Wertungen logisch erschlichen.

Ich gehe auf jenen Weg sozialtechnologischer Beratung durch Zweck-Mittel-Aussagen und auf den Irrweg der Bereichsideologien näher ein.

Das *Zweck-Mittel-Denken* weist der Wissenschaft die Aufgabe zu, über die technische Geeignetheit von Mitteln im Hinblick auf vorgegebene und von der Wissenschaft nicht zu hinterfragende Zwecke zu informieren, während die Zwecksetzung bei der Praxis (zum Beispiel beim Politiker oder beim Unternehmer) liegen soll. Diese Funktionsteilung zwischen Wissenschaft und Praxis entspricht heute weithin dem Selbstverständnis der Wissenschaft wie dem Selbstverständnis vieler Praktiker.

Selbstverständlich ist die Prüfung der Zweckrationalität und der Entwurf technologischer Zweck-Mittel-Aussagen ein wichtiger Beitrag der Wissenschaft zur Rationalität praktischen Handelns. Die Wissenschaft gibt dabei Antwort auf die Frage: Was können wir tun? Diese Frage und ihre Beantwortung haben durchaus eine Beziehung zu der Frage: Was sollen wir tun? - sofern man der Maxime zustimmt: Sollen impliziert Können (oder: *ultra posse nemo obligatur*). Die Wissenschaft kann also mit sozialtechnologischen Aussagen auf eine Teilfrage der im kantischen Sinn praktischen Problematik antworten. Die Entscheidung zwischen den aufgewiesenen Handlungsmöglichkeiten bleibt dabei freilich offen und wird nicht kritisch reflektierte.

Allerdings gibt es ein Mißverständnis der Leistungen des sozial-technologischen Denkens für die Lösung der praktischen Problematik, »das man nicht selten auch bei Wissenschaftlern findet«/ Es findet sich nämlich häufig die Annahme der ethischen Neutralisierbarkeit von Fragen der Mittelverwendung. Danach wären Fragen der Mittelverwendung rein technologisch zu beantworten und würden keine selbständigen ethischen Probleme aufwerfen. Diese Vorstellung setzt jedoch voraus, daß man die Maxime akzeptiert: Der Zweck heiligt die Mittel.

Der 1974 mit dem Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaft ausgezeichnete schwedische Nationalökonom und Friedensforscher *Gunnar Myrdal* hat diesen Versuch zur Abspaltung eines neutralen Bereichs innerhalb der im kantischen Sinn praktischen Problematik schon früh kritisiert: »Die Wertsetzung, das eigentlich politische Urteil knüpft sich prin-

6. Siehe *H. Albert*: Traktat über kritische Vernunft, 1. c., S. 76; *ders.*: Theorie und Praxis, Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität, in seinem Aufsatzband: Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972, S. 58.

7. *H. Albert*: Wissenschaft, Technologie und Politik. Zur Problematik des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln, in: Konstruktion und Kritik, 1. c., S. 85.

zipiell nicht lediglich an die Zwecksetzung, sondern an jedes einzelne Element innerhalb sämtlicher möglicher Verlaufsalternativen, die miteinander verglichen werden sollen«. Die Konsequenz dieser Einsicht ist, daß wir »nicht ohne weiteres die Mittel unter die Zwecksetzungen objektiv unterordnen (können)«⁸.

So würde etwa für den Bereich der Wirtschaftswissenschaften die Verweisung aller Ziele in den Bereich der Produktionsergebnisse und der Verteilung der Produktionsergebnisse die *Entscheidung* voraussetzen, den Arbeitsbedingungen und den sozialen Beziehungen im Betrieb keinen selbständigen ethischen Wert zuzuerkennen. Demgegenüber hat *Gerhard Weisser* immer wieder darauf hingewiesen, daß sich unsere Interessen nicht nur auf die Ergebnisse der Produktion und ihre Verteilung richten, sondern auch »auf den Vollzug des Wirtschaftens *als solchen* – unabhängig vom Bedarfsdeckungseffekte". Diese Interessen finden heute Ausdruck in der Forderung wirtschaftlicher Mitbestimmung und in der Forderung der Humanisierung der Arbeit.

Es ist aber kennzeichnend für das in der Wirtschaftswissenschaft verbreitete Mißverständnis des Zweck-Mittel-Denkens, daß Vertreter dieser Disziplin immer wieder versucht haben, die Mitbestimmung lediglich als Mittel im Hinblick auf ein (scheinbar selbstverständliches) Ziel: die Steigerung von Produktion und Produktivität zu bewerten⁹,

Damit wird eine weitere Gefahr jenes Zweck-Mittel-Denkens, das den Bereich der Zielsetzung aus der kritischen Reflexion ausschließt, deutlich: Nicht nur wird vielfach der mögliche Eigenwert oder -unwert von Mitteln nicht beachtet, sondern den sozialtechnologischen Aussagen wird oft eine viel zu geringe Menge politisch relevanter Zielsetzungen zugrunde gelegt. Die Zielsetzungen werden dann in einer Weise eingeengt, daß der sozialtechnologische Entwurf politisch irrelevant wird.

Diese Gefahr besteht immer dann, wenn die von der ratsuchenden Praxis genannten Ziele ungenau und unvollständig sind, und wenn die wissenschaftlichen Berater sich ihrerseits nicht um intellektuelle Klärung und Ergänzung der genannten Ziele bemühen, weil sie die kritische Reflexion von Zielen nicht als zu ihren Aufgaben gehörig ansehen. Die unter solchen Voraussetzungen gemachten sozialtechnologischen Aussagen erscheinen dann leicht als wirklichkeitsfremd und können von den Adressaten nicht aufgenommen werden,

In diese Situation geriet immer wieder der Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, der in der BRD seit 1964 durch seine jährlichen Gutachten »zur Erleichterung der Urteilsbildung bei allen wirtschaftspolitisch verantwortlichen Instanzen sowie in der Öffentlichkeit« beitragen soll (§ 1 des Gesetzes über die Bildung eines Sachverständigenrats zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung vom 14. 8. 1963).

Für seine Tätigkeit ist der Sachverständigenrat durch § 2 des Gesetzes an vier Ziele gebunden:

-
8. G. *Myrdal*: Das Zweck-Mittel-Denken in der Nationalökonomie (1933), in: Das Wertproblem in der Sozialwissenschaft, Hannover 1965, S. 218/219.
 9. G. *Weisser*: Wirtschaft, in: W. *Ziegenfuß* (Hg.): Handbuch der Soziologie, Stuttgart 1956, S. 986.
 10. Zur Kritik solcher Versuche siehe S. *Katterle*: Normative und explikative Betriebswirtschaftslehre, Göttingen 1964, S. 53 f.; L. *Neumann*: Idee, Ideologie und Wirklichkeit der Mitbestimmung, Gewerkschaftliche Monatshefte, 19. Jg. 1968.

- Stabilität des Preisniveaus,
- hoher Beschäftigungsstand,
- außenwirtschaftliches Gleichgewicht,
- stetiges und angemessenes Wirtschaftswachstum.

Als Nebenbedingung ist angegeben, daß diese Ziele »im Rahmen der marktwirtschaftlichen Ordnung« zu erreichen sind. Ferner gibt das Gesetz den Hinweis, daß »auch die Bildung und Verteilung von Einkommen und Vermögen« in die Untersuchung einbezogen werden sollen. Dabei bleibt unklar, ob mit dieser letzten Aussage eine weitere Zieldimension angedeutet wird (die allerdings völlig unbestimmt wäre), oder ob lediglich Nebenwirkungen beachtet werden sollen.

Der Sachverständigenrat hat seine Tätigkeit ausschließlich an den gesetzlich fixierten Zielen orientiert. Es gab keine kritische Zieldiskussion zwischen ihm und seinen Adressaten. Infolge dieser restriktiven Interpretation seines Auftrags legte der Sachverständigenrat immer wieder sozialtechnologische Alternativen vor, die politisch nicht durchsetzbar und für die Adressaten irrelevant waren. Dies gilt im besonderen für die auf konjunkturpolitische Zielsetzungen eingeeengte und überdies verteilungspolitisch einseitige Stabilitätskonzeption¹¹.

Ich breche hier die Erörterung des Zweck-Mittel-Denkens ab, um kurz auf jene für das sozialwissenschaftliche Denken wie für die ratsuchende Praxis verhängnisvollen *Bereichsideologien* einzugehen. In ihnen werden scheinbar allein aus der theoretischen Analyse des jeweils untersuchten Bereichs der Gesellschaft rein rationale Partialnormen für die Gestaltung dieses Gesellschaftsbereichs hergeleitet. Dabei handelt es sich um »Versuche, gewissermaßen häusliche (weltanschauungsfreie) Wertmaßstäbe der einzelnen sozialwissenschaftlichen Disziplin zu gewinnen«¹², deren logische Fehler zwar schon Max Weber aufgewiesen hatte¹³, was indes nicht hinderte, daß viele Sozialwissenschaftler diesen Irrweg einschlugen.

In den Wirtschaftswissenschaften hat der Versuch, rein ökonomische Normen rationalen Verhaltens für die staatliche Wirtschaftspolitik oder für die unternehmerischen Entscheidungen aufzustellen, eine lange Tradition. Immer wieder meinte man, den wirtschaftlichen Dispositionen ein objektives Ziel setzen zu können, das in der Sache selbst begründet

11. Siehe dazu S. Katterle: Einkommenspolitik und Verteilungskonflikte in einer freiheitlichen Gesellschaft. Zur Kritik einer technokratischen Konzeption, in: F. Lenz, C. Föhl, C. Köhler (Hg.): Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftsgestaltung (Festschrift für Bruno Gleitze), Berlin 1968; ders.: Stabilitätspolitik und Macht. Zur Kritik der Stabilitätskonzeption des Sachverständigenrats, Wirtschaftswoche, 26. Jg. I 1972; F. Holzbeu, M. Matteldt: Spiegelbild von Widersprüchen. Hat der Sachverständigenrat im Hinblick auf eine 'kritische Zieldiskussion versagt?', in: R. Molitor (Hg.): Zehn Jahre Sachverständigenrat, Frankfurt am Main 1973; D. Schröder: Wachstum und Gesellschaftspolitik (prognos studien 4), Stuttgart 1971, S. 138 ff.

12. G. Weisser: Probleme beratender Sozialwissenschaft, in: F. Greip, F. W. Meyer (Hg.): Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur (Festschrift für Alfred Müller-Armack), Berlin 1961, S. 87.

13. M. Weber: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, 1. c., S. 149, S. 209 f.; ders.: Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, 1. c., S. 513 f.

schien und als spezifisch ökonomisches Postulat ausgewiesen wurde. So wurde für die unternehmerischen Entscheidungen die Maximierung des Unternehmensgewinns als das in der Sache selbst liegende Ziel ausgegeben. Unternehmen, die von ihrer Zielstruktur her diese Maxime nicht übernehmen konnten - im besonderen Unternehmen der öffentlichen und der freien Gemeinwirtschaft -, erschienen dann als unökonomisch und unrational geführt; in ihnen werde nicht nach rational-ökonomischen, sondern nach irrational-politischen Zielsetzungen gewirtschaftet¹⁴.

Für die Wirtschaftspolitik wurde die Steigerung (oder Maximierung) des Sozialprodukts als ein solches rein ökonomisches Ziel angesehen. Die Zusammensetzung und die Verteilung dieses Sozialprodukts blieben dabei ebenso unerörtert wie die Frage nach den Arbeitsbedingungen, unter denen ein Sozialprodukt erwirtschaftet wurde. So konnte sich in Wissenschaft und Praxis die Auffassung durchsetzen, daß eine - gemessen an der erreichten Steigerung des Sozialprodukts - »gute« Wirtschaftspolitik zugleich als die beste Sozialpolitik zu gelten habe.

In Verbindung mit dem vorhin gekennzeichneten Mißverständnis des Zweck-Mittel-Denkens und der unrealistischen Einengung der beachteten Ziele ergibt die Annahme eines scheinbar unmittelbar in den menschlichen Bedürfnissen wurzelnden, der Natur der Sache nach gegebenen Zielsystems eine Ideologie, die die praktische (normative) Problematik zu lösen scheint, ohne daß man genötigt wäre, in die Niederungen normativer Diskussion hinabzusteigen. Diese ökonomische Ideologie (ökonomismus) kann als integrierender Bestandteil des ökonomischen Denkens von den Klassikern des ökonomischen Liberalismus bis zur modernen Wohlfahrtsökonomik angesehen werden¹⁵.

IU.

Während also auf der einen Seite viele Vertreter der Sozialwissenschaften keiner Kooperation mit der Sozialethik zu bedürfen meinten, setzte sich andererseits in Philosophie und Theologie eine Strömung durch, die keine Kommunikation mit den Wissenschaften suchte. Diese Strömung akzeptierte die Unmöglichkeit wissenschaftlicher und überhaupt rationaler Reflexion über Wertentscheidungen und forderte ein irrationales Engagement für Entscheidungen.

Diese Position wird als *Dezisionismus* bezeichnet. Sie wurde in Philosophie, Politologie und Theologie in gleichermaßen verhängnisvoller Weise vertreten. Als Repräsentanten seien genannt *Martin Heidegger*, *Carl Schmitt* und *Rudolf Bultmann*. Auf die geistige

14. Siehe zur Auseinandersetzung mit dieser Tradition *Tb. Tbiemeyer*: Gemeinwirtschaft in Lehre und Forschung (Schriftenreihe Gemeinwirtschaft, Nr. 13), Frankfurt am Main und Köln 1974.

15. Zur Kritik siehe G. Myrdal: Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung, 2. Aufl., Hannover 1963; G. Weisser: Ober die Unbestimmtheit des Postulats der Maximierung des Sozialprodukts, in: M. Specht, W. Eichler (Hg.): Leonard Nelson zum Gedächtnis, Frankfurt am Main und Göttingen 1953; H. Albert: ökonomische Ideologie und politische Theorie, 2. Aufl., Göttingen 1972; S. Katterle: Normative und explikative Betriebswirtschaftslehre, Göttingen 1964, S. 36 ff.; ders.: Sozialwissenschaft und Sozialethik. Logische und theoretische Probleme praktischer Sozialwissenschaften, besonders christlicher Soziallehren, Göttingen 1972, S. 11 ff.

Zusammengehörigkeit der von diesen Namen repräsentierten Strömungen hat Karl Löwith schon in einer frühen Arbeit aufmerksam gemacht^v,

Diese Haltung ist »beinahe pathologisch entscheidungsfreudig-st/. Sie verzichtet auf jede rationale Auseinandersetzung mit der jeweiligen historischen Situation und huldigt einem Pathos der Entschiedenheit. Damit wird die Autonomie der Ethik gegenüber der Wissenschaft postuliert: Der Ruf zur Entscheidung ergeht ohne Berücksichtigung theoretischer Analysen gesellschaftlicher Verhältnisse und der empirischen Möglichkeiten eines Wandels dieser Strukturen.

Im christlichen Raum entstand eine Ethik der radikalen Forderung, wie wir sie bei Bultmann und Legstrup finden. Diese Ethik bleibt aber inhaltlich völlig leer und muß leer bleiben, weil die Gott zugeschriebene radikale Forderung nicht mit irgendwelchen menschlichen Einrichtungen, Handlungen, Möglichkeiten vermittelt werden konnte und auch jeden Versucheiner ethischen Interpretation des Evangeliums ausschloß".

An dieser Stelle ist in dieser Stadt und an dieser Universität (Zürich) die Erinnerung an Leonhard Ragaz geboten, der diese Art Theologie, in der nichts mehr von der Menschlichkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugt wird, in einer erregenden Predigt kritisiert hat. Er geißelte in dieser Predigt »die Verachtung und Ächtung der Humanität ... von der geistlichen Seite her«, und er diagnostizierte: »Diese Art Theologie ist der Faschismus in der theologischen Form. Es ist in dieser Form die gleicheüberbetonung der Autorität, die gleicheEntwertung des Menschenals Menschen, die gleicheBrutalität.e'?

IV.

Die Alternative von Positivismus und Existentialismus, von der die bisherigen Überlegungen ausgingen, bedingte das in den vorigen Abschnitten analysierte Auseinanderfallen von Rationalität und Existenz, die radikale Trennung von Erkenntnis und Entscheidung.

Diese Alternative ist nun durch die neuere Entwicklung des philosophischen Kritizismus überwunden. Ich denke dabei sowohl an die auf Jakob Friedrich Fries zurückgehende Richtung des Kritizismus, die Gerhard Weisser vertritt, wie auch an die Konzeption des

-
16. K. Löwith: Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt (1935), in: Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960; siehe auch Ch. v. KTockow: Die Entscheidung, Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958; P. Hühnerfeld: In Sachen Heidegger, Mündren 1961 (List-Taschenbuch),
 17. H. Flohr: Ober den möglichen Beitrag der Wissenschaft zur Rationalität der Politik, in: H. Maier, K. Ritter, U. Matz (Hg.): Politik und Wissenschaft, München 1971, S. 151.
 18. Zur Kritik von Theologie und Ethik bei Buhmann und Lagstrup siehe S. Katterle: Sozialwissenschaft: und Sozialethik, 1.c., S. 142-155; W. Kaufmann: Religion und Philosophie, 1.c., S. 240ff.; siehe auch H. Weber: Theologie - Gesellschaft - Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1970, S. 246 ff.
 19. L. Ragaz: Von der Menschlichkeit Gottes, in: Das Reich und die Nachfolge, Bern 1938, wieder abgedruckt bei W. Deresdi (Hg.): Der Glaube der religiösen Sozialisten, Hamburg 1972, S. 81/82; siehe auch W. Deresch: Predigt und Agitation der religiösen Sozialisten, Hamburg 1971, S. 66 f., dort auch die Anm. 232 auf S. 147.

kritischen Rationalismus, die besonders von *Karl R. Popper* und *Hans Albert* entwickelt worden ist²⁰.

Popper hat bekanntlich einen auf zureichende Begründung verzichtenden Kritizismus zur Grundlage seiner Wissenschaftslehre gemacht; an die Stelle des Prinzips der zureichenden Begründung setzte er das Prinzip der kritischen Prüfung, einer Kritik ohne die Annahme einer Wahrheitsgarantie. Doch die Konzeption des kritischen Rationalismus reicht über die Wissenschaftslehre hinaus. Man kann, schreibt Hans Albert, »die Methodologie der rationalen Diskussion und der kritischen Prüfung ... als *allgemeine* Alternative zur klassischen (seil. am Prinzip der zureichenden Begründung orientierten) Methodologie betrachten und sie auf Überzeugungen irgendwelcher Art, auch auf normative Standpunkte und Wertmaßstäbe, anwendbar machen«.

Wesentlich für diese Reformulierung des Rationalitätsproblems durch den philosophischen Kritizismus ist die Entdeckung, daß auch hinter Erkenntnissen letztlich Entscheidungen stehen, weil die methodologischen Kriterien, die der Diskussion empirischer Aussagen zugrunde liegen, normativen Charakter haben. In dem der Methodologie (Wissenschaftslehre) inhärenten normativen Element findet mithin »eine Begegnung von Wissenschaft und Werturteil« statt²². Das schafft insofern eine neue Problemsituation, als sich jetzt die Schwierigkeiten, die zur Annahme einer Schranke für die rationale Diskussion von Werturteilen geführt hatten, auch im Bereich der Erkenntnis ergeben. Kognitive Ansprüche unterliegen ja ebenso wie moralische, politische oder ästhetische Ansprüche der Bewertung und Entscheidung an Hand der jeweils dafür aufgestellten und akzeptierten methodologischen Kriterien>.

Diese methodologischen Kriterien sind aber weder für den Bereich theoretischer Erkenntnis noch für den Bereich praktischer (normativer) Urteile einfach evident. Es ist eine Aufgabe der *Philosophie* als Meta-Wissenschaft und als Meta-Ethik, für beide Bereiche methodologische Regeln zu entwickeln, die der Grundentscheidung für eine kritische Philosophie gemäß sind, das heißt einer Haltung, »die möglichst viele Probleme durch einen Appell .., an klares Denken und an die Erfahrung zu lösen versucht-s-". Dabei ist auch

20. Siehe G. Weisser: Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre, Göttingen 1970; H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, 1. c. Zur Diskussion beider Richtungen des Kritizismus, im besonderen hinsichtlich ihrer meta-wissenschaftlichen und meta-ethischen Implikationen, siehe S. Katterle: Sozialwissenschaft und Sozialethik, 1. c., S. 47-79. Neuerdings sind zwei wichtige Veröffentlichungen zur Aufarbeitung der Wissenschaftslehre des kritischen Rationalismus für die Theologie erschienen: W. Pannenberg: Wissenschaftslehre und Theologie, Frankfurt am Main 1973; G. Sauter u. a.: Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973; siehe auch W. Pannenberg, G. Sauter, S. M. Daecke, H. N. Janowski: Grundlagen der Theologie - ein Diskurs, Stuttgart 1974 (Urban-Taschenbuch). Unergiebig ist dagegen das Pamphlet von G. Ebeling: Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts »Traktat über kritische Vernunft«, Tübingen 1973; siehe dazu die Antwort von H. Albert: Theologische Holzwege, Tübingen 1973. Vgl. dazu W.-D. [ust: Ebeling contra Albert - Albert contra Ebeling ..., in: ZEE, 18. Jg. 1974, S. 321 H.

21. H. Albert: Theorie und Praxis. Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität, 1. c., S. 72.

22. R. König: Einige Überlegungen zur Frage der »Werturteilsfreiheit« bei Max Weber, in: Studien zur Soziologie, Frankfurt am Main 1971 (Fischer-Taschenbuch), S. 53.

23. Vgl. H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, 1. c., S. 71.

24. K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 2, Bern 1958, S. 275 f.

diese rationalistische Haltungsgrundlage »eine moralische Entscheidung«²⁵, die im Hinblick auf ihre Konsequenzen kritisch diskutiert werden kann.

Die Vertreter des kritischen Rationalismus haben immer wieder den kritisch-normativen (anti-positivistischen) Charakter ihres Erkenntnisbegriffs, das heißt der von ihnen vorgeschlagenen methodologischen Festsetzungen für den Bereich empirischer Aussagen, herausgearbeitet. Popper will »die Normen aufstellen, nach denen sich der Forscher richtet, wenn er Wissenschaft treibt, wie wir es uns denken-e«. Ähnlich schreibt *Vietor Kraft*: »Die Erkenntnislehre sucht einen Erkenntnisbegriff und Erkenntnisverfahren, die als *Norm* zu dienen haben, an denen die Ansprüche, Erkenntnis zu sein, gemessen und entschieden werden können.«²⁷

Bei seinen wissenschaftstheoretischen Bemühungen knüpft Popper an eine Tradition des kritischen Denkens an, die er bis zu den ionischen Naturphilosophen zurückverfolgt, bei denen zum ersten Mal in der Geschichte die kritische Diskussion der Lehre an die Stelle ihrer dogmatischen Überlieferung tritt²⁸. Popper hat diese Tradition für den Bereich empirischer (»wissenschaftlicher«) Aussagen - den er durch das Falsifizierbarkeitskriterium abgrenzt - in methodologische Regeln gefaßt.

Die Anerkennung dieser Tradition des kritischen Denkens und die Bemühung um ihre intellektuelle Klärung und um die Institutionalisierung entsprechender Festsetzungen als »Spielregeln des Spiels -empirische Wissenschaft«²⁹ verstehen sich jedoch nicht von selbst. Es verhält sich keineswegs so, als wäre der Kritizismus die der empirischen Forschung (»Wissenschaft«) inhärente Einstellung, während anderen Bereichen des Denkens und Verhaltens eine Einstellung des Dogmatismus gemäß wäre.

Auf Grund der skizzierten Weiterentwicklung des philosophischen Kritizismus erscheint heute Max Webers Lösung des Rationalitätsproblems und die mit seiner Lösung verbundene Enthaltung von Werturteilen nicht mehr notwendig, ja nicht mehr adäquat. »Die Einschränkung der Rationalität auf den Bereich der Erkenntnis ... ist nicht durch den Charakter der Probleme in den anderen Bereichen des traditionellen philosophischen Denkens gerechtfertigt und kann höchstens dazu führen, daß diese Bereiche dem Pseudo-Rationalismus des ideologischen Denkens oder dem offenkundigen Irrationalismus anheimfallen.«³⁰ Diese Lösung des Rationalitätsproblems bedeutet eine »Entgegensetzung der Rationalität in Methode und Ethik einerseits und aller anderen Wertpositionen insgesamt andererseits. Damit wird nur eines postuliert, daß die Wertentscheidung zur Rationalität eine andere Bedeutung hat als alle übrigen Wertentscheidungen. Die Differenz wird hergestellt durch das von der Rationalität nicht ablösbare Moment der *Kritik*.«³¹

Wenn wir dieses Ergebnis festhalten, so ist allerdings hinzuzufügen, daß einerseits die

25. K. R. Popper: ebd. S. 285.

26. K. R. Popper: *Logik der Forschung*, 2. Aufl., Tübingen 1966, S. 23.

27. V. Kraft: *Erkenntnislehre*, Wien 1960, S. 25.

28. Siehe K. R. Popper: *Back to the Presocratics*, und: *Towards a Rational Theory of Tradition*, in: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963.

29. K. R. Popper: *Logik der Forschung*, 1. c., S. 25.

30. H. Albert: *Ethik und Meta-Ethik*, in: *Konstruktion und Kritik*, 1. c., S. 167.

31. R. König: *Einige Überlegungen zur Frage der »Werturteilsfreiheit« bei Max Weber*, 1. c., S. 62.

Methodologie des normativen Argumentierens noch nicht zu der Klarheit entwickelt ist, wie sie für die Methodologie des theoretischen Argumentierens inzwischen erreicht wurde, und daß andererseits die Explikation und kritische Diskussion materialer Wertgesichtspunkte der Sozialethik bisher nur von wenigen Forschern versucht worden ist. Ich stimme im besonderen der Kritik von *Heinz Eduard Tödt* zu, der gemeint hat, daß es dem Kritizismus Alberts bisher an materialen Wertgesichtspunkten fehlt: »Die Annahme, daß die dogmen- und autoritätsfreie Methodologie kritischer Prüfung einen über den Wissenschaftsprozess hinausgehenden humanen Fortschritt bringen werde, ist empirisch nicht begründet. Die Verwissenschaftlichung und Technisierung hat die menschlichen Gesellschaften bisher nicht eindeutig humaner gemacht.«³²

In dieser Hinsicht hat sich die vorhin erwähnte friesianische Richtung der kritischen Philosophie als fruchtbarer erwiesen. Im besonderen hat *Gerberd Weisser*, der seinen sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Bemühungen die auf Jakob Friedrich Fries zurückgehende Ausprägung des kantischen Kritizismus zugrunde legt, die methodologische Konzeption und die materiale Ausgestaltung einer praktischen (normativen) Sozialwissenschaft geschaffen, in der Aussagen der empirischen Sozialwissenschaft mit explizit eingeführten und kritisch reflektierten Werturteilen systematisch verknüpft werden³³.

Einen ähnlichen Ansatz wie *Gerhard Weisser* hat von der evangelischen Sozialethik her *Arthur Rich* entwickelt. Ich möchte im letzten Abschnitt dieser Ausführungen einige Gesichtspunkte seiner Konzeption unter dem Aspekt einer kritischen Philosophie behandeln.

V.

Arthur Ruh entfaltet seinen sozialetischen Ansatz³⁴ aus der neutestamentlichen Liebesethik und stellt die Sozialethik unter den Imperativ der Liebe³⁵. Er hat schon früher die »Mitmenschlichkeit« (näher umschrieben mit »Freiheit«, »Partnerschaft« und »Solidarität«) als Kriterien definiert, an Hand deren die Institutionen daraufhin zu prüfen sind,

32. *H.B. Tödt*: Thesen zu einer Diskussion mit *H. Albert* über »Theologie und Ethik« (Manuskript 1970), zitiert bei *W.-D. Iust*: Kritischer Rationalismus und Theologie, ZEE, 15. Jg./1971, S. 12.

33. Zu der methodologischen Konzeption einer praktischen (normativen) Sozialwissenschaft siehe *G. Weisser*: Sozialwissenschaft, normative, in: Evangelisches Soziallexikon, hg. von *F. Karrenberg*, 4. Aufl., Stuttgart 1963; *ders.*: Das Problem der systematischen Verknüpfung von Normen und Aussagen der positiven ökonomik in grundsätzlicher Betrachtung, in: *E. v. Beckerath, H. Giersch* (Hg.): Probleme der normativen ökonomik und der wirtschaftspolitischen Beratung (Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF, Bd. 29), Berlin 1963. Zur materialen Ausgestaltung dieser Konzeption siehe die folgenden Arbeiten von *G. Weisser*: Wirtschaftspolitik, in: Evangelisches Soziallexikon, 1. c.; *ders.*: Distribution (II) Politik, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaft, Bd. 2 (1959); *ders.*: Vermögen und Vermögenspolitik, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaft, Bd. 11 (1961).

34. Zur Würdigung und Kritik der Sozialethik *Arthur Richs* siehe auch *S. Katterle*: Sozialwissenschaft und Sozialethik, 1. c., S. 164-181.

35. *A. Rieb*: Das »Humanum« als Leitbegriff der Sozialethik, in: *T. Rendtorff, A. Rich* (Hg.): Humane Gesellschaft. Beiträge Zu ihrer sozialen Gestaltung (Festschrift für *H.-D. Wendland*), Zürich 1970, S. 30 ff.

36. *A. Rich*: Christliche Existenz in der industriellen Welt, 2. Aufl., Zürich und Stuttgart 1964, S. 174. *Hartmut Weber* expliziert ungefähr die gleichen Begriffe als sozialetische Kriterien unter den Bezeidi-

wieweit sie dem Anspruch der Liebe genügen', Neuerdings hat Rich einen Katalog von Kriterien des Menschengerechten entwickelt, die der kritischen Prüfung von Vorschlägen, Institutionen, Maßnahmen im Hinblick auf eine bessere Menschlichkeit zugrunde zu legen sind³⁷.

Dabei zögert Rich nicht, die Fragen von Macht und Recht in einen Zusammenhang mit dem Gebot der Liebe zu bringen". Er überwindet damit die in der Geschichte der christlichen Soziallehre verhängnisvolle Scheidung von Liebe und Gerechtigkeit, die immer wieder die Entwicklung einer gesellschaftlich relevanten Ethik inhibiert hat. Ferner ermöglichen die Kriterien der Liebe die Rezipierung entsprechender Maximen säkularer Humanität und setzen sich ihrerseits um in säkulare Humanität-. Damit praktiziert christliche Sozialethik eine Offenheit und Unbefangenheit gegenüber der modernen Zivilisation und knüpft wieder an an die Bestrebungen der liberalen Theologie und des religiösen Sozialismus, die religiöse Tradition in enger Fühlung mit dem kulturellen und sozialen Wandel der industriellen Gesellschaft zu halten.

Hans Schulze hat jüngst darauf hingewiesen, daß Rich durch seine Kriterienlehre »zwischen der biblischen Heilsbotschaft und ihrer sozialetischen Verwendbarkeit rationale Begrifflichkeit einführt« und daß die Kriterien »auch ohne die Prämisse der Christushypothese begriffen und diskutiert werden können«.

In diesem Sinn sagt Rich, daß die von ihm vorgeschlagenen Kriterien des Menschengerechten »Anhaltspunkte in Erfahrung und Vernunft« haben, und er sieht die Möglichkeit und das Erfordernis der Bewährung - er spricht von »Verifizierung« - der von ihm entfalteten Kriterien »in der Bewältigung der andrängenden Fragen unserer Existenz«⁴¹.

Damit ist eine Möglichkeit rationaler Diskussion einer normativen Konzeption erreicht, die Richs Versuch den Einwendungen enthebt, die etwa gegen die sozialtheologischen Konzeptionen *Wendlands* oder *Moltmanns* vorzubringen sind⁴². Während nämlich Rich durch seine Kriterienlehre die Sozialethik nur in einen indirekten Zusammenhang mit der neutestamentlichen Eschatologie bringt, geschieht bei den genannten Autoren eine direkte Re-Eschatologisierung der Sozialethik. Damit aber entsteht zwischen dem eschatologischen Weltbild und den gesellschaftlich-politischen Zuständen und Möglichkeiten eine absolute Diskrepanz, die nicht vermittelt werden kann. Die Kritik, die der marxistische Philosoph *Hans Heinz Holz* gegen *Herbert Marcuse* gerichtet hat, läßt sich deshalb wortwörtlich auch gegen Moltmann wenden: Der »Inhalt seiner Theorie ist die absolute Diskrepanz zwischen der schlechten Positivität des Gegebenen und dem -ganz anderen- des Reiches

nungen »Entfaltung«, »Teilnahme« und »Solidarität«, siehe *H. Weber*: Theologie - Gesellschaft - Wirtschaft, I. c., S. 402 ff.

37. A. Rieb: Das »Humanum« als Leitbegriff der Sozialethik, I. c., S. 33 ff.; ders.: Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973, S. 52 ff.

38. A. Rieb: »Das Humanum« als Leitbegriff der Sozialethik, I. c., S. 31 f.

39. A. Rieb, ebd. S. 38 f.

40. H. Schulze: Theologische Sätze über soziale Sachverhalte, ZEE, 18. Jg./1974, S. 199.

41. A. Rieb: Mitbestimmung in der Industrie, I. c., S. 52.

42. Siehe dazu S. Katterle: Sozialwissenschaftl. und Sozialethik, I. c., S. 155-164; siehe ferner H. Westmüller: Wie theologisch darf Sozialethik sein?, Die Mitarbeit, 22. Jg./1973, und dazu meine Replik: Sozialethik im Dialog mit dem Kritizismus, Die Mitarbeit, 23. Jg./1974.

der Freiheit, zwischen dem Sein und dem Sollen, zwischen der Negation des Ideals hier und jetzt und einer totalen Negation der Negation, in die das Hier und Jetzt irgendwann (und das heißt am St. Nimmerleinstag) umschlagen soll⁴³.

Trotz seines viel vorsichtigeren Umgangs mit der neutestamentlichen Eschatologie bringt jedoch auch Rich die Sozialethik in einen Bezug zu jenem »ganz anderen«, Die Frage, wie dies geschieht und welche Möglichkeiten rationaler Diskussion und Kritik hier bestehen, soll uns zum Abschluß dieser Ausführungen beschäftigen.

Schulze hat davon gesprochen, daß aus der neutestamentlichen Botschaft »Tendenzen« zu entwickeln seien, die gesellschaftlich-politisch relevant sind: »Umgangssprachlich hat sich die Ableitung von Liebe, Schalem, Stellvertretung, Dasein für andere empfohlen - wobei vielfach offenbleibt, ob diese Formen der ethischen Existenz mit oder ohne vorgängiges Heilsereignis denkbar, ob sie Vermittlungen von dahinterstehenden dogmatischen Aussagen ... sind, oder ob sie nicht über sich hinausweisen, weil eine andere theologische Realität als sie überhaupt nicht existiert.«⁴⁴

Rich nun stellt in seiner christologischen Ausrichtung der Sozialethik⁴⁵ die Beziehung auf ein eschatologisches Heilsereignis ausdrücklich her. »Die Grundvoraussetzung im Verständnis des Menschlichen«, das seinen sozialetischen Ansatz leitet, ist der Glaube an das in der Bibel verkündete »Geschehen des kommenden Reiches Gottes, das in Jesus Christus schon gekommen ist und den Weg zu einer neuen Existenz eröffnet, zur Existenz der Humanität als Glaube, Hoffnung, Liebe-r",

Damit werden dem sozialetischen Ansatz bestimmte metaphysische Seinsaussagen des Neuen Testaments zugrunde gelegt. Problematisch an diesem Vorgehen erscheint mir nicht so sehr, daß derartige metaphysische Aussagen einer empirisch-wissenschaftlichen Prüfung entzogen sind; das Problematische sehe ich vielmehr darin, daß eine derartige metaphysische Grundposition auch im Widerspruch steht zum metaphysischen Rahmen unseres neuzeitlichen Weltbilds⁴⁷.

Deshalb ist zu fragen, ob mit Aussagen über den Christus des Glaubens als eschatologische Größe und mit dem Verständnis von christlicher Existenz als eschatologisch im Anbruch nicht Irrtümer des historischen Jesus in seiner Reich-Gottes-Erwartung und Irrtümer der unter dem Eindruck der Parusieverzögerung entstandenen neutestamentlichen Theologie festgehalten werden. Dabei handelt es sich um Erwartungen und Hypothesen, die nur im Rahmen einer heute nicht mehr haltbaren Kosmologie sinnvoll waren. Indem sie aber als »Wort Gottes«⁴⁸ dogmatisiert werden, wird eine metaphysische Konzeption gegen

43. H. H. Holz: Der Irrtum der »Großen Weigerung«, Blätter für deutsche und internationale Politik, 13. Jg. 1968, S. 49 f.

44. H. Schulze: Theologische Sätze über soziale Sachverhalte, 1. c., S. 195.

45. A. Rieb: Das »Humanum« als Leitbegriff der Sozialethik, 1. c., S. 18 ff.

46. A. Rieb: Mitbestimmung in der Industrie, 1. c., S. 52.

47. Dies bedeutet eine Ausweitung des von Hans Albert entwickelten methodologischen Kongruenzpostulats dahingehend, daß für die Ethik keine metaphysischen Aussagen unterstellt werden dürfen, die in unserem übrigen (auch metaphysischen) Vorstellungsmaterial keinen Anhaltspunkt haben. Vgl. H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, 1. c., S. 76 f.

48. A. Rieb, ebd. S. 52.

jedes kritische (nicht nur: empirische) Argument als unaufgebbare Glaubensaussage abgeschrmt.

Einen ähnlichen Weg schlägt Schulze ein, wenn er sagt, im Dialog steige die theologische Sozialethik um »von der für sie verbindlichen Autorität des Offenbarungsgeschehens in die Verbindlichkeit der Argumentation«⁴⁹. Auch hier werden möglicherweise problematische Aussagen des Neuen Testaments als autoritatives Offenbarungsgeschehen jenseits möglicher Argumentation gestellt mit dem Bestreben, »einen inselhaften Bereich unantastbarer Wahrheiten zu schaffen«⁵⁰. Ein derartiges Verfahren ist übrigens nicht die Bestimmung einer »meta-wissenschaftlichen Grundposition«, wie Schulze schreibt⁵¹, sondern es handelt sich um eine metaphysische Position, die dogmatisiert wird, obgleich sie durchaus als Hypothese behandelt und damit für Kritik offengehalten werden könnte⁵².

Dieses Verfahren sieht die kritische Philosophie als unfruchtbar an. Es bringt die so isolierte und gegen jede mögliche Kritik abgeschrmete Position in Gegensatz nicht nur zur wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern überhaupt zu unserem übrigen Vorstellungsmaterial, mit dem sie nicht mehr auszugleichen ist. Zugleich werden konkurrierende Möglichkeiten einer Interpretation und kritischen Sichtung neutestamentlicher Aussagen, die nicht zu kognitiven Dissonanzen mit unserem Wissen und unserem Weltbild führen würden, ausgeschlossen.

Eine solche konkurrierende Problemlösung, die kognitive Dissonanzen vermeidet, hatte zum Beispiel *Albert Schweitzer* vorgeschlagen, als er schrieb: »Das Wesentliche des Christentums, wie es von Jesus verkündet ist und wie es vom Denken begriffen wird, ist dies, daß wir durch die Liebe allein in Gemeinschaft mit Gott gelangen können.e-⁵³ Schweitzers Versuch einer Interpretation des Willens Jesu in unserem Vorstellungsmaterial, mit dem er die religionsphilosophischen Konsequenzen seiner historischen Leben-Jesu-Forschung zog, hat gezeigt, daß eine Interpretation dieses Willens unter Ausscheidung eschatologischer Kategorien möglich ist.

Schweitzer hatte gefragt: »Wie würde der in seiner Unmittelbarkeit und Bestimmtheit und in seinem ganzen Umfang erfaßte Wille Jesu sich in unserem Vorstellungsmaterial ausleben und aus ihm eine Weltanschauung so sittlicher und so gewaltiger Art gestalten, daß sie als das moderne Äquivalent derjenigen gelten könnte, die er in der spätjüdischen Metaphysik und Eschatologie geschaffen hat?«⁵⁴

In seiner Antwort ging Schweitzer davon aus, daß Jesus »für uns nicht eine Autorität der Erkenntnis, sondern nur eine des Willens zu sein (vermag)«, daß er »Motive des Wol-

49. H. Schulze: *Theologische Sätze über soziale Sachverhalte*, 1.C., S. 203.

50. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, 1.C., S. 105.

51. H. Schulze, 1. C., S. 198, S. 203. Dies gilt, sofern der Ausdruck »meta-wissenschaftlich« in der üblichen Weise (also synonym mit »wissenschaftstheoretisch«) verwendet wird.

52. Siehe dazu K. R. Popper: *On the Status of Science and of Metaphysics*, in: *Conjectures and Refutations*, 1. c.

53. A. Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken* (1931), München und Hamburg 1965 (Siebenstern-Taschenbuch), S. 198 (Hervorhebung vom Verfasser).

54. A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (6. Aufl., Tübingen 1950), München und Hamburg 1966 (Siebenstern-Taschenbuch), S. 623 f.

lens und Hoffens, die wir und unsere Umgebung in uns tragen und bewegen, auf eine Höhe und zu einer Klärung bringt, die sie, wenn wir auf uns allein angewiesen wären und **nicht** unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit ständen, **nicht** erzielen würden«⁵⁵. Unter dem Eindruck, der Persönlichkeit Jesu werden in unserer Weltanschauung **Äquivalente** seines Wollens und Hoffens wadigerufen. Daß in diesem Prozeß einer Umbildung unserer Religion sowohl Jesu Vorstellung einer übernatürlich sich realisierenden Endvollendung entfallen muß wie die mystische Vorstellung des Paulus vom »Geschehen des kommenden Reiches Gottes, das in Jesus Christus schon gekommen ist«⁵⁶ – diese Veränderung ist, schreibt Sdrweitzer, »mit dem Wandel in dem Vorstellungsmaterial gegeben-V.

Voraussetzung für eine solche Kritik und Revision tradierter christlicher Anschauungen ist **freilich** eine »freiere Auffassung der Religion-P, die mit der Grundentscheidung für kritische Rationalität vereinbar ist und kognitive Dissonanzen nicht durch Dogmatisierung verdrängt, sondern durch Kritik abbaut. Wirkt sich aber die kritisch-rationale Einstellung auch auf die eschatologischen Anschauungen aus, die als »Offenbarungsgeschehene-? tradiert sind, so kann die Religion der Liebe desto reiner hervortreten, und ihre sozial-ethischen Konsequenzen werden klarer bewußt.

Es scheint, so bemerkt *Pannenberg* im Hinblick auf die Auswirkungen einer Wertentscheidung zur Rationalität auf unsere Religion, »daß nicht nur die Theologie, sondern auch das Selbstverständnis des christlichen Glaubens an dieser Stelle in tiefgreifender Weise umzulernen hat«⁶⁰.

Prof. Dr. S. Katterle

Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14

55. Ebd. S. 624.

56. Siehe **oben** den Text zu Anm, **46**. Zur Interpretation der paulinisdien Auffassung des **Reiches** Gottes siehe **A. Schweitzer: Reich** Gottes und Christentum, hg, von *U. Neuensdnuander*, Tübingen 1967, S. **171 ff.**; *W. Nigg: Das ewige Reich* (1954), Mündern und Hamburg 1967 (Siebenstern-Taschenbuch), S. **47 ff.**

57. *A. Schweitzer: Geschichteder Leben-Jesu-Forschung*, 1. c., S. 627.

58. Ebd. S. 27 (Vorwort zur zweiten Auflage).

59. Siehe oben den Text zu Anm, **49**.

60. *W. Pannenberg: Diskussionsbeitrag in dem Gespräch; Theologie als Wissenschaft*, in: *W. Pannenberg, G. Sauter.S. M. Daecke, H. N. Janowski: Grundlagen der Theologie - ein Diskurs*, 1. c., S. 71.

Technologie als ekklesiologisches Problem'

Von

GABRIEL VAHANIAN

O Im Hinblick auf die folgenden Ausführungen erscheint es mir angebracht, mit einigen Thesen zu beginnen:

0.1 Menschsein besteht in der Humanisierung all dessen, was ihm fremd ist, sei es nun Natur und Gesellschaft, oder sei es Technologie, *Technik*», oder genauer *Technik des Menschen*, nenne ich jedes Verfahren, durch das dieser Humanisierungsprozeß stattfindet. Ich setze damit natürlich voraus, daß das Menschliche eine Technik ist.

0.2 Aus dieser Sicht war Natur - verstanden als Tiefe der Seele bzw. des Seins - einst die Matrix solch einer Technik. In der Folge wurde Geschichte als Entfaltung des Geistes bzw. des Werdens ebenso zur Matrix einer weiteren Technik. Heute stellt Technologie diese Matrix des Humanisierungsprozesses dar.

0.3 Außerdem muß jede Technik zuerst einmal so erscheinen, als sei sie in gewisser Weise darauf ausgerichtet, Religion zu zerstören; wahr ist jedoch, daß sie einen neuen Typ von Religiosität aus sich heraus entläßt. Eine Technik erschüttert nicht das Heilige, sondern verlagert es. Sie »verwirklicht« keine Utopie (eine Technik ist keine verwirklichte Utopie); wenn sie es täte, würde sie die Wirklichkeit hinwegschwemmen oder in eine andere Welt sublimieren, anstatt die Welt zu verändern. Insoweit ist jede Technik des Menschen offensichtlich utopisch.

0.4 Schließlich muß ich hinzufügen, auch wenn ich es nicht wörtlich so meine, daß die Natur durch das Heilige - oder das verlorene Paradies - charakterisiert war, die Geschichte durch ihr Ziel- oder die Stadt des Menschen. Ein Charakteristikum der Technologie ist Utopismus. Und was für eine Technik charakteristisch ist, fehlt den beiden anderen (nämlich Natur und Geschichte - Anm. des Übersetzers) wohl auch nicht völlig.

Im folgenden möchte ich zeigen, daß dem Christentum im technologischen Utopismus eine neue kulturelle Matrix zur Verfügung gestellt wird, die weit weniger gegen den christlichen Glauben immun ist, als man gemeinhin annimmt. Dies wird klar, wenn wir uns darüber einigen, daß erstens das Christentum als Religion nicht Natur oder Geschichte zu ihrem Mittelpunkt hat, sondern das Reich Gottes, das heißt einen kompromißlosen Utopismus. Wenn man zweitens Kirche als die Form bezeichnen kann, in der eben dieser Utopismus als Kommen der Gottesherrschaft, als *theatrum gloriae Dei*, als Gnadenmittel bilderstürmend auf die Welt einwirkt, wenn man also unter Kirche die Gestalt verstehen kann, die *sub specie aeternitatis* dieser Utopismus angenommen hat, dann hängt die Zukunft

1. Mit freundlicher Genehmigung aus: Union Seminary Quarterly Review 29 (1974), S. 261-270.

2. Anm. der Obers.: »Technique« ist für Vahanian kein Unterbegriff von »technology«. Aus seiner Charakterisierung von Natur, Geschichte und Technologie als »techniques of the humane (etwa: Verfahren menschlicher Daseinsbewältigung) ergibt sich tedmique als ein umfassender Oberbegriff, der auch im Modus der Technologie auftreten kann. Um Mißverständnisse zu vermeiden, geben wir »techniquee und Zusammensetzungen wie »tedmique of the human« durchgängig mit »Technik« bzw. »Tedinik des Mensdiene wieder. »Technology« wird stets als »Tedmologie« übersetzt.

des Christentums davon ab, ob es sich den Strukturen der technologischen Zivilisation anpaßt oder nicht.

1 IKONOKLASMUS UND DAS MENSCHLICHE ALS TECHNIK

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Technologie gemeinhin beschuldigt wird, ein entsakralisierender Faktor zu sein. Dieser Vorwurf wäre keiner Auseinandersetzung wert, wenn nicht für gewöhnlich der Schluß daraus gezogen würde, daß Technologie entmenslichend wirken müsse. Wie wir sehen werden, kann Technologie nicht losgelöst vom Menschen gedacht werden; sie bleibt unverständlich, wenn sie nicht auch als Träger einer Technik des Menschen aufgefaßt werden kann.

Allerdings gehen wir von einer falschen Voraussetzung aus, wenn wir Technologie in dieser Weise in den Adelsstand erheben und sie als Vektor einer *neuen* Technik des Menschen betrachten. Tatsächlich hat es bisher keinen Humanisierungsprozeß gegeben, der nicht durch die eine oder andere Technik vermittelt worden wäre, sei er nun durch die Vorstellung vom Menschen als Naturwesen oder als Geschichtswesen befruchtet worden. Auf jeden Fall schlage ich vor, aus dieser Perspektive heraus den Vorwurf, Technologie sei ein entsakralisierender Faktor, neu zu überdenken.

1.1 Entsakralisierung versus Ikonoklasmus. Entsakralisierung ist an sich schon ein ziemlich heikles Thema. Auch wenn wir denen beipflichten wollten, die sie verurteilen, wäre der Begriff Entsakralisierung keinesfalls klar. Meist ist damit einfach der Prozeß gemeint, durch den der Mensch, von der Tradition des biblischen Ikonoklasmus angespornt, sich mehr und mehr der Beschränkungen der Natur wie auch der Natur als solcher bewußt geworden ist – der Prozeß, infolge dessen die Natur dem Menschen nicht länger feindlich oder der Mensch von der Natur entfremdet ist.

Verwirrung entsteht jedoch, wenn man Entsakralisierung als Synonym für Profanierung versteht. Warum aber sollte das der Fall sein? Folgt aus der Tatsache, daß die Natur nicht mehr göttlich ist, auch, daß sie profaniert werden muß? Gibt es zwischen den Gegensätzen »heilig« und »profan« wirklich keinen Raum für einen dritten Weg? Es gibt ihn nicht nur, sondern der biblische Ikonoklasmus stützt sich schon immer auf solch eine Ansicht und hat demgemäß den Anspruch erhoben, daß, wenn Gott allein heilig ist, nichts als profan ausgesondert werden kann, da dann alles Prolepse eben dieser Heiligkeit Gottes ist.

Wir stellen fest, wie verwirrend es ist, wenn Entsakralisierung irgendwie mit Profanierung synonym gesetzt wird und sogleich wie eine gestohlene Frucht schmeckt. Dieselbe Verwirrung besteht im Hinblick auf die sogenannte Eroberung der Natur, mit der beinahe unweigerlich die Zerstörung der Natur verbunden sein 5011.

Auch hier müssen wir uns fragen: Warum sollte die Eroberung der Natur notwendig ihre Zerstörung zur Folge haben? Ist das tatsächliche Faktum nicht eine weniger tendenziöse Auseinandersetzung wert? Allerdings. Eine besonnenere Reflexion würde nicht nur die Verwirrung beheben, sondern uns auch die Auseinandersetzung mit dem Problem er-

möglichen, mit dem wir schon seit den Anfängen der technologischen Zivilisation konfrontiert sind. Wie schon gesagt, hat uns die Technologie mit der Natur auch deren Beschränkungen bewußt gemacht. Das soll nun nicht heißen, daß Technologie die letzte Chance für die Natur darstellt, sondern einfach, daß jede Zivilisation, sei sie technologisch oder agrarisch, dazu fähig ist, die Natur zu verwüsten. Man denke nur an die Ackerbaumethoden der Vergangenheit oder, was uns näher liegt, an die jüngste Tragödie in der Sahel-Zone, wo die Natur nicht nur als »Todesmacht«, sondern gewissermaßen auch als selbstmörderischer Trieb in Erscheinung trat. Mit anderen Worten, Ikonoklasmus ist von Profanierung völlig verschieden. Das gleiche gilt auch für Entsakralisierung.

Der Schöpfungsmythos ist weit davon entfernt, die Zerstörung der Natur zu billigen, wie dies neuerdings in überspannter Weise auf dem Hintergrund, daß die Genesis die Natur in Korrelation zur Herrschaft des Menschen über die Natur setze, behauptet wurde. Er bringt vielmehr die Feindschaft der Natur gegenüber dem Menschen zu einem Ende und eröffnet die Möglichkeit, die Natur als eine Technik des Menschen zu verstehen: der Mensch ist nicht etwas Gegebenes, denn der Mensch als Geschöpf geht dem Menschen voraus. Dementsprechend bedeuten die Aussagen der Genesis nicht, daß die Natur nur dann zu einem Abschluß kommen kann, wenn Menschsein beginnt, sondern daß die Natur als solche nur anfangen kann, wenn der Mensch selbst es kann. Die Genesis fügt noch hinzu: daß Menschsein überhaupt beginnen kann, ist nicht mit Selbstverständlichkeit garantiert.

1.2 Schöpfung: von der Natur zur Utopie. Wie man die Technologie auch immer anklagen möchte, die Tatsache bleibt bestehen, daß unsere gegenwärtige Zivilisation bestenfalls halbherzig durch Technologie bestimmt ist. Sie hat die Religion, die ihr zukommt, wie auch umgekehrt die heutige Religion - ebenso wie jede Religion der Vergangenheit - die Technologie hat, die sie verdient. Je weltzugewandter eine Religion war, desto reicher war sie auch im spirituellen Bereich. Umgekehrt war nie Raum für eine Religion, die die Welt abgelehnt hat, es sei denn in einer Welt, die für den Menschen keinen Platz hatte. Und doch weist offensichtlich keine Art von Religion Technologie tatsächlich zurück. Der Unterschied liegt in der Art, wie eine bestimmte Religion sich jeweils mit dem Problem auseinandersetzt, das die Technologie aufwirft. Genauer gesagt liegt der Unterschied, der sich letzten Endes im religiösen Bewußtsein selbst widerspiegelt, in der endgültigen Analyse: an welchem der beiden existentiellen Grundmuster wird das Problem festgemacht, am soteriologischen oder eschatologischen; an welchem der beiden Grundschemata der Transzendenz, am heiligen oder utopischen; oder, um MANNHEIMS Unterscheidung zu nehmen, am ideologischen oder utopischen?

Wenn nötig, könnte man tatsächlich leicht nachweisen, daß die Religionen sich nur darin unterschieden, in welchem Maße Technologie in ihnen verborgen war. Das wird klar, sobald man erkennt, daß vom mythologischen bis zum technologischen Bezugssystem das religiöse Bewußtsein nicht zerstört wird; es erfährt nur eine radikale Veränderung - so radikal, daß man sofort sagen muß, das Auftreten der Technologie selbst sei für den Prozeß der Entsakralisierung weniger verantwortlich als die Wandlung des religiösen Bewußtseins, für das Technologie einfach ein neues Bezugssystem bereitstellte. Zur Erläute-

rung dieses Aspekts wollen wir unsere Argumentation eine Stufe weiterführen, auf der sichtbar wird, wie der Mensch, der sich bei seiner eigenen Verwirklichung auf eine Reihe von Techniken verläßt, heute die beste Möglichkeit für diesen Prozeß in dem humanisierenden Vektor findet, zu dem Technologie als Ersatz für frühere Techniken geworden ist. Wir nehmen den Indianer in Nordamerika hierfür als Beispiel:

Er pflügt möglicherweise das Land deswegen höchst ungern, weil er den Leib seiner Mutter nicht verstümmeln will, weil er nicht von der »Erde« abgewiesen werden will, wenn er stirbt und zu dem Staub zurückkehrt, aus dem er kam. Kindliche Frömmigkeit oder Verehrung für die Natur sollen uns hier aber nicht beschäftigen. Genauer gesagt ist diese Haltung des Indianers nur insofern Gegenstand unserer Bewunderung, als sie ein Verständnis des Menschen voraussetzt, nach dem er nur insoweit menschlich ist, als er unter bestimmten Bedingungen dem gemäß lebt, was von ihm erwartet wird. Das **spricht** nicht gegen Technologie als solche. Wenn die Technologie in Form von Heiligkeit bestimmt, so geschieht das auf eine besondere Weise, nämlich von Heiligkeit der Natur. Das heißt, die Natur ist zum Träger, zum Vektor einer bestimmten Technik des Menschen geworden. Die Heiligkeit der Natur scheint eine bestimmte Technik des Menschen zu sein, die vor allem zu einem religiösen Bewußtsein paßt, das, technologisch gesprochen, noch »unreif« ist.

Im Gegensatz zum Indianer unseres Beispiels bekommt Adam in der Genesis gesagt, daß er den Acker pflügen und im Schweiß seines Angesichts für sein Brot arbeiten soll. Demgegenüber arbeitet der Indianer im Vergleich zu Adam nicht: die Natur tut es für ihn. Mit anderen Worten, Technologie beginnt dort, wo der Mensch sich über die Natur hinausbegibt und arbeitet. Arbeit entfremdet den Menschen durchaus nicht von der Natur, vielmehr emanzipiert sie ihn. Sie führt ihn keineswegs zur Geringschätzung, sondern eher zur Wertschätzung der Natur: letztlich gewinnt die Natur nicht nur an Wert, sondern wird unschätzbar und *wandelt sich in Schöpfung*. So scheinen wir zu guter Letzt erkannt zu haben, was wir schon die ganze Zeit über hätten wissen können, nämlich daß die Schöpfung, Arbeit und sogar das, was wir heute Kreativität nennen, die Natur nicht zerstört, sondern in ihr ein Land sieht, in dem Milch und Honig fließen können.

Vor der Arbeit ist das Paradies nur das verlorene Paradies, vor der Technologie die Natur nur eine Technik. Die Ironie dieser Situation sollte uns nicht im mindesten überraschen. Die Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition läßt sich nicht so sehr als Gegenüberstellung von Vernunft und Unvernunft als vielmehr von Ironie und Wahrheit zusammenfassen. Aber gerade auch diese Aussage ist, wie ich meine, in einem ironischen Sinne wahr.

1.3 Kreatürlichkeit: Vom Menschen zum Menschlichen als Brennpunkt der Religiosität. Mit dem Aufkommen der Technologie tritt eine Verschiebung des Ortes, oder wenn man so will, des Zentrums der Religiosität ein. Eine Art von Religiosität wird dabei durch eine andere ersetzt. Wie sehr hat Technologie die Sexualität entsakralisiert; zugleich ist heute jedoch nichts heiliger als die Sexualität. *Mutatis mutandis* gilt das gleiche für den ganzen Körper: je weniger der Mensch in ihm *gefangen* ist, desto mehr wird er durch ihn als

»menschlich« definiert. Wir wollen uns in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen, daß in der jüdisch-christlichen Tradition nicht so sehr Personhaftigkeit oder Heiligkeit als vielmehr Kreatürlichkeit den Menschen auszeichnet. Damit soll Heiligkeit nicht der Natur abgesprochen werden, nur um auf den Menschen übertragen zu werden. Tatsächlich ist die jüdisch-christliche Sicht nicht stärker anthropozentrisch als die Vorstellung der Indianer von der Natur als einer Technik des Menschen, und sie ist bis auf die letzten 400 Jahre auch nicht der Anthropozentrik erlegen. Zieht man darüber hinaus die Tatsache in Betracht, daß das biblische Weltbild weder theozentrisch noch anthropozentrisch, sondern christozentrisch ist, so kann man meine Überraschung verstehen, wenn meine Zeitgenossen darüber bestürzt sind, daß Technologie am wenigsten eine irgendwie geartete Anthropozentrik dulde. Ganz davon zu schweigen, daß diese Anthropozentrik der Moderne vielleicht nur der Vorbote einer Veränderung war, die die Religiosität zu der Zeit durchmachen mußte, als die heutige technische Zivilisation geboren wurde. (In der gleichen Weise, wenn auch in kleinerem Maßstab, hat die Erweckungsbewegung der fünfziger Jahre nur den Weg für den Tod Gottes in den sechziger Jahren und für eine sich ankündende neue Religiosität bereitet.)

Es ist mir bewußt, daß wir bis jetzt noch nicht definiert haben, was wir unter Religiosität verstehen, geschweige denn, was wir meinen, wenn wir von einer neuen Religiosität sprechen, die durch die technologische Zivilisation angekündigt wird. Bis wir diesen Punkt - notwendigerweise - später noch einmal aufgreifen, können wir hier bestenfalls eine vorläufige Definition geben.

Unter *Religiosität* verstehen wir die Bedingungen für Glaubwürdigkeit und Einsichtigkeit einer bestimmten Religion. Obwohl in der Tradition bei diesem Begriff individualistische Obertöne mitschwangen, versteht es sich von selbst, daß bei der Verwendung des Begriffs *Religiosität* die interpersonelle menschliche Struktur nicht außer acht gelassen wird, eine Struktur, die von der Technologie sogar auf der Ebene des Menschen als leiblichen Wesens ans Licht gebracht worden ist. Zur Klärung ist zu sagen, daß jede Art von Religiosität von einem Hauptvektor getragen und übermittelt wird, der ihr eine besondere Struktur gibt. So entspricht der »Natur« als bevorzugter Vektor der Religiosität ein mythologischer Supranaturalismus, während Metaphysik oder Ideologie der »Geschichte« entspricht. Ich weiß, in welchem Ausmaß eine solche Ansicht durch ihre simplifizierenden Obertöne gefährdet ist, die wir zuerst heraushören. Ich bin dennoch der Meinung, daß ihre Voraussetzungen für eine vernünftige Beurteilung unserer gegenwärtigen Problematik von grundsätzlicher Relevanz sind.

Wie dem auch sei, Technologie erscheint heute als bedrohlich, weil sie unsere traditionellen Vorstellungen von Natur und Geschichte in Frage stellt. Sie verändert in der Tat diese Begriffe wie auch unser Verständnis vom Menschen. Sie ändert den Menschen selbst an Leib und Seele. Allein deswegen klagt man sie an, den Menschen zu entfremden und zu entmenslichen und die Gesellschaft immer unpersönlicher zu machen.

2.1 Technologie als ekklesiologisches Problem. Sicher werden wir nicht automatisch von der Gefahr verschont bleiben, daß Technologie den Menschen zugrunde richten kann. Ich habe auch nicht die Absicht, solch ein Risiko gering zu schätzen. Jedoch bin ich der Auffassung, daß wir schon immer mit solchen Gefahren konfrontiert worden sind, ob nun in Form von Naturkatastrophen wie der Pest oder in Form von historisch unvermeidbaren Massenvernichtungen wie dem Zweiten Weltkrieg. Ohne im mindesten das apokalyptische »Potential« der Technologie oder auch die Tatsache zu unterschätzen, daß Computer-Technologie bei der Schaffung eines höchst perfekten Polizeistaates behilflich sein kann (aber die Umweltverschmutzung durch Politik oder auf andere Art unter Kontrolle gebracht werden kann), scheint es mir doch vernünftiger und zweckmäßiger, für folgende entgegengesetzte Auffassung zu plädieren, nämlich daß dem Menschen durch die Technologie ein neuer Emanzipationsfaktor gegeben ist, daß *Technologie ein Vektor weiterer Humanisierung des Menschen sein kann.*

Ich wiederhole es: dank der Technologie sind wir uns heute der Natur in einem Maße bewußt geworden, wie dies zuvor im gesamten Prozeß der Humanisierung des Menschen nicht der Fall gewesen ist. Einst wurde die Natur als unheimlich gefürchtet, trotzdem aber wurde sie auch für unerschöpflich gehalten. Nicht nur für unerschöpflich, sondern auch für unersättlich: das heißt letztlich gegenüber dem Menschen gleichgültig. Der Mensch als Teil der Natur war und ist dementsprechend überflüssig. Für den biblischen Glauben ist die *Geschöpflichkeit* als Vorgriff auf die Technologie der erste Schritt zur Emanzipation des Menschen von einer blinden und anonymen Natur. Gott der Schöpfer stellt für eben diesen biblischen Glauben die Art dar, wie der Mensch die Beschränkungen der Natur annimmt, die Unsicherheit ihrer eifersüchtigen und gierigen Fülle. So vermittelt »Schöpfung« eine Vorstellung von der Endlichkeit der Natur nur in Verbindung mit der Idee ihres Utopismus. Statt also den Humanisierungsprozeß zu vereiteln, wird die Natur zum Menschen, paßt sie zu ihm. Sie wird Vektor einer menschlichen Technik und ist weit davon entfernt, den Menschen untauglich zu machen, vielmehr ermöglicht sie ihm, seine neue Natur anzuziehen.

Wovon sprechen wir eigentlich, wenn wir in dieser Weise über Natur reden? Offensichtlich nicht über Vererbung oder genetische Determinierung. Wir sprechen von Natur als einer Art Sedimentbildung der Kultur. Nicht über Natur im Gegensatz zu Kultur, sondern über Natur als Anwartsdiapl auf Kultur. Wir sprechen über Dinge, deren Wert genau davon abhängt, daß sie durch den Vorgang der Vererbung allein nicht wiederzuerlangen sind. Wir sprechen von der *Geschichtlichkeit des Menschen* nicht als Folge des Sich-Entfaltens einer blinden und pseudonymen Geschichte, sondern als Anbruch eines neuen Schicksals, als das Jetzt einer neuen Zukunft. Erlösung ist, ebenfalls wieder als Vorgriff auf Technologie, für den biblischen Glauben der zweite Schritt zur *Emanzipation* des Menschen. Sie erscheint zusammen damit, daß der Mensch sein Schicksal als Zukunft der Geschichte annimmt - als die Tatsache, daß die Geschichte hier und jetzt der Zukunft geöffnet werden kann. Gott der Erlöser stellt für denselben biblischen Glauben

dar, wie der Mensch in sein Eigentum kommt: der *neue Mensch*, für den alle Dinge neu gemacht sind, ist das Reich Gottes - heute. So betrachtet ist Geschichte 'weder bloßes Mythologern noch bloßes Erzählen von Geschichten (story-telling), sondern Prolepse dessen, was genaugenommen unausgesprochen, unerhört und unerwartet ist. Wenn unser Zeitbewußtsein mit der Technologie in Einklang gebracht wird, hat es weniger mit Geschichten-Erzählen (story) als mit einem Drehbuch (scenario) zu tun - weniger mit Göttern, die sterben und wieder auferstehen, als mit einem Gott, der ist und war, einem Gott, der kommt.

Meiner Meinung nach muß auf der Basis solcher Prämissen *Technologie* nicht nur an sich, sondern auch als *ekkesiologisches Problem* betrachtet werden. Zwei Beobachtungen können uns bei der Bestimmung der Methode helfen, mit der die beiden Aspekte dieses Problems anzugehen sind. Sie werden uns klären helfen, wie wir Technologie zu betrachten und als Problem für die Kirche zu berücksichtigen haben.

(a) Das Aufkommen der Technologie – wie es von der christlichen Tradition vorweggenommen wurde - geht mit einer radikalen Umwandlung des Phänomens Mensch einher. Die Krise, die diese radikale Umwandlung begleitet, endet zugleich im Tode Gottes, im Ende der traditionellen Religiosität und in der Geburt einer neuen, das heißt im Beginn eines technologischen Utopismus.

(b) So betrachtet ist das Christentum dazu bestimmt, endgültig zerstört zu werden, solange es sich weiter *soteriologisch versteht* (das heißt als eine Heilsreligion. als Weltflucht mit Hilfe der Seele oder des Leibes). Im Hinblick auf den technologischen Utopismus hat das Christentum keine Zukunft, wenn es sich nicht wieder *eschatologisch* zu verstehen lernt (das heißt als Bildersturm gegen jede Art von Totalitarismus, ob nun des *Gesetzes* der Natur, der *Naturgesetze* oder der Ordnung der Dinge, wie sie durch Tradition oder Gewalt errichtet worden ist). Und bis die Christenheit so handeln kann (oder wenn sie es nicht tut), wird sie sich als der Faktor jener kulturellen Revolution ungeeignet erweisen, die von der Technologie angestrebt, aber entgegen allem Anschein noch nicht zustande gebracht worden ist.

2.2 Technologie. Die Technologie stellt eine Einheit dar. Sie beginnt dort, wo der Mensch selbst in Frage gestellt wird. Die technologische Frage ist letztlich eine religiöse Frage.

Diese drei Aussagen sind so aufgebaut, daß sie uns dabei behilflich sein können, zu einer Definition von Technologie zu kommen. Jede repräsentiert eine besondere Ebene, so als würde man von der ersten bis zur dritten fortschreiten und als würde dementsprechend auf jeder Ebene etwas Neues sichtbar werden. Und doch enthält jede Ebene die Prämissen der nächsten.

2.2.1 Technologie ist einheitlich. Ich stelle diese Behauptung auf, um aufzuzeigen, was meiner Meinung nach auf dem Spiel steht, wenn wir uns darüber Rechenschaft ablegen müssen, daß erstens Technologie als Methode nicht mehr das gleiche ist, was Technologie als ein Werkzeug einmal war, und daß zweitens Technologie auch dann von ihren Anwendungsmöglichkeiten unterschieden werden muß.

Ich gebe natürlich zu, daß es einen Unterschied ausmacht, ob man Land bis zur Er-

schöpfung beackert oder sich einer wissenschaftlichen Anbaumethode bedient, um gerade diese Auslaugung zu verhindern. Es besteht auch ein Unterschied zwischen Hammer und Computer, ja zwischen einer Maschine und etwas, das mehr, wenn nicht schon etwas gänzlich anderes als eine Maschine ist. Wir geben gern zu, daß deutlich zu unterscheiden ist zwischen dem, was man *handwerkliche Technologie* nennen könnte, und dem, was man, in Ermangelung eines besseren Begriffs, als *wissenschaftliche Technologie* von heute bezeichnen könnte. Auf den ersten Blick ist offenkundig, daß im zuerst genannten Fall der Hammer dazu dient, den Wirkungskreis des Menschen zu vergrößern und zu erweitern. Im anderen Fall wird der Mensch schon von etwas in Besitz genommen, was nicht nur eine Maschine ist, sondern in Wirklichkeit ihn zu verändern beginnt. Die erste Art von Technologie erleichtert die Arbeit, die der Mensch verrichten muß. Die zweite Art zielt darauf ab, den Menschen von der Arbeit zu emanzipieren - vielleicht indem sie ihn in einen Roboter verwandelt, ein Wesen, für das Arbeit und Anstrengung allmählich identisch, wenn nicht gar gleich langweilig werden. Wie dem auch sei, beim ersten Typ scheinen wir es mit Werkzeugen, beim zweiten mit einer Methode zu tun zu haben.

Wer aber sieht nicht, daß dieser zweite Aspekt von Technologie - *Technologie als Methode* und weniger als Werkzeug - in den verschiedenen Stadien gegenwärtig ist, die die Technologie schon vorher durchlaufen hat? Stellt der Mensch mit einem Hammer nicht mehr dar als ein Mensch für sich betrachtet? Auf jeden Fall scheint mir dies zumindest existentiell nicht gelegnet werden zu können. Erinnern wir uns an den Indianer: würde er sich nicht für einen anderen Menschen und für entfremdet von sich selbst halten, wenn er einen Pflug benutzen würde?

Wir haben behauptet, daß Technologie einheitlich sei. So versuchten wir aufzuzeigen, daß wir von ihr unterscheiden und eher der Technik (der Technik des Humanen) zurechnen müssen, was der Technologie *zugrunde liegt*. Das zeigt sich an der heutigen wissenschaftlichen Technologie und in gleichem Maße an den Geräten und Werkzeugen früherer, rudimentärer Stadien der Technologie.

Es ist nun aber an der Zeit, vor einem möglichen Mißverständnis zu warnen. Ich behaupte nicht, daß durch die heutige wissenschaftliche Technologie nichts Neues hervorgebracht worden ist. Ich leugne nicht, daß wir uns jetzt im "Gegensatz zu einer Technologie, die bisher vor allem in der Anwendung von Naturwissenschaften bestand, einer neuen Situation gegenübersehen, in der die Elemente de facto vertauscht und die Naturwissenschaft zu einem Bestandteil der Technologie geworden ist. Ich habe genau das Gegenteil zu zeigen versucht: dadurch, daß Technologie in sich konsistent geblieben ist, ist sie heute zum Vektor des Menschseins geworden und vermittelt so eine neue Technik des Menschen. In diesem Licht *können* und *müssen* wir sagen, daß die Situation sich gegenüber früheren Zeiten geändert hat. Früher wurde nur das Nötige für möglich gehalten, heute hingegen wird das Mögliche in gleicher Weise für nötig erachtet: so ist Technologie zum Vektor eines neuen Humanismus geworden. Genau das scheint mir der Grund dafür zu sein, daß man sie nicht von ihren Anwendungsformen trennen kann oder darf. Sie vermittelt das Menschliche als Technik.

2.2.2 Technologie beginnt dort, wo der Mensch auf diese Weise in Frage gestellt wird.

Diese Infragestellung des Menschen nimmt heute eine andere Gestalt an als in der Vergangenheit. Kurz gesagt: während das primitive Bewußtsein durch Personifizierung der Natur den Menschen zu adeln suchte und in der Folge die Geschichte die authentische Persönlichkeit des Menschen widerspiegeln sollte, verkörpert die Technologie den Menschen heute in einer völlig anderen Weise, ohne ihn dabei seiner Personhaftigkeit zu berauben. Eine solche Behauptung würde zweifellos auf weniger zögernde Zustimmung stoßen, wenn sie auf der Basis einer Interpretation der Kunstentwicklung, sagen wir von LASCAUX bis PICASSO und danach, vorgebracht würde. Wenn FOUCAULT aber behauptet, daß im Gegensatz zur Welt von VELASQUEZ, wie sie sich in *Las Meninas* darstellt, der Mensch selbst heute etwas ist, was in einem ähnlichen Bild fehlen würde, so wäre meiner Meinung nach Foucault weit mehr im Recht, wenn er darauf hingewiesen hätte, daß wir es heute mit einer anderen Perspektive vom Menschen zu tun haben. Tatsächlich spüren wir schon in unsrer Entdeckung der Natur, daß ihre Strukturen nicht länger jene sind, die traditionell im Lichte der sogenannten Naturgesetze oder auch des sogenannten Gesetzes der Natur definiert worden sind. Dies führt zu meiner dritten These.

2.2.3 Die technologische Frage ist letztlich eine religiöse. Wie jede andere Art von Zivilisation hat auch die technologische tatsächlich schon vor langer Zeit damit begonnen, sich mit der Frage: »In wessen Namen?« zu beschäftigen. Das geschah aber nicht, ohne daß zuvor der Boden von den Trümmern traditioneller, supranaturalistischer und mythologischer Religiosität befreit wurde. In dem Maße, in dem das Christentum zum Gefangenen einer solchen Religiosität geworden ist, ist es ungültig und untauglich gemacht und disqualifiziert worden. Insofern bezeichnet der Tod Gottes das Ende des supranaturalistischen Verständnisses von Transzendenz, der konstantinischen Phase des Christentums, wie auch das Ende der Erlösung als dem Streben nach einer jenseitigen Welt, und führt in eine neue Art von Religiosität hinein.

Wohlgermerkt ist das Aufkommen der Technologie nicht für den Tod Gottes verantwortlich zu machen. Wie wir schon ausgeführt haben, hat es Technologie, wenn auch in rudimentärer Form, schon immer gegeben. Ihr die Vernichtung der christlichen Kultur anzulasten wäre gleichbedeutend damit, einer Grundaussage des Christentums zu widersprechen: daß seine Vorstellung von Gott und sein Verständnis von Glauben nicht an eine besondere Weltanschauung gebunden oder darin eingeschlossen sind. Paulus hat dies vor langer Zeit klargemacht, als er zeigte, daß es für den heidnischen Konvertiten nicht nötig war, ein Jude zu werden, bevor er als vollgültiger Christ angenommen werden konnte.

2.3 *Vom Heiligen zur Utopie: die Kirche als eschatologische Gemeinschaft.* Noch scheint an meiner Argumentation, daß das Aufkommen der Technologie mit der Wandlung einer bestimmten Art von Religiosität in eine radikal andere einhergeht, etwas zu fehlen. Um überzeugender zu sein, muß ich nicht nur sagen, daß eine neue Religiosität im Entstehen ist, sondern auch, daß eben diese Religiosität dem Christentum weniger fremd ist, als man sich vorstellte. Ich möchte zwei Überlegungen vorbringen, die meines Erachtens sowohl den Wandel in der Grundlegung der menschlichen Religiosität als auch die Konvergenz

der letzteren mit dem Christentum zum Ausdruck bringen: zum einen im Blick auf das Heilige und das Profane, zum anderen in Hinsicht auf Utopie.

2.3.1 Erstens läßt sich sicher feststellen, daß heute die lautesten Verfechter der Säkularisierung des Christentums ebenso lautstark und nachdrücklich das Heilige verteidigt haben. Noch genauer sollte man sagen, daß trotz Säkularisten und anderen Esoterikern, die das Heilige oder seine Spuren suchen, das Heilige heute *weniger* als heilig ist, während zur gleichen Zeit das Profane *mehr* als profan ist. Der moderne Mensch sucht keine Erlösung von dieser Welt oder nach dem Ende dieser Welt. Tatsächlich ist Technologie vor allem anderen utopisch; das erste Prinzip des technologischen Utopismus besagt, daß eine Utopie realisierbar oder *das Mögliche notwendig ist*. Bei genauerer Betrachtung muß man zugeben, daß dies keinesfalls den Auftrag des Menschen schmälert, sondern ihn noch anspruchsvoller macht. In der biblischen Tradition ist nicht Unwissenheit das Gegenteil von Glauben, sondern Sünde. Auch wird in der jüdisch-christlichen Tradition das Heilige nicht als Gegensatz zum Profanen verstanden, ebensowenig wie diese Begriffe miteinander vermengt werden. BUBER hat schon darauf hingewiesen, daß zwischen Heiligem und noch nicht Heiligem unterschieden werden muß. So ist der Auftrag des Menschen, die Welt im Namen Gottes zu heiligen, wesentlich *eschatologisch*.

2.3.2 Zweitens unterscheidet sich in utopischer Hinsicht die neue Religiosität noch deutlicher von der früheren.

Unsere Argumentation ist fundierter, wenn wir beachten, daß die technologische Weltanschauung zum einen die naturalistisch/supranaturalistische, zum andern die historisch/apokalyptische Weltanschauung zu zerstören trachtet. Beide sind auf ihre Art auch utopisch, aber wenn die Utopie in der Natur begründet ist, wird sie mit der Suche nach der verlorenen Natur, nach dem verlorenen Paradies identifiziert. Die Utopie bleibt so immer eine Beschreibung des Vergangenen, des allerersten Augenblicks der Zeit, der nur durch *Anamnesis* wiedererlangt werden kann, durch Erinnerung, die in der Psyche geschieht. Dies erklärt auch, warum ein supranaturalistischer Utopismus immer asketisch ist. Wenn sich die Utopie andererseits in der Geschichte begründet, wird sie mit der Suche nach dem Paradies auf Erden, nach einer Stadt des Menschen identifiziert. Solch ein Utopismus ist jedoch so sehr in der Zukunft verankert, daß seine Verwirklichung nur aus einer völligen Negation dieser Welt resultieren kann. Sie kann nur am Ende der Welt eintreten. Deshalb nenne ich sie apokalyptisch, und deshalb haben auch die glühendsten Verfechter der geistigen Freiheit den *status quo* in Fragen der Individual- und Sozialethik stillschweigend geduldet. Ihr Utopismus bestand weit mehr darin, Welten auszutauschen, als die Welt zu verändern.

2.3.3 Demgegenüber ist technologischer Utopismus weder (wie eine in der Natur wurzelnde Utopie) auf die Seele ausgerichtet noch (wie eine in der Geschichte verankerte) auf den Geist. Technologischer Utopismus ist auf den Leib bezogen, jedoch nicht auf den Leib, den man *hat*, sondern auf den Leib, der man *ist*, auf einen Leib, der uns *nicht* gehört. Wer stirbt denn, wenn ich mit dem Herzen eines anderen sterbe, oder wer lebt, wenn ich im Herzen eines anderen eingepflanzt lebe? Paulus sagt: »Keiner von uns lebt ja sich selbst, und keiner stirbt sich selbst; denn leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir,

so sterben wir dem Herrn. Wir leben nun oder wir sterben, so sind wir .des Herrn- {Röm 14,7 f.}, Oder, um es noch radikaler auszudrücken: »Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2, 20).

Die Wahrheit ist, daß technologischer Utopismus sowohl der geistig-asketischen Lösung von der Welt, wie im Supranaturalismus, als auch der geistig-ästhetischen Flucht aus der Welt, wie im Historizismus, ausweicht. Er ist im Gegenteil nicht nur auf eine menschliche Ethik zentriert, sondern auf deren Radikalisierung, denn er wurzelt nicht in einer Vorstellung vom Menschen als *datum*, sondern *mandatum*, nicht als *gegeben*, sondern als *geschenkt*. Wie kann dann noch unwissentlich gesagt werden, daß Technologie entmenschliche, wenn tatsächlich genau das Gegenteil der Fall zu sein scheint?

So kann ich auch dem Standpunkt nicht zustimmen, daß technologischer Utopismus in Antithese zum Christentum stehe.

2.3.4 Was hier in Frage steht, hängt natürlich davon ab, wie man das Wesen des Christentums versteht. Auch wenn dies eine grobe Vereinfachung darstellt, so meine ich doch, daß der christliche Glaube nur auf zwei Arten gesehen werden kann: soteriologisch oder eschatologisch, das heißt entweder als esoterisches Heilssystem oder als ein radikaler Bildersturm von Natur, Geschichte und Utopia selbst. Glaube ist, als eschatologische Existenz verstanden, nicht die Suche nach einem neuen Sein, sondern vielmehr das Ende dieser Suche.

Die beste und gleichzeitig einfachste Formulierung hierfür scheint mir folgende: Wenn das Christentum der Anziehungskraft einer »Erlösungsideologie« erliegt, kann es die Wirklichkeit des neuen Menschen in Christus nur noch in der dialektischen Begrifflichkeit von *schon* und *noch nicht*, von Anfang und Ende, von *initium* und *finis*, von *arche* und *telos* erklären. Dadurch fällt das Christentum entweder der Nostalgie der Vergangenheit oder der Illusion der Zukunft zum Opfer. Solch ein Ansatz verwechselt *Schöpfung* mit dem Anfang und das *Eschaton* mit dem Ende, das heißt, er archaisiert Geschichte oder überführt sie in Apokalyptik. Dabei zerfällt Zeit entweder in Vergangenheit, in eine heilige, mythische Epoche (wie ELIADE in einem anderen Kontext sagt), oder in Zukunft, in eine apokalyptische Katastrophe. In beiden Fällen wird nicht so sehr Geschichte als vielmehr Eschatologie *abgeschafft*, nämlich die Welt als das Geschehen des Reiches Gottes, das heißt die Kirche.

Als Leib Christi, als *eschatologische* Gemeinschaft, ist Kirche die Gestalt, in der das Reich Gottes in, mit und unter der Welt gegenwärtig ist. Auf diese Weise kann der christliche Glaube festhalten an dem kompromißlosen Utopismus einer technologischen Gesellschaft. Das Christentum setzt an die Stelle des mythischen »Es war einmal« (Urzeit) die Fülle der Zeit, an die Stelle des apokalyptischen Weitendes (Endzeit) die Verwandlung der Welt in das *theatrum gloriae Dei*.

3 SCHLUSS

Technologie setzt einer bestimmten Art von Religion ein Ende. Vielleicht ist eine solche Aussage zu scharf, und wir sollten sie daher modifizieren, indem wir einfach darauf hin-

weisen, daß mit dem Aufkommen von Technologie ein Prozeß einhergeht, der einen mythologisch zu sehr belasteten Typ von Religiosität obsolet macht. Das impliziert natürlich nicht nur, daß Religion entmythologisiert werden muß, vielmehr muß der Mythos selbst entmythologisiert werden. Alles, was die Schärfe eines solchen Bildersturms nicht erreicht, würde uns einem halben Mythos und einem halbherzigen Glauben überlassen.

Da die mythologische Religiosität im Grunde supranaturalistisch ist, liegt sie mit der wissenschaftlichen Weltanschauung im Streit. Nicht Religion als solch steht der Naturwissenschaft entgegen oder wird von ihr angegriffen, sondern die Mythologie, die dahintersteht. Tatsächlich ist der technologische Mensch nicht weniger religiös als der mythologische, jedoch ist seine Religiosität von anderer Art. Dieser Unterschied wird am klarsten und angemessensten erfaßt, wenn er vom Standpunkt der utopischen Dimension der menschlichen Wirklichkeit aus betrachtet wird. In der mythologischen Religiosität wird die Utopie mit der uranfänglichen heiligen Zeit, in der apokalyptischen Version mit der Endzeit, dem Weitende identifiziert.

Demgegenüber ist technologischer Utopismus weder auf das Woher oder Wohin noch auf die Vergangenheit oder Zukunft, sondern auf das *Jetzt* konzentriert.

Mit dieser Betonung des *Jetzt* hat das Christentum schon immer zumindest Gottes Herrschaft über die Welt und seine Wirklichkeit, wenn nicht auch die Erlösung verstanden. Diese Herrschaft übt Gott nicht nur aus, indem er alle Dinge schafft, sondern auch, indem er alles neu macht - im Jetzt des Christusgeschehens, das heißt in der Ankunft des Menschen als gottgewirktem Geschehen. Dieses Geschehen bezieht nicht nur Jesus ein, sondern durch die eschatologische Gemeinschaft der Gläubigen, durch den Leib Christi, durch die Kirche auch den Menschen.

Mit *Kirche* ist offenbar keine natürliche Gemeinschaft und kein historischer Prozeß gemeint, sondern die Verwandlung der Welt hier und jetzt. Verstanden die frühen Christen ihre Hoffnung nicht ebenso, als sie aufhörten, das Ende der Welt zu erwarten, und begannen, sie zu verändern? Die Geschichte des Christentums ist nichts anderes als die Beschreibung dieses Wandels, eines Wandels, den das Christentum durchmachte, als es den Utopismus der griechisch-römischen Religiosität aus der Umwelt übernahm und sich daran anpaßte. Die Aufgabe ist heute keine andere. Das einzige, was dem Christentum zu tun bleibt, ist, sein Verständnis vom Wesen der Kirche zu revidieren und ihre Strukturen dem Utopismus der technologischen Zivilisation anzupassen.

Prof. Dr. Gabriel Vahanian, Director of Graduate Studies,
Department of Religion Syracuse University, Syracuse/New York (USA)

Übersetzung: C. M. Abrahams und U. Henzel, Heidelberg

Katholische Moraltheologie in der Schweiz

Diskussion und Schwerpunkte

VON FRANZ FURGER

VORBEMERKUNG

Eine Standortbestimmung zur ethischen Diskussion im Raum der römisch-katholischen Theologie der Schweizer Kirche muß ihre Koordinaten in größeren Zusammenhängen suchen, in der eigenen Situation zunächst, wo sprachlich drei verschiedene Mentalitäten und damit auch theologisch kirchliche Denkweisen nebeneinander leben und damit wenigstens die Chance der Begegnung besteht. Notwendigerweise führt diese kulturelle Grenzsituation dann aber auch zu recht intensiven Kontakten mit der je größeren sprachlichen Region, so daß Theologie in der Deutschschweiz wesentlich teilhat an der gesamten deutschen theologischen Denkweise, die Westschweiz französisch und der Tessin vom Italienischen her geprägt sind, was allerdings die Möglichkeit zu einer gewissen kritischen Distanz nicht ausschließt. Daraus ergaben sich vor allem zu Beginn der gegenwärtig wirksamen theologischen Erneuerung eigene Impulse, die in ihren Nachwirkungen noch spürbar bleiben.

Eine Charakterisierung der schweizerischen Situation wird schließlich nicht außer acht lassen dürfen, daß die relative Kleinheit des Landes einer rein abstrakt akademischen Auseinandersetzung wenig förderlich ist¹: Bedürfnis und Anspruch des kirchlichen wie gesellschaftlich-politischen Alltags sind zu nah, als daß, oft pragmatisch diktiert, der Praxisbezug ethischer Diskussion nicht stets spürbar bliebe.

All dies wird eine Standortbestimmung stets im Auge behalten müssen. Ferner scheint es unerlässlich, daß einerseits die Ansätze heutiger katholisch-ethischer Diskussion in der Schweiz in den letzten etwa dreißig Jahren kurz skizziert werden und daß andererseits der größere Rahmen der katholischen Moraltheologie nach dem H. Vatikanischen Konzil in seinen wesentlichen Merkmalen festgehalten wird.

1. So bestehen in der Schweiz nur zwei vollausgebaute römisch-katholische theologische Fakultäten, nämlich die zweisprachige Fakultät an der Universität Freiburg i. Ue. und diejenige in Luzern, Dazu kommen noch die kirchliche »Theologische Hochschule« in Chur und die Hausstudien der Benediktiner in Einsiedeln und der Kapuziner in Solothurn, Mehrere Seminarien haben in den letzten Jahren den eigenen Lehrbetrieb eingestellt und sich dafür an bestehende Lehranstalten angeschlossen, so das Missionsseminar Schönenberg und das Studium der Kongregation der Hl. Familie in Werthenstein an Luzern, die Diözesanseminarien von Freiburg, Lugano und Sitten an die Universität Freiburg. Diese notwendige Konzentration zog natürlich auch einen Rückgang der vollamtlich tätigen Fachethiker nach sich. - In dieser Übersicht beschränken wir uns auf die in der Schweiz selber geleistete Arbeit, unabhängig, ob sie von Schweizern stammt oder nicht, während heute im Ausland wirkende Schweizer (etwa F. Böckle in Bonn, R. Koch in Rom) nicht eigens zur Sprache kommen.

Die Tatsache, daß die Schweiz vom Krieg verschont blieb, ermöglichte nach der kriegsbedingt reduzierten theologischen Auseinandersetzung einen rascheren Aufbruch, nicht zuletzt dank intakten Publikationsmöglichkeiten und einer nicht selbstverständlichen geistigen Offenheit (oder doch Toleranz), vor allem seitens des damaligen Churer Bischofs *Christian Caminada*: Tatsächlich spielte in den 1950er Jahren der in seinem Bistum gelegene Benziger-Verlag (Einsiedeln-Zürich) eine für die Erneuerung der Theologie, und gerade auch der Ethik, kaum zu unterschätzende Rolle.

So erschien hier 1954 die Übersetzung der wohl bedeutendsten ersten Kritiken an der traditionellen, kasuistischen Moraltheologie der Schulmanualien: »Christliche Moral in der Krise der Zeit« des Löwener Ethikers [*Jacques Leclercq*], Aber auch der für die weitere Entwicklung der Moraltheologie bedeutsame personale, sog. existenzethische Ansatz von *Karl Rahner* vermochte wohl erst dank den von Benziger veröffentlichten Aufsatzsammlungen eine größere Breitenwirkung zu erreichen". Neue Impulse breiteten sich aber nicht zuletzt auch dank der die ethisch-moraltheologischen Neuansätze der Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs sorgfältig registrierenden und wertenden Übersicht »Bestrebungen in der Moraltheologie- des damals in Chur wirkenden Moraltheologen *Franz Böckle* aus. Wenn aber hier auch Ansätze vorbereitet wurden, welche erst im Aufbruch des H. Vatikanischen Konzils (1962-65) voll zum Tragen kommen sollten, ja in den lehramtlichen Stellungnahmen gegen die sogenannte Situationsethik 1952 und 1956 sogar zuweilen deutlich gefährdet waren, so darf nicht übersehen werden, daß auch die konservative Linie im damaligen Luzerner Moraltheologen *Alois Schenker* einen kämpferischen Vertreter hatte, der zeitweilig zudem als Redaktor der »Schweizerischen Kirchenzeitung« und als einer der Hauptmitarbeiter der Zeitschrift »Das neue Volk« (früher »Schildwache«) über eine breite Plattform zur Meinungsbildung verfügte. Redaktionswechsel in der Kirchenzeitung und die allgemeine Entwicklung der Kirche wie der Luzerner Fakultät ließen in der Folge den Einfluß dieser Stimmen zunehmend geringer werden, so daß sie heute, wenn auch nicht verstummt, so doch auf geschlossene Rechtskreise beschränkt sind; mehr als gelegentliche Störfeuer sind heute aus dieser einst einflußreichen Richtung nicht mehr und bestimmt nicht direkt zu erwarten.

In der Ausrichtung ihrer Interessen (wenn auch weniger im methodischen Ansatz) gegenwärtig waren dagegen die *sozialethischen Bemühungen an der Universität Freiburg i. Ue.*, als deren bekannteste Frucht wohl das dokumentarische Nachschlagewerk der päpstlichen Soziallehre, der »*Utz-Groner*«, zu gelten hätte". Hier wurde ein Erbe weitergepflegt, das

2. Vgl. *F. Furger*: Die römisch-katholische Kirche, in: *E. Gruner* (Hg.): Die Schweiz seit 1945, Bern 1971, S.323-339.

3. Originaltitel [, *Leclercq*: L'enseignement de la morale diretienne, Paris 1950.

4. Vgl. Bd. I-nI der »Schriften zur Theologie«, Einsiedeln 1954-1956.

5. Vgl. *J. Freiner*, *J. Trütsch*, *F. Böckle* (Hg.): Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, S. 425-446.

6. Vgl. für eine Ansprache Papst *Pius XII.* in dieser Sache: AAS 44 (1952), S. 413-419, bzw. für eine entsprechende Stellungnahme des S. Officium: AAS 46 (1956), S. 144/45.

7. *A. F. Utz & I- F. Groner* (Hg.): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe *Pius XII.*, 2 Bde., Fribourg 1954.

schon unter dem nachmaligen Kardinal *Gaspard Merillod* (1824-1892) und seiner »Union catholique d'etudes sociales et economiques« als der sogenannten »Union de Fribourg« sich Geltung verschafft: und die erste päpstliche Sozialenzyklika »*Rerum novarum*« (1891) mit vorbereitet hatte.

Eine solche symptomatische Skizze moraltheologischer Ansätze in der Schweiz der 1950er Jahre kann die Ausgangslage des heutigen Standes natürlich nicht vollständig umschreiben. Immerhin zeichnen sich in ihr Charakteristiken ab, die das heutige Bild mitprägen: die Erneuerung der Theologie gerade auch in ihrer ethischen Dimension ist, wenn auch nicht völlig unangefochten, mitvollzogen und als solche von der kirchlichen Basis wie von ihrer Leitung im Prinzip auch angenommen. Der Sinn für die sozialen Belange auf Landes- wie auf Weltebene ist nicht erst in neuester Zeit entstanden, sondern blickt auf eine lange, wenn auch nicht allzu breite Tradition zurück.

Dazu kommen aber, soll der heutige Stand moraltheologischer Forschung und Sensibilisierung umschrieben werden, noch weitere Impulse und Faktoren. Hinzuweisen ist dabei vor allem auf die *Anstöße, die vom II. Vatikanischen Konzil ausgingen*, sei es direkt, sei es durch die kirchenoffizielle Umsetzung von dessen Erlassen in die konkrete Wirklichkeit des Landes in den koordinierten Bistumssynoden der Jahre 1972-1975, welche zahlreiche ethisch bedeutsame Themen aufgriffen", Dazu kommt die Herausforderung, die aus den immer offeneren und unerlässlicheren Kontakten zu den andern christlichen Konfessionen wie aus den überregionalen Beziehungen der verschiedenen Sprachgebiete erwachsen.

DIE IMPULSE DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

Daß es für diese Impulse keine typisch schweizerische Ausprägung gibt, liegt auf der Hand. Was daher allgemein dazu festgehalten werden kann, gilt auch, vielleicht mit einer eigenen Nuancierung, auch für die schweizerische Situation.

Eine Analyse von 150 theologischen Zeitschriften für die Jahre 1968-1972 und aus dem gesamten europäischen wie nord- und lateinamerikanischen Raum (anderswo erscheinen noch kaum fachtheologische Periodica) ergab dafür ein Bild", das in etwa repräsentativ sein dürfte. Ein Abstand vom Konzilschluß von drei Jahren dürfte das Bekanntwerden seiner Erlasse sicherstellen, eine überblick-Periode von fünf Jahren bloße Zufallsresultate weitgehend ausschließen und, insofern gut die Hälfte der erhobenen Zeitschriften in dieser Periode zu moraltheologischen Fragen auch Stellung nehmen und diese Stellungnahme zumeist von zugleich als Professoren in der Lehre engagierten Theologen stammen, den Stand der Disziplin ziemlich umfassend spiegeln. Da eine allgemeinere Untersuchung der aktuellen Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie diesen Befund zudem

8. 50 gehörten zu den Vorlagen auch folgende Themen:

- Ehe und Familie (sowie Sexualität) im Wandel unserer Gesellschaft;
- Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft sowie für Dritte Welt und Frieden;
- Kirche und Politik;
- Information und Meinungsbildung.

9. Vgl. *F. Furger*: Moraltheologie nach dem II. Vatikanum - eine kritische Durchsicht theologischer Zeitschriften, *Studia Moralia* XI (1973), S. 7-31.

stützt¹⁰, dürften die erhobenen Charakterzüge der gegenwärtigen Situation allgemein typisch sein und sich so auch für die schweizerische Situation als prägend erweisen.

Folgende Eigenheiten zeichnen sich dabei als hervorstechende Merkmale deutlich ab:

1. *Das Ende der »Kasuistile«*, Das Interesse an der Erörterung einzelner Tatbestände, der sogenannten »casus conscientiae« (insbesondere unter dem Gesichtspunkt, was ist wann, wo oder wie allenfalls als sündhaft bzw. tolerierbar zu beurteilen) ist praktisch völlig verschwunden. Kasuistische Rubriken, wie sie sich früher auch in Fachzeitschriften fanden, wurden eingestellt, so etwa 1968 die bekannte »Answers to Questions« in der »American Ecclesiastical Review«, 1970 verschwand mit dem Namenwechsel der italienischen Zeitschrift »Perfice munus« zu »Ministero pastorale« wohl die letzte solche Spalte. Dafür werden immer stärker grundsätzliche Fragen aufgegriffen, die der allgemeinen Gewissensbildung dienen und die Entscheidung in der konkreten Situation aus zielgerichteten Grundhaltungen heraus ermöglichen soll.

Diese allgemeine Entwicklung beschränkt sich jedoch in keiner Weise auf die Fachdiskussion; sie prägt immer deutlicher ganz allgemein die ethische Fragestellung und damit auch die Erwartung, die von einer breiteren Öffentlichkeit an die Moraltheologie gerichtet werden. Spürbar wird dies in der Schweiz beispielsweise im Veranstaltungsangebot der verschiedenen Bildungshäuser, wie vor allem in breitgestreuten theologischen »Briefkästen«¹¹. Ebenso ist es bezeichnend, daß in den Synoden-Vorlagen (selbst in der Vorlage zu Ehe und Familie mit den einschlägigen Fragen nach einer geordneten Sexualität, was so noch vor kurzem kaum denkbar gewesen wäre) kasuistische Überlegungen völlig fehlen.

2. *Interesse für Grundsatzfragen*. Was interessiert und wofür der Fachmoraltheologe auch immer wieder beigezogen wird, sind die in allen individuellen wie sozialen Entscheidungsprozessen immer wieder neu und anders wirksam zu erwägenden Grundkriterien eines christlichen Ethos, Kriterien einer umfassenden Humanität also, die über die Ansprüche einer allgemeinen Gerechtigkeit hinaus auch die zusätzlichen Impulse zu einem Engagement aus Liebe einzubringen vermögen. Die stete Rückfrage des Moraltheologen in die biblische und kirchliche Lebenstradition wird dabei erwartet. Daß in den vor allem personell begrenzten schweizerischen Verhältnissen die vordringliche Aufgabe der Moraltheologen ihre Schwerpunkte nicht in der direkten Grundlagenforschung, sondern in ihrer sachgerechten Weitervermittlung wird setzen müssen, liegt auf der Hand. Daß dabei die ständige Notwendigkeit, *auf wenigstens zwei sprachlich-kulturelle Denkweisen Rücksicht nehmen zu müssen*, eine fruchtbare Herausforderung darstellt, wurde schon angedeutet: Während die *deutsche Denkweise* ein ethisches Problem eher unter seinen human-wissen-

10. F. Furger: Zur Begründung eines christlichen Ethos, Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie; in: [., Pfammatter & F. Furger (Hg.): Theologische Berichte IV: Fragen christlicher Ethik, Zürich 1974, S. 11-87.

11. So machen etwa in der in der Schweiz weitverbreiteten Missionszeitschrift »Wendekreise (früher »Bethlehem«) die Rubrik »unter uns« oder in der Luzerner Tageszeitung »Vaterland« die wöchentliche Spalte »Was ich noch fragen wollte« diesen Wandel in der kirchlichen Öffentlichkeit während der vergangenen acht bis zehn Jahre eindrucklich klar.

schaftlich erhebenden Gesichtspunkten anzugehen beginnt und nach deren wissenschaftlich-kritischer Analyse die theologische Rückfrage nach den christlich-moralischen Bewertungskriterien stellt, liebt es die *französische Sicht* bei grundsätzlichen Fragen, etwa den Aussagen des Konzils, einzusteigen, um in deren Licht den von der Praxis vorgebrachten Ansprüchen zu genügen. Daß es dabei noch viel zuwenig gelang, die Tragweite dieser erlebten Herausforderung für das Problem Einheit und Pluralität in einer christlichen Ethik reflex aufzuarbeiten, darf allerdings ebenfalls nicht verschwiegen werden. Trotz dieser Einschränkungen ist aber im Bereich der Grundlagenüberlegungen auf dem Gebiet der Gewissensfragen, das heißt auf der Überwindung eines legalistisch beschränkten Gehorsamsverständnisses zu einem personal verantworteten (was in keiner Weise heißt »willkürlichen«) christlichen Gewissensentscheid wohl doch ein eigener schweizerischer Beitrag festzustellen. Daß dieser Beitrag nicht einfach originär ist, versteht sich. Er steht in einer viel breiteren Entwicklung, führte aber weiter; schon im Überblick Böckles (vgl. Anm. 5) stand er im Zentrum und interessiert offenbar, wenn auch nicht unbedingt konfliktfrei, mehr als andere heute ebenfalls anstehende Fragen, wie etwa die der Normfindung, der analytischen Ethik, der biblischen oder theologiegeschichtlichen Grundlagenuntersuchungen.

3. *Vbergreifende Kontakte.* Internationale, interdisziplinäre wie interkonfessionelle Abhängigkeit und Zusammenarbeit in Problemstellung wie in der Bearbeitung prägen das Bild der christlichen Ethik in den letzten Jahren immer deutlicher. Der isolierte Theologe als Lehrer und wenigstens im kirchlichen Raum allgemein anerkannte Autorität früherer Jahre ist weitgehend abgelöst durch den im Team von Fachkommissionen kritisch mitarbeitenden Fachmann.

Was allgemein gilt, trifft gerade hier für die schweizerischen Verhältnisse sogar in besonderer Weise zu: als mehrsprachige, verschieden-konfessionelle und auf engem Raum in starker Durchmischung lebende Gesellschaft ist sie als Kleinstaat zugleich politisch wie wirtschaftlich extrem international abhängig und sensibel, was natürlich die kirchliche und damit die theologische Wirklichkeit wesentlich mitprägt. Die Tatsache, daß Genf nicht nur Sitz mehrerer, gerade in ethischer Hinsicht bedeutsamer UNO-Organisationen, zum Bei-

12. Eine genaue Analyse der Vorlage der schweizerischen Synoden würde diese Divergenz besonders deutlich belegen: während es (außer in der Vorlage 7 zur Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft) gelang, für den Einstieg einen schweizerisch gemeinsamen Text in den sog. Interdiözesanen Sachkommissionen ausarbeiten zu lassen, haben die anschließend nach Diözesen getrennt geführten Debatten diese Verschiedenheit erneut sehr deutlich werden lassen und recht unterschiedliche Papiere vorgelegt, die nur aus gesellschaftsdiagnostisch-politischen Bedürfnissen bei bestimmten Einzelfragen (etwa der betrieblichen Mitbestimmung) nodi zu gemeinsamen Formulierungen fanden.

Die einzelnen Vorlagen werden in der von den einzelnen Diözesansynoden verschieden verabschiedeten Form von den respektiven Synodensekretariaten einzeln veröffentlicht, während im Benziger-Verlag, Zürich, unter dem Titel »Die Synode zum Thema ...« eine Art Synopsen in Auswahl vorbereitet werden (eine weitere analoge Veröffentlichung in französischer Sprache ist ebenfalls geplant), die alle im Verlauf von 1976 greifbar sein sollten.

13. Vgl. dazu etwa J. David: Das Naturrecht in Krise und Läuterung, Köln 1967. - F. Furger: Gewissen und Klugheit, Luzern 1965. - A. Müller: Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, Einsiedeln 1964. - S. Pjörtner: Madrr - Recht - Gewissen (Aufsätze zum Thema), Zürich 1972.

spiel der Weltgesundheitsorganisation (WHO) oder der Arbeitsorganisation (ILO), sondern auch des Weltkirchenrates ist, verstärkt diese Tendenz, auch wenn gerade in dieser Hinsicht manche Möglichkeit trotz der stets eben eher engen personellen Grenzen noch besser genutzt zu werden verdienten!").

Trotzdem sind in den letzten Jahren auf der Ebene solcher übergreifender Kontakte deutliche Fortschritte spürbar, und zwar nicht nur auf der individuell persönlichen, sondern ebenso auf institutioneller Ebene und über den die schweizerischen Moraltheologen in den letzten fünf Jahren vordringlich beschäftigenden Rahmen der Synodenarbeit hinaus. Eine zentrale Bedeutung nicht so sehr in ihren konkreten Ergebnissen als vielmehr in ihrer Arbeitsweise und damit als Initialimpuls und Kontaktbasis dürfte hier der *Konferenz Schweiz - Dritte Welt* von 1970 in Bern zukommen.

Die Initiative zu einer solchen Konferenz ging vom *Sozialethischen Institut des Schweiz. Evangelischen Kirchenbundes?* aus, welches auch die Hauptlast der Organisation trug. Von allem Anfang an war aber das Ganze ökumenisch geprägt: nicht nur war die Inspiration zu einem wirksamen Engagement für Gerechtigkeit und Solidarität in und aus den schweizerischen Gegebenheiten und Möglichkeiten ebenso von den Ergebnissen der vom ökumenischen Rat 1966 in Genf (bzw. der 1969 erfolgten Vertiefung in Montreux) durchgeführten internationalen Konferenz für Kirche und Gesellschaft und den entsprechenden Aufrufen der 4. Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala (1968) wie von der Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« bzw. der Enzyklika »populorum progressio« (beide 1965) ausgegangen, sondern auch die Durchführung war von den Kirchen gemeinsam getragen. Da gerade diese Gemeinsamkeit der Konferenz eine breite Beachtung in der Öffentlichkeit (und damit, vor allem hinsichtlich der beabsichtigten Bewußtseinsbildung, auch ihren Erfolg sicherte), dürfte dieser Konferenz in mancher Hinsicht und gerade für die ethische Arbeit Modellcharakter zukommen. Sie vermittelte nämlich die Erfahrung, daß gemeinsames Vorgehen und Stellungnehmen seitens der Kirchen durchaus Beachtung finden und diese als ethische Instanz gesamtgesellschaftlich einen nicht zu vernachlässigenden Faktor darstellen. Ebenso zeigte sich, was man theoretisch wohl vermutet, aber in der Praxis noch wenig erlebt hatte, daß solche kirchlichen Stellungnahmen nicht nur interdisziplinär erarbeitet werden müssen, sondern daß sich Vertreter anderer als theologischer Disziplinen, vor allem natürlich aus dem humanwissenschaftlichen Bereich, selbst dann für eine engagierte Mitarbeit gewinnen lassen, wenn sie sonst den christlichen Kirchen eher kritisch bis reserviert gegenüberstehen.

Es scheint, daß man hinter diese Erfahrung seither nicht mehr zurückfiel. Katholischerseits bedeutete diese Konferenz zudem, daß in der damals eben gerade gegründeten Schweizerischen Nationalkommission »*Justitia et Pax*« ein wirklicher Partner zum evangelischen Sozialethischen Institut aufgebaut werden mußte, eine Notwendigkeit, die an-

14. So blieb z. B. die Mitarbeit der ILO-Beamten *I- [oblin S1* bei der Synodenvorbereitung im Sektor Entwicklungshilfe und *J. de Givry* in derjenigen zu Arbeit und Wirtschaft Ausnahme, ohne bisher feststellbare Weiterungen.

15. Sitz in Bern, Leitung Dr. *Hans Ruh*.

schließend auch von den Synoden anerkannt und unterstützt wurde. So steht heute als eine Stabstelle der Bischofskonferenz für die Beratung in sozialetischen Fragen eine interdisziplinäre Kommission mit einem festen Koordinationssekretariat zur Verfügung. »Justitia et Pax« dient zugleich als Kontaktstelle und Initiator. Die Errichtung einer eigentlichen sozialetischen Forschungsstelle allerdings scheiterte an Konzeptionsunterschieden: Während aus der Westschweiz das Interesse auf eine Koordination der Impulse aus den verschiedensten Basisgruppen im Vordergrund stand, betonte man auf deutschschweizerischer Seite die Notwendigkeit eigener Forschungsarbeit, um vor allem auch der Kirchenleitung in den immer zahlreicher anfallenden gesellschaftsethischen Problemen für die nötigen Stellungnahmen gegenüber Behörde und Öffentlichkeit die unerläßlichen soliden Entscheidungsunterlagen bereitzustellen. Ein Kompromiß, daß nämlich das Sekretariat einzelne anstehende Fragenkomplexe als feste Projekte an vorhandene Institute oder Fachleute zur wissenschaftlich-ethischen Aufarbeitung vergibt, konnte inzwischen gefunden werden. Eine Institutionalisierung der ethischen Präsenz in der kirchlichen wie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit auf interdisziplinärer wie interkonfessioneller Ebene ist damit gesichert. Ob es allerdings langfristig möglich ist, ohne direkte Förderung der Forschungskapazität an den bestehenden Fakultäten und Hochschulen alle notwendigen Bedürfnisse abzudecken, wird sich erst zeigen müssen. In jedem Fall positiv ist dabei die Koordination von kirchlicher Anfrage und wissenschaftlich-theologischer Arbeit an den Hochschulen zu vermerken.

Zwei weitere Komponenten einer Charakteristik der gegenwärtigen Lage der katholischen Moralthologie in der Schweiz sind damit aber ebenfalls schon angetönt, nämlich die *Bedeutung sozialetischer Fragestellungen im Gesamt dieser Disziplin* sowie *deren Stellung zu den Leitungsfunktionen in der Kirche*, genauerhin zum lehramtlichen Dienst der Bischöfe und der Bischofskonferenz. Bevor darauf näher eingegangen wird, sei aber unter dem Titel »Übergreifende Kontakte« doch noch ausdrücklich auf nicht weiter institutionalisierte, zum Teil aber doch mehr oder weniger regelmäßige Kontakte unter christlichen Ethikern verschiedener Konfession? wie auf die zahlreichen interdisziplinären Kontakte mit Ärzten, Sozialarbeitern, Humanwissenschaftlern, nicht zuletzt auch im Rahmen der kirchlichen Hilfswerke! hingewiesen. Daß die neutrale Schweiz mit den entsprechenden Möglichkeiten, auch Fachleute aus dem Ostblock einladen zu können, immer

16. So wurde eine Normativstudie zur Mitbestimmungsfrage hinsichtlich der Volksabstimmung im März 1976 vor allem zur Meinungsbildung in verschiedenen Verbänden vorgelegt (verantwortlich W. Spieler, Küsnadt-Zürich), weitere Studien zum bevorstehenden Raumplanungsgesetz auf Anregung der zuständigen Bundesbehörden (verantwortlich Prof. C. J. Pinto de Olivera, Freiburg) und zur Euthanasieproblematik (verantwortlich Prof. F. Furger, Luzern) wurden in Angriff genommen.

17. Vgl. dazu etwa die zweijährig für Theologiestudenten aller Deutschschweizer Fakultäten angebotenen Industrieseminarien mit fünfwöchigem Betriebspraktikum durch die reformierte Fakultät in Zürich und die katholische in Luzern.

18. So etwa im Rahmen der Theologischen Kommission des »Fastenopfers der Schweizer Katholiken« vor allem zu Fragen einer Ethik der Drittwelthilfe (da zumeist in enger Zusammenarbeit mit dem entsprechenden Hilfswerk »Brot für Brüder« der reformierten Kirchen) oder im Rahmen der Caritaszentrale etwa zum Problemkomplex Schwangerschaftsabbruch und Schwangerschaftsflilfe,

wieder auch Anlaß ist, internationale Tagungen hier durchzuführen", und entsprechende Koordinationsaufgaben ebenfalls wahrgenommen werden müssen, sei der Vollständigkeit halber unter dem Stichwort »Kontakte« wenigstens erwähnt.

4. *Der gesellschaftsethische Schwerpunkt.* Daß das ethische Interesse in der katholischen Moraltheologie sich in den Jahren seit Abschluß des 11. Vatikanischen Konzils immer stärker und zumeist parallel zur erwähnten Distanzierung von einer reinen Kasuistik auch von bloß individualetischen Fragestellungen abwandte und entsprechend gesellschafts- und sozialetische Probleme in den Mittelpunkt rückten, zeigt eine Analyse der Publikationen-? so gut wie das Aufkommen eigentlicher kritisch theologischer Ausrichtungen, wie etwa die sogenannte »politische Theologie« oder die Theologie der Revolution bzw. der Befreiung. Diese Interessenverlagerung ist selbstverständlich im schweizerischen Raum gleicherweise feststellbar. Der genannte Auf- und Ausbau der Kommission »Justitia et Pax« mit den entsprechenden Forschungsprojekten dürfte dies bezeugen wie auch die erwähnten Schwerpunkte der in den Synoden aufgegriffenen Probleme, wobei aus der spezifischen Wirtschaftslage der Schweiz auf verschiedenen Ebenen (Chancengleichheit, Familienrecht, Beschränkungen in der Wahl von Arbeitsplatz und Wohnort sowie seit dem Einsetzen der Rezession der Arbeitsplatzsicherung) dem Fremdarbeiterproblem-? besondere Beachtung geschenkt werden mußte.

Ebenso vermochte das von der Leiterin der stadt-zürcherischen Gesundheitsdirektion R. Pestalozzi gegen Prof. U. P. Haemmerli eingeleitete Verfahren wegen Sterbehilfe die Euthanasiedebatte hier in besonderer Weise anzufachen, wobei der breite Konsens zwischen einer christlichen Ethik und ihrer Auffassung eines Rechts auf Leben wie eines Rechts auf ein humanes Sterben und einer verantworteten, ihrer eigenen Grenzen bewußten Medizin, obwohl an sich zu erwarten, doch Erstaunen auslöste²².

Im allgemeinen aber liegen bei der stets raschen Internationalisierung ethischer Probleme die Schwergewichte kaum anders verteilt als in den Nachbarländern, so etwa hinsichtlich den schon angedeuteten Fragen von *Mitbestimmung* in den industriellen Betrieben, von der *Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs*, der *Euthanasie* oder *Ökologie*. Eine gewisse schweizerische Eigenheit ergab sich dagegen in allen die bewaffnete Verteidigung betreffenden Fragen, den Waffenhandel nicht ausgenommen: Insofern das schweizerische Milizsystem bislang keine Möglichkeit zu einem Zivildienst kennt und Dienst-

19. So trafen sich die katholischen Moraltheologen der deutschsprachigen und angrenzenden Länder zu ihrer zweijährigen Tagung 1975 in Luzern und werden sich 1977 in Freiburg i. Ue. treffen.

20. Vgl. oben Anm. 9 und 10.

21. Der euphemistische und damit problemverschleiende Ausdruck »Gastarbeiter« wird hier bewußt vermieden.

22. Vgl. dazu vor allem A. Ziegler: Sterbehilfe - Grundfragen und Thesen, Orientierung 39 (1975), S. 39-41 und 55-58 (diese von einem Jesuiten-Redaktionsteam in Zürich betreute Zeitschrift nimmt immer wieder zu aktuellen ethischen Fragen Stellung, bes. durch J. David, W. Heierle, A. Ziegler), sowie Stellungnahmen verschiedener Schweizer Ethiker (z. B. F. Böckle, F. Eurger, A. Sustar, A. Ziegler) in Tagespresse und Rundfunk. Eine Dissertation zum Gewissensentscheid in der medizinischen Klinik auf der Basis einer repräsentativen Erhebung in verschiedenen Schweizer Kliniken ist zu diesem Thema zur Zeit in Vorbereitung (Vf.: C. Cyr, Luzern).

verweigerer bestraft werden-', umgekehrt aber alle Verfassungsänderungen nicht bloß vom Parlament, sondern in der Volksabstimmung sanktioniert werden müssen, liegt hier eine von Emotionen alles andere als freie" ethische Entscheidungssituation vor. Der diesbezügliche Beitrag der Moraltheologen kann daher kaum bloß in Grundsatzserklärungen noch in systematischen Forderungen liegen, sondern in der wenig greifbaren bewußtseinsbildenden Arbeit, wie zum Beispiel in Artikeln und Statements in den Massenmedien, in Vorträgen oder in der Mitarbeit in Kommissionen, Vernehmlassungsverfahren u. a.

Daß diese Form moralth theologischer Arbeit aus den schweizerischen Bedürfnissen und Möglichkeiten ganz allgemein im Vordergrund steht, wurde eingangs schon erwähnt und dürfte im Horizont der praktischen sozia lethischen Ansprüche vollends deutlich geworden sein. Daß darin eine Beschränkung liegt, steht außer Zweifel, daß sie trotzdem nicht zugleich Wirkungslosigkeit bedeutet, muß vielleicht eigens erwähnt werden.

Trotzdem werden aber auch auf dem Gebiet der eigentlichen Forschung verschiedene Projekte, die über die genannten direkt praxisbezogenen Arbeiten hinausgehen, verfolgt. Auf Anfrage teilen die vier Professoren an den zwei Sektionen der Freiburger Fakultät mit, daß die verschiedenen gerade auch methodischen Grundkonzeptionen in der gegenwärtigen Moralth eologie eigens aufgearbeitet sowie Probleme aus Moralphädagogik und der Beziehung Ethik-Literatur aufgegriffen werden (*D. Mieth*), daß ferner Einzelfragen aus der Menschenreditsproblematik (*C. J. Pinto de Olivera*), der Verhaltensforschung (*F. Compagnoni*) und der Ethik des *Thomas von Aquin* (*S. Pinkaers*) anstehen.

Verschiedene Dissertationen aus dem Bereich der Geschichte der Moralth eologie sind außerdem in Vorbereitung. Als Redaktionsmitglied amtet für die italienische »*Revista di teologia morale*« *F. Compagnoni* und für die ethischen Problemkreise in »*Sources*« (Fribourg) *S. Pinkaers*.

In Luzern wird diese Aufgabe für die »Sdrweizerisdie Kirchenzeitung« von Schreibenden wahrgenommen. Als Forschungsrichtungen wären hier die Grenzgebiete zu den Wirtschaftswissenschaften (*F. Beutter*) und zur philosophischen, besonders der analytischen Ethik (*F. Furger*) zu nennen>. Mehr auf den Lehrbetrieb konzentriert sind dagegen nach den eigenen Angaben die Dozenten in Chur und Solothurn, wo dann entsprechend keine Forschungsschwerpunkte genannt werden.

5. *Bischöfliches Lehramt und Moralth eologie.* Die bisherigen Hinweise auf die Beiträge der Moralth eologie zu den Vorlagen der Synoden (die meisten Moralth eologen waren aktiv in den verschiedenen Kommissionen eingesetzt), auf die Mitarbeit in der von den Bischöfen eingesetzten Kommission »*Justitia et Pax*« wie überhaupt die aktive Beteiligung an der kirchlichen wie gesamt öffentlichen Meinungsbildung deuten auf ein ko-

23. Die Abstimmung über eine Volksinitiative für die Schaffung eines solchen Zivildienstes (sog. »*Münchensteiner Initiative*«) steht noch bevor. Religiöse oder ethische Gewissensgründe wirken sich daher bislang nur strafmindernd aus.

24. Genauere Angaben, besonders audi auf die verschiedenen Publikationen (zumeist auch im angrenzenden Ausland erschienen) finden sich in den jeweiligen *Jahresberichten* der Universität Freiburg und der Theologisdien Fakultät Luzern.

operatives Vertrauensverhältnis zwischen den Vertretern der theologischen Fachdisziplin und den Amtsträgern hin. Ein solches darf denn auch wirklich festgestellt werden.

Äußeres Zeichen dafür sind zahlreiche bischöfliche Stellungnahmen zu Problemen wie Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch, Fremdarbeiterfragen und ähnliches, die, von Fachleuten erarbeitet und von der Kirchenleitung veröffentlicht, eine anderswo nicht immer so selbstverständliche Zusammenarbeit voraussetzen! und in einer praxisbezogenen Aufgeschlossenheit und einem gleichzeitigen gesamtkirchlichen Verantwortungsgefühl das je mögliche Optimum dargestellt haben dürften.

Da die Bischofskonferenz auch bei ethisch bedeutsamen Gesetzesvorlagen in die Vernehmlassungsverfahren (öffentliche Anhörungen) einbezogen ist und dazu, um ernst genommen zu werden, versuchen muß, mit der Leitung der anderen Landeskirchen eine gesamtchristliche Stellungnahme vorzulegen, ergibt sich auch auf dieser Ebene die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit den zuständigen Fachleuten und ihren Kontaktpersonen, wobei sich das erwähnte Sekretariat von »Justitia et Pax« oft als »ethische Drehscheibe« erweist.

So zeigt sich an einer heiklen Kontaktstelle zwischen kirchlichem Amt und Fachtheologie eine nicht spektakuläre, aber in der Praxis wirksame Harmonie, die für das gesamte Klima denn auch tatsächlich im großen ganzen bezeichnend sein dürfte.

Trotzdem hat sich aber der schärfste Konflikt zwischen Amtsträgern und Moraltheologie der letzten Jahre, der sogenannte »Fall *Pjürtner*« gerade in der Schweiz abgespielt. Als im Grunde hier atypisches und doch bedeutsames Phänomen darf er daher in einem Überblick zur moraltheologischen Situation in der Schweiz keinesfalls unerwähnt bleiben.

Die äußeren Fakten dürften weitgehend bekannt sein: 1971 hielt der damalige Freiburger Moralprofessor und Dominikanerpater *Stephan Pjürtner* im Rahmen einer kirchlichen Erneuerungswoche²⁵ in Bern einen Vortrag zum Thema »Moral - was gilt heute noch? das Beispiel der Sexualmoral«. Dabei vertrat er hinsichtlich Selbstbefriedigung und vorehelichem Geschlechtsverkehr eine wesentlich differenziertere sittliche Beurteilung als diejenige der traditionellen kirchlichen Handbücher. Für viele entstand dabei der Eindruck, daß hier in völlig permissiver Weise einem sexuellen Libertinismus das Wort geredet würde, wobei man übersah, daß einerseits auch *Pjürtner* als Vollform oder Ideal menschlicher Sexualität deren Verwirklichung in der stabilen und dauernden Ehe betonte und andererseits, bei allem unbedingtem Festhalten an einer absolut gültigen Norm, auch die traditionelle Moral im konkreten Fall um entschuldigende Gründe und Aus-

25. Ein besonderes Verdienst für diese sich ergänzende Aufgabenteilung kam dem früheren Churer Moraltheologieprofessor und nun dortigen Bischofsvikar *A. Suster* zu, der bis 1975 zugleich als Pressesprecher der Bischofskonferenz waltete. - Die gleiche Form der Zusammenarbeit prägt auch das Verhältnis in der »Theologischen Kommission der Schweizerischen Bischofskonferenz«.

26. Es handelte sich um eine gesamtstädtische sog. »Volksmission« in etwas erneuerter Form, die unter dem Leitwort »Progressio 71« durchgeführt wurde.

27. Vgl. *S. Pjürtner*: Moral - was gilt heute noch? Kritische Texte 10, Zürich 1972, sowie ausführlicher: Kirche und Sexualität, Reinbek bei Hamburg 1973 (der Berner Vortrag entstand aus den Vorarbeiten zu dieser breiter angelegten Arbeit). Ferner: Die Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche, in: ZEE 20 (1976), S. 35-63.

nahmen wußte, auch wenn sie diese kaum theoretisch thematisiert hatte. So entstand aus diesem Vortrag eine öffentliche Kontroverse, in der allerdings bald einmal nicht mehr nur die Sachargumente, sondern auch persönliche Spannungen eine wichtige Rolle spielten, und die schließlich zum Entzug der Lehrbefähigung Pfürtners durch den Dominikaner-general- und dann zum Austritt des Professors aus Orden und Klerikerstand führte. Die Schweizer Bischöfe, obwohl natürlich betroffen und teils persönlich engagiert, hatten rechtlich in der ganzen Affäre nicht mitzubestimmen, suchten aber, leider erfolglos, durch eine Gesprächskommission nach einer Vermittlung".

Was hier interessiert, ist jedoch nicht diese bedauerliche Entwicklung der Kontroverse, sondern ihr moraltheologischer bzw. ethisch methodischer Gehalt, wie er sich besonders in der genannten Gesprächskommission herauskristallisiert hat und wie er in seiner Grundstruktur für die moraltheologische Lage nicht nur in der Schweiz exemplarisch sein dürfte. Denn entgegen allem Anschein bestand in der ethischen Zielsetzung im Grund kein Unterschied: alle Beteiligten waren sich einig darüber, daß die ideale Vollform der Verwirklichung der menschlichen Sexualität in der ausschließlichen Einehe liege. Alle waren sich zugleich auch im klaren, daß die menschliche Wirklichkeit dieser Idealvorstellung nicht immer entspricht, wie auch, daß diese Divergenz nicht einfach und in jedem Fall gleich als Sünde beurteilt werden kann. Während aber die kirchlichen Amtsstellen eindeutig den Wert objektiver Normen (allerdings mit den stets als möglich bejahten subjektiven Ausnahmen) betonten, hob Pfürtners das Moment der personalen Entscheidungen hervor, deren Richtideal sich aber eben mit dem Inhalt der als objektiv geltenden Norm deckt. Die Divergenz lag also weit mehr auf der methodischen Ebene³⁰: Während sich die kirchlichen Amtsstellen einer traditionellen, eher *statisch juristischen*, der sogenannten *deontologischen* Sicht verpflichtet fühlten, vertrat pfürtners eher ein *teleologisch dynamisches Verständnis*, das erlaubt, die einzelne Tat nicht nur in ihrer möglichen Distanz vom Ideal, sondern auch in ihrer je größeren Annäherung bzw. Entfernung davon zu sehen und so dem sittlichen Bemühen wesentlich besser Rechnung zu tragen vermag als ein mehr statisches Verständnis. Keinesfalls darf aber eine solche Sicht als Libertinismus abqualifiziert werden (so wenig übrigens wie das deontologische Vorgehen einfach eine doppelte Moral wäre). Dafür wird die Moraltheologie noch wesentlich vermehrt einen

28. Die aus dem letzten Jahrhundert (1889) stammende Konvention zwischen der Freiburger Regierung und dem Dominikanerorden hinsichtlich der theologischen (und zum Teil der philosophischen) Fakultät, deren wichtigste Lehrstühle der Orden zu sehr günstigen Bedingungen zu besetzen sich verpflichtete, führte zu dieser heute überholten Rechtslage.

29. Unter dem Vorsitz des Präsidenten der Bischofskonferenz gruppierte sie neben Pfürtners selber und einem Mann seines Vertrauens mehrere weitere Dozenten für Moraltheologie an verschiedenen schweizerischen Lehranstalten.

30. Der entsprechende Ausgleichstext lag von Pfürtners unterschrieben der Schweizerischen Bischofskonferenz vom 12. März 1973 vor, vermochte aber an der konkreten Entwicklung des »Falles P/ürtners nichts mehr zu ändern.

31. Diese methodischen Unterschiede hat vor allem thematisiert B. Schüller: Die Begründung sittlicher Urteile, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, sowie ders.: Neuere Beiträge zum Thema »Begründung sittlicher Normen«, in: J. Pjammatter, F. Furger: Theol. Berichte IV, a.a.O. S. 109-181.

methodischen Pluralismus bewußt vollziehen müssen und die epochal je verschiedenen Vor- und Nachteile zu ermessen haben, um persönliche Disqualifizierungen möglichst verhindern oder doch wenigstens abbauen zu helfen. – Die schmerzliche Erfahrung, die für die Schweizer Moraltheologie mit dem Fall Pfäfers verbunden war, könnte so allgemein fruchtbar werden'<.

BILANZ

Sollte man nach der Schilderung der vielfältigen Spuren moraltheologischer Aktivität in der Schweiz eine Art Bilanz ziehen, so werden sich wohl folgende Ergebnisse festhalten lassen:

In ihren typischen Eigenheiten deckt sie sich mit denjenigen des allgemeinen und noch immer deutlich von nachkonziliaren Erneuerungsimpulsen gekennzeichneten Aufbruchs der katholischen Moraltheologie, der eine kasuistisch statische Sicht überwunden hat und interdisziplinär, dialogisch und dynamisch in anstehenden Problemen kritische Entscheidungshilfe zu erarbeiten versucht. Daß dabei sowenig wie anderswo eine klare Systematisierung gesucht wird, ja deren Fehlen kaum empfunden zu werden scheint, läßt sich nicht bestreiten. Das Bedürfnis, aktuellen Problemen praktisch Rechnung zu tragen oder, in der Sprache des Konzils, die »Zeichen der Zeit« als Anspruch zu verstehen, steht dagegen im Vordergrund bei den Moraltheologen selber, wie bei der ihnen gegenüberstehenden kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Hinter diesem vordringlichen Einsatz stehen, von Ausnahmen abgesehen, Arbeiten zur eigentlichen Grundlagenforschung wie zur Geschichte der Moraltheologie zurück, ein Nachteil, der durch eine größere Praxisnähe teilweise kompensiert werden dürfte. Die eigentliche Chance moraltheologischer Forschung und Arbeit in der Schweiz dagegen dürfte in der auf kleinem Raum zusammengedrängten sprachlich-kulturellen wie konfessionellen Vielfalt und dem gleichzeitigen politisch-gesellschaftlichen Zwang zur Erarbeitung von trotz allem gemeinsamen Stellungnahmen vor allem zu Händen der kirchlichen Öffentlichkeit liegen.

Daß sie diesem Anspruch nicht als isoliert-schweizerische, sondern nur in den stetigen wachen und kritischen Verbindungen zu den je eigenen ausländischen Kulturgebieten genügen kann, dürfte aus dem Dargelegten klar sein. Ob sie vermag, daraus vermehrt zu einer Drehscheibe des Austauschs über die eigenen Landesgrenzen hinaus zu werden, muß sich zeigen; jedenfalls wäre eine solche Entwicklung dringend wünschbar->. Das im allgemeinen doch fruchtbar kollaborative Verhältnis der Zusammenarbeit zwischen theologischen Fachleuten und den kirchlichen Amtsträgern dürfte diesem Austausch zusätzlich fördernd sein.

Extremere Gegensätze zwischen »konservativ« und »progressiv«, welche auch die

32. Vgl. dazu ausführlicher *F. Furger*: Grenzen sozialetischer Argumentation, Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 17 (1976), S. 31–49.

33. Die geplante Moraltheologentagung 1977 im zweisprachigen *Freiburg* (vgl. Anm. 19) könnte hier anregend wirken und Ansätze einer analogen Tagung 1973 in Strasbourg fruchtbar ausbauen.

schweizerische Situation belasten-", blieben trotzdem letztlich Randphänomene, so daß der Gesamteindruck. von einer offenen, gelegentlich sogar dynamischen Mitte, die Gegensätze konstruktiv zu überwinden sucht, entstehen kann. Das Urteil, wie weit dieser Eindruck stimmt, steht dem Verfasser dieses Berichtes als einem selber daran Beteiligten nicht zu. Daß er als Zielsetzung der eigenen Arbeit aber von den meisten Kollegen ausdrücklich geteilt wird, dürfte feststehen.

Prof. Dr. phil. Dr. theol. F. Furger
(Prof. für Moraltheologie und Ethik
an der Theologischen Fakultät Luzern)

Obergütschstraße 14
CH-6003 Luzern (Schweiz)

-
34. Das extrem konservative Seminar der Bruderschaft Pius X. in Ecône bei Riddes (Wallis) ist eher eine französische Exklave auf Schweizerboden. Unter den über 100 Studenten sollen sich keine fünf Schweizer befinden. Für die hier vorgelegte Übersicht konnte es daher außer Betracht fallen.

Umstrittene Erbfolge

Eine Nachbemerkung-

VON TRUTZ RENDTORFF

Mit der jahrzehntelangen Kontroverse um die lutherische Zwei-Reiche-Lehre verbinden sich Metaphern wie »Irrgarten« (*Heckel*), »Unentwirrbares Problemknäuel« (*Sauter*) oder ähnliche, die es nicht geraten erscheinen lassen, allzu plakative Ausmalungen ihrer Konturen für selbstverständlich zu nehmen. Eine Dokumentation dieser Debatte läßt »die unaufgebbare Komplexität der Zwei-Reiche-Lehre«² sichtbar werden, was sicher nicht das kleinste der Gebote ist, die für den Umgang mit diesem theologischen Topos aufgestellt werden können. Insofern sind die Erwartungen an eine Belegsammlung eines wichtigen historischen Aspektes dieses Themas auch durch diesen sehr dichten und komplexen Problemstand präformiert.

Ein Dokumentationsband zu diesem Thema muß in der Tat solche Erwartungen als zu hoch erscheinen lassen, wenn schon der Titel nicht von den Herausgebern zu verantworten sein soll, wenn Umfangsbeschränkungen eine differenzierende Dokumentation verhindern und wenn schließlich die Interpretationen und Kommentare nur mehr oder minder andeutende Hinweise enthalten sollen. Deshalb müßte es wohl als deplaciert erscheinen, wollte man das Interesse des Lesers mit einer Fortsetzung der Diskussion strapazieren auf einer Basis, die für die in Rede stehenden Sachfragen zu schmal und in mancherlei Beziehung auch ungeeignet erscheinen muß.

Es bleibt festzuhalten, das fürs gegenwärtige Wirklichkeitsverständnis sozialwissenschaftlich inspirierte Interpretationen einen Grad von Selbstverständlichkeit erlangt haben bis dahin, daß das, was so in den Vordergrund getreten ist, auch nur noch eine vordergründige Wahr-

nehmung historischer Zusammenhänge erlaubt. Das Interesse an einer sozialgeschichtlichen Analyse nun auch und gerade der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts führt deshalb die Frage nach einer vom theologischen Denken zu verantwortenden sozialwissenschaftlichen Kategorialität herauf. Was im heutigen Kontext leicht ableitbar zu sein scheint aus den uns bekannten theologischen und sozialetischen Positionen, kann eine erhebliche Verzerrung des Bildes bedeuten, wenn es eodem actu auf ganze Epochen und komplexe historische Zusammenhänge angewendet wird. Der recht fortgeschrittene Stand der Auseinandersetzung um die Verbindbarkeit von sozialwissenschaftlicher und historischer Perspektive verbietet es jedenfalls, hier allzuviel für selbstverständlich zu nehmen. Im Falle der lutherischen Theologie tritt, wie es der für sie charakteristischen sozialetischen Struktur ihres Wirklichkeitsverständnisses entspricht, eine sehr vielfältig durchreflektierte Thematisierung von Staat und Gesellschaft einer Subsumtion unter heutige Deuteschemata entgegen. Das gilt wohl in gesteigertem Maße, wenn dem heutigen theologischen Bewußtsein sich auch politisch andere Optionen nahelegen, als sie bei manchen lutherischen Theologen des 19. Jahrhunderts in einer heute befremdlichen Weise zu finden sind. Wie kann man sicherstellen, daß dabei überhaupt noch von demselben theologischen Gegenstand die Rede ist? Weil der vorliegende Streitfall für Fragen dieser Art nicht mehr als einen möglichen Anstoß geben wollte, sei nur noch einmal unterstrichen: die Frage aufwerfen, wie die in sozialwissenschaftlicher Begrifflichkeit als reagierend erscheinenden Theologien selbst als theologisch agierend begriffen werden könnene- heißt auch, die Frage nach heutiger Selbsteinschätzung von Theologie aufwerfen.

Ein Fazit, das K. G. Steck, sicher der gediegenste heute lebende Kenner der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, bei der Behand-

1. Vgl. *Duchrow / W. Huber*, in ZEE 20, H. 2, S. 144 ff.

2. So *Gerhard Sauter* im Blick auf die von *Johannes Haun* verdienstvoll zusammengestellte Bibliographie zur Zwei-Reiche-Lehre, in: *Zur Zwei-Reiche-Lehre*, Theol. Bücherei 49, 1973, S. XIII.

lung eines sachverwandten Themass gezogen hat, mag hier deswegen zitiert werden: »Wer heute die hier nur skizzierte Entwicklung der theologischen Ethik im 19. Jahrhundert überblickt, kann die geschichtliche Erfahrung unserer eigenen Generation nicht außer acht lassen. Zwischen jenen und uns steht die Zeit von 1933 bis 1945. Im Eifer der Vergangenheitsbewältigung hat man immer wieder Linien vom deutschen Protestantismus des vorigen Jahrhunderts zu den Ereignissen jener zwölf Jahre gezogen. Will man sie ziehen, so ist immerhin dies zu bedenken: Das Ethos aller dieser Autoren war zu tief im christlichen Glauben verwurzelt, und die Idee des Rechtsstaates war ihnen gegenwärtig und selbstverständlich. An einen sich total gebärdenden Staat haben sie nicht gedacht, und sie haben auch nicht auf ihn vorbereitet oder zu ihm hingeführt. Viele meinen nun, jene Ethiker hätten auch nicht die geistigen Mittel bereitgestellt, der Totalisierung des Staates zu wehren, und insofern hätten sie die Katastrophe doch vorbereitet. Der Befund, den ich hier vorlege, rechtfertigt m. E. diese These nicht. Hätten wir, hätten die 1933 in Kirche und Theologie Maßgebenden, die sich in andern Zusammen-

hängen mit Vorliebe auf die Väter des 19. Jahrhunderts berufen haben, das Erbe der theologischen Ethik wirklich und ganz wahrgenommen - d. h. geistig in sich aufgenommen und faktisch befolgt -, hätten wir viele Mittel des Widerstandes gehabt. Das bedeutet keine Undankbarkeit gegen *Karl Barth*. Es lehrt aber, daß *Goethes* Satz vom Erbe der Väter, das wir erwerben sollen, um es zu besitzen, keineswegs selbstverständlich zu erfüllen ist; mehr noch, daß es so etwas wie Erbfolge christlicher Erkenntnis von den Vätern zu den Söhnen naturhaft wohl gar nicht gibt.«

Wenn *Steck* sein Votum mit dem Bemerkten beschließt, die eigentliche Schwäche der Ethik des 19. Jahrhunderts sei es gewesen, »die Vergebenheit von Staat und Gesellschaft grundsätzlich hingenommen zu haben«, dann wird schlagartig deutlich, wie grundsätzlich heute eben die Veränderbarkeit von Staat und Gesellschaft Thema des zeitgenössischen Bewußtseins ist. Die gegenseitige Beleuchtung heutiger und historischer Gestalten von Theologie ist dann auch eine Weise, in der sich ein kritisches Bewußtsein von Kontinuität auszuarbeiten vermag, an der Interesse zu nehmen die Theologie auch davor bewahren kann, sich gegenüber der Überlieferung jeweils monistisch ins Recht zu setzen. Zu solcher Aufgabe lädt die Beschäftigung mit der umstrittenen lutherischen Theologie ein.

3. Revolution und Gegenrevolution in der theologischen Ethik des 19. Jahrhunderts, in: *Theol. Ex.* 161, 1969, S. 27-62, Zit. S. 61 f.

Zum Gespräch zwischen theologischer Sozialethik und kirchlicher Industrie- und Sozialarbeit

VON WALTER SOHN

Es hat sicherlich gute Gründe, daß sich die Disziplin der Sozialethik an den theologischen Fakultäten gegenwärtig vor allem mit der Erforschung der Bedingungen theologischer Theoriebildung und mit der Frage nach der eigenen wissenschaftstheoretischen Position und Begrifflichkeit befaßt. Andererseits müßte es auch Verständnis finden, daß die Industrie- und Sozialarbeit als eine in dieser Form neuartige kirchliche Praxis zunächst mit aller Energie daranging, ohne viel theoretische Rückbesinnung solche Themen aufzugreifen, die im Umfeld der industriellen Arbeitswelt und der Wirtschaftsordnung gesellschaftspolitisch anlagen und verhandelt wurden. Dabei sind aus den sozial-ethischen Instituten auch bisher schon einzelne wissenschaftliche Arbeiten zu einschlägigen Fragen vorgelegt worden. Sie wurden in den Reihen der Industrie- und Sozialarbeit ausführlich diskutiert und in vielfältiger Weise genutzt. Dennoch wird man insgesamt sagen müssen, daß in der Diskussion der wissenschaftlichen Sozialethik bis heute der Bereich der Arbeitswelt und der Wirtschaft eine deutlich geringere Rolle gespielt hat als beispielsweise Fragen aus dem Bereich der politisch-ethischen Ethik, der Friedensforschung, Probleme im Zusammenhang von Ehe und Familie oder Grenzfragen der Medizin. Trotz einiger Ansätze einer historischen Darstellung der Industrie- und Sozialarbeit steht bisher eine grundlegende Analyse und Kritik dieser konkreten Form gesellschaftsaffilierter Verantwortung der Kirche aus.

Es hat innerhalb der Industrie- und Sozialarbeit mehrfach Versuche gegeben, gemeinsam eine Positionsbestimmung dieser Arbeitsform zu formulieren und ihre theologischen Grundlagen zu benennen. Zuletzt hat dies im Hinblick auf die Neustrukturierung der Industrie- und Sozialarbeit auf EKD-Ebene die damals noch bestehende Arbeitsgemeinschaft der Sozial-, Industrie- und Arbeiterpfarrer (ASIA) in ihrem Esslinger Papier »Zum Standort evangelischer Industrie- und Sozialarbeit« (juni 1970) getan.

Im ganzen gesehen wird man jedoch von all diesen Versuchen sagen müssen, daß sie zwar die gemeinsame Motivation der in dieser Arbeit Tätigen benennen konnten, es jedoch nicht oder nur ansatzweise vermochten, ihre inhaltlichen Maßstäbe, Prioritäten und Zielvorstellungen theologisch zu formulieren.

Das heißt nicht, daß eine theologische Grundlage für die Industrie- und Sozialarbeit völlig fehlt. Aber es ist nicht gelungen, den theologischen Standort gemeinsam so zu bestimmen, daß er bis in den Inhalt der Arbeit hinein zu einer gemeinsamen Konzeption und Praxis hätte führen können.

Formen einer reinen »Situationsethik« haben in der Industrie- und Sozialarbeit nie eine Rolle gespielt, da sie es von vornherein mit »Strukturen« zu tun hat, die sich nicht auf den Begriff der Situation reduzieren lassen. Der sozialetische Beitrag der Industrie- und Sozialarbeit könnte geradezu darin bestehen, konkret deutlich zu machen, daß von »Situation« erst sinnvoll gesprochen werden kann, wenn außer dem auf die »Entscheidung« zugespitzten aktuellen Moment auch die Strukturiertheit der Situation, d. h. ihr Zusammenhang mit einer Geschichte und den in ihr sich durchsetzenden Mächten und Interessen, gesehen wird.

Andererseits sind heute auch »ordnungstheologische« Ansätze für die Begründung der Industrie- und Sozialarbeit kaum von Bedeutung. Je nach kirchlich-theologischer Landschaft verschieden werden ihre Traditionen mehr oder weniger deutlich aufgegriffen und mit verarbeitet. Doch allein die ständige Konfrontation mit den in ihrer Erscheinungsform rasch wechselnden Fragen einer dynamischen Wirklichkeit führt die beschränkte Tragfähigkeit der Kategorie »Ordnung« für sozialetische Überlegungen ständig vor Augen.

Wenn der theologische Konsens der Industrie- und Sozialarbeit umschrieben werden soll, so ist er am ehesten in der theologischen Interpretation des geschichtlichen Säkularisierungsprozesses

ses zu suchen, wie sie auf je verschiedene Weise *Gogarten* und *Bonhoeffer* und in ihrer Nachfolge viele Sozialethiker entfaltet haben. Von Anfang an haben dabei lokal unterschiedlich mehr oder weniger stark die Diskussionen der ökumene von der Konzeption der »Verantwortlichen Gesellschaft« bis zur »Theologie der Befreiung« ihre Bedeutung gehabt, weil in ihnen geschichtliche Entwicklungen sehr viel direkter im Hinblick auf konkrete Inhalte gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Verantwortung mitbedacht wurden.

Inzwischen scheinen veränderte Erfahrungen mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Grenzen auch dieses theologischen Entwurfs deutlich zu machen. Er konfrontierte, wie Bonhoeffer es gefordert hatte, den Menschen gerade »an seiner stärksten Stelle« mit Gott; er ging bei der Frage nach der Gestalt der Gegenwart und Zukunft des göttlichen Handeins vor allem von der Mündigkeit des Menschen aus, von dem, was durch menschliche Leistung an Veränderung möglich geworden und in Verantwortung wahrzunehmen ist. Die vielleicht deutlichste Formulierung dieser Position, von *Oppens* »Personales Zeitalter«, wurde gerade innerhalb der Industrie- und Sozialarbeit eingehend diskutiert und weitgehend zustimmend aufgenommen. Gerade auch dort, wo sich von hier aus kritische Anfragen an gesellschaftliche Realitäten ergaben, gingen sie von der Überzeugung aus, die säkulare Wirklichkeit enthalte in besonderer Weise die Chance sinnerfüllten Lebens; es komme nur auf die rechte Wahrnehmung menschlicher Verantwortung an, d. h. auf die Inanspruchnahme seiner Mündigkeit und dessen, was er kann. Von diesem Standpunkt her war der Industrie- und Sozialarbeit auch von Anfang an der - freilich stets an den gesellschaftlichen Realitäten orientierte - Dialog mit den verschiedenen Spielarten des Marxismus möglich.

Diese Position ist heute nicht überholt, denn sie ist nicht überholbar. Aber sie muß in neuer, teilweise entgegengesetzter Richtung entfaltet

werden, wenn wir aus ihr Maßstäbe zur Deutung einer veränderten Wirklichkeit gewinnen wollen. Denn unsere neue Erfahrung ist es, daß wir heute zunehmend gerade an und unter dem leiden, was wir »können« und »beherrschen«. Die *Umweltkrise*, das Schicksal des arbeitenden Menschen im Prozeß der technischen Modernisierung, die Priorität wirtschaftspolitischer gegenüber gesellschaftspolitischen Zielsetzungen in der modernen *Wirtschaftsgesellschaft*, die belastenden Auswirkungen der hochentwickelten technischen Zivilisation und zumal der Zusammenhang zwischen der Leistungsfähigkeit der Industrieländer und der zunehmend ungerechteren Verteilung der Lebenschancen der Welt machen sichtbar, daß es uns nicht mehr weiterbringt, von unseren Stärken auszugehen, sondern daß bei der Formulierung unserer Handlungsmaßstäbe *Schwäche und Leid* mit einzubeziehen und von ihnen her Kriterien einer anderen Gesellschaftspolitik zu entwickeln sind. An dieser Stelle ergibt sich die Chance, das neutestamentliche Skandalon von der erlösenden Kraft des Kreuzes, mit dem ja gerade Ethik und Sozialethik von jeher ihr Kreuz gehabt haben, zentral als Ermutigung und Anfrage in die Auseinandersetzung um Grundwerte der Gesellschaftsgestaltung einzubringen. Wenn etwa im Zusammenhang mit der Diskussion um das Schlagwort von der Lebensqualität danach gefragt wird, »was der Mensch wirklich braucht, um Mensch zu sein« (*E. Eppler*), dann läßt sich diese Frage von der christlichen Einsicht her, daß das Leben seinen Grund in Kreuz und Auferstehung hat, jedenfalls nicht unter Ausschluß des menschlichen und gerade von den herrschenden Maßstäben verursachten Leids beantworten. Es geht dabei nicht um einen neuen Leidens- oder Todeskult, sondern um die Fragestellung der herrschenden Maßstäbe industrieller Leistungsgesellschaften von den verschütteten und deformierten Bedürfnissen derer her, die eben durch sie zu Opfern geworden sind.

Diese Position ist kürzlich in aller Einseitigkeit und Anfechtbarkeit von einer Gruppe von Theologen der westfälischen und rheinischen Industrie- und Sozialarbeit formuliert und zur Diskussion gestellt und versuchsweise zur konzeptionellen Grundlage auch der praktischen

1. D. von Oppen: Das personale Zeitalter. Formen und Grundlagen gesellschaftlichen Lebens im 20. Jahrhundert, 3. Aufl., Stuttgart und Gelnhausen 1962.

Sozialarbeit gemacht worden. Hier geht es darum, die Erfahrungen von jeweils »Betroffenen« zur Sprache kommen zu lassen und in die Ziel- und Mittelüberlegungen der unmittelbar auf den verschiedenen Ebenen Verantwortlichen einzubringen. Die theologische wie die praktisch-gesellschaftsdiakonische Tragfähigkeit dieses Ansatzes muß sich freilich erst noch erweisen. Immerhin scheint schon jetzt deutlich zu werden, daß die Kategorie der »Betroffenen« sozial-ethisch fruchtbar sein könnte, da sie gleichermaßen strukturelle, situative und personale Elemente enthält.

Versucht man einmal die gegenwärtige Herausforderung der Industrie- und Sozialarbeit kurz zu umreißen, d. h. die Richtung anzugeben, in die sich die Möglichkeiten und Probleme des arbeitenden Menschen und der wirtschaftenden Gesellschaft entwickeln werden, so stößt man darauf, daß verschiedene Zielvorstellungen und Normen ihre bisherige Selbstverständlichkeit eingebüßt haben und in die Krise geraten sind. Die gewiß in mancher Hinsicht anfechtbare Diskussion um die »Grenzen des Wachstums« signalisiert jedenfalls, daß wirtschaftliches Wachstum im bisher bekannten Ausmaß in den Industriegesellschaften nicht mehr erwartet werden kann und, sollte es doch noch einmal dazu kommen, die strukturellen Probleme eher verschärfen als lösen würde. Vielmehr muß sich die *Fähigkeit zu sozialer Gerechtigkeit* bei der Verteilung der erwirtschafteten Güter und Leistungen, d. h. bei der Vergabe von Lebenschancen, zum erstenmal konsequent bewähren in einer Situation, in der die Gesellschaftspolitik nicht mehr einfach auf den Zuwachs, sondern auf die Substanz zurückzugreifen hat.

Vor dem Hintergrund der weltwirtschaftlichen Entwicklung wird schon heute sichtbar, daß der Prozeß der Verlagerung von Produktionen aus der BRD sich verstärken wird. Die insgesamt sinkenden Inlandsinvestitionen werden nur in geringem Maße der Produktionsausweitung, überwiegend dagegen der Rationali-

sierung dienen. Die wichtigsten Folgen dieser strukturellen Entwicklung - längerfristig höhere *Arbeitslosenquote*, stagnierende Einkommen, sinkende Staatseinnahmen usw. - werden unmittelbar auf den Lebensstil jedes einzelnen durchschlagen. Dies ist der Grund, weshalb weder die verantwortlichen Verbände (Gewerkschaften, Unternehmer, Parteien) noch der Staat die Ursachen und die Reichweite dieses Prozesses offen ansprechen, geschweige denn Alternativen entwickeln. Schon das allein läßt hier eine besondere Herausforderung an die Kirche deutlich werden.

Den zunehmenden wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Schwierigkeiten und der in ihnen sich anzeigenden Krise des quantitativen Wachstums stehen neu sich artikulierende Bedürfnisse gegenüber, wie sie sich in der Kritik an der Leistungsgesellschaft insgesamt und vielen ihrer Einzelaspekte, in Ansätzen eines neuen Umweltbewußtseins und in der Forderung nach »*Humanisierung der Arbeit*« zu Wort melden. Die Gefahr ist groß, daß gerade Neuansätze dieser Art sehr rasch dem wachsenden Druck der wirtschaftlichen Probleme zum Opfer fallen und damit gerade die Elemente verschüttet werden, die am ehesten auf Alternativen zu den bisherigen Strukturen der Wirtschaftsgesellschaft hinweisen, weil sie aus erlittenen Erfahrungen neue Worte und Ziele zu gewinnen suchen.

In einer solchen Situation müßten für eine theologische Sozialethik drei Fragenkomplexe von besonderem Interesse sein:

1. Sowohl in der Forderung nach Humanisierung der Arbeit als auch in dem bedrängenden Problem zunehmender Arbeitslosigkeit ist die Frage nach dem *Sinn der Arbeit* und nach ihrem Stellenwert für das Menschsein des Menschen aufgeworfen. Für die kirchliche Industrie- und Sozialarbeit erweist es sich zunehmend als belastendes Defizit, daß nach W. Bienerts schon in den 30er Jahren begonnenen Untersuchung »Die Arbeit nach der Lehre der Bibel«³ aus den Reihen der theologischen Sozialethik keine größere Auseinandersetzung mit dem Thema der Arbeit mehr erfolgt ist. Das vielschichtige

2. K. H. Becker, W. Belitz, W. Sohn, E. Wörmann: Theologisch-sozialethische Überlegungen zur »Qualität des Lebens«, in: Die Mitarbeit, Heft 2 (1974), S. 153-186.

3. W. Bienert: Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik. Stuttgart 1954.

Arbeitsverständnis der industriellen Leistungsgesellschaft, das ihnen zugrunde liegende Menschenbild und Gesellschaftsverständnis, die sich wandelnden Belastungen des arbeitenden Menschen und die vorfindlichen Ansätze zu Flucht oder Widerstand gegen den Druck der Arbeitswirklichkeit, das hinter dem Trend der Rationalisierung stehende Verständnis von Rationalität – all diese und ähnliche Aspekte bedürften dringend einer grundlegenden sozialetischen Analyse und Erörterung.

2. Das Ausmaß, in dem sich gerade in kritischen Situationen das wirtschaftspolitische Interesse gegenüber der gesellschaftspolitischen Zielsetzung durchsetzt, wirft die Frage auf, welche *Gestaltungs- und Entscheidungsspielräume in Wirtschaftsgesellschaften* überhaupt noch verbleiben. Diese Frage ist z. B. im Hinblick auf die ordnungspolitischen Mechanismen der *Wirtschaft* und den ihnen inhärenten *Zwang zu wirtschaftlichem Wachstum* zu stellen. Dabei geht es um die unser Handeln festlegenden Folgen einmal getroffener Zielentscheidungen und der für sie eingesetzten Mittel. In diesem Zusammenhang könnte es hilfreich sein, die zu Ende der 50er Jahre unerledigt liegengeliebene Diskussion um das Thema der *»Eigengesetzlichkeit«* erneut aufzugreifen und von den inzwischen deutlicher gewordenen Erfahrungen her neu zu durchdenken.

3. Sowohl im Hinblick auf die Arbeit und auf die Verwendung der gemeinsam erarbeiteten Güter und Leistungen als auch im Hinblick auf die Formulierung gesellschaftspolitischer Zielsetzungen ist in aller Schärfe die Frage aufgeworfen, wo denn *die realen Bedürfnisse des Menschen und einer menschlichen Gesellschaft* liegen. Hier muß die theologische Sozialethik sich herausgefordert sehen, ihren Beitrag zu konkreten Antworten auf die Frage zu lei-

sten, was der Mensch braucht und wovon er lebt. Diese Frage wird heute vor allem im Zusammenhang mit der Entwicklung von *»Sozialindikatoren«* diskutiert, die als qualitative Kriterien für wirtschaftliche und soziale Investitionen die bisher rein quantitativen Kategorien für sozialen Fortschritt ergänzen, korrigieren bzw. ablösen sollen. Gerade weil nicht auszuschließen ist, daß sich in der Formulierung solcher Sozialindikatoren die Herrschaftsansprüche einiger Wissenschaften und darin eines bestimmten Wissenschaftsbegriffs durchzusetzen versuchen, hat hier die Theologie mit ihrem Wissen um die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit eine besondere Verantwortung. Der Ansatz einer biblisch begründeten Sozialethik könnte darin bestehen, die Frage nach den Bedürfnissen des Menschen besonders vom Schicksal der Opfer unserer Gesellschaft her aufzuwerfen.

Alle drei Themenkreise sind von vornherein auf interdisziplinäre Arbeit angelegt. Sie setzen das Gespräch vor allem mit den Gesellschaftswissenschaften voraus. Zugleich legen sie es nahe, den gesellschaftlichen Praxisbezug, wie ihn die kirchliche Industrie- und Sozialarbeit und ähnliche Arbeitsformen haben, unmittelbar in die sozialetische Diskussion mit einzubringen. Es müßte geradezu ein durchgängiger Aspekt bei der Behandlung dieser Themen sein, immer auch danach zu fragen, welche Rolle die Industrie- und Sozialarbeit und darüber hinaus die Kirche insgesamt im Konfliktfall der Wirtschaftsgesellschaft tatsächlich spielt.

Es ist zu hoffen, daß die neuerlichen Ansätze zu einem Gespräch zwischen theologischer Sozialethik und kirchlicher Industrie- und Sozialarbeit, wie sie an einigen Orten begonnen haben, fortgeführt und ausgebaut werden können und in absehbarer Zeit zu ersten Ergebnissen führen, die für beide Partner hilfreich sind.

Dr. W. Sohn

Uhlenhorstweg 29, 4330 Mülheim (Ruhr)

Diskussionsbeitrag: Eine andere Pastoralsoziologie

Von

INGRID LUKATIS

Ausgangspunkt für diesen Leserbeitrag ist ein Aufsatz von *Wolfgang Marhold* in Heft 5 der ZEE, September 1975, »Der wissenschaftliche Ertrag der Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945« (297-313). Marhold scheint dort (299) »Pastoralsoziologie« mit »kirchlicher Sozialforschung« gleichzusetzen und beide als »auf soziologische Theorien verzichtende und in der Regel mit äußerst bescheidenen empirischen Methoden verfahren- de ... Hilfsdisziplin im Dienste der Kirche und als Material- und Entscheidungsgrundlage für kirchliches Handeln« zu charakterisieren.

So verstanden stellt die »Pastoralsoziologie« zwar nicht eine unbedingt »irrelevante« Disziplin dar, vorausgesetzt, ihre Ergebnisse finden tatsächlich im kirchlichen Handeln ihren Niederschlag. Sie rückt aber doch gefährlich in die Nähe einer dem »unsachgemäßen Gebrauch durch interessierte soziologische Laien« ausgelieferten Wissenschaft, wenn dieser Terminus angesichts der »Theorieferne« und »Merhcden-armur« überhaupt noch als angemessen erachtet werden kann.

Es geht mir an dieser Stelle nicht darum, die Existenz einer so gearteten kirchlichen Sozialforschung zu bestreiten. Die von Marhold selbst durchgeführte Analyse empirischer Umfragen im kirchlichen Raum (*W. Marhold: Fragende Kirche*, München 1971) belegt sie sehr deutlich. Auch ihre Existenzberechtigung steht hier nicht zur Debatte. Worum es geht, ist vielmehr dies: Kirchliche Sozialforschung ist meines Erachtens ebensowenig apriori »Soziologie« wie dies für andere Bereiche der Meinungsforschung zutrifft. Weder die Anwendung sozialwissenschaftlicher Methoden noch die implizite Heranziehung theoretischen Wissens macht sie dazu. Um einen Vergleich zu ziehen: Niemand käme auf den Gedanken, die Tätigkeit einer Verkäuferin beim Abwiegen von Waren als physikalisches Arbeiten zu bezeichnen, obwohl die genannten Kriterien hier in gleicher Weise erfüllt sind. Von Soziologie im Sinn einer Erfahrungs-

wissenschaft würde ich erst sprechen, wenn eine Verschränkung von theoretischem Wissen und der Erhebung empirischen Materials in der Weise erfolgt, daß es zu einer konsequenten Überprüfung und Weiterentwicklung der vor-handenen Theorieansätze kommt.

Ich möchte deshalb die kirchliche Sozialforschung begrifflich von der Pastoralsoziologie trennen und in Abhebung von Marhold ein anderes Verständnis von Pastoralsoziologie entwickeln, das den Anspruch, eine empirische Wissenschaft zu sein, rechtfertigt, ohne auf den engen Bezug zur kirchlichen Praxis - noch mehr: die enge Verzahnung mit reflektierter kirchlicher Praxis - zu verzichten. Eine solche Pastoralsoziologie unterscheidet sich somit von den meisten bisherigen Ansätzen der Kirchensoziologie, die, wie Marhold dies kennzeichnet, die »institutionalisierten Formen der Religion, das heißt der Kirche als Organisation, und das Verhalten ihrer Mitglieder gewissermaßen in Distanz zu dieser Institution analysieren«. Freilich bestimmt auch hierbei der individuelle kirchliche oder außerkirchliche Standort des Untersuchenden die Auswahl der forschungsleitenden Theorien und Fragestellungen wesentlich. Pastoralsoziologie könnte sich jedoch dagegen verstehen als eine Disziplin, die bewußt auf diese »Distanz« zum untersuchten Handlungsfeld verzichtet. Sie möchte dann die auf dem Hintergrund soziologischer Theorieansätze analysierte und beschriebene Wirklichkeit mit theologischen Zielvorstellungen und den darauf aufbauenden Handlungsmustern konfrontieren. Wahrnehmbare Diskrepanzen möchte sie verstanden wissen als Herausforderung zum Eintritt in einen kritischen Dialog, der zur Weiterentwicklung der theologisch begründeten Vorstellungen von einer adäquaten kirchlichen Praxis führt. Fließend sind freilich bei einem derartigen Ansatz die Grenzen zwischen soziologischer - oder richtiger: sozialwissenschaftlicher - Analyse, und praktisch-theologischer Theorie, die im Sinne von Zerfaß (Praktische

Theologie als Handlungswissenschaft, in: S. Klostermann und R. Zer/aß [Hg.]: *Praktische Theologie heute*, München, 1974, S. 165) ihre unverzichtbare Aufgabe in der theologischen und humanwissenschaftlichen Reflexion des konkreten Handlungsgeflechts christlich-kirchlicher Praxis sieht. Das von Zerfaß beschriebene Modell einer praktischen Theologie als Handlungswissenschaft ist sehr gut geeignet, den gemeinsamen Prozeß einer kritischen Verarbeitung von Realitätserfahrung für die Gestaltung kirchlicher Praxis zu charakterisieren.

Pastoralsoziologie ist zwar insofern zum Teil sozialwissenschaftliche Disziplin, als die Resultate ihres analytischen Arbeitens zur Theoriebildung etwa im soziologischen oder sozialpsychologischen Bereich beitragen. Sie ist aber mindestens im gleichen Umfang integrierter Bestandteil der Praktischen Theologie, und zwar aus mehreren Gründen: Die Theologie beziehungsweise die kirchliche Praxis kann für die Pastoralsoziologie auftreten als Stifter des jeweiligen erkenntnisleitenden Interesses. Im Dialog zwischen pastoralsoziologischen Befunden - sowohl theoretischer als auch empirisch belegter Art - und praktisch-theologischen Theorien erfolgt eine Weiterentwicklung auf beiden Seiten: Die durch die Pastoralsoziologie erfolgende Konfrontation der kirchlichen Praxis mit der sozialwissenschaftlich erforschten Realität fordert zur Formulierung theologisch begründeter Konzeptionen auf, um dann in Fortsetzung des Dialogs in eine Diskussion über notwendige Konsequenzen und ihre Realisierbarkeit einzutreten. Der auf sozialwissenschaftlicher Forschung basierende Hinweis auf Konsequenzen, die sich aus der Verfolgung bestimmter theologischer Konzeptionen in einer gegebenen sozialen Situation ergeben, kann zur Revision eben dieser Konzeptionen führen. Umgekehrt entstehen aus theologischen Zielvorstellungen Anfragen an den Sozialwissenschaftler, die ihn zu einer Neuformulierung von Fragestellungen und damit zur Erweiterung des eigenen Theorie- und Methodenbestandes veranlassen.

Eine so beschriebene Pastoralsoziologie stellt zunächst einmal ein Programm wissenschaftlichen Arbeitens dar. Es bleibt zu fragen, wie sich dieses Programm verwirklichen läßt. Von der Intention des Ansatzes her handelt es sich

um eine kooperative Verknüpfung zweier Wissensdiälskomplexe, der Theologie und der Sozialwissenschaften. Somit drängt sich vor allem das Problem auf, ein jeweils die andere Disziplin einbeziehendes Arbeiten dieser beiden Wissenschaften an einem gemeinsamen Forschungsobjekt zu ermöglichen, welches sich grob als kirchlich-christliches Handeln beschreiben läßt. Zwei Modelle sind generell denkbar: Beide Disziplinen sind in einer Person vereinigt; oder Vertreter der beiden Disziplinen kooperieren in einem interdisziplinären Team. Der Vorteil der ersteren Lösung besteht in der Verminderung der Kommunikationsprobleme zwischen den Disziplinen. Die zweite Möglichkeit leistet eventuell einen weiteren Überblick über Theorie- und Methodenbestand der beteiligten Disziplinen, hat es aber unter Umständen schwerer, zu einem gemeinsamen Forschungsansatz in der beschriebenen Dialogform zu finden.

Ein anderes Problem besteht in der notwendigen Einbeziehung von Praxis, sei es in der Form einer beschreibenden Erfassung der jeweiligen kirchlichen Handlungsfelder, sei es in einer »kontrollierenden« Begleitung kirchlichen Handelns mit dem Ziel der Überprüfung einer bestimmten praktisch-theologischen Theorie.

An dieser Stelle wird der empirische Charakter pastoralsoziologischen Arbeitens sehr deutlich. Das selbstkritische Engagement der in der Kirche Handelnden ist für die Verwirklichung eines Programms »Pastoralsoziologie« ebenso notwendig wie der Versuch des Sozialwissenschaftlers, eben dieses Handeln analysierend und reflektierend zu begleiten.

Bleibt anschließend der Hinweis, daß es meines Erachtens jedenfalls in Einzelfällen bereits Realisierungsansätze für ein derartiges Programm gibt. Da Pastoralsoziologie im oben beschriebenen Sinn gerade nicht darin besteht, einen gegebenen Zustand oder eine bestimmte Theorie festzuschreiben, sondern in einem Wechselgespräch zwischen den Disziplinen die Ergebnisse der jeweils anderen Wissenschaft aufzunehmen und die eigenen Konzeptionen und Fragestellungen darauf reagierend zu verändern, ist es sehr schwer, diesen Prozeß an Veröffentlichungen aufzuzeigen. Einige Phasen eines solchen Vorgehens ließen sich dennoch et-

wa am Beispiel der von Daiber durchgeführten Studie über Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer kirchlichen Neuordnung demonstrieren (K.-F. Daiber: Volkskirche im Wandel, Stuttgart 1973). Geeigneter erscheint in diesem Zusammenhang der Verweis auf Ansätze im Rahmen der Aus- und Fortbildung, wie sie etwa in der Ev.vluth. Landeskirdie Hannovers praktiziert werden. Ergebnisse sozialwissenschaftlichen Arbeitens über kirchliche Handlungsfelder (Zielgruppen, Berufsrollen, Organisationsstrukturen) werden hier immer wieder

Dr. rer. pol. Ingrid Lukatis

Pastoralsoziologische Arbeitsstelle der Eo-Lutb. Landeskirche Hannover

Friedrichswall 19, 3000 Hannover 1

Leserbrief

an den Schriftleiter zum Beitrag von Wiss. Ass. Dr. H.-J. Benediet (Bochum):
»Wie äußerte sich die EKD zu Vietnam?« (ZEE 19. Jg. 1975, Heft 6, S. 373-380)

Sehr geehrter Herr Professor,

mit Interesse las ich den oben erwähnten Beitrag in der ZEE. Ohne mehr auf die von Herrn Dr. Benedict entwickelten Thesen eingehen zu wollen - dazu ließe sich natürlich vieles sagen -, möchte ich ihn nur in einer Tatsachenbehauptung korrigieren, die seine Thesen stützen soll, aber objektiv unhaltbar ist und durch eine Rückfrage in unserem Hause hätte vermieden werden können. H. J. Benedict formuliert in Frageform: Warum haben die EKD und das Diakonische Werk in ihren Spendenaufrufen Zwar zur Hilfe für Süd- und Nordvietnam aufgefördert, jedoch die Hilfeleistungen an Nordvietnam gering gehalten und die Gebiete der Befreiungsfront ausgeklammert?

Demgegenüber ergibt die von uns laufend fortgeschriebene Statistik der Indodiiinahlilfe folgendes Bild: Von 1959 bis 1975 wurden laut beiliegender Autstellung für die Indochinahlilfe rund 23,6 Millionen DM aufgewendet. Hinzu kommen 2,2 Millionen DM, die bei der November-Sitzung des Verteilungsausschusses »Brot für die Welt« für Reiskäufe in Laos bewilligt worden sind (siehe Tabelle S. 241).

Was Vietnam selbst angeht, so wurden aus Mitteln der Aktion »Brot für die Welt« und

mit praktisch-theologischen Vorstellungen von Pastoren und anderen kirchlichen Mitarbeitern konfrontiert, woraus sich neue Problemstellungen für die sozialwissenschaftliche Analyse und Theoriesuche, aber auch Reformulierungen der theologischen Konzepte ergeben. Darüber hinaus wird versucht, in einigen Forschungsprojekten (etwa zur »Wirkungsanalyse von Predigten« oder zur »Theologie im Sozialisationsprozeß kirchlicher Mitarbeiter-s) dem skizzierten Anspruch gerecht zu werden.

aus dem Aufkommen des Sonderfonds »Brot für die Welt hilft Vietnam/Indochina« rund 5,4 Millionen DM in Nordvietnam, 3,8 Millionen DM im PRG-Gebiet beziehungsweise Süd-vietnam nach dem Fall Saigons bereitgestellt. Auch die in der Spalte »überregional« enthaltenen Beiträge sind zum überwiegenden Teil über den Indochinafond des Weltkirchenrats in Nordvietnam und im PRG-Gebiet ausgegeben worden. Wenn Sie weiterhin davon ausgehen, daß auch bei den in Südvietnam verausgabten Beträgen ein großer Teil an Organisationen und Gruppen ging, die in der Zeit des Thieu-Regimes der sogenannten »Dritten Kraft« zuzurechnen waren, dann werden Sie verstehen, daß ich es aus unserer Sicht für unzulässig halte, wenn in dem Aufsatz von Herrn Dr. Benedict von einem Auseinanderklaffen zwischen Hilfeleistungen und Spendenaufrufen die Rede ist.

Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie dies in einer der nächsten Ausgaben der ZEE richtigstellen könnten.

Mit guten Wünschen für Ihre Arbeit und freundlichen Grüßen

Herbert G. Hassold,

.Presse- und Informationsreferat

Herbert G. Hassold, Presse- und Informationsrejerat, Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen in Deutschland, Postfach 476, 7000 Stuttgart 1

BROT FÜR DIE WELT Bewilligungen Indochina (in DM)

	Khmer-Republik	Laos	Nord-Vietnam	Süd-Vietnam	PRG	überregional	Total
I	19751,-	566324,-	433186,-	4479008,-	-	-	5498269,-
II	-	-	535000,-	1 466 500,-	-	500000,-	2501500,-
III	-	181725,-	1507844,-	314981,-	-	1000000,-	3004550,-
IV	149900,-	-	1550000,-	1870301,-	500000,-	-	4070201,-
V	-	-	500000,-	-	-	1000000,-	1500000,-
VI	269080,-	-	91102,-	796 607,-	40000,-	100000,-	1296789,-
VII	148500,-	280000,-	500000,-	260000,-	-	-	1188500,-
VIII	11475,-	108000,-	313 039,-	701558,-	3264200,-	100000,-	4494272,-
	598706,-	1136049,-	5430171,-	9888955,-	3804200,-	2700000,-	23558081,-

- I Bewilligungen 1959-1971
- II Bewilligungen 1972
- III Bewilligungen 1973
- IV Bewilligungen Sonderfonds »BFDW hilft Vietnam/Indochina« 1973
- V Bewilligungen 1974
- VI Bewilligungen Sonderfonds »BFDW hilft Vietnam/Indochina« 1974
- VII Bewilligungen 1975
- VIII Bewilligungen Sonderfonds »BFDW hilft Vietnam/Indochina« 1975

Stuttgart, 30. Oktober 1975

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Cobb jr., John B.: Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik. Mit einem Geleitwort von Klaus Scholder. München: Claudius-Verlag 1971. 187 S.

Altner, Günter: Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage (Grenzgespräche, Band 5). Neukirchener Verlag 1974. 212 S.

Ursache der ökologischen Krise ist nach Cobb »die Verabsolutierung des menschlichen Lebens auf Kosten der Natur« (56). Das Christentum ist wegen seines Schöpfungsverständnisses und wegen der Lehre vom absoluten Wert des menschlichen Individuums für diese Entwicklung mitverantwortlich. Wir benötigen deshalb »ein neues Christentum«, als dessen Leitfiguren Franz von Assisi und Albert Schweitzer und als dessen Leitlinie die »Ausweitung des Begriffs der Nächstenliebe auf die subhumane Welt« (73) gelten muß. Voraussetzung dafür, daß wir die Natur »als angemessenes Objekt unserer Liebe akzeptieren« können (101), ist die Überwindung der Trennung und Entgegensetzung von Natur und Geschichte. Gegen diese Trennung kann auf drei Wegen angekämpft werden: a) durch die Anerkennung der Geschichtlichkeit der Natur, b) durch eine Anthropologie, die den Menschen als Teil der Natur versteht, c) durch die Neubewertung der subhumanen Welt als eigenständige Realität. Natur, Geschichte und der Mensch sind als *ein* Prozeß zu verstehen; **wir** sind Mitkreaturen eines langwährenden kreativen Prozesses und teilen miteinander eine gemeinsame Geschichte« (147). Den Ereignissen dieses Prozesses kann man mit Liebe begegnen; für ihn kann man sich engagieren, weil dieser kreative Prozeß identisch mit Gott ist (163). Weil die **Macht** Gottes in diesem umfassenden Prozeß wirkt, ist in der Umweltkrise Hoffnung noch möglich.

Sdiolder geht mit dieser von Whitehead her entworfenen »Umwelttheologie« in seinem Geleitwort scharf **ins** Gericht: a) die Reintegration des Menschen in die Natur scheitert am harten Naturbegriff der Naturwissenschaften, b) die »sdiolderdings exceptionelle Stellung des Menschen zwischen Gott und Welt« kann **auch** aus theologischen Gründen nicht eingegeben werden,

c) das dominium terrae muß deshalb »christologisch radikalisiert« werden.

Altner notiert in seiner Einleitung das Kuriosum, daß im Namen Christi zur »faktisch unumschränkten« Herrschaft über die Erde (Scholder) und im Namen Gottes zur »Ausdehnung der Liebe auf die nichtmenschliche Welt« (Cobb) aufgerufen wird. Altner erklärt sich dieses Verhalten in Extremen damit, daß beide »jeweils nur einen Teil des zu durchmessenden Hin- und Hergangs zwischen Natur und Geschichte« zurücklegen (129). Damit ist Altners Programm formuliert: nicht totale Heraushebung des Menschen aus der Natur, nicht Einebnung des Menschen in die Natur, sondern tätiges Hin- und Hergehen »zwischen dem als Natur Erkannten und dem als geschichtliches Handeln Gottes Erfahrenen« (126), zwischen Naturwissenschaft und Theologie, zwischen Natur und Geschichte. Erster Schritt des Hin- und Hergangs ist die Erkenntnis, daß der Mensch der »Mittelring« zwischen Tierreich und göttlicher Humanität ist (so mit Herder). Erwartende Transzendenz ist deshalb die dem Menschen angemessene Haltung; die prometheische Transzendenz Nietzsches führt zur Technokratie, der Verzicht auf Transzendierung bei Carl Améry führt zur Verzweiflung. Erwartende Transzendenz verhält sich kritisch zur heutigen objektivierenden Biologie (Kap. IV: »Herren und Herrentiere-s); erwartende Transzendenz ist aber **auch** diejenige Haltung, die das biblische dominium terrae richtig aufnimmt. Die Okokrise ist nämlich nicht (gegen White und Améry) die legitime Folge des dominium terrae, sie ist eine Folge christlichen Ungehorsams in der Ausübung des dominium terrae. Gen 1,26-28 meint nicht »totale Herrschaft«, Das im Gehorsam neu verstandene dominium terrae kann deshalb zur Überbrückung des »tödlichen Gefälles« zwischen Geschichte und Natur helfen (86ff.).

Wenig helfen dagegen Gehlens Anthropologie, romantische Rückkehrwünsche zur Natur, Marxismus, Club of Rome, Neoliberalismus und die neuesten Vorschläge zur Umweltökonomie. Auch der christliche Glaube bietet keine Patentlösung. »Aber er kann auf die Chance der Bekehrung verweisen« (120). Die zu entfaltende

Theologie muß - mit *Scholder* - christologisch einsetzen, d. h. bei der Solidarität Gottes mit dem Leiden, die im Kreuz Jesu kulminiert (125). Dem entspräche eine Schöpfungstheologie, die einerseits Jesus Christus »nach rückwärts« in das Werk der Schöpfung miteinbezieht (135) und die andererseits mit einer Eschatologie verbunden ist, die den Zusammenhang von Geschichte und Natur nicht vorzeitig abschließend festlegt (138). Von einer Auslegung der Versuchungsgeschichte Matthäus 4 leitet *Altner* die Hoffnung her, daß »der Mensch - entlastet von der zwanghaften Versuchung zur Herrschaft - der Schöpfung wieder ein treusorgender Verwalter sein kann« (150).

Umweltethik soll entfaltet werden unter dem Stichwort »Mitmenschlichkeit als Mitkreatürlichkeit« (154ff.; vgl. *Cobb*, 115). *Altner* entfaltet dies unter den Stichworten Liebe, Hoffnung und Glaube (Tabelle 175).

Ein Vergleich der drei Positionen (*Cobb*, *Scholder*, *Altner*) ergibt: *Cobb* und *Scholder* spannen einen möglichen Raum theologischer Reflexion des Umweltproblems auf, *Altner* macht einen ersten Versuch, ihn zu durchschreiten. *Altner* tendiert in der Frage des Mensch-Natur-Verhältnisses mehr zu *Cobbs* Betonung der Einheit von Mensch und Natur, in der Frage der theologischen Interpretation dieses Einheitsgeschehens nimmt er *Scholders* christologisches Postulat auf und vermeidet damit die Gefahr der Identifikation von Gott und Weltprozeß. Da *Altner* diese Position in viele konkrete Probleme hinein durchführt, ist sein Buch als eine Art Kompendium der Bemühungen um eine »Umwelt-Theologie« zu betrachten.

Vor allem zwei Punkte wären weiterzuführen:

a) *Altner* und *Cobb* akzentuieren sehr stark die »Vergeschichtlichung der Natur« als Aufhebung des tödlichen Gefalles zwischen Geschichte und Natur. Dies liegt nahe und hat sowohl in der alttestamentlichen Wissenschaft (z. B. *Gerhard von Rad*) als auch in den Naturwissenschaften (*C. F. von Weizsäcker*, »Geschichte der Natur«) Vorgänger. Dennoch muß m.E. auch vom anderen Pol, von der »Natur« aus, eine Brücke geschlagen werden, sozusagen die »Vernatürlichung der Geschichte«. Aufzunehmen wäre hier etwa *Karl Löwiths* Protest gegen die Verabsolutierung der Geschichte, aber auch der Genesiskommentar von *Claus Westermann* liefert neue Denkanstöße zur Frage Schöpfung und Geschichte.

b) Die Rolle von Kirche und Gemeinde wird von *Altner* auf ganzen zwei Seiten behandelt. Angesichts etwa der Vorgänge um den Bau von Kernkraftwerken wird man hier weitere Überlegungen anstellen müssen. Es ist heute ein Gemeinplatz, daß die Kirche in der Arbeiterfrage im 19. und bis ins 20. Jahrhundert hinein versagt habe; es gehört nicht viel futurelogische Phantasie dazu, um zu sehen, daß man in fünfzig Jahren sagen wird, die Kirche und die Gemeinden hätten in der Umweltfrage versagt - durch zuviel Loyalität gegenüber dem nicht seltenen Interessenverbund von Industrie, Wirtschaft und Verwaltungen. Auch in diesen Bereichen muß das »tödliche Gefälle« überwunden werden.

Dr. G. Liedke

Heidelberg

Bibliographie

1. Politische Ethik

BTakelmann, Günter: Abschied vom Unverbindlichen.

Gedanken eines Christen zum Demokratismen Sozialismus. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1976. 100 S. 7,80 DM.

Dahl, Robert A.: Vorstufen zur Demokratie-Theorie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1976. 149 S. 38,- DM.

Giesecke, Hermann, Arno Klönne und Dieter Otten

(Hg.): Gesellschaft und Politik in der Bundesrepublik. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag 1976. 6,80 DM.

Nikles, Bruno W.: Jugendpolitik in der Bundesrepublik. Entwicklungen - Merkmale - Orientierung. Leverkusen: Leske Verlag + Budridi GmbH 1976. 244 S. 20,- DM.

Pelinka, Anton: Politik und moderne Demokratie. Kronberg: Scriptor Verlag 1976. 250 S. 18,80 DM.
Schmidt, Helmut: Als Christ in der politischen Ent-

scheidung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1976. 180 S. 6,80 DM.

Siebers, Georg: Psychologie der Revolution. Edition Alpha. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1976. 130 S. 20,- DM.

Staritz, Dietrich (Hg.): Das Parteiensystem der Bundesrepublik. Opladen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1976. 240 S. 14,80 DM.

Thaysen, Uwe: Parlamentarisches Regierungssystem in der Bundesrepublik. Opladen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1976. 112 S. 8,80 DM.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft

Bolle, Michael (Hg.): Arbeitsmarktheorie und Arbeitsmarktpolitik. Opladen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1976. 300 S. 22,- DM.

Grundmann, Siegfried: Arbeiterklasse - Gegenwart und Zukunft. Weltanschauliche und soziologische Probleme der Voraussage und Gestaltung sozialer Prozesse. Berlin: Dietz Verlag 1975. 291 S. 4,80 M.

Schmiel, Martin: Berufspädagogik. Teil II: Berufsvorbereitung und Berufspädagogik. Trier: Spee-Verlag 1976. 160 S. 14,- DM.

Schmitt, Hugo: Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1976. 155 S. 16,- DM.

3. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Baumgärtel, Frank: Theorie und Praxis der Kinderpsychotherapie. München: Verlag J. Pfeiffer 1976. 331 S. 32,- DM.

Bibler, Charlotte: Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1976. 200 S. 24,- DM.

Grundprobleme der entwickelten sozialistischen Gesellschaft, Zur weiteren Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft in der DDR. Berlin: Akademie Verlag 1976. 176 S. 11,- M.

Heimler, Adolf: Selbsterfahrung und Glaube. München: Verlag J. Pfeiffer 1976. 358 S. 28,- DM.

Herkner, Werner: Einführung in die Sozialpsycho-

logie, Rem: Hans Huber Verlag 1975. 423 S. (124 Abbildungen, 56 Tabellen). 48,- DM.

Lazarus, Arnold A. (Hg.): Angewandte Verhaltenstherapie, Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1976. 262 S. 24,- DM.

Rangell, Leo: Gelassenheit und andere menschliche Möglichkeiten. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 380 S. 28,- DM.

4. Gesellschaft und Soziologie

Breland, Michael: Lernen und Verlernen von Kriminalität. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1976. 176 S. 15,- DM.

Etzioni, Amitai: Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1975. 688 S. 68,-DM.

Hartfiel, Günter (Hg.): Das Leistungsprinzip. Leverkusen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1976. 224 S. 19,80 DM.

5. Pädagogik

Bekker, Karl: Erziehender Umgang mit Kindern. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1976. Ca. 240 S. 20,- DM.

Betz, Felicitas (Hg.): Erfahrung vorbereiten. München: Verlag J. Pfeiffer 1976. Ca. 180 S. Ca. 19,- DM.

Groothoff, Hans-Hermann, und Ingeborg Wirth: Erwachsenenbildung und Industriegesellschaft. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1976. Ca. 240 S. Ca. 16,- DM.

Morgenthaler, Christoph: Sozialisation und Religion. Sozialwissenschaftliche Materialien zur religionspolitischen Theoriebildung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1976. 256 S. 58,-DM.

Niebl, Franz: Chancengleichheit ohne Chance? Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 120 S. 9,50 DM.

Sawin, Nikolai: Pädagogik. Berlin: Verlag Volk und Wissen 1976. 320 S. 8,- M.

Trapp, Ernst Christian: Versuch einer Pädagogik. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1976. Ca. 600 S. Ca. 50,- DM.

Schriftleiter: Prof. Dr. Cbr. Frey, Im Grund 9, 6900 Heidelberg
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich, Preis je Heft im Abonnement 9,- DM; einzeln 10,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.

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

Sicherheit und staatliches Gewaltmonopol

Thesen und Hypothesen zur Sozialethik staatlicher Gewalt

VON HANS-DIETER BASTIAN

Die alte Streitfrage, ob, wie und wie weit dem *Staat* ein legitimes *Gewaltmonopol* zukomme, wird in der Staatslehre, den verschiedenen Sozialwissenschaften und der Sozialethik anders behandelt als in der praktischen Politik und in der Berufspraxis der Mandatsträger staatlicher Exekutiven. Theoretische Vorstellungen mit widerspruchsfreien, generalisierbaren Bedeutungen stehen den unbeschränkt variablen, schwer durchsichtigen, stets widersprüchlichen Praxisereignissen gegenüber, in denen politisch entschieden, staatlich gehandelt und ethisch verantwortet werden muß. *Problemkomplexität*, *Problemgeschwindigkeit* und *Problemwahrnehmung* entwickeln sich auf den Handlungsfeldern der sicherheitspolitischen Institutionen nicht *proportional* zur *theoretischen Vor- und Übersieht*. Einige in diesem Heft vorgelegte Aufsätze behandeln Teilfragen des staatlichen Gewaltmonopols auf verschiedenen Ebenen. Die Vielstimmigkeit der Autoren, die aus militärischem, ausbildungspädagogischem und kirchenamtlichem Mandat sprechen, ist ebenso beabsichtigt wie die Pluralität ihrer Argumente. Kompositionsprinzip war der Versuch, aus den organisierten Handlungsfeldern staatlicher Sicherheitsexekutiven tatsächenshaltige Problemanzeigen derjenigen zu gewinnen, die im rechtlich definierten Mandat stehen. *Mandatsträger* handeln wie Politiker nicht kraft eigenen Rechts, sondern - dem Rechtsanwalt vergleichbar - immer im *Auftrag*. Sie treten auf im Namen von Organisationen, Institutionen und empirisch vorhandenen, aktuell wirkenden Gruppen, handeln also nicht im Horizont abstrakter Vorstellungen oder zukünftiger Welten, sondern im Rahmen von Gesetzen und Verfassung.

1. *These*: Ohne durch *induktive Verfahren* gewonnene Problemanzeigen aus den organisierten Handlungsfeldern der sicherheitspolitischen Institutionen können sozialwissenschaftlich und sozialethisch sinnvolle, das heißt sachlich stimmige und durch fortschreitende Erfahrung immer wieder revidierbare Theoriemodelle nicht entwickelt werden.

Dieser Ansatz erklärt weder die Fakten noch die Institutionen letztinstanzlich normativ, sondern bemüht sich, die *Möglichkeiten des handlungsorientierten Denkens* zu erweitern, indem er Wirklichkeitszwänge und Wirklichkeitserkenntnis vermittelt. Tatsachenwidrige oder leere, nicht wirklichkeitsgerechte Urteile führen nicht selten - vor allem bei großem Zielverlangen - zu Einstellungen mit abnehmender Wahrnehmungsfähigkeit und zunehmender Überzeugungsstärke. Es geht aber nicht darum, Gewalt abstrakt zu begründen oder zu verwerfen, sondern am Beispiel einer klassischen Staatsaufgabe (innere und äußere Sicherheit) tatsachenorientierte Handlungsprobleme kennenzulernen und zu verarbeiten.

2. *These*: Die einfache und *falsche Alternative* zwischen *Realpolitik* und *Moral*, zwischen Wirklichkeit und Wertorientierung, zwischen Gewaltexekutive und Sicherheitsverlangen muß im erfahrungsgeprüften Modell durch ein *Handlungssystem* ersetzt werden,

in dem verschiedene *Prozeßvariable sich wechselseitig bedingen*, unter denen »die gute Absicht« nur eine, gewöhnlich keine eindeutige Regelgröße darstellt.

Diese Hypothese wird von zeitgenössischen Mandatsträgern der westlichen Welt vielfach bestätigt. *H. Schmidt* schrieb: »Die letzte sittliche Grundlage seines politischen Handlungswillens mag einer in seiner religiösen Vorstellung vom Sinne des Menschen gefunden haben oder in der Philosophie oder anderswo: sie allein reicht für konkretes politisches Handeln in keinem Falle aus: die geistige (gleich -theoretische-) Durchdringung des Möglichen und der Folgen möglichen politischen Handeins gehören ebenso dazu wie eigene Erfahrung und Einübung im eigenen Handeln, das heißt eigene Handlungsfähigkeit i. e. S. des Wortes.«¹ Ähnlich argumentiert US-Außenminister *H. Kissinger* in einem Interview: »In Wahrheit spielt sich alle Außenpolitik, was immer ihre Motivierung sein mag, moralisch oder zynisch, in einem objektiven Rahmen ab. Es ist die Pflicht des Staatsmannes, diesen objektiven Rahmen zu erkennen. Wie prinzipienfest er auch sein mag - er vermag nichts zu bewirken, wenn er nicht mit der wirklichen Welt zu Rande kommt. Andererseits wird reine Realpolitik immer in der Gefahr stehen, von den Ereignissen gehetzt zu werden und in totale Beliebigkeit auszuarten.«²

Nur eine Sozialethik, die variable Wirklichkeitsgrößen hinreichend sachgemäß objektiviert und somit eigene Wirklichkeitsgrenzen erkennt und anerkennt, erweist sich im Kontakt mit staatlichen Mandatsträgern als vermittlungsfähig.

3. *These: Innere und äußere Sicherheitspolitik in der Bundesrepublik Deutschland und politische Verantwortung des staatlichen Gewaltmonopols* (Militär, Polizei) begründen ihre konkreten Schwierigkeiten nicht in einem Mangel an ethischen Inhalten und Zielen (Frieden, Recht, Entspannung, Toleranz usw.) bei den Mandatsträgern; es fehlt an politischen Funktionen, Kontaktformen und Handlungsstrukturen angesichts der aktuellen Konfliktbedingungen.

Die in der Bundesrepublik verfassungskonform von der/den Regierungsparteien verantwortete Sicherheitspolitik hängt empirisch von verschiedenen Beurteilungen und Ermessensentscheidungen, aber nicht von grundsätzlich unterschiedlichen moralischen Überzeugungen ab. Mit Recht behauptet *Richard von Weizsäcker* für die derzeitige parlamentarische Opposition: »Wir machen Politik mit denselben menschlichen Eigenschaften, wie dies in anderen Parteien geschieht. Wir versagen vor den Forderungen der Bergpredigt nicht weniger als andere.«³ Erst wenn die *ethische Gleichwertigkeit* der im Deutschen Bundestag vertretenen *Politiker und Parteien* anerkannt ist, kommt die *Ungleichwertigkeit der* (wechselnden) *sicherheitspolitischen Maßnahmen* in den Blick. Da politische Entscheidungen grundsätzlich in Wechselwirkung und unter Mangelbedingungen (Mangel an: Wissen, Möglichkeiten, Mitteln, Macht, Zustimmung, Zeit usw.) ablaufen, wird das relativ Bessere an einer Stelle gewöhnlich mit Nachteilen an einer anderen erkaufte. Eine von

1. *H. Schmidt*: Kontinuität und Konzentration, 1975, S. 286, vgl. S. 201 f.

2. »Die Zeit«, Nr. 28, 1976, S. 3; vgl. *H. Kissingers* Rede vor dem Londoner Institut für Strategische Studien, abgedruckt in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 153, 1976, S. 7 f.

3. Rede des CDU-Politikers *R. von Weizsäcker* auf der 20. Bundestagung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, Frankfurter Rundschau Nr. 65, 1976, S. 14.

Mangelbedingungen und Zwängen begrenzte Verantwortungsethik wählt nicht »das Gute«, sondern das *relativ* (das heißt im Blick auf die Folgen) *Bessere*.

4. *These: Sicherheitspolitik* findet auch im Atomzeitalter nicht am Scheideweg zwischen Gut und Böse statt, sondern im *Abwägen jener Widerspruchskräfte*, die im Miteinander und Gegeneinander der Sozialsysteme, letztlich im Menschen selbst liegen. G. Heinemann sagte bei seinem Abschied von der Bundeswehr: »Es ist kein Widerspruch, das Gute zu wollen und dem Bösen zu wehren, wie es auch kein Widerspruch ist, Freundschaft zu suchen und sich vor Feindschaft zu schützen. Ich kann bei aller Aufgeschlossenheit für eine Politik der Verständigung kein politisches Zeichen erkennen, das in absehbarer Zeit die Streitkräfte als Teil unserer Sicherheitspolitik überflüssig macht. Man mag das bedauern, aber ohne klaren Blick für den gegenwärtigen Zustand der Welt kann Frieden nicht gesichert, kann Freiheit nicht geschützt werden.«^e Akzeptiert man dieses Urteil hierzulande als begrenzten sozialetischen Handlungsrahmen, dann gilt *jede Form des politischen Optimismus*, der Gewaltursachen eindimensional in Gruppen, Organisationen oder Strukturen identifizieren und eliminieren möchte, als *unsachlich*. Ebenfalls muß es als unsachgemäß gelten, die Mandatsträger in den sicherheitspolitischen Institutionen beständig dem Zwielficht moralischer Unzuverlässigkeit auszusetzen. Die parlamentarische Kontrolle der staatlichen Gewaltexekutiven hat mit der öffentlichen Verdächtigung ihrer Berufsethik keine Berührungspunkte. Notwendige politische Kritik gelingt dann am besten, wenn sich die Kritiker uneingeschränkt dem Problemdruck der Handlungsbedingungen aussetzen. Journalistische Kritik allein reicht nicht aus. Sie ist meist zu flach, zu wenig informiert und zu atemlos.

5. *These: Die Bundesrepublik*, die sich über einen langen Zeitraum als »Staat der Industriegesellschaft« und in Tateinheit als »Staat ohne Ernstfall« (E. Forsthoff) darstellte, muß in ihrer »politischen Kultur« (civic culture) erst allmählich *Vorstellungen, Maßstäbe und Handlungsformen* entwickeln, um den *innen- und außenpolitischen Bedrohungen entsprechen zu können*.

Der *Nahost-Konflikt* 1973 bildet hier eine Zäsur. Die sozialwissenschaftlich festgestellte Einschätzung der Bundeswehr in der Bevölkerung stieg in wenigen Monaten dieses Jahres sprunghaft an. Schätzten im Mai 1973 50 % die Streitkräfte als sehr wichtig/wichtig ein, so waren es im November 63 % (1975: 74 %⁰). »Vor dem Hintergrund eines allgemein stärkeren Sicherheitsbedürfnisses werden alle jene Institutionen höher eingeschätzt, die für Stabilität eintreten und Sicherheit vermitteln. Das gilt vor allem für die Bundeswehr, die für die äußere Sicherheit sorgt, auch für die Polizei, die für die innere Sicherheit da ist.«⁶

4. G. Heinemann: Reden und Interviews (V), hg. vom Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 1974, S. 146f.

5. Vgl. die politikwissenschaftliche Erörterung des Aspekts in der Habilitationsschrift von K. Horning: Staat und Armee. Studien zur Befehls- und Kommandogewalt und zum politisch-militärischen Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland, 1975, S. 13-32.

6. Weißbuch 1975/76 »Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und zur Entwicklung der Bundeswehr«, S. 140f.

Ein problemanzeigender Pressekommentar über die Mißverhältnisse im sicherheitspolitischen Bewußtsein der deutschen Öffentlichkeit erschien in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung-s, wo J. Groß schrieb: »Die Bundesrepublik ist die Staat gewordene Verneinung des Ernstfalles. Für ihre Gesellschaft ist Geschichte das, was 1945 zu Ende ging und nicht mehr wiederkehren soll, ein eigenes *lus belli* nimmt die zweite Republik nicht in Anspruch, gegen innere Gefahren gibt es das Verfassungsgericht, und in Hessen ist die Errichtung einer Diktatur sogar ausdrücklich verboten ... Wenig Zeit wird es brauchen, bis die Bundesrepublik spürt, daß der Nahost-Krieg das Muster der Entstehung globaler Auseinandersetzung zeigt. Nicht als Folge direkter und gewollter Feindseligkeiten der beiden Supermächte, sondern von der Peripherie her, dem politischen Niemandsland, dessen Besitz für die eine oder andere Supermacht die Balance des Friedens zerstört. Ob die deutsche Politik, entgegen der Nachkriegstradition, eine solche Einsicht verträgt oder verarbeitet, ist zweifelhaft. In einem Land, in dem die Kriegsdienstverweigerung mehr Prestige hat als der Wehrdienst, das sich daran gewöhnt hat, Luxusprobleme als existentielle zu sehen - vom klassenlosen Krankenhaus bis zur Mitbestimmung -, das Zivilschutz ablehnt, jede Woche zwei Tage Jom Kippur feiert und so tief davon überzeugt ist, Politik sei ein Synonym für guten Willen - in einem solchen Land sind Bewußtseinserweiterungen alltäglich, fallen Sinnesänderungen aber schwer.«?

Ohne die Analyse, Würdigung und Verarbeitung konkreter politischer Ereignisse sind tragfähige sozioethische Modelle für die sicherheitspolitischen Institutionen nicht zu entwickeln.

6. *These*: Die realen Problemstellungen und Handlungsalternativen in den sicherheitspolitischen Institutionen können nur auf dem Niveau einer hinreichend komplexen Fallbeschreibung und *Faktoren-, Variablenerklärung* verstanden werden.

So differenziert sich zum Beispiel die *Großorganisation Bundeswehr* in den verschiedenen sicherheitspolitischen Weißbüchern der Bundesregierung in folgenden Ebenen, Beziehungen und Verflechtungen.

1.0. Sicherheitssysteme Ost/West

1.1. Bündnisstrukturen

1.2. Militärstrategien

1.3. Kräftevergleich, militärisch und allgemein

1.4. Machtpotentiale, zum Beispiel Energie und Rohstoffe

1.5. Politische Ideologien und Staatsgewalt

2.0.. Sicherheitspolitik

2.1. Die Bundeswehr im Bündnis

2.2. Politische und militärische Aufgaben der Streitkräfte

2.3. Rüstungszusammenarbeit

2.4. Sicherheit und Entspannung

2.5. Rüstungssteuerung, Rüstungskontrolle und Abrüstung

7. J. Groß: Der Ernstfall, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19. 10. 1973, S. 1.

- 2.6. Verteidigungsausgaben und Volkswirtschaft
- 3.0. Bundeswehr
- 3.1. Struktur der Streitkräfte
- 3.2. Rüstung, Planung, Organisation
- 3.3. Innere Ordnung und Selbstverständnis der Soldaten
- 3.4. Ausbildung und Bildung
- 3.5. Bundeswehr und Gesellschaft (zivil-militärisches Verhältnis, Wehrpflicht – Kriegsdienstverweigerung, Medien, Schule usw.)

Diese repräsentative, systematisch durchaus unvollständige Auflistung sicherheitspolitischer Problembereiche verfolgt den Zweck, die beunruhigende Frage aufzuwerfen, welche Politiker und Mandatsträger, Organisationsmitglieder und Theoretiker einen *angemessenen Informationsstand* dieser im Verbund wirkenden Faktoren besitzen. Selbst die ministerialbürokratisch angelegte Fachberatung der politisch-militärischen Führungsspitzen vermag keinen vollständigen Wissensbesitz - vom neuesten Rüstungsprojekt über Strategiekonzepte und Tendenzen der Abrüstungsverhandlungen bis zur Wehrstruktur und Berufsförderung bei Zeitsoldaten - sicherzustellen. Daß auch bei einem hohen Standard militärischer und politischer Vernunft nationale, bürokratische und andere menschliche Egoismen irrational durchschlagen können, hat ein Sachkenner - [*Steinhoff*: *Wohin treibt die NATO?*, 1976 - gerade anschaulich beschrieben. Es ist kein Entscheidungsträger denkbar, der direkt, das heißt ohne die funktionale Differenzierung der Organisation, eine sicherheitspolitische Institution steuern könnte. *Sozialethisches Handeln unterliegt somit weniger individuellen Eigenschaften, sondern entscheidend strukturellen Bedingungen*. Die sogenannte Starfighter-Krise des Jahres 1966 hat den engen Zusammenhang von Waffentechnik, Organisationsproblemen und Entscheidungshandeln deutlich gemacht. Wer Hochleistungs-Waffensysteme als Instrumente der Kriegsabschreckung benutzt, kann die Unfallquote durch Organisationsmaßnahmen statistisch verringern, abschaffen kann er sie nicht. Ein Inspekteur der Luftwaffe schrieb (im Blick auf das Waffensystem F-104): »Erfahrung und Statistik zeigen unerbittlich, daß pro 100000 geflogener Stunden bis zu zwölf schwere Unfälle geschehen werden, vielleicht sogar mit zwölf getöteten Flugzeugführern.«" Auch die Unfallquote bei Großmanövern des Heeres liegt berechenbar über Null.

7. *These*: Da sich das vollständige Lagebild der sicherheitspolitischen Institutionen in keinem einzelnen Menschengehirn verarbeiten läßt, erfolgt nicht nur die Handhabung, sondern auch *die Verantwortung des staatlichen Gewaltmonopols arbeitsteilig*. Die Ethik wird kooperativ und bedient sich zunehmend indirekt wirkender Verfahren.

Mit anderen modernen Großorganisationen in Politik und Wirtschaft haben die Streitkräfte die Wandlung der klassischen Steuerungsmittel (Befehl - Gehorsam, Autorität, Dis-

8. J. *Steinha/f*: »Wer ist es, kenn' ich ihn, wie heißt er?«, in: *H.-D. Bastian*: Die Bundeswehr in Staat und Gesellschaft. Politische Bildung in Problemfeldern, hg. vom Bundesministerium der Verteidigung, Führungsstab der Streitkräfte I 5, Bonn 1975, S. 42.

ziplin) erlebt und teilweise übernommen. »So muß das Militär mit seiner hierarchischen Struktur, mit seinen zwingenden Forderungen für ein präzises Zusammenspiel und mit seiner offensichtlich starken Zentralisierung der Macht ganz im Gegensatz dazu danach streben, die breiteste Dezentralisierung von Initiative am Ort der Feindberührung zu entfalten. Je mehr die Zerstörungskraft der Waffensysteme wächst, nicht weit von der totalen Vernichtung entfernt, desto größer wird die Bedeutung der Initiative für jene militärischen Einheiten, die den ersten Schlagaustausch überleben.«? Danach ist die militärische Exekutive in der Funktion der Kriegsabschreckung und auf der Grundlage moderner Waffentechnologie unter sozialpsychologische und sozialetische Bedingungen gestellt, die nur schwer - falls überhaupt - im Einzelbewußtsein vereinbart werden können. Neben die vielfach erörterte Aporie des Kämpfenkönnens, um nicht kämpfen zu müssen⁹, tritt der Verbund militärischer Leistung mit System-Management, Datenverarbeitung und Netzplantechnik. Die zentralisierten Ziele der höheren Führungsebenen werden dezentralisiert und situativ in immer andere, auf die Initiative von *kleinen* Gruppen und *Einzelpersonen* angewiesene Verfahren übersetzt. In der Schießausbildung einer Panzerkompanie ist die Wertorientierung der staatlichen Verteidigungspolitik eine nur sehr indirekt erfahrbare Rahmenbedingung. Die Führungsvorschrift des Heeres hat zwar - erstmalig in der deutschen Militärgeschichte - die Gefechtsart der Verteidigung dem Angriff vorgeordnet, aber in der taktischen Ausbildung gilt: »Es gibt keine unterschiedlichen Grundsätze für Angriff und Gegenangriff. In der strategischen Lage unseres Landes ist jeder eigene Angriff nur als kleinerer oder größerer Gegenangriff denkbar.«! Auf den kompliziert verschiedenen Aktionsebenen des militärischen Alltags können nicht alle politischen Wertbegründungen synchron mit den konkreten Handlungsaufträgen und Haltungsmotiven erfahren werden. Die sozialetische Verantwortung in den sicherheitspolitischen Institutionen der Bundesrepublik ist sektoral und kommt nur noch kooperativ zur Anwendung.

· 8. These: Die Funktionsfähigkeit der sicherheitspolitischen Institution ist auch abhängig vom Verhältnis zur Gesellschaft und zu den gesellschaftlichen Gruppenl-,

In einer sozialpsychologischen Analyse¹⁰ der jetzigen und künftigen Lage der Bundeswehr werden als die wichtigsten gesellschaftlichen Einflußgrößen genannt: die ökonomisch-wirtschaftliche Lage; die bildungspolitische Lage; die gesellschaftspolitische Lage (zum Beispiel Einstellung in der Jugendlichenpopulation); die außenpolitische Lage; aktuelle innenpolitische Ereignisse (zum Beispiel Katastropheneinsatz; Person des Verteidigungs-

9. M. Janowitz I R. W. Little: Militär und Gesellschaft, 1965, S. 60.

10. Zentrale Dienstvorschrift 10/1, »Hilfen für die Innere Führung«, Nr. 235 (1): »Die Streitkräfte müssen kämpfen können, um nicht kämpfen zu müssen.«

11. H.-G. Pestke: Kartenübung TF/G, in: Truppenpraxis. 20. Jg. 1976, Nr. 3, S. 175.

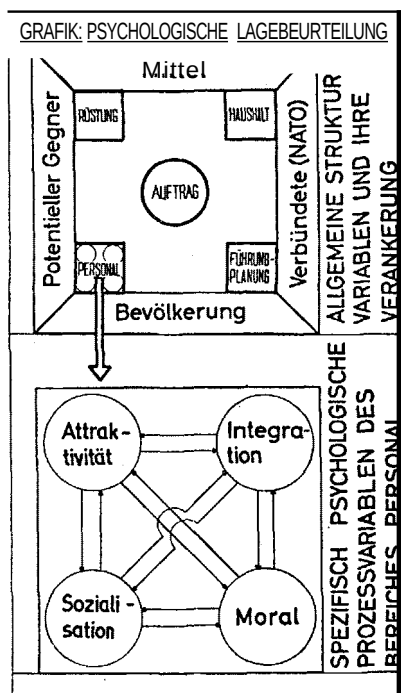
12. Beste Auswahlbibliografie (2139 Titel): P. Klein / E. Lippert I T. Riessler: Bundeswehr und Gesellschaft 1960-1975, Sozialwiss. Institut der Bundeswehr, Heft 5, 1976. Ausgezeichnete Auswertungshinweise bietet H. Heinrici: Bundeswehr und Gesellschaft in der sozialwissenschaftlichen Literatur, in: Wehrforschung, Nr. 5, 1975, S. 136ff.

13. K. Puzicha: Arbeitsberichte aus dem psychologischen Dienst der Bundeswehr, Nr. 5-1-76, hg. vom Bundesministerium der Verteidigung, P II 4, S. 18f. Um die Konstanten, Strukturen und Prozeßvaria-

ministers); Einberufungsstrategie zum Wehr- und zum Zivildienst; Selbstverständnis der längerdienenden Soldaten (Führungsverhalten und politische Bildung). In diesen Problemkreis wirkt die traditionelle deutsche *Sphärentrennung von Staat und Gesellschaft*¹⁴ hinein, die gerade sozialetisch oft als gegensätzliche Loyalitätsgrößen¹⁵ gewertet werden.

Gesellschaft verspricht Freiheit, Selbstbestimmung und uneingeschränkte Humanität. *Staat* droht mit Zwang, Gewalt und nationaler Begrenzung. *Gesellschaft* verheißt den Vorrang und die Ausdehnung innenpolitischer Zielwerte (Bildung, Wohlstand usw.). *Staat* signalisiert Außenpolitik, Machtkonkurrenz und Konfliktfronten. Moderne Utopien begünstigen gesellschaftliche, nicht staatliche Wunschbilder. Dieser *politische Dualismus* wird weder dem Staat noch der Gesellschaft gerecht, wie sie in der Bundesrepublik existieren. Die klassische Staatsfunktion der inneren und äußeren Sicherheit ist unter Gegenwartsbedingungen ohne die loyale Kooperation gesellschaftlicher Großgruppen und Großorganisationen nicht auszuüben. Eine wechselseitige Abhängigkeit von Sicherheits- und Sozialpolitik und die gemeinsame Verantwortung von Bundeswehr und Gewerkschaften hat der Vorsitzende des Deutschen Gewerkschaftsbundes anlässlich eines Truppenbesuches hervor-

blen sozialwissenschaftlich ins Bild zu bringen, benutzt die Gruppe Wehrpsychologie im Streitkräfteamt folgende Grafik:



14. Hierzu vgl. C. Graf von Krockow: Staat, Gesellschaft, Freiheitswahrung, Aus Politik und Zeitgeschichte Nr. 7/1972.
15. H. Große: Von der Loyalität des Soldaten der Bundeswehr, in: Wehrkunde, Zeitschrift für alle Wehrfragen, XXI. Jg. 1972, Nr. 6, S. 307ff.

gehobents. Aber anderwärts klaffen große Lücken. In einer Medienanalyse des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr wurde festgestellt: »Im bundesrepublikanischen Fernsehen spiegelt sich wenig von der Bedeutung und Problematik der Bundeswehr wider. Die Streitkräfte sind im Vergleich zu anderen Staatsorganen kaum selbstverständlicher Teil der bundesrepublikanischen Gesellschaft.« Bundesgrenzschutz und Polizei erscheinen im Fernsehen vergleichsweise selbstverständlicher. In der Tagespresse, von einigen überregionalen Zeitungen abgesehen, erfolgt keine kontinuierliche, sondern eine auf »Affären und Anekdoten- bezogene Berichterstattung über die Bundeswehr-«. In der Einstellung von Lehrern? und in Schulbüchern? sind Probleme der Sicherheits- und Verteidigungspolitik nur schwach repräsentiert. Sozialpsychologisches Fazit: Bei der Mehrheit der Bevölkerung und der Wehrpflichtigen gibt es keine direkte Einstellung zur Bundeswehr, sondern nur eine indirekte zu ihren Aufgaben und Funktionen. Ob diese Tatsache als »wohlwollende Indifferenz« oder »passive Zustimmung« der Staatsbürger in der Sicht des Weißbuches 1973/74 (Nr. 73-75) als »Normalität des zivil-militärischen -Verhältnisses« ausgelegt werden kann, ist ein durchaus ungelöstes Problem.

9. *These: Die Bereitschaft der Kirchen, mit der Organisationsform einer vertraglich geregelten Polizei- und Militärseelsorge in den sicherheitspolitischen Institutionen des Staates tätig zu werden, ist ein Sonderfall des zivil-militärischen Verhältnisses und nur im empirischen Beziehungsgefüge von Staat und Gesellschaft volksgläubig darstellbar.* Der theologischen Verantwortung einer Polizei- und Militärseelsorge geht untrennbar eine sozial-ethische Verantwortung politischer Handlungssysteme - besonders derjenigen mit Gewaltmitteln und Schutzfunktion - zur Seite. Der mißverständliche Ausdruck »Seelsorge« als Organisationsziel kirchlichen Handelns kann nicht als einseitiger Akt mit einseitigem Gefälle (Seelsorge an ...), sondern muß in sozialen Wechselwirkungen verstanden werden. Polizei- und Militärseelsorge sind nicht nur Hilfe für den einzelnen, vielmehr zugleich Dienstleistung an den Institutionen. Folgerichtig kann deren Auftrag mit allen möglichen Folgelasten nicht aus der theologischen Verantwortung ausgeklammert werden. Sowenig der militärische Wehrwille verselbständigt, vom demokratischen Verfassungsgebot, von der parlamentarischen Gesamtpolitik und vom gesellschaftlichen Freiheitswillen isoliert werden kann, ebenso wenig lassen sich die sicherheitspolitischen Exekutiven legaler Staatsgewalt anders als kooperativ verantworten. Die sozioethische Ausdrucksform dieser Kooperation ist die *Haftungsgemeinschaft*²¹. Das bedeutet im einzelnen: gleicher moralischer

16. »Bundeswehr aktuelle vom 6. 7. 1976; vgl. B. Fleckenstein: Militär und Gewerkschaften in Deutschland, Aus Politik und Zeitgeschichte Nr. 20/21, 1976, S. 8 ff.

17. Soldaten im Fernsehen. Eine Medienanalyse von der Arbeitsgruppe »TV« im Sozialwiss. Institut der Bundeswehr, München, in: Das Parlament, Nr. 37/1975, S. 20.

18. E. Lippert / K. Puzicha: Die Bundeswehr als Objekt von Meinungen und Einstellungen, Aus Politik und Zeitgeschichte Nr. 37/1975, S. 21.

19. Die Einstellung von Lehrern zu Verteidigungsproblemen (Ergebnisse einer INFAS-Untersuchung vom November 1975), in: Information f. d. Truppe Nr. 6/1976, S. 38 ff.

20. F. H. Huberti: Bundeswehr und Verteidigungspolitik - ihre Darstellung in Schulbüchern für Gymnasien, in: Wehrkunde, Zeitschrift für alle Wehrfragen, XXI. Js. 1972, Nr. 5, S. 250ff.

21. Vgl. H. Heinrici: Haftungsgemeinschaft, in: Konflikt um den Frieden, Beiträge aus der Ev. Militärseelsorge, Heft 17, 1976, S. 5 f.

Einsatz für die Zielwerte; gemeinsames Sicherheitsrisiko; ungeteilte Zuständigkeit für die Handlungsfolgen - verschiedene Handlungssorten und Handlungsmaßstäbe; unterschiedlich orientierte Verfahren und Organisationen; ungleiche Machtqualitäten.

·10. These: Für die *Militärseelsorge* sind die Erwartungen der staatlichen Mandatsträger an den Dienst der *Kirchen* kommunikativ in das Konzept einer theologischen Verantwortung einzubringen. Der Aufbau der Exekutive *macht* es wahrscheinlich, daß die religiösen Einstellungen- und Meinungsmuster der Zeit-, Berufs- und Wehrpflichtsoldaten *nicht* übereinstimmen. Neben den Verantwortungsbereichen bilden auch Truppengattungen differenzierende Merkmale.

Auf der Skala *religiös-kirchlicher* Erwartungen liegen die Stimmen der *militärischen* Führungsspitze und der von der *Wehrpflicht* Betroffenen besonders weit auseinander. Fragen jene *nach* den Legitimationsproblemen der Institution, so sorgen *sich* diese eher um die *Geschicke* der Person. In seiner *Ansprache* anlässlich der 20. Gesamtkonferenz der katholischen Militärgeistlichen am 13. 10. 1975 in Bad Honnef sagte Verteidigungsminister *Leber*: »Als ich gestern abend *nachdachte*, da dachte ich, was ist das für ein Glück, daß Militärseelsorge heute nicht mehr heißt, Soldaten unter die Erde zu bringen, sondern jungen Menschen zu helfen, daß sie bestehen können, daß sie im Leben bei der Erfüllung besonderer Pflichten dem Staat gegenüber nicht aus der Balance kommen. Dies ist gleichermaßen auch ein Auftrag besonderer Art, wie ihn die Militärseelsorge selber empfindet: den Menschen im Frieden in der *Pflicht* bestehen zu lassen ...«²² Im Kontrast vergleichbar wäre der *Bericht* von drei Marinesoldaten auf dem Deutschen Evangelischen *Kirchentag* in Frankfurt 1975, wo unter anderem die Ausbildungserfahrungen in der Bundeswehr kritisiert werden. »Kirdien und Parteien haben zu keiner Zeit wärmeres Interesse für die Soldaten entwickeln können. Zu zwiespältige Gefühle gegenüber der bewaffneten Friedenssicherung haben bis heute entschlosseneres Engagement verhindert. Gelegentlich ein paar aufmunternde Worte. Vielen Dank! Aber das ist zuwenig.«^{e->} Die Beispiele begründen die Schlußfolgerung: Handlungsanweisungen für die Militärseelsorge lassen *sich nicht* dogmatisch von abstrakten Normen deduzieren, sondern müssen auf verschiedenen Ebenen im *dialogischen* Kontakt mit den Partnern erarbeitet werden.

11. These: Da *Religion*, *empirisch betrachtet*, unabhängig von sozialen Regulierungen *nicht* praktiziert werden kann, besteht eine *Affinität kirchlichen Handelns zu Motivation*,

22. Die Rede ist abgedruckt in: Militärseelsorge, Zeitschrift des Kath. Militärbischofsamtes, Heft 4/1975, S. 267 f. Vgl. auch die Referate, die auf der Konferenz des Verteidigungsministers mit den Militärbischöfen unter dem Thema »20 Jahre Militärseelsorge - eine Bilanz« am 24. 11. 1975 gehalten wurden: Information f. d. Truppe, 1976/Nr. 5, S. 3-33.

23. Deutscher Ev. Kirchentag Frankfurt 1975, Dokumente, 1975, S. 304 f. Die statistisch größte Gruppe in der Bundeswehr ist rhetorisch am schwächsten. Gehaltvolle Erfahrungsberichte von Wehrpflichtigen finden sich bei *H. Köster / H. Scheffler*: Stundenbild für den Lebenskundlichen Unterricht Juni 1974, Beilage, hg. vom Ev. Kirchenamt für die Bundeswehr.

Im Rahmen einer »Sozialisationsstudie« haben *P. Schneider* und *G. Rasp* Wehrpflichtige eine Rangliste von zwölf Berufen aufstellen lassen, die nach der Bedeutung für die Bundesrepublik geordnet werden sollten. Relativ weit abgeschlagen rangiert der Pfarrer zusammen mit zwei Soldatendienstgraden am Ende der Skala. Vgl. Informationsschrift 1 des Sozialwiss. Instituts der Bundeswehr, Schriftenreihe Innere Führung, Heft 17, hg. vom Bundesministerium der Verteidigung 1974, S. 20 f.

Moral und Normorientierung. Unter den Wirkkräften des politischen Lebens in der Gegenwart kann eine taktisch verwendete Moralisierung die Funktion eines Gewaltinstruments, also Waffencharakter, annehmen.

Bei der Analyse der öffentlichen Meinung in einer hochkomplexen Gesellschaft, die nicht mehr selbstverständlich durch eine gemeinsame Moral integriert wird, beobachtet *N. Luhmann* die Gefahr einer manipulativen Moralisierung. Dabei verschmelzen in öffentlichen Aussagen Thema und Meinung, Sachverhalt und Bewertung so untrennbar, daß alternative Antworten nicht mehr möglich sind. »Der Adressat einer solchen Kommunikation findet sich einer ihm implizit zugemuteten Rolle gegenüber, die seinen Selbstwert an bestimmte Meinungen bindet, und unangenehmer: Er findet in dieser Zumutung bereits ein moralisches Engagement seines Gegenübers vor, das zu diskreditieren ihm Takt, Umsicht oder Ruhebedürfnis verbieten.«²⁴ Der internationale rhetorische Freihandel mit dem Friedensbegriff dient eher der »Behauptung einer Moral mit Annahmepflicht« (*Luhmann*) als der thematischen Lösung politischer Macht- und Gewaltkonflikte.

Noch effektiver und tatsachenfremder ist das Verfahren der normativen Abstraktion, mit dem bestimmte Grundwerte der Verfassung oder allgemeine Oberzeugungswerte so extrem von der Realitätsbindung gelöst werden, daß sie als Waffen auf Staat und Gesellschaft zurückschlagen können. »Die bestehenden Verhältnisse werden nicht an Kriterien gemessen, die aus der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Stoff der Wirklichkeit gewonnen und fortentwickelt werden, sondern an fiktiven Potentialitäten, an harmonischen Synthesen, an utopischen Modellen.«²⁵ Eine naiv unbewußte oder taktisch gewollte Verwirrung politischer Wert- und Wirklichkeitsorientierung wirkt im Handlungsfeld innerer und äußerer Sicherheit besonders intensiv. Sowohl der politische Extremismus als auch und erst recht der politische Terrorismus, die beide sonst nicht in einen Topf gehören, haben den Moralismus ihren Strategien geschickt einverleibt, das heißt, sie verrechnen die moralisch gebundene Reaktion ihrer Gegner gezielt zum eigenen Machtvorteil. »Was noch längst nicht alle erkannt haben, ist die Einzigartigkeit der Strategie: sie erreicht ihr Ziel nicht durch ihre Handlungen, sondern durch die Reaktion auf ihre Handlungen ... Während militärische und revolutionäre Aktionen ein physisches Ergebnis anstreben, handelt es sich bei den Aktionen der Terroristen eher um etwas Psychologisches.«²⁶ Es ist ein charakteristisches Merkmal der gegenwärtigen Epoche, daß politische und moralische Werte als psychologische Gewaltmittel erfolgreich gegen jene Staaten und Gesellschaften genutzt

24. *N. Luhmann*: öffentliche Meinung, in: *W. R. Langenbucher* (Hg.): Zur Theorie der politischen Kommunikation, 1974, S. 33 f.

25. *K. Sontbeimer*: Die Bundesrepublik aus der Perspektive linker Theorie, *Aus Politik und Zeitgeschichte* Nr. 6/1976, S. 19.

26. *D. Fromkin*: Die Strategie des Terrorismus, *Aus Politik und Zeitgeschichte* Nr. 13/1976, S. 27. Vgl. *B. Fleckenstein*: Zwölf Thesen zur inneren Sicherheit und zum Problem des politischen Terrorismus, in: *Wehrkunde*, Zeitschrift für alle Wehrfragen, XXIV. JS- 1975, Nr. 5, S. 261 f.; *H. J. Horchem*: Extremisten in einer selbstbewußten Demokratie, *Herderbücherei* Nr. 515, 1975; *P. Frisch*: Extremistenbeschuß, 1975. Das Miteinander von politischem Extremismus und Moralismus belegt mit empirischen Befunden *E. K. Scheuch*: Politischer Extremismus in der Bundesrepublik, in: *R. Läwenthall H.-P. Schwarz*: Die zweite Republik. 25 Jahre Bundesrepublik Deutschland - eine Bilanz, 1974, S. 433-469.

werden können, die von ihrer Verfassung und politischen Kultur her damit erpreßbar sind. Alles dies geschieht außerhalb der Reichweite staatlicher Sicherheitsorgane. In den sozialetischen Vorstellungen, aus denen die Legitimität der politischen Handlungssysteme besteht, verfügt der Rechtsstaat über kein Monopol.

Sachkenner befürchten die *Verdrahtung innen- und außenpolitischer Gewaltkonflikte unter den Bedingungen indirekter, also moralisch-psychologisch wirksamer Strategien*. Moral und Terror, psychische und physische Gewalt, Organisationen mit und ohne staatliche Souveränität verbünden sich zu einem Machtkampf, dessen Gefechtsarten in den Handbüchern der klassischen Sicherheitsorgane nicht vorgesehen sind. Das Konzept einer »Symmetrie der Pressionen«, dem auch die NATO-Doktrin huldigt, hat erkennbare Lücken.

E. Topitsch charakterisiert die Mischtaktik direkter und indirekter Überwältigung mit einer Formulierung *B. de Jouvenals*: »Der Trick, die Verhaltensweisen des Gangsters mit den sittlichen Vorteilen des Märtyrers zu verbinden, ist das ganze 20. Jahrhundert hindurch entwickelt worden.«²⁷

Die Bekämpfung dieser Gewaltkonflikte neuen Typs ist nicht allein ein Problem der sicherheitspolitischen Institutionen des Staates, sondern eine Herausforderung an alle Mitglieder der Haftungsgemeinschaft, nicht zuletzt derjenigen, die Einstellungen, Überzeugungen und Meinungen vermitteln. Militär- und Polizeiseelsorge sind eine Anzahlung auf das Haftungskapital der Kirchen.

Prof. Dr. Hans-Dieter Bastian

Billrothstraße 1, 5300 Bonn-Duisdorf

27. *E. Topitsch*: Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik, 1973, UTB 288, S. 201.

Sicherheitspolitische und strategische Aspekte des Problems der Gewalt und Gewaltabwehr

VON WALTER SCHILLING UND LORENZ HUBER

1. DAS STREBEN NACH FRIEDEN

Der *Friede* ist als Sehnsucht, Hoffnung und Ziel eine der ältesten Ideen der Menschheit. ~~Doch blicken~~ wir auf den derzeitigen Zustand der Welt, so bietet sich uns kein ermutigendes Bild: *Gewalt* ist allgegenwärtig.

Fast alle Formen der Gewalt, die uns im 20. Jahrhundert begegnen, sind von den ursprünglichen Formen der Gewalt und des Gebrauchs von Gewalt weit entfernt. Sie sind Ergebnisse einer arbeitsteiligen Kultur und einer hochentwickelten Technik, die sich nur im Rahmen von Staaten ausbilden konnten und zur Entstehung immer perfekterer militärischer Instrumente führten. Der Friede wird jedoch nicht nur durch Waffengewalt, sondern auch durch *jene latenten Formen der Gewalt* bedroht, die eine ungerechte soziale Ordnung stabilisieren: Wo die innere Ordnung eines Staates die *Menschenrechte* verletzt und wo einem Teil der Menschen das Existenzminimum an Nahrung, Wohnung, Bildung, Gesundheit und sozialer Sicherheit vorenthalten wird, werden die Folgen dieser Art von Gewalt sichtbar.

Die Realität von Gewalt und Gegengewalt in allen ihren Formen zwingt uns, den Frieden nicht allein als Gegensatz zu Krieg und Gewalt zu definieren. Frieden ist kein temporärer Zustand, weder ein Zustand der Nichtanwendung militärischer Gewalt noch einer festen unveränderbaren Ordnung. Wir müssen »Frieden« vielmehr als einen *dynamischen Prozeß* verstehen. Er ist die Realisierung einer gerechten sozio-ökonomischen und politischen Weltordnung, innerhalb deren Konflikte ohne den Gebrauch kollektiver Gewalt ausgetragen werden können. Ein derartiges Friedensverständnis betrifft die innergesellschaftliche Ordnung der einzelnen Staaten ebenso wie das ~~Musrer~~ der politischen Beziehungen zwischen ihnen. Von ihm ist kein relevantes politisches Problem ausgenommen, die Frage der gerechten Verteilung der Güter auf dieser Erde sowenig wie das Problem der nuklearen Rüstung. Wir müssen jedoch beobachten, daß die politische Ordnung in der Welt den Schutz der Menschenvor Gewalt immer weniger zu gewähren vermag.

Andererseits: Wollten wir beispielsweise den *Schutz vor äußerer Gewalt* - Sicherheit nach außen also - perfektionieren, gerieten wir bald in einen *Zielkonflikt*. Eine entsprechende Handlungsweise würde zur Beseitigung jener freiheitlich-demokratischen Grundordnung führen, die wir vorgeben zu verteidigen. Eine Militarisierung der Gesellschaft kann daher nicht die Lösung des Problems der Gewaltabwehr sein. Darüber hinaus wird heute immer deutlicher, daß es stets falsch war, Sicherheit allein mit militärstrategischen Kategorien zu definieren und militärische Faktoren losgelöst von wirtschaftlichen, sozialen und politischen Problemen zu betrachten. Die rasch zunehmende Interdependenz in den internationalen Beziehungen ist keine neue Erscheinung. Sie erreichte jedoch eine bisher

nie gekannte Intensität. Vor allem wirtschaftliche Faktoren haben immer mehr zu gegenseitiger Abhängigkeit geführt, die noch weiter zunehmen wird. Die Sicherheitsvorstellungen der Staaten blieben hiervon nicht unberührt. Vor diesem Hintergrund stellen sich die Probleme der Sicherheitspolitik heute deshalb in neuen Dimensionen.

Schutz vor Gewalt und Sicherheit fallen niemandem ohne Anstrengung in den Schoß. Sie sind aber Grundbedingung für Freiheit und Unabhängigkeit, für die Fähigkeit der Bürger unseres Staates, ihr Leben menschenwürdig zu gestalten. Wie also sollten wir unsere *Sicherheitspolitik* konzipieren, um den Schutz vor äußerer Gewalt dennoch zu erreichen? Die Antworten auf diese schwierige Frage sind vielfältig und oft widersprüchlich. Wettrüsten, das jeden möglichen Angriff zum untragbaren Risiko werden lasse, sichere den Frieden - sagen die einen.

Aber zugleich fehlen die *in die Rüstung investierten Geldmittel* für Reformen - für innenpolitische, die eine gewaltfreie gesellschaftliche Entwicklung ermöglichen könnten, für weltpolitische, um das Gefälle zwischen den armen und den reichen Ländern zu beseitigen und eine gerechtere, friedvollere Weltordnung zu schaffen.

Bewegen wir uns also sicherheitspolitisch zwischen Skylla und Charybdis? Gibt es daraus kein Entrinnen?

Zwei Argumentationsketten stehen einander gegenüber:

Auf der einen Seite wird behauptet, Sicherheitspolitik müsse von der denkbar schlechtesten Möglichkeit ausgehen und entsprechende Maßnahmen ins Auge fassen.

Sicherheitspolitik müsse darüber hinaus die Tatsache reflektieren, daß es Mächte gebe, die militärische Schwäche in jeder Hinsicht ausnutzen.

Auf der anderen Seite wird häufig betont, gerade solches Denken provoziere den »Wahnsinn des Rüstungswertlaufs«. So würden Mißtrauen gesät und Abwehrreaktionen herausgefordert. Daher sei grundlegendes Umdenken nötig, um Frieden zu erreichen. Die Bereitschaft zur einseitigen Abrüstung sei keinesfalls das Produkt eines »vermessenen Utopismus«, sondern ein realistischer Weg, um aus einer »verzerrten« in eine »vernünftige« Welt zu finden.

Die gestellte Frage läßt sich noch am ehesten beantworten, wenn wir uns die politische Wirklichkeit verdeutlichen und unsere Aufmerksamkeit vor allem darauf lenken, *wie der Systemkonflikt zwischen Ost und West im Prozeß der praktischen Politik gehandhabt wird.*

11. SICHERHEITSPOLITIK HEUTE

In Europa ist aus der Konfrontation von Ost und West in der frühen Nachkriegszeit inzwischen ein Konkurrenzverhältnis geworden, das dazu geführt hat, der Gegnerschaft der betroffenen Staaten Grenzen zu setzen. Das amerikanische Kernwaffenmonopol, das 1945 unbestritten war, bestand nur vier Jahre. 1949 war es auch den Sowjets gelungen, nukleare Waffen herzustellen. Zwar behielten die USA bis Mitte der 50er Jahre noch eine eindeutige Überlegenheit, doch zeichnete sich bereits damals eine bedeutsame Veränderung des Machtverhältnisses ab. Die Kuba-Krise im Herbst 1962 markiert den entscheidenden Wandel in den Beziehungen der beiden Weltmächte.

In der Rückschau wird klar, daß die Sowjetunion Mitte der 60er Jahre in eine neue außenpolitische Phase eintrat. Im vorausgegangenen Jahrzehnt hatte *Chruschtschow* begonnen, vor allem das nukleare Potential zu vermehren und zu modernisieren. Seine Nachfolger gingen diesen Weg noch konsequenter und arbeiteten entschlossen darauf hin, ihrem Lande einen Unterbau realer militärischer Macht zu verschaffen, der alle denkbaren Elemente modernen Kriegspotentials umfaßte.

In diesem Bemühen wurde auch die Unterlegenheit der Sowjetunion auf dem Felde der nuklearen Waffen wettgemacht. Mit dem Abschluß der ersten Verhandlungen zur Begrenzung der strategischen Waffen und mit der amerikanisch-sowjetischen Prinzipien-erklärung anläßlich des Moskauer Gipfeltreffens vom Mai 1972 wurde strategische Parität, das heißt ein *Gleichgewicht der strategischen Rüstungen der Weltmächte* als Prinzip einer »gleichen Sicherheit«, für beide Seiten ausdrücklich anerkannt. Die aktuellen SALT-II-Verhandlungen scheinen diese Tendenz zu bestätigen.

Die einseitige Abschreckung ist zur gegenseitigen Abschreckung geworden. Wohl gibt es bei einzelnen Waffensystemen gewisse Asymmetrien, insgesamt gesehen gleichen sie sich jedoch aus. Auf Grund dieser Entwicklung ist es zu einer unausweichlichen Realität der 70er Jahre geworden, daß die Sowjetunion mächtige und technisch hochentwickelte strategische Streitkräfte besitzt, die den unsrigen an Zahl und Kapazität nahekomen und sie in einigen Kategorien sogar übertreffen.

Diese wechselseitige nukleare Abschreckung bleibt ein wesentlicher Faktor internationaler Sicherheitspolitik, der auch nicht durch Rüstungskontrolle, Rüstungsbegrenzung oder Abrüstung relativiert oder gar eliminiert werden kann. Alle sicherheits- und entspannungspolitischen Anstrengungen werden jedoch dem Versuch gelten müssen, das *Gleichgewicht auf weniger prekäre Strukturen der internationalen Ordnung zu verlagern*.

Für dieses Gebiet lassen sich daher zwei wichtige Folgerungen ableiten:

1. Strategische Parität weist unübersehbar auf die Notwendigkeit für beide *Weltmächte* hin, sich in gleichem Maße selbst zu *beschränken* und wenigstens partiell zu kooperieren.
2. Strategische Parität hat nur dann die erhoffte und notwendige Wirkung, wenn *Regionen fehlenden Gleichgewichts an das Stabilisierungsinteresse der Weltmächte gekoppelt* bleiben.

Gerade die letzte Folgerung ist für den europäischen Bereich sehr bedeutsam, handelt es sich doch hier um eine Region, in der die Sowjetunion versucht, das militärische Kräfteverhältnis zu ihren Gunsten zu verändern. Im Sinne ihres Konzepts der friedlichen Koexistenz hat die Sowjetunion auch ihre konventionellen Streitkräfte verstärkt und modernisiert, so daß sie eine größere und flexiblere Rolle spielen können. Auch die anderen Streitkräfte des Warschauer Paktes wurden entsprechend reorganisiert. Zur gleichen Zeit verraten die fortdauernden Bemühungen um eine stärkere Integration der osteuropäischen Nationalwirtschaften das Interesse der Sowjets, ihre Herrschaft über dieses Gebiet zu festigen. Die modernen Waffensysteme und die für absehbare Zeit fortbestehende Bipolarität der globalen militärischen Machtstruktur lassen es darüber hinaus als zweifelhaft erscheinen, ob für Europa ein militärischer Gleichgewichtsmechanismus gefunden werden kann.

Angesichts der strategischen Parität und der hiermit verknüpften Probleme der Vertei-

digung Europas ist verschiedentlich die Frage gestellt worden, ob nicht ein ungefährer Gleichstand der konventionellen Streitkräfte beider Seiten herbeigeführt und ein Ersteinsatz von Kernwaffen in Europa immer unwahrscheinlicher gemacht werden könnte.

Da *konventionelle Streitkräfte* eine direktere politische Wirkung haben, weil sie ein Territorium erobern und besetzen können, ist der Wettbewerb auf diesem Feld noch schwieriger zu regeln. Die bisherige Dauer der MBFR-Verhandlungen zeugt davon und überrascht nicht.

In diesen Verhandlungen wird die Interdependenz von Sicherheit und Entspannung besonders deutlich. Sie können ein Mittel sein, um die Macht der Sowjetunion einzugrenzen und die Anwendung von Gewalt unwahrscheinlicher zu machen, zumal auch ein allgemeines sowjetisches Interesse an einer Regelung der militärischen Konfrontation in Mitteleuropa zu bestehen scheint. In einem anderen Verhandlungsforum, in dem Fragen der Sicherheit eine bedeutende Rolle spielen, wurde im Sommer 1975 ein gewisser Abschluß erzielt: KSZE. Auf dieser Konferenz ging es nicht darum, die Bündnisse aufzulösen oder ein kollektives Sicherheitssystem in Europa zu schaffen. Für uns und unsere Partner war die KSZE vielmehr bei Fortbestehen der Bündnissysteme der erste Versuch eines weitgespannten Interessenausgleichs zwischen Ost und West in Europa. Es konnte auch nicht das Ziel der Konferenz sein, die Gegensätze zwischen den Systemen in Ost und West zu überwinden.

So war es selbstverständlich, daß die Vorkehrungen zur Erhaltung unserer Sicherheit nicht vernachlässigt werden durften. Die in Ost und West unterschiedlichen politischen Auffassungen und Ziele verleihen allen konkreten Maßnahmen im Bereich der Sicherheits- und Entspannungspolitik eine gewisse Ambivalenz. Die intensiven Bemühungen um einen Modus vivendi könnten sogar gestört werden, wenn sich das globale Kräfteverhältnis zugunsten der Sowjetunion verändern und das Weltstaatensystem destabilisieren würde. In diesem Zusammenhang sind auch die *Entwicklungen an der Peripherie*, zum Beispiel im Nahen Osten, für die Sicherheit in Europa relevant. Trotz des erzwungenen Abzugs ihrer Militärberater aus Ägypten besitzt die Sowjetunion durch ihre Stützpunkte und Hafennutzungsrechte in anderen Staaten dieser Region eine starke Position. Ein spezifisches Ziel der Sowjets ist es, beherrschenden Einfluß auf den arabischen Nahen Osten zu gewinnen - wegen des Öls und anderer Bodenschätze, aber auch wegen seiner Bedeutung als Tor zum Indischen Ozean und Afrika. überdies dient die sowjetische Flottenpräsenz im Mittelmeer dazu, die 6. US-Flotte zu neutralisieren und die Handlungsfreiheit der USA immer stärker einzuschränken. Dies erscheint um so gravierender, als gleichzeitig die strategische Bedeutung dieses Raumes durch das verstärkte Interesse an den durch ihn verlaufenden, für Europa lebenswichtigen Verbindungswegen sowie durch zunehmende Abhängigkeit der europäischen Industrienationen von den im Nahen Osten verfügbaren Rohstoffen gestiegen ist. Trotz einiger Erfolge der amerikanischen Diplomatie im Nahost-Konflikt während der letzten Monate bleibt die Gefahr wachsenden sowjetischen Einflusses in diesem Gebiet bestehen, da die Grundprobleme des Konflikts keineswegs gelöst werden konnten und zahlreiche arabische Regierungen und politische Gruppen den amerikanischen Bemühungen sehr skeptisch gegenüberstehen und eher dem sowjetischen Ansatz zuneigen.

Sollte **sich** die Sowjetunion mit ihrem langfristig angelegten Konzept durchsetzen und die ökonomisch-politische Kontrolle im Nahen Osten gewinnen, so würde dies zweifellos eine entscheidende Verschiebung des Kräfteverhältnisses bedeuten, die auf Europa nicht ohne Wirkung bleiben kann. Das sowjetische Verhaltensmuster im Rahmen von Sicherheit und Entspannung läßt **sich** gerade im Hinblick auf den Nahen Osten gut beobachten.

Die Sowjetunion hat an der südlichen Peripherie Europas und im östlichen Mittelmeer **noch** keine soliden strategischen Positionen gewonnen, von denen aus ihr bedrohliche politische Unternehmungen oder gar der Einsatz militärischer Streitkräfte gegen die Staaten der Allianz mit einiger Erfolgsaussicht möglich wären.

Die Sowjets werden aber stets versuchen, diese Situation zu ihren Gunsten zu ändern, wo sich dazu die Gelegenheit bietet. Für unsere Sicherheit ist entscheidend, ob die Sowjetunion die Möglichkeit erhält, dem Westen die wirtschaftlichen und personellen Ressourcen **in** den peripheren Regionen der Welt abzuschneiden.

Dies gilt auch für Gebiete wie Ost- und Südostasien, in denen sich »nadi Vietnam-s ein neues »Alignment« der Mächte zu formieren begann. Hier haben die Sowjets ein doppeltes Ziel: Der Ausdehnung des chinesischen Einflusses einen Riegel vorzuschieben und an die Stelle der Amerikaner zu treten. Sie forcieren deshalb neuerdings wieder ihren alten Plan für ein System der kollektiven Sicherheit in Asien. Sie selber wollen dabei als Garanten mitwirken. Die USA werden jedoch nicht lange-untätig zusehen können, sondern zu verhindern suchen, daß Südostasien in ein chinesisches und ein sowjetisches Einflußgebiet aufgeteilt wird. Allerdings wird sich eine Neuordnung der Asienpolitik Washingtons nicht auf ein militärisches Gleichgewichtsdenken beschränken dürfen.

Eine *unreflektierte Unterstützung »antikommunistischer« Regime hat bisher stets den Sowjets in die Hände gearbeitet.* Vietnam und der Nahostkonflikt haben die Grenzen dieser Politik ebenso aufgezeigt wie die Weigerung der Sowjets, Entspannung im westlichen Sinne zu verstehen und ein möglichst niedriges Niveau für die militärische Parität zu akzeptieren. Daß die Sowjets letzteres nicht beabsichtigen, zeigt auch *die* außerordentliche Vergrößerung der Seestreitkräfte, deren Ansatz auf die frühen 60er Jahre zurückgeht. In den letzten zehn Jahre fällt die historische Verwandlung der Kontinentalmacht Sowjetunion in eine Seemacht, die ihre Flotten auf sämtliche Weltmeere entsenden und die Verbindungslinien des Westens bedrohen kann. So hat die Sowjetunion zum Beispiel ihre militärische Präsenz im Indischen Ozean erheblich ausgeweitet. Da der wesentliche Teil der westlichen Öltransporte aus dem Nahen Osten dieses Gebiet benutzt, scheint die Bedrohung dieses Weges offensichtlich. Obgleich die Wiedereröffnung des Suez-Kanals am 5. Juni 1975 eine schnelle Verschiebung sowjetischer Seestreitkräfte erleichtert, ist die Sowjetunion nicht auf diese Passage angewiesen, sie kann ihre Absichten auch mit Hilfe ihrer Fernost-Flotte verwirklichen. Hand in Hand damit ging eine bedeutsame Verbesserung der globalstrategischen Mobilität. Dies alles gab der Sowjetunion die Mittel, rasch zu fern Konfliktzonen zu gelangen - ob zu dem **Zweck**, amerikanischem Engagement vorzubeugen, oder in der Absicht, die Krisenzonen durch militärischen **Druck** zu beeinflussen, muß in jedem Einzelfall untersucht werden.

überblickt man die Entwicklung der letzten zwei Jahrzehnte, so wird deutlich, daß die

sowjetischen Ziele und Absichten eine gewisse Kontinuität kennzeichnet. Auf der einen Ebene bemüht sich die Sowjetunion, im Rahmen des gegenwärtigen internationalen Systems das Kräfteverhältnis auf die herkömmliche Weise konservativer Machtpolitik zu verändern. Auf der anderen Ebene arbeitet die Sowjetunion auf eine Umwandlung des internationalen Systems hin, indem sie versucht, Regeln und Praktiken durchzusetzen, die für die Beziehungen zwischen den Völkern wie für die innere Ordnung der Gesellschaften Gültigkeit haben sollen. Dieses Verhalten muß zwangsläufig immer wieder neue Konflikte produzieren.

Politik kann nicht Konfliktvermeidung schlechthin sein. Sie setzt - innerstaatlich und im internationalen Rahmen - immer Auseinandersetzung unterschiedlicher Interessen voraus. Für uns ist in diesem Kontext die Frage wichtig, welche Rolle der militärischen Macht aus sowjetischer Sicht bei der Auseinandersetzung der Interessen zukommt. Der westlichen Politik kann es nicht allein darauf ankommen, daß »friedliche Koexistenz« die Intention zum nuklearen Weltkrieg ausschließt. Auch mit der sowjetischen Formel von der »gleichen Sicherheit für beide Seiten« kann sich der Westen nicht zufrieden geben. Diese Formel meint eben nur die Instrumente der Kriegsverhinderung, das heißt die Mittel der wechselseitigen Abschreckung, die dazu dienen, einen Gewaltverzicht zu erzwingen. Der Grundsatz der gleichen Sicherheit garantiert jedoch ausdrücklich nicht - wenn wir der Koexistenzthese folgen - die Sicherheit des Systemganzen in einem umfassenden politischen Verständnis. Insbesondere läßt diese Theorie die politische Instrumentierung militärischer Gewalt zu. Folgt man den Thesen des sowjetischen Militärstrategen Admiral *Gorschkow*, sind es nach sowjetischem Verständnis gerade die politischen Implikationen militärischer Macht, ihr latenter Einfluß im Frieden, die es vorteilhaft erscheinen lassen, militärische Macht zu erstreben.

So ist es nur konsequent, wenn sich die Sowjetunion bemüht, ihre militärische Macht zu steigern und mit ihr im globalen Maßstab präsent zu sein.

Letztlich läßt die Konzeption der »friedlichen Koexistenz« einen *Systempluralismus* nicht gelten. In ihr hat das Element des »Kampfes der Systeme« eine hohe Priorität. Die auf ihrer Grundlage ruhende Politik versteht sich als operative Hilfe für die den Gesetzen der Geschichte folgenden »objektiven Prozesse«, die zur Überwindung des Kapitalismus führen. Daran und nicht am stets zu suchenden Ausgleich der Interessen im Rahmen eines *Modus vivendi* mißt man in der Sowjetunion auch die Effizienz dieser Konzeption.

Der Westen dagegen gründet seine Sicherheitspolitik gerade auf eine Theorie, deren Leitmotiv eben dieser *Modus vivendi* ist. Ihm liegt der Gedanke zugrunde, den Antagonismus der Systeme dadurch abzuschwächen, daß man Teilbereiche des Konflikts stilllegt, den Status quo anerkennt, sichert und friedliche Veränderungen möglich macht.

Mit jedem *Modus vivendi* werden - eben weil er nur auf einem Teilkonsens beruht - zwangsläufig unterschiedliche Zielvorstellungen verknüpft. Insofern hat diese Theorie gewisse Berührungspunkte mit dem Prinzip der »friedlichen Koexistenz«, das ja auch Veränderungen bezweckt. Nur ist in beiden Fällen die *schließliche Absicht* wesensverschieden: *Internationaler Klassenkampf ohne den existenzgefährdenden Kriegshier, friedliches* 214-

summenleben auf der Basis partieller Übereinstimmung dort. Die Logik des Modus vivendi besteht in seiner permanenten Fortschreibung mit dem *Ziel, die Konsensbasis ständig zu verbreitern*, Kooperationsinteressen zu fördern und gemeinsame Verhaltensnormen zu entwickeln, die den Systemkonflikt aus der gefährlichen Zone heraushalten.

Angesichts dieses bedeutsamen Gegensatzes zwischen dem östlichen und westlichen Konzept erscheint es für den *Westen* notwendig, eine *konsequente Sicherheitspolitik* zu betreiben. Dieser Gedanke spiegelt sich im Harmel-Bericht von 1967 wider, der zwei Faktoren unterstreicht:

Der erste besteht darin, eine ausreichende militärische Stärke und politische Solidarität aufrechtzuerhalten, um der Anwendung oder Androhung von Gewalt widerstehen zu können. Der zweite Faktor läßt sich mit der Suche nach einem stabilen Frieden mit dem Warschauer Pakt beschreiben.

Neben dem Streben nach einem Gleichgewicht der Kräfte und einer wirksamen Verteidigung, die Sicherheit verbürgt, kommt dem Entspannungsgedanken eine sicherheitspolitische Bedeutung zu. Entspannungspolitik soll darauf angelegt sein, Grundlagen zu schaffen, die es gestatten, dem Rüstungswettlauf Einhalt zu gebieten, die Gefahr von überraschungsangriffen zu mindern und schließlich die Bewältigung zwischenstaatlicher Krisen zu erleichtern. Dabei ist die Forderung grundlegend, daß die Sicherheit des westlichen Bündnisses nicht vermindert werden darf. Nur auf dieser Basis kann der Westen den notwendigen Handlungsspielraum gewinnen, um politische Lösungen zur Kriegsverhütung zu finden und eine partielle Zusammenarbeit zwischen den beiden Systemen zu ermöglichen.

Eine *enge Verknüpfung von Sicherheits- und Entspannungspolitik* ist die logische Konsequenz aus der historischen Erfahrung und dem gemeinsamen Interesse der Staaten, einen nuklearen Weltkrieg zu verhindern.

Die aufgezeigte Asymmetrie der Ausgangspunkte und Zielvorstellungen setzt der westlichen Politik in diesem Bereich jedoch enge Grenzen.

Für ihren Erfolg ist entscheidend, daß alle Staaten das Ost-West-Verhältnis als eine Konkurrenzbeziehung begreifen.

IH. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Angesichts der aufgezeigten politischen Wirklichkeit kann ein wesentlicher Teil der bisherigen Ergebnisse der Friedensforschung nicht als praktikable Lösung des Gewaltproblems angesehen werden: *Einseitige Abrüstung* des Westens würde die Möglichkeit des Ostens, Gewalt anzuwenden oder mit ihrer Anwendung zu drohen, vergrößern - ja, diese Anwendung sogar herausfordern. *Uneingeschränktes Wettrüsten* bietet ebenso wenig eine brauchbare Lösung; es würde vielmehr zu einem Circulus vitiosus führen, aus dem niemand mehr ausbrechen könnte.

Uns führt diese Situation im Grunde zurück zu einer *Politik des Interessenausgleichs und des Mächtigleichts*. Heutzutage ist ein militärisches Gleichgewicht sowohl im weltweiten wie im lokalen Maßstab die notwendige Voraussetzung dafür, daß sich die Prozesse des Wandels einigermaßen gewaltlos vollziehen können. Nur wenn der Westen

in dieser Hinsicht die Fähigkeit und den Willen hat, mitzuhalten, wird es möglich sein, Sicherheit zu erreichen und das Interesse der Sowjetunion an dem »Entspannung« genannten Prozeß herauszufordern.' Die Schwächung der Position Amerikas in Südostasien verstärkt noch die Notwendigkeit einer Gleichgewichtspolitik. Der Hauptfehler der bisherigen Außenpolitik der USA war es offensichtlich, eine vor allem im Interesse der Weltmächte liegende Ordnung schon für »Frieden« zu halten. Obgleich beide Weltmächte nicht auf ein gewisses Maß an Zusammenarbeit und Stabilität verzichten können, bleibt die internationale Ordnung ständig durch das dynamische Konzept der »friedlichen Koexistenz« gefährdet.

Die *Politik des Westens* muß aber darüber hinaus in einer *für demokratischen Wandel offenen wirtschaftlichen und politischen Struktur* ein ebenso wichtiges Ziel sehen wie in der Aufrechterhaltung einer angemessenen Verteidigungsbereitschaft. Wirtschaftliche Prosperität bildet für sich allein keine ausreichende Sicherheit, wenn sie sich nicht auf ein militärisches Gleichgewicht stützen kann, und militärische Streitkräfte nutzen wenig, wenn wirtschaftliche und soziale Spannungen unsere Institutionen zum Wanken bringen.

Sicherheit und Stabilität - umfassend verstanden - dürfen daher nicht bedeuten, die sozioökonomischen Strukturen unverändert zu lassen und gegen notwendige Reformen abzuschirmen.

Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß der Warschauer Pakt einen wirtschaftlich, politisch und militärisch stabilen Westen militärisch angreift oder politisch unter Druck setzt. Doch die östliche Herausforderung wird Aktualität erlangen, sobald der Westen wirtschaftliche und soziale Schwächen zeigt.

Wie also sollten wir unsere Sicherheitspolitik heute praktizieren:

Unsere Strategie verlangt nicht, Streitkräfte zu unterhalten, die fähig sind, einen militärischen Sieg im klassischen Sinne - die Vernichtung des Gegners - zu erringen. Sie fordert, daß man seinem Gegner die Hoffnung auf einen Sieg nimmt, das heißt ein Potential, das geeignet ist, einem gegnerischen Angriff zu widerstehen. Solange dies der Fall ist, können wir jeden potentiellen Angreifer abschrecken und - was noch bedeutsamer ist - die politische Instrumentalisierung militärischer Gewalt verhindern. Ohne ein solches Potential sind wir der politischen Erpressung ausgeliefert. Dies bleibt gerade dann richtig, wenn nach Möglichkeiten der Zusammenarbeit und des Gewaltverzichts gesucht wird.

So gefährlich es wäre, das Heil unserer Sicherheitspolitik in uneingeschränktem Wettrennen zu suchen und nicht zugleich in einer soliden Politik des Ausgleichs und der Konfliktverhütung, so falsch wäre es auch, Entspannung anzustreben und dabei die militärische Sicherung unserer staatlichen Existenz zu vernachlässigen.

Sidierheitspolitik, die sich an dem Streben nach Frieden, an Verhinderung von Gewalt orientiert, wird stets versuchen müssen, die Risiken der Konfrontation zu vermindern, die Gewaltpotentiale stärker zu kontrollieren und das Feld gemeinsamer Interessen zwischen Ost und West zu verbreitern.

Oberstleutnant i.G. t». Schilling

Oberstleutnant i.G. Huber

Bonn, Bundesministerium der Verteidigung,

Führungsstab der Streitkräfte,

Stabsabteilung III

Kirche und militärische Gewalt: Zum Thema »Kritische Solidarität«

Eine exemplarische Problemskizze

VON WILFRIED GERHARD

Mit der Bereitschaft der Kirche, auch im Raume der legalen Gewalt ihren Dienst anzubieten, und mit der Bereitschaft des Staates, diesen Dienst zuzulassen, ja zu fördern, ist das *Problem der Kompatibilität von Kirche und legaler Gewalt* gestellt; es wird dort im höchsten Maße brisant, wo es um das Verhältnis der Kirche zur spezifisch militärischen Gewalt geht. Da die Kirche hier a priori das *Humanum* (das zu bewahren sie so gerne vorgibt) nicht abstrakt, sondern *nur vermittelt durch die militärische Rollen- und Aufgabenstruktur* zur Geltung bringen kann, muß der Ansatz einer diesbezüglichen Reflexion die Individualethik grundsätzlich überschreiten. Die hier notwendige *sozialethische Reflexion* muß es sich zum Problem machen, ob die militärische Gewalt einem »gesellschaftlichen« Humanum, dem Frieden, widerstreitet oder nicht, ob sie ihn zu sichern imstande ist oder nicht. An diesem Kriterium hat sich die Legitimität der militärischen Gewalt auszurichten. In Hinsicht auf die Friedenssicherungsfunktion hatte aber *Max Weber* seinerzeit schon die Tatsache skeptisch ins Feld geführt, daß es ja »das spezifische Mittel der legitimen (physischen) Gewaltsamkeit *rein als solches* (Hervorhebung W. G.) in der Hand menschlicher Verbände ist, was die Besonderheit aller ethischen Probleme in der Politik bedingt«. Dieses Votum *M. Webers* aus dem Jahre 1919 hat in unseren Tagen dadurch noch an Schärfe gewonnen, daß uns heute angesichts der immensen militärischen Gewaltpotentiale nicht nur deren Einsatz, sondern schon deren Existenz als organisierte Abschreckung problematisch erscheinen muß. Aus diesem Grunde ist schon oft die Forderung nach einer neuen gewaltfreien Konzeption des politischen Handelns erhoben worden. Aber das durch ideologische und politische Gegensätze bestimmte gegenseitige Mißtrauen der Staaten und Systeme ist noch stark genug, um die gegenwärtige militärische Gewaltproblematik als das kleinere Übel auf absehbare Zeit tolerieren zu können. Die enge Anbindung des politischen Handelns an Gewaltmechanismen, von der *Max Weber* sprach, hat sich also - wenn auch in der modifizierten Form einer Abschreckungsstrategie - durchgehalten. Das ist nicht verwunderlich. Ein Rückblick auf die Geschichte zeigt, daß Gewalthandeln und politisches Handeln schon seit jeher zusammengehört haben. In der Tat kann von politischem Handeln überhaupt erst seit der *Monopolisierung der Gewalt in einem Staatsverbände* gesprochen werden. Umgekehrt bedurfte nun auch die von ihm ausgehende Gewaltanwendung einer Legitimierung, die nicht mehr naturwüchsig, sondern nur noch von politisch-ideologischen Zielsetzungen her erfolgen konnte.

1. *Max Weber: Politik als Beruf*, Ges. Pol. Schriften, 2. Aufl., Tübingen 1958, S. 544.

Es verdient in diesem Zusammenhang Beachtung, daß die Monopolisierung der Gewalt in den Händen des Staates, die seit dem Ausgang des Mittelalters einsetzt, ihre Legitimität zunächst durchaus in der großräumigen territorialen Pazifizierung zu finden vermochte. Dahinter standen die vorwärtsdrängenden handelsbürgerlichen Interessen nach umfassender Rechts- und Verkehrssicherheit. Und das territoriale Gegeneinander von Staaten verlangte zunächst einmal keine so hohen (finanziellen wie sozialen) Kosten, als daß sie nicht im Interesse großräumiger Pazifizierung hätten erbracht werden können. Die Rationalität des Gewaltgebrauchs - von *Machiavelli* erstmals propagiert - ließ sich in der angestrebten Verhältnismäßigkeit von Mittel und Zweck noch durchhalten. *Max Weber* hat die Mitwirkung auch von religiösen Gewalten bei diesem Vorgang nachdrücklich hervorgehoben; diese konnten nämlich ihre »spezifischen Mittel zur Beherrschung der Massen« - erst im Zuge zunehmender innerer Befriedung erfolgversprechend anwenden. *Luther* reklamiert in seiner Schrift über die Obrigkeit dementsprechend die durchs »Schwert« stabilisierte bürgerliche Ordnung als das dankbar hingenommene Optimum für das Wirksamwerden des »Wortes«. Man muß freilich hinzunehmen, daß er - trotz allen »getrosten Würgens« - die staatliche Gewalt nach innen an der Forderung freier Religionsausübung und nach außen am sozialetischen Vorbehalt des *bellum iustum* begrenzte. Aber angesichts der geschichtlichen Entwicklung läßt sich im nachhinein bezweifeln, ob die Theorie des *bellum iustum* jemals als politisches Regulativ wirksam wurde>.

Jedenfalls hat die *machiavellistische Theorie der Gewaltrationalität* gegenüber jener von *bellum iustum* weit mehr »Geschichte gemacht«, bis auch sie sich - zumindest für das Bewußtsein bürgerlicher Schichten - zu überleben begann. In dem Maße, in dem die innerstaatliche Pazifizierungsfunktion der legalen Gewalt vor ihrer Funktion zur Sicherung dauerhafter militärischer Gewalt verblaßte, vermehrten sich die Vorbehalte bürgerlicher Kreise gegenüber der Legitimität militärischer Gewalt. Militärische Gewalt war angeblich nun nicht mehr dazu angetan, industriell-bürgerliche Interessen zu befriedigen. Während aber in *Preußen-Deutschland* sich bis zum Ende des Ersten Weltkrieges die bürgerlich-industriellen Interessen dem obrigkeitsstaatlich-militärischen Zuschnitt der Gesellschaft fügen mußten, postuliert schon im nachrevolutionären *Frankreich* *Auguste Comte* die Unvereinbarkeit des anbrechenden wissenschaftlich-industriellen Zeitalters mit der Aufrechterhaltung einer unproduktiv-parasitären Kriegerkaste und trifft damit nicht nur den Feudaladel, sondern auch die mit ihm eng verflochtenen kirchlich-religiösen Interessen. Das Zeitalter der Krieger und Priester scheint ihm obsolet geworden zu sein. Staatliche Gewalt,

2. *M. Weber*: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Tübingen 1972, S. 519.

3. Da die Theorie des *bellum iustum* ihrer Intention darauf angelegt ist, jeweils nur einen der beiden Konfliktpartner psychologisch zu entlasten, wird sie de facto von beiden Konfliktpartnern als Reditfertigungsstrategie in Anspruch genommen werden müssen. Wer kann es sich leisten - vor allen Dingen heute -, einen »ungerediten Krieg« Zu führen? Sowohl die ideologische Fundierung des NATO-Bündnisses wie des Warschauer Pakts enthalten dementsprechend Elemente der *bellum-iustum*-Konzeption. Der Warschauer Pakt hat eine »Befreiungsideologie«, das NATO-Bündnis eine »Defensivideologie« zur Voraussetzung.

sofern sie mehr bezweckt als die Garantie innerer Ordnung, verfällt der Illegitimität, genauer gesagt: der Irrationalität. Wenn auch in der Folgezeit die Kriege zunehmend eine Mobilisierung aller ideologischen und materiell-industriellen Ressourcen bewirkten, so scheint sich das Bürgertum doch die naive Gleichsetzung von bürgerlicher Gesellschaft und unkriegerisch-friedlicher Produktion bewahrt zu haben.

Interessanterweise hat *Scumpeter*' den expansiven Imperialismus der Jahrhundertwende mit der Virulenz *feudaler* Relikte zu erklären versucht, und *Ernst Troeltsch*⁵ gar greift auf die These vom *römisch-antiken* Imperialismus als einer der fortzeugenden Kräfte der modernen Welt zurück.

Nun ist dieses *Selbstbild des Bürgertums*, daß die Rationalität friedlich-industrieller Arbeit und in eins damit die Irrationalität gewaltsamer Auseinandersetzung zur Voraussetzung hatte, von *marxistischen Theoretikern* im nachhinein aufs heftigste bestritten worden, wie schließlich auch umgekehrt nach Etablierung sozialistischer Systeme berechnigte Zweifel an der angeblich gelungenen gesellschaftlichen, geschweige denn politischen Eliminierung der Gewalt anzumelden waren. Aber damit nicht genug. Der beiderseits beobachtbare unauflösbare Grundwiderspruch zwischen Selbstbild und Fremdbild wird zusehends begleitet von dem Dilemma, in das sich die machiavellistische Gewalt rationalität mit der fortschreitenden Zerstörungskraft der Gewaltmittel selbst unaufhaltsam hineinbewegt. Krieg ist nicht mehr ohne weiteres die Fortsetzung der Politik mit anderen (aber ebenso rationalen) Mitteln.

So läßt sich als *erste These* formulieren:

Die *Existenz militärischer Gewaltpotentiale* ist nicht primär Ursache, sondern lediglich Ausdruck eines wechselseitigen Mißtrauens der Gesellschaftssysteme, das sich im Antagonismus von *Eigenbild und Fremdbild* ideologisch dauerhaft stabilisiert hat. Wie dieser Antagonismus die militärische Konfrontation in einer früheren Zeiten gegenüber verschärften Weise begünstigt, so läßt die technologische Entwicklung der Waffensysteme jedoch den Gedanken an eine militärische Konfliktaustragung in einer früheren Zeiten gegenüber verschärften Weise als absurd erscheinen.

Damit aber ist das Thema möglicher *Legitimität der militärischen Gewalt* angesichts der ihr innewohnenden Gefährdungen neu gestellt. Im folgenden soll dieses Thema von den Sachbereichen der *Strategie*, der *Ideologie*, der *Technologie* sowie der *sozialen Kostenfrage* her entfaltet werden. Das Leitkriterium soll dabei jene »kritische Solidarität« sein, zu der sich die im Rahmen der militärischen Gewalt agierende Kirche verpflichtet weiß.

4. J. *Scumpeter*: Zur Soziologie der Imperialismen, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 46. Bd., 1918/19, S. 290.

5. E. *Troeltsch*: Imperialismus, in: Neue Rundschau 26/1, 1915, S. 7.

6. Pazifistische Gedankengänge tendieren dahin, die Existenz militärischer Gewaltpotentiale als einen primären Konfliktherd und eine primäre Spannungsquelle im Verkehr der Staaten untereinander zu betrachten, woraus dann das Postulat der Abschaffung aller Militärpotentiale logischerweise folgt.

a) *Vorbemerkung.* Von zwei Formeln des Legitimitätsanspruchs soll in folgendem abgesehen werden. Nicht zur Diskussion steht die im engeren Sinne verfassungsrechtliche Legitimität - das Problem der Transformation der militärischen Gewalt als der ehemals quasi institutionalisierten Staatsidee in ein der politischen Kontrolle unterstehendes Organ der Exekutive scheint gelöst zu sein, zumindest solange sie den Status einer »Friedensarmee« hat. Von dem Problem faktisch bestehender gesellschaftlicher Legitimität soll auch nicht gesprochen werden. Dies steht empirischer Analyse offen. Nur soviel scheint hier gesagt werden zu können, daß die vom militärischen System selbst empfundenen *Legitimationsdefizite* erheblich sind. Nachdem sich ein diffuses Gefühl nationaler Identität - in Ansehung der deutschen Verhältnisse - an der Existenz einer legalen militärischen Gewalt nicht mehr zu entzünden vermag, hat es verschiedene Versuche der Selbstempfehlung gegeben, deren Kurzschlüssigkeit offensichtlich ist. Der Versuch, sich über die Suggestiv-analogie zum *Wirtschaftssystem* eine Paralegitimität zu sichern (»Wir produzieren Sicherheit«), antiquierte sich binnen kürzester Zeit, signalisierte aber auch in aller Deutlichkeit, in welcher Richtung heute Legitimitätsressourcen ausgeschöpft werden können. Aber auch der weitaus »realistischere« Versuch, die Paralegitimität einer Bildungs- und Ausbildungsanstalt (»Wir fordern und wir fördern«) in Anspruch zu nehmen, verschleierte die Probleme der Legitimität mehr, als daß er sie entfaltet. Zwar haben in der Tat Umfragen ergeben, daß die Bundeswehr als ein umfassendes und effizientes Aus- und Weiterbildungsinstitut in Anspruch genommen wird und in dieser Funktion Zustimmung zu erzeugen imstande ist. Eine sozialetische Fragestellung kann sich jedoch bei dieser Form der Legitimität nicht beruhigen. Sie hat vielmehr die Möglichkeit gesellschaftlicher Legitimität nicht von den peripheren, sondern von den zentralen Funktionen der militärischen Gewalt her zu erfragen. Die zentralen Funktionen der militärischen Gewalt bündeln sich aber in der sogenannten Abschreckungskonzeption, die parallel zur waffentechnischen Entwicklung selbst eine starke Wandlung durchgemacht hat.

b) *Die Abschreckungsstrategie und das Problem der ultima ratio.* In der 5. These der *Heidelberger Erklärung von 1959*⁸ ist die Einsicht formuliert, daß jede kriegsrechtliche Gewaltanwendung »durci die Mittel, deren sie sich bedienen müßte, lebensgefährlich und moralisch unerträglich« wird. Dieses Diktum von der moralischen Unerträglichkeit kriegsrechtlicher Gewaltanwendung war damals nicht das Ergebnis einer Besinnung auf die mit zeitlosem Gültigkeitsanspruch sich proklamierenden pazifistischen Grundforderungen, sondern im Gegenteil die Antwort auf die aktuelle Herausforderung durch die eigene Gegenwart, Antwort auf die politischen Krisen der 50er Jahre und Antwort auf die im Zeichen eines möglichen nuklearen Schlagabtausches der Großmächte stehende Abschreckungsstrategie der sogenannten »Massiven Vergeltung« (*massive retaliation*), Diese sah den massi-

7. Das waren publizistisch weitgestreute Werbeslogans der Bundeswehr.

8. Vgl. G. Howe (Hg.): Atomzeitalter - Krieg und Frieden, Witten 1962, S. 226-236.

9. Diese Einsicht mußte sich in dem Augenblick aufdrängen, in dem auch die USA (und nicht nur Europa)

ven Einsatz des nuklearen Potentials der USA bei jedem Angriff der Sowjetunion auf einen Verbündeten der USA vor und hätte es in der Tat wegen der konventionellen Unterlegenheit der westlichen Staaten schon sehr früh zu eben diesem Einsatz des atomaren Potentials der USA kommen lassen müssen. Das hätte für die europäischen Völker - allen voran für Deutschland - möglicherweise den Verlust eben der staatlichen Existenz zur Folge gehabt, für deren Erhaltung doch die Nuklearpotentiale eingesetzt worden wären. Angesichts der möglichen Unverhältnismäßigkeit des Mitteleinsatzes wurde aber auch die Frage laut, ob die Zerstörungskraft nuklearer Potentiale ihrer Anwendung nicht enge Grenzen setze und überhaupt den Krieg als politisches Mittel in Frage stelle. Die Strategie der massiven Vergeltung hätte damit politisches Handeln - zumindest in seiner traditionell gewaltgestützten Form - blockiert und unmöglich gemacht". Die Unannehmbarkeit beider Alternativen begünstigte das Suchen nach einer *neuen strategischen Konzeption*, die schließlich unter dem Namen »flexible response« offizielle NATO-Doktrin wurde. Man geht davon aus, daß die technologische Entwicklung auf konventionellem wie nuklearem Gebiet Möglichkeiten bereitstellt, auf allen Ebenen der Konflikterwartung mit einem entsprechend differenzierten Einsatz von Gewaltpotentialen reagieren zu können. Damit bleibt aber gleichzeitig oberhalb der atomaren Schwelle jenes Gleichgewicht des Schreckens erhalten,⁹ das keinem der Kontrahenten erlaubt, ohne das Risiko eigener Vernichtung den ersten nuklearen Schlag zu führen. Die politische Dimension militärischer Gewalt scheint - trotz aller verbleibenden Unsicherheiten - dadurch wiedergewonnen zu sein, daß Kriege nunmehr wieder (nicht nur militärisch, sondern auch) politisch »führbar« geworden zu sein scheinen. Ist dadurch die Heidelberger These von der moralischen Unerträglichkeit kriegesischer Gewaltanwendung außer Kraft gesetzt? Die Tatsache, daß auch die neue Strategie der flexible response als *Abschreckungsstrategie* gilt, muß zu differenzierten Überlegungen Anlaß sein.

Auch die Strategie der flexible response versteht sich primär als eine Abschreckungsstrategie. Das aber hätte Konsequenzen für das, was als *ultima ratio militärischer Gewalt* noch denkmöglich ist. Nicht mehr die Kriegführung im Ernstfall, sondern schon die Existenz der militärischen Gewaltpotentiale selbst würde demnach zunächst einmal als ultima ratio politischen Handelns zu gelten haben - und zwar deswegen, weil diese Gewaltpotentiale als psychologisches Abschreckungssystem jene gerade noch kalkulierbaren Wirkungen entfalten, auf die politisches Handeln vital angewiesen ist. Abschreckung arbeitet schon mit dem irrationalen (!) Mittel der Angst, dessen Wirkung gerade darin besteht, daß der Drohende angesichts der möglichen Vergeltungsschläge zur rationalen (!) Einsicht in die faktische Chancenlosigkeit seiner potential aggressiven Absichten gelangt¹⁰, Gewiß schließt dabei die der Abschreckung dienende Drohung mit Gewaltpotentialen auch auf

durch die technologische Entwicklung in den Abschreckungsschatten der großen Nuklearsysteme geraten war.

10. Da in der Praxis aber die wahren Absichten (»intentions«) des Kontrahenten nur schwer faßbar sind, hat sich das Ausmaß der Abschreckung des potentiellen Gegners an seinen Fähigkeiten (»capabilities«) zur faktischen Gewaltanwendung zu orientieren. Ein verläßlicher Indikator für diese capabilities des potentiellen Gegners in das Verhältnis seines militärischen Potentials zum eigenen.

die Bereitschaft ihrer Anwendung in sich. Aber diese Bereitschaft soll doch gerade die Notwendigkeit ihrer faktischen Anwendung ausschließen helfen: Wer »A« sagt, muß auch bereit sein, »B« zu sagen, damit gerade das »A«-Sagen wirksam genug ist, das »Bx-Sagen-Müssen zu verhindern. Dieser Gedankengang beschränkt die noch als möglich angenommene Rationalität der militärischen Gewalt auf ihre Funktion der »Friedenssicherung«, verlangt jedoch gleichzeitig, hinsichtlich der spezifischen Art des Bereitseins, das heißt aber hinsichtlich des sogenannten V-Falles (Verteidigungsfalles), auch eine Rationalität von Verteidigungshandlungen selbst unterstellen zu können. Es müssen »Kriegsbilder« gedacht werden, in denen die ultima ratio wieder in das militärische Handlungsfeld vorverlegt ist - ungeachtet der Möglichkeit, daß die Wirklichkeit des V-Falles sich jenseits jeder nur denkbaren ratio bewegen könnte. Es ist dies das *Dilemma der Abschreckungsstrategie*, daß sie die rationale Bewältigung auch von militärischen Situationen (das heißt die Möglichkeit der Konfliktbegrenzung) unterstellen muß, um »Friedenssicherung« glaubhaft zu machen, mit anderen Worten: daß sie die ultima ratio einer möglichen militärischen *Gewaltanwendung* denken und wollen muß, um die ultima ratio der gegenwärtigen militärischen *Gewaltandrohung* nach Möglichkeit zu erhalten. Die gegenteilige Unterstellung einer im V-Fall entfesselten Irrationalität muß als Realitätsvermutung notwendigerweise Privatmeinung bleiben - unterhalb der Schwelle des militärischen Systemwissens. Die Ausblendung möglicher Realität kann aber nicht Sache der Sozialethik sein. Sie wird die Fragen stellen müssen, ob der faktische Übergang von der Abschreckung zur konkreten Gewaltanwendung wirklich so »reibungslos« funktioniert, wie es notwendig angenommen werden muß und wie es sprachlich dadurch suggeriert wird, daß »Abschreckung« den Gegner von der Sinnlosigkeit des Versuchs überzeugen soll, »den Kampf aufzunehmen oder fortzusetzen (Hervorhebung W. G.)«¹¹. Sie wird die Frage stellen müssen, was für das Bewußtsein die Einsicht bedeutet, mit der Androhung von Gewalt ihre Anwendung entgegen allen Intentionen - letztlich doch nicht verhindert zu haben? Hier wirkt die Sprache m. E. zu suggestiv, wenn sie für den V-Fall von der »Wiederherstellung des Friedens« spricht. Die Realitäreinschätzung darf sich von der Sprache nicht verführen lassen.

Damit kommen wir zur 2. These:

Das janusgesicht der ultima ratio macht das strukturelle Dilemma der militärischen Gewalt in erschreckender Weise deutlich. Die als möglich unterstellte ultima ratio der Gewaltanwendung ist jedenfalls durch die Kurzformel von der »Wiederherstellung des Friedens« nicht zu legitimieren. Die Kirche darf an dieser Stelle jedenfalls nicht einer - durch die verwendete Friedensbegrifflichkeit möglicherweise verschleierte - »Instrumentalisierung der Religion für militärische Zwecke«¹² Raum geben. Die Realität kriegeri-

11. Baudissin: NATO-Strategie im Zeichen der Friedenserhaltung, in: Europa-Archiv, 1968, S. 636.

12. Vgl. W. Huber: Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 262. Freilich diagnostiziert Huber für die im militärischen Raum wirkende Kirche jene »Instrumentalisierung« als gleichsam unausweichliches Strukturmaniko. Dabei setzt er offenbar das Vorhandensein der sogenannten »militärischen Zwecke« als fraglosen Bestand voraus, während die instrumentalisierte Einverleibung der Religion gerade noch verhindert werden kann - und muß. Aber diese Sicht der Dinge ist doch wohl zu eskapistisch. Es kommt politisch doch gerade darauf an, daß die bei Huber schon vorausgesetzte Verselbständigung der

scher Gewaltanwendung entzieht sich vorläufig allen Versuchen begrifflicher und sozial-ethischer Festlegung».

c) *Gefährdungen der Defensivideologie.* Der defensiven Strategie des sogenannten NATO-Bündnisses entspricht eine *Dejensioideologie*. Und wie in jener hinsichtlich der im V-Fall zu erwartenden Realität bestimmte Unterstellungen vorgenommen werden müssen, so müssen in dieser **auch hinsichtlich des potentiellen Gegners bestimmte ideologische Unterstellungen** akzeptiert werden, die tendenziell wirklichkeitsverstellend sind. Im Verteidigungsweißbuch der Bundesregierung von 1973/74 heißt es u. a.

»Verteidigungsbereitschaft oder Wehrwille oder Wehrmotivation der Bevölkerung bedürfen nicht der ideologischen Steuerung. Der Wille zur Selbstbehauptung, notfalls zur bewaffneten Verteidigung der freiheitlichen Lebensweise, benötigt kein Peindbild.et!

An diesem Votum ist zweierlei bedeutsam: Einmal ist die Tendenz verständlich, eine verteidigungsbereite Loyalität gegenüber dem demokratischen System zu behaupten und damit gleichzeitig auch zu stimulieren. Die militärische Gewalt wird damit also nicht allein negativ von ihrer bislang faktisch kriegsverhindernden Funktion her, sondern unmittelbar positiv von ihrer Funktion der Verteidigung demokratischer Rechtsgüter und Werte her legitimiert; damit wird das Legitimitätsniveau gleichsam angehoben. Zum anderen aber wird der selbstverständliche Verzicht auf ideologische Steuerung betont, der sich angeblich von den gegenteiligen Maßnahmen auf der Gegenseite abhebt.

Man wird fragen müssen, ob in dieser Doppelthese nicht zuviel, nämlich Gegensätzliches zugleich, gewollt ist. Sofern die legale Gewalt positiv von der Sicherung der abwehrbereiten Demokratie her legitimiert wird, bedarf es doch wohl gerade des Verweises auf die eigenen ideologischen Grundlagen und ebenso des Verweises auf das »Peindbild« (auch wenn man darauf verzichtet, die ideologischen Grundlagen »ideologisdiet! und das

»militärischen Zwecke« verhütet wird - wozu sonst die Anstrengung eines Dialogs unter dem sowohl für die Kirche wie für das militärische System gemeinsamen Leitthema des Friedens?

13. Die Realitätseinschätzung wird sich an folgenden Fragen jedenfalls nicht »vorbeimogeln« dürfen:

Ist die in Randzonen (Südamerika, Afrika, Südostasien) praktizierte Strategie der Konfliktbegrenzung auch wirksam, wenn die unterschiedlichen Gesellschaftssysteme direkt militärisch aufeinanderstoßen? Ist die Strategie der Konfliktbegrenzung auch dort noch praktikabel, wo der militärische Mitteleinsatz nicht mehr - wie z. B. noch im Palästina-Konflikt - von Dritten bewußt gelenkt wird? Wird etwa jemand dann zurückweichen wollen, wenn er seine Eskalationsmöglichkeiten noch nicht voll ausgeschöpft hat? Wird **nicht** vielmehr das überall zu beobachtende »Inversicriensdenkene die Oberhand gewinnen, d. h. konkret die Neigung, die einmal erlittenen militärischen Unkosten durch erhöhten Mitteleinsatz zu kompensieren? Würde nicht jede Eskalation im Ernstfall dann auch mit einer Vermehrung der Konflikthanfälle Hand in Hand gehen, um die notwendige Eskalation im nachhinein auch zu legitimieren? Wie dem auch sei: Während es die Existenz der Abschreckungssysteme auf beiden Seiten bis heute nachweislich erzwingen hat, eine Unzahl von Konflikten in einer nichtmilitärischen politischen Weise lösen zu müssen, fehlt allen Aussagen über die angeblich wieder möglich gewordene ultima ratio der kriegerischen Gewaltanwendung in „zentralen« Zonen jede Möglichkeit einer Realitätskontrolle. Wäre eine ratio kriegerischer Gewaltanwendung sichergestellt, so wären die strategischen Prinzipien allerdings mit den sozialetischen identisch: beide haben sich ja an der Ermöglichung eines »Danadi« zu orientieren. Solche Prinzipien liegen ausformuliert vor: Maximale Schadensbegrenzung, Angemessenheit der Mittel, Verhandlungsbereitschaft etc,

14. Weißbuch 1973/74, S. 51.

15. Die hier wahrscheinlich vorschwebende Differenzierung »sittlidier« und »ideologischer« Grundlagen eines Staatswesens ist selber ideologisch und feindbildorientiert.

Feindbild »Feindbild« zu nennen). Während die »*Negatiulegitimation*« die militärische Gewalt aus der tendenziell friedensfeindlichen »Spirale« wechselseitiger Verstärkung von ideologischen Unterstellungen und militärischen Rüstungsanstrengungen herausnimmt, produziert die *positive Legitimation* durch eine Defensivideologie notwendigerweise ein Feindbild, das ohne bestimmte Fixierungen nicht denkbar ist. So wird in einem Aufsatz von Georg Leber über »Verteidigung ohne Haßerziehung« aus dem Jahre 1974¹⁶ das dem ideologischen Eigenbild der Bundesrepublik korrespondierende Feindbild selbst dort deutlich, wo ein soldies heftig bestritten wird. Dem »freiheitlichen und wehrhaften Pluralismus« in der Bundesrepublik Deutschland, ihrer geschichtlichen Entwicklung, die »auf ein zunehmendes Maß an Freiheit, Selbstbestimmung, Toleranz, friedliche Konfliktregelung und Gewaltfreiheit« angelegt ist, wird das bedrohliche Gegenbild der DDR gegenübergestellt, die sich nicht scheut, »die eigene Bevölkerung zu disziplinieren«, mehr noch: zu »militarisieren«. An der »bereits im Kindesalter beginnenden Militarisierung der DDR-Bevölkerung« darf es keinen Zweifel geben. Wie alle »totalitären Systeme« bemüht sich die DDR, systemgefährdende Spannungen und Aggressionen nach außen abzuleiten. »Information« gibt es nicht, dafür aber um so mehr »Indoktrination«, zu der die Ver-teufelung des ideologischen Gegners, konkret: die »Haßkampagne auf die BRD und die freie Welt«, genauso gehören wie die »zunehmenden Appelle zur Klassenwachsamkeit« im Innern. Das hier vorgestellte Feindbild ist gewiß nicht darauf angelegt, unmittelbare Aggressionsneigungen zu erzeugen; die verwandte Begrifflichkeit (Militarisierung, Disziplinierung, Totalitarismus und Indoktrinarismus) ist nicht die einer Drohsemantik, sondern vielmehr die einer *Bedrohtheitsemantik*. Sie vermittelt ein Gefühl abgründiger Bedrohtheit über das Medium offensichtlich gewollter Assoziationen an die von vielen noch erlebten faschistischen Praktiken. In pointierter Form »erleben« wir diese *Gleichsetzung von rechts und links* in der seitens der konservativen Theologie gängigen Angst vor dem kommunistischen »Seelenmord«¹⁷ und dem in jedem Fall abzuwendenden »moralischen Untergang-V der Welt. Es ist aber sehr die Frage, ob durch diese Gleichsetzung von rechts und links ein realitätsgerechtes Bild des potentiellen Gegners vermittelt wird. Verantwortlicher Umgang mit militärischer Gewalt setzt aber immer ein Bewußtsein voraus, in dem sich Wirklichkeit unverzerrt darstellt. Denn die Kultivierung diffuser Bedrohtheitsgefühle ist auf die Dauer zweifellos nicht ungefährlich. Die Selbstbeschäftigung mit Bedrohtheitsvorstellungen und rein reaktiv begründeten Sicherungsmaßnahmen trägt die Gefahr in sich, eine hypostasierte Eigendynamik der Bedrohtheitsvorstellungen in Gang zu setzen, die dann in Krisensituationen die Reaktionsschwelle erheblich herabsetzen würde.

Daraus folgt die 3. These:

Es ist Sache der ihm Rahmen der militärischen Gewalt agierenden Kirche, sich selbst und dem militärischen Apparat immer wieder die Gefahren realitätsunbezoglicher psychischer Verzerrung der Ideologie wehrhafter Demokratie deutlich zu machen.

16. G. Leber: Verteidigung ohne Haßerziehung, in: Information für die Truppe 6/1974, S. 3-16.

17. H. Thielicke: Theologische Ethik, Bd. II/2, S. 598.

d) *Ziviles Bewußtsein und militärische Gewalt. Wahrnehmungsprobleme* auf strategischer wie ideologischer Ebene stellen die eine Seite der Gefährdungen der militärischen Gewalt dar. Sie betreffen nicht das militärische System als Ganzes, sondern spezifische Adressatenkreise innerhalb dieses Systems: Wahrnehmungsprobleme sind im wesentlichen »führungsspezifische« Probleme. Neben diesen Wahrnehmungsproblemen gibt es aber noch jene Gefährdungen der militärischen Gewalt, die aus ihrer *Tendenz zur zivilen Selbststabilisierung* herrühren. Die Technologie hat hier einen entscheidenden Anstoß geliefert. Zum einen hat sie die militärische Gewalt über die *Rüstungsindustrie* zu einer ökonomischen Selbstverständlichkeit der Gesellschaft gemacht. Zum anderen aber hat sie bei den Trägern militärischer Gewalt einen entscheidenden Bewußtseinswandel hervorgerufen. Seit sie ihren Einzug in die bewaffneten Streitkräfte angetreten hat, mußte es nämlich zwangsläufig zu Kontroversen darüber kommen, in welcher Weise die Erfordernisse der nunmehr technisierten Großorganisation »Streitkräfte« mit der *militärischen Disziplin von Befehl und Gehorsam* kompatibel sein konnten. In hochtechnisierten Verbänden der Streitkräfte (Luftwaffe) haben die Bedingungen vitalen Aufeinanderangewiesenseins zweifellos in Richtung der Suspendierung der Hierarchie und der militärischen Disziplin gewirkt. Aber nachdem einmal diese technisch bedingte Nivellierung der hierarchischen Struktur eingesetzt hat, wird sie - wie zu vermuten ist - in Form ziviler Ansprüche an die militärische Organisation Weiterungen haben. Und diese zivilen Ansprüche werden vermutlich zu einem noch weiteren Abbau der typisch militärischen Gehorsamsstruktur beitragen. Aber dieser Vorgang ist ambivalent. Auf der einen Seite wird das leidige Problem der fraglichen Kompatibilität der Konstitutionsprinzipien militärischer Gewalt und demokratisch bürgerlicher Strukturen einer Lösung nähergebracht - die *Konzeption vom Staatsbürger in Uniform* und vom mitdenkenden Gehorsam seien hier stellvertretend genannt -, auf der anderen Seite aber droht das Bewußtsein, sich damit der militärischen Problematik gänzlich zu entledigen. In hochtechnisierten Verbänden ist die Gefahr einer subkutanen Eliminierung der militärischen Gewaltproblematik aus dem Bewußtseinshorizont paradoxerweise am größten. Gerade weil der Umgang mit hochtechnisierten Zerstörungspotentialen den Beteiligten die Konzentration auf das reine Funktionieren abverlangt, kann sich das Bewußtsein am leichtesten die »Ablenkung« auf das »Wozu« und »Warum« ersparen bzw. auf die militärische und politische Führung abschieben. Die *Berufung auf die sogenannten Effektivitätserfordernisse des militärischen Systems* und auf die »eigentliche« Verantwortung der politischen Führung liefern der Ausklammerung der Sozialethik gute Gründe. Wenn dagegen der Gedanke der Handlungs- und Haftungsgemeinschaft einen Sinn behalten soll, dann muß die Reduzierung des Trägers militärischer Gewalt auf das reine Funktionieren sogar um den Preis von militärisch dysfunktionalen Reibungsverlusten verhindert werden. Das Bewußtsein für die Außerordentlichkeit der militärischen Gewalt darf nicht verlorengehen.

Daher lautet die 4. These:

Vor allen Versuchen, auf dem Hintergrund eines funktionellen Professions- und Organisationsverständnisses die Differenz zwischen militärischer und ziviler Sphäre zum

Verswinden zu bringen, muß gewarnt werden. Nur durch ständige Erinnerung an das außerordentliche Medium der Gewalt kann militärische Verantwortung wahrgenommen werden. Die kirchliche Arbeit steht hier deshalb vor besonderen Problemen, weil sie diese »Erinnerung« im Gegensatz zu allen Rationalisierungen und Verdrängungen zur Geltung bringen muß.

e) Destabilisierungsprobleme militärischer Gewalt. Wenn man empirischen Erhebungen Glauben schenken darf, dann ist das *Bewußtsein für die Außerordentlichkeit der militärischen Gewalt* nicht nur bei ihren Trägern, sondern in der Gesellschaft überhaupt im Schwinden begriffen. An die Stelle des Bewußtseins für die Außerordentlichkeit der militärischen Gewalt tritt zunehmend ein gesellschaftliches Bewußtsein, das die Existenz der militärischen Gewalt hinnimmt wie andere Institutionen auch. »Die Bundeswehr stellt in den Augen der breiten Öffentlichkeit eine Selbstverständlichkeit dar.« Sie wird betrachtet »genauso wie die Bundesbahn«, heißt es in einer Studie über die Bundeswehr vom September vergangenen Jahres¹⁸. Wie problematisch gerade ein solches Meinungsklima hinsichtlich der militärischen Gewalt ist, erhellt aus den steigenden *Kosten*, die für die Existenz eines militärischen Systems nun einmal erlegt werden müssen. Dies ist auch der Punkt, an dem der Vergleich der Bundeswehr mit sozialen Dienstleistungsträgern schnell an sein Ende kommt. Während nämlich - um im angesprochenen Vergleich zu bleiben - die Kosten der Bundesbahn aus der Last sozialer Dienstleistungen herrühren, gehen die Kosten der militärischen Gewalt gerade zu Lasten von sozialen Dienstleistungen. Die stetig aufwendiger werdenden Kosten für die Sicherheit treffen die gesellschaftliche Infrastruktur, sie bedingen Verschiebungen und Verzerrungen der gesellschaftspolitischen Prioritäten, wodurch innergesellschaftliche Protestpotentiale wachgerufen werden (sIn der Rüstung sind sie fix, für die Bildung tun sie nix«), deren polarisierende Wirkungen doch erheblich sind¹⁹. Hinzu kommt, daß mit den steigenden Kosten keineswegs das militärische Sicherheitsniveau angehoben wird. Eher ist das Gegenteil der Fall. Die Vernichtungspotentiale haben Umfänge und Strukturen erreicht, die rationalen Sicherheitsbedürfnissen keineswegs mehr entsprechen. *Für immer mehr Kosten wird immer weniger Sicherheit erreicht.* Die Ursache dieses Tatbestandes liegt auf der Hand. Weil das Gleichgewicht des Schreckens nie genau ausbalanciert werden kann und das Sekuritätsdenken ständig von dem Streben nach prophylaktischer Überlegenheit angetrieben wird, werden laufend *militärische Oberkapazitäten* produziert, die selbst wieder ein Sicherheitsrisiko darstellen. Solche Überlegungen beleuchten die Grenznutzenproblematik der militärischen Gewalt sowohl in Hinsicht auf die gesellschaftliche Infrastruktur wie auf die militärische Struktur. Die militärische Gewalt destabilisiert tendenziell die soziale Ordnung, die sie

18. E. Lippert / K. Puzicha: Die Bundeswehr als Objekt von Meinungen und Einstellungen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beiträge zur Wochenzeitung Das Parlament vom 13. 9. 1975, S. 20. Die Autoren scheinen diesen Vorgang der »Veralltäglicung« der militärischen Gewalt als einen gesellschaftlichen Gewinn zu betrachten.

19. Aus diesem Grunde ist auch zu bezweifeln, daß die von Lippert / Puzicha erhobenen statistischen Daten mit dem Bundesbahnvergleich zutreffend interpretiert werden.

doch schützen soll, und destabilisiert zudem sich selbst. »*Rüstungskontrolle*« kann nicht die ganze Antwort auf diese Herausforderung sein. Sie muß *komplementiert* werden durch den Versuch, die »*Verteidigung der demokratischen Grundordnung*« aus ihrem ausschließlichen militärsprachlichen und militärpraktischen Verwendungszusammenhang zu lösen und an Hand der Konzeptionen gewaltfreier Strategie (cioilian dejense) weiter durchzudenken²⁰. Die auf dem Kirchentag von Hannover 1967 formulierte Komplementaritätsthese vom »*Friedensdienst mit und ohne Waffen*« kann eine neue Dimension gewinnen, wenn sie gleichsam dynamisiert wird.

Damit kommen wir zur 5. These:

Die Komplementaritätsthese vom »*Friedensdienst mit und ohne Waffen*« darf nicht im Sinne friedlich-schiedlicher Trennung der Aufgabenbereiche mißverstanden werden. Sie signalisiert vielmehr als »*Konfliktformel*« die Aufgabe der ständigen Suche nach dem Weg der »*besseren Gerechtigkeit*«.

In diesem Zusammenhang wäre auch die Funktion der sogenannten öffentlichen Weltmeinung zu berücksichtigen. Es könnte sein, daß die »öffentliche Weltmeinung« in Analogie zur sozialen Kontrolle, die ja als deren innergesellschaftliches Pendant die direkte Anwendung von staatlicher Gewalt schon seit jeher weitgehend ersetzt hat, solche gewaltfreien Konfliktlösungen stabilisiert. Jedenfalls läßt sich feststellen, daß die »öffentliche Weltmeinung« das politische Verhalten der Staaten untereinander heute schon weitgehend zu bestimmen beginnt. Politischer Einfluß steht beobachtbar in direkter Abhängigkeit von der Fähigkeit, weltweite Reputation auf sich zu ziehen. Neben die Ökonomie der Gewalt ist damit die *Ökonomie internationalen Achtungs- und Achtungsstrebens* (sie!) getreten, deren Kosten-Nutzen-Rechnung jedenfalls tendenziell eine Wertminderung militärischer Gewalt und eine Wertsteigerung gewaltfreier Konfliktlösungen bedingt. Daß diese Tendenz nicht identisch ist mit einem »politischen Humanitarismus«, muß nicht eigens betont werden. Das Achtungsstreben kann ja durchaus eine Problematik herbeiführen, die nach einer militärischen Lösung verlangt.

f) Zwischen Röm 13 und Apk 13. Die theologische Berechtigung eines solchen exemplarischen Versuchs der Verhältnisbestimmung von Kirche und legaler Gewalt scheint mir in einem Doppelten zu liegen: im Wissen um die Notwendigkeit einer letztendlich auch durch Gewalt aufrechtzuerhaltenden Friedensordnung (Röm 13) und den immer gegenwärtigen Gefährdungen eben dieser Ordnungsgewalt (Apk 13). Die Kirche, sofern sie im Raume der legalen Gewalt agiert, darf weder deren Legitimität in Frage stellen noch deren Gefährdungen sich und ihren Partnern verschweigen. Das erfordert nicht selten einen konfliktorientierten Verständigungswillen. Der Weg, der sozialetisch hier zu beschreiten ist, führt immer zwischen Szylla und Charybdis hindurch, zwischen kritischem Gewaltpositivismus auf einer Seite und einer ebenso kritiklosen Friedensnaivität auf der anderen

20. Hier wird die Grenze der Analogie von »öffentlicher Weltmeinung« und sozialer Kontrolle sichtbar. Soziale Kontrolle kann auf einen eingespielten Normenkonsens zurückgreifen; die »öffentliche Weltmeinung« kann durch entgegengesetzte Ideologien in ihrer Funktionsfähigkeit paralysiert werden.

Seite. Der gegenwärtige Abschreckungsfrieden hat dabei gewiß mehr mit der **Abschreckung** als mit Frieden zu tun, und deshalb ist auch die Gefahr einer Verführung des Geistes durch das Friedensvokabular so gefährlich (siehe sagen Friede, Friede und ist doch kein Friede«, Jer 8, 11). Aber gegenwärtig können wir ohne diesen »Frieden« nicht leben; werden wir jedoch mit ihm und seiner »Perfektionierung« auf Dauer *überleben* können? Dieses sich zu vergegenwärtigen schafft ungeheuerliche Bewußtseinsspannungen. Und sie müssen denen, die mit militärischer Gewalt umgehen, zugemutet werden und von ihnen psychisch verarbeitet werden. Hier in einer Art »*Bewußtseinsdiakonie*«²¹ zu helfen mag die spezifische Aufgabe der im Raum der legalen Gewalt agierenden Kirche sein. Sie kann diese Hilfe aber nur dann leisten, wenn sie zugleich auf die notwendige Herstellung eines Friedens verweisen dürfte, der die humane Entsprechung des biblischen Christusgeschehens ist. Biblischer Friede meint als Versöhnung die Aufhebung des prinzipiellen Gegeneinanders. Realpolitisch würde das sicherlich tendenziell eine Überschreitung nationaler und blockgebundener Sicherheitsvorkehrungen beinhalten müssen. Konzeptionen in dieser Richtung werden noch viel zu sehr am Rande diskutiert.

Dr. W. Gerhard

*Führungsakademie der Bundeswehr
Blomkamp 61, 2000 Hamburg 53*

21. Der Begriff *Bewußtseinsdiakonie* ist bewußt gewählt. Er scheint geeignet, darauf hinzuweisen, daß der Dienst der Kirche innerhalb des militärischen Systems nicht nach Art ideologischer Besser- und Alleswisserei erfolgen kann. Diakonie war immer und ist immer auch dann notwendig, wenn die »allein seligmachende« Gesellschaftstheorie und -therapie nicht zur Hand ist.

Der Friede ist ein ernster Fall

Erwägungen zum Problemfeld militärischer Gewaltanwendung

VON REINHARD GRAMM

EINLEITUNG

Gruppenseelsorge, wo immer sie geschieht, versteht sich als Dienst der Kirche. Ihre Verkündiger sind Gottes Boten und bleiben allein seinem Auftrag verpflichtet. Soll ihr Dienst aber effektiv sein, müssen sie an die Seite ihrer Hörer treten und die besondere Umwelt erforschen, in die hinein die Botschaft verkündet werden sollt, Distanz und Nähe kennzeichnen darum auch den Dienst des Pfarrers unter den Soldaten. Wiewohl kirchlicher Diener, gewinnt er Zugang zu Feldern, die anderen verschlossen bleiben. »Der *Militärpfarrer*, der mit seiner Rolle in die militärische Organisation einklinkt, wird zum Mitwisser, und zwar vom Innendienst bis zu WINTEX ... Er steht auf dem Dienstplan und ist sachlich und personell Bestandteil der STAN. Somit gewinnt er ohne Rabatt Anteil an allen Funktionen, Konflikten und Paradoxien moderner Streitkräfte.«²

Durch diese Besonderheit erhält Militärseelsorge - wie jede Gruppenseelsorge - eine *permanente Mittlerfunktion*. Der Pfarrer unter den Soldaten wird zum Brückenbauer und Dolmetscher im doppelten Sinn. Einerseits transferiert er ständig kirchliche Impulse in das Sozialfeld Bundeswehr. Damit gewinnt die Armee Anteil am gesamtkirchlichen Geschehen und wird davor bewahrt, eine »geschlossene religiöse Gesellschaft« zu werden. Andererseits signalisiert er die spezifische und sich wandelnde Problematik der Streitkräfte in den kirchlichen Raum hinein, damit sie, die Kirche, am Soldaten und seiner Aufgabe Anteil nimmt und so ihre Mitverantwortung für ihre Gemeindeglieder in Uniform sachgemäß wahrnehmen kann.

Vielfältig und auch mit nachweisbaren Wirkungen wurde diese doppelte Mittlerfunktion in 20 Jahren durch die *Militärseelsorge* wahrgenommen. Einen Hauptschwerpunkt bildet dabei die *Friedensfrage*, der das besondere Interesse der Militärseelsorge galt und gilt³, Vielfältig sind ihre Bemühungen, verschiedenste Aspekte dieses umfangreichen Komplexes schwerpunktmäßig zu erkennen und zu verarbeiten. Ein Rückblick auf 20 Jahre stellt aber auch Defizite fest. Zu ihnen gehört u. a. die *Fragestellung militärischer Gewaltanwendung*, mit der der Pfarrer fast täglich konfrontiert wird.

»Nicht der Krieg ..., sondern der Frieden ist der Ernstfall, in dem wir uns alle zu bewähren haben«, so formulierte es 1969 Bundespräsident *Heinemann*. Ganz ohne Zweifel

1. Vgl. *Hans Thimme*: Der Dienst der Kirche an besonderen Gruppen, in: Der Dienst der Kirche unter den Soldaten, hg. vom Ev. Kirchenamt f. d. Bw, Bonn-Bad Godesberg 1975, S. 7 ff.
2. *Hans-Diezer Bastian*: Die Berufsrolle des Militärpfarrers in der Gegenwart, in: Beiträge aus der ev. Militärseelsorge, Heft 14, hg. vom Ev. Kirchenamt f. d. Bw, Bonn-Bad Godesberg 1975, S. 29 f.
WINTEX = Stabsrahmenübung der NATO. - STAN = Stellen- und Ausrüstungsnachweis.
3. Vgl. Militärseelsorge im Dialog, epd-Dokumentation, Eckert-Verlag, Bielefeld 1975, Mitverantwortung - für den Frieden, Beiträge aus der ev. Militärseelsorge, Heft 10, hg. vom Ev. Kirchenamt f. d. Bw, Bonn-Bad Godesberg 1974.

hat dieses prägnante Wort Geschichte gemacht und in eindrucksvoller Weise die Friedensverpflichtung und Friedensaufgabe unseres Volkes zum Ausdruck gebracht. Bei der von mir benutzten Form »Der Friede ist *ein* ernster Fall« handelt es sich um eine leichte Abwandlung des Originalzitats, die mit Bedacht gewählt wurde. Tatsächlich versucht sie, einen Gedankengang von *Ulrich de Maizière* zu resümieren, den er in seinem Buch »Führen im Frieden« folgendermaßen beschreibt:

»Der Satz -Der Ernstfall ist der Friede- deckt ... nur einen, wenn auch wichtigen Teil modernen Soldatenturns ab. In der Tat ist die gewissenhafte Erfüllung der aufgegebenen Funktion für jeden Soldaten, gleich welchen Ranges und welchen Verantwortungsbereichs, ein -ernster Fall- auch oder gerade im Frieden. Macht er doch erst dadurch die Armee zu einem Instrument der Friedenserhaltung. Aber es gibt *noch andere .ernste Fälle*, Kann die politische Führung eine militärische Auseinandersetzung nicht verhindern, dann muß gekämpft werden. Und auch das muß schon im Frieden deutlich gemacht werden.«

De Maizieres Gedankengang ist eindeutig. Bei aller Bejahung der Heinemannschen Intention bleiben für den Soldaten - und nicht nur für ihn - neben dem Frieden noch andere ernste Fälle, die er nicht ausklammern darf. Er ist gewöhnt, sie mit den Begriffen Spannungsfall und Verteidigungsfall zu umschreiben. Damit ist das Problemfeld militärischer Gewaltanwendung angesprochen.

Wer in unseren Tagen dieses Problem anzuzeigen versucht, steht vor einem geistigen Sperrgebiet, das man aus vielerlei Gründen am besten nicht betritt. Denn schon das Stellen von Fragen über den Zaun hinweg, wie dann erst das Suchen nach Antworten, und seien sie noch so unvollkommen und vorläufig, gilt für die meisten als unnötig, unbequem, unpopulär, unmöglich und unklug.

Das Sichbeschäftigen mit den »anderen ernsten Fällen« gilt als *unnötig*, weil uns Friedenssicherung trotz weitgehender Ausklammerung gewisser Problemfelder bisher dennoch gelungen ist. Es gilt als *unbequem*, weil mit lästigen Fragestellungen, Lernprozessen und Konsequenzen zu rechnen ist. Es gilt als *unpopulär*, weil ein solches Fragen ganz und gar nicht in unsere heutige Landschaft paßt. Es gilt als *unmöglich*, weil man über derart unsichere Zukunftsentwicklungen keinerlei Prognosen wagen kann und darf. Und es gilt schließlich als *unklug*, weil das Aufzeigen der Probleme zu Mißdeutungen Anlaß gibt und einen so Fragenden leicht in die Gefahr vielfacher Verdächtigungen hineinzerrt.

Ob in der derzeitigen Entspannungsphase die Möglichkeit militärischer Gewaltanwendung in Prozent- oder nur in Promillezahlen angenommen wird, darf ein seriöser Betrachter der politischen Weltbühne die Frage nach den »ernsten Fällen« jedenfalls nicht ausklammern. Auch wenn der militärische Konflikt in immer weitere Ferne zu rücken scheint, und die Bundeswehr nicht auf Krieg, sondern auf Frieden hin orientiert ist, bleibt das Problem. Es fordert eine Antwort, so weit es überhaupt eine geben kann.

Dazu gehört der Versuch, die mit einer heutzutage geschehenden möglichen militärischen Gewaltanwendung verbundenen Grundfragen sozialetisch zu durchdringen und zu werten. Folgende *Gesichtspunkte* könnten dabei erörterungsbedürftig sein.

4. *Ulrich de Maizière*: Führen - im Frieden, Bernard und Graefe, München 1974, S. 17.

1. Gibt es fixierbare Rahmenbedingungen, unter denen ein Christ an einer militärischen Gewaltanwendung aktiv teilnehmen darf oder soll?

2. Welcher Konflikt entsteht für den Soldaten, und wie kann er gelöst werden?

Ehe nun der Sprung über die geistige Sperrmauer gewagt werden soll, ist eine abschützende Vorbemerkung vonnöten. Zukunft kann grundsätzlich nicht vorweggenommen werden. Dennoch gilt der Grundsatz: Voraus denken, aber nicht voraus disponieren! Grobwerte, wenn auch nur in Konturen erkennbar, sind besser als Niemandsland. Geistige überrumpelung muß vermieden, Vorbereitung im Rahmen des Möglichen versucht werden.

1. BEDINGUNGSRAHMEN MILITÄRISCHER GEWALTANWENDUNG

Wenn nach einem ethischen Rahmen für militärische Gewaltanwendung gefragt wird, geht es um den Versuch, *Bedingungen* zu formulieren, *unter denen ein Christ äußerstenfalls* und auch nur *unter strenger Selbstprüfung soldatischen Dienst im Krieg leisten kann*. Wer so sucht, muß sich darüber im klaren sein, daß er damit an alte geistesgeschichtliche Fragestellungen anknüpft. So werden einige *Elemente der in so vielem veralteten Lehre vom »gerechten Kriege* plötzlich wieder aktuell und verlangen nach zeitgemäßer Umformung und Interpretation.

In keinem Fall darf es um eine Renaissance dieses belasteten, vielschillernden und oft mißbrauchten Begriffes gehen. Denn ein Rückzug hinter die Lehre der jüngsten Vergangenheit ist nicht möglich. Es kann nicht darum gehen, den Krieg zu rechtfertigen. Gerechtfertigt werden überhaupt nur Menschen, keine Institutionen und keine Aktionen. Militärische Gewaltmaßnahme kann nur vom übergeordneten Friedensgedanken verstanden werden. Und allein durch diesen Dienstcharakter hat auch die militärische Gewaltanwendung eine begrenzte und doch in diesen Grenzen theologisch nicht völlig zu verneinende Berechtigung.

Der nun folgende Bedingungsrahmen, der zur Diskussion herausfordern möchte, verbindet eigene Überlegungen mit Grundaussagen aus dem militärpolitischen Bereich.

Für einen Christen wäre die Teilnahme an einer militärischen Gewaltanwendung möglich, denkbar, notwendig, wenn dieselbe

1. als allerletztes Mittel,
2. im ausschließlichen Dienst der Verteidigung,
3. mit angemessenen militärischen Mitteln,
4. bei maximaler Schadensbegrenzung,
5. in verantwortbarer Zielsetzung,
6. zum Zweck der Wiederherstellung des Friedens,
7. in ständiger Bereitschaft zur Verhandlung geschieht.

Die soeben formulierten sieben Bedingungen verlangen nach einer kurzen Interpretation.

1. *Militärischer Einsatz als allerletztes Mittel*. Nur wenn alle politischen Mittel restlos ausgeschöpft sind und sich als **erfolglos** erwiesen haben, kann militärische Gewaltanwen-

dung ernsthaft in Betracht gezogen werden. Zu den vorletzten Mitteln, die militärischen Gewalteinsatz verhindern wollen, gehört die ganze Breite politischer Maßnahmen, die für den Spannungs- und Krisenfall vorgesehen sind. Sie beinhalten unter anderem Truppenverstärkungen und Verschiebungen, um dem Gegner Entschlossenheit zu demonstrieren und ihn dadurch zum Abbruch des Krisenzustandes zu zwingen. Erst wenn im Feld der vorletzten Bemühungen alle erdenkbaren Mittel eingesetzt und schon versagt haben, oder nach gewissenhafter Prüfung als nicht Erfolg versprechend verworfen werden mußten, kann militärische Gewaltanwendung als *ultima ratio* zugelassen werden. In Anbetracht der höchst gefährdeten Situation gilt für alle Beteiligten der Satz: Wehe den Leichtfertigen!

2. *Im ausschließlichen Dienst der Verteidigung.* Das militärische Konzept der NATO ist defensiv. Demgemäß haben auch die Streitkräfte der Bundeswehr einen ausschließlich *defensiven Auftrag*. Vielfach und eindeutig ist der Verteidigungsauftrag der Bundeswehr wie der NATO formuliert worden. Das Grundgesetz verbietet in Artikel 26 den Angriffskrieg und erklärt bereits die Vorbereitung auf ihn als verfassungswidrig. In Artikel 87 a heißt es: »Der Bund stellt Streitkräfte zur Verteidigung auf.« Das Protokoll zum Nordatlantik-Vertrag über den Beitritt der Bundesrepublik Deutschland vom 23. Oktober 1954 enthält für die Bundesrepublik Deutschland die Verpflichtung, »mit ihrem Beitritt zum Nordatlantik-Vertrag sich jeglicher Handlung zu enthalten, die mit dem rein defensiven Charakter dieses Vertrags unvereinbar ist«⁵. Dazu kommt, daß das militärische Potential der NATO nur zur Verteidigung ausreicht, nicht aber zu einem Angriffskrieg. Dem entsprechen Umfang, Organisation, Ausrüstung, Ausbildung und Erziehung der deutschen Streitkräfte. Auch wenn das Defensivkonzept der NATO eindeutig formuliert ist, wären bei der Feststellung eines Verteidigungsfalles Schwierigkeiten und Probleme nicht auszuschließen. So gibt es beispielsweise keine international anerkannte, verbindliche und alle Eventualitäten abdeckende Definition dessen, was unter einer militärischen Aggression zu verstehen sei. Auch die Gefahr einer politisch manipulierenden Informationspolitik darf nicht ausgeklammert werden.

3. *Mit angemessenen militärischen Mitteln.* Die Forderung nach dem Einsatz angemessener militärischer Mittel ist einer der Kernpunkte der seit 1967 gültigen *NATO-Strategie der »flexiblen Antwort«*. Im Unterschied zu früheren Strategien, die mit dem massierten Einsatz aller eigenen Kräfte den totalen Sieg und damit die Vernichtung des Gegners zum Ziel hatten, hat sich in der heutigen NATO-Konzeption der Siegesbegriff eindeutig gewandelt. Es geht darum, in höchst flexibler Weise dem Gegner so viel entgegenzusetzen, damit er sein politisches Ziel nicht erreicht und ihm dadurch die Undurchführbarkeit seiner Absicht demonstriert wird. Nur das zur Durchführung dieses Auftrages Erforderliche muß wirksam und kräfteschonend eingesetzt werden. Jedes Zuviel oder Zuwenig,

5. NATO, Tatsachen und Dokumente; NATO, Informationsabteilung Brüssel, 1971, S. 328.

6. Vgl. Information für die Truppe 9/75, S. 53 ff.

jedes Zufrüh oder Zuspät kann gefährliche Eskalationen verursachen, die unter allen Umständen zu vermeiden sind. Der eindeutig politische Charakter dieser Verteidigungsmaßnahme erfordert im Zeichen des Primats der Politik intensive Kooperation von Politikern und Militärs. Bei der sich an der gegnerischen Aggression orientierenden eigenen angemessenen Verteidigung wird das militärische »Nichtbesiegtwerden« häufig genügen, um den Angreifer zu hindern, dem Angegriffenen seinen politischen Willen aufzuzwingen. Ein solcher »Sieg« genügt?

4. *Bei maximaler Schadensbegrenzung.* Diese vierte Bedingung stammt aus dem Weißbuch 1970, wo im Zusammenhang mit dem Auftrag der Bundeswehr gesagt wird, daß sie im Verteidigungsfall die Unversehrtheit des eigenen Hoheitsgebietes bei *maximaler Schadensbegrenzung* wahren oder wiederherstellen soll". Dieses Kriterium ist eine logische Fortführung der These 3 vom angemessenen Einsatz militärischer Mittel. Dahinter steht die Erkenntnis, daß die Schäden so niedrig wie möglich zu halten sind. Eine Verteidigungsmaßnahme ist also so zu führen, daß die Substanz der zu verteidigenden Güter in jedem Fall erhalten wird. Natürlich ist dieser Maßstab reichlich abstrakt, und es ist äußerst schwierig, um Prozentzahlen zu streiten, unterhalb oder oberhalb derer eine Verteidigungsmaßnahme noch oder nicht mehr zu verantworten wäre. Dennoch muß das Prinzip der maximalen Schadensbegrenzung auf allen Ebenen verpflichtende Forderung für Politiker und Soldaten bleiben.

5. *In verantwortbarer Zielsetzung.* Auch dieser Maßstab ist eng mit der Gesamtbetrachtung verknüpft. Eine militärische Verteidigung ist nur dann und so lange zu verantworten, als sie die Chance beinhaltet, das ihr gestellte Ziel zu erreichen. Dazu gehören eine Fülle von Vorbedingungen sowie eine konzertierte Aktion verschiedenster Maßnahmen, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann. Die zu verteidigenden Güter - wie immer man sie formulieren mag - müssen wirklich verteidigungsfähig sein. Mit anderen Worten muß eine »vernünftige« Relation bestehen zwischen den Zu erwartenden Kriegsfolgen und dem angestrebten Ziel des militärischen Einsatzes. Weil aber ein »totaler Krieg« wie auch die Vernichtung des eigenen Volkes heute kein Recht mehr haben, sind theoretisch Situationen denkbar, in denen eine militärische Gewaltanwendung nicht oder nicht mehr zu verantworten ist. Die Aufgabe der NATO wird darum auch in Zukunft darin bestehen, die Entwicklung einer zu starken Ungleichheit des Kräftepotentials zwischen Ost und West zu vermeiden, damit die Aussicht auf Erfolg gewährleistet bleibt.

6. *Zum Zweck der Wiederherstellung des Friedens.* Die aus vielerlei Gründen auf die klassische Vernichtungsstrategie verzichtende NATO-Konzeption der flexiblen Antwort kennt für die Verteidigungsmaßnahme nur ein Ziel: Wiederherstellung des verlorenge-

7. Vgl. Wolf Graf von Baudissin: NATO-Strategie im Zeichen der Friedenserhaltung, Europa-Archiv, Folge 17/1968, S. 627ff.; Offizierbrief 10, Frieden und Krieg, hg. im Auftrag der Männerarbeit der EKD, Offenbach 1975.

8. Weißbuch 1970. Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und zur Lage der Bundeswehr, S. 38.

gungen Friedens. Es kann nur erreicht werden, wenn die Entschlossenheit des Verteidigers dem Gegner mit angemessenen Mitteln die Nutzlosigkeit seiner eigenen Eskalation demonstriert und ihn so zum Verhandlungstisch und damit zur Wiederherstellung des status quo zwingt. Der »Sieg« ist dann erreicht, wenn der Gegner überzeugt wird, daß es für ihn nutzlos ist, den Kampf fortzusetzen. So darf auch die Verteidigungsmaßnahme ausschließlich vom übergeordneten Friedensgedanken her motiviert sein.

7. *In ständiger Bereitschaft zur Verhandlung.* Das Ziel der Wiederherstellung des Friedens bedarf nicht nur einer sorgfältigen Dosierung militärischer Mittel. Es muß begleitet werden von der ständigen Bereitschaft zur Verhandlung. Mit anderen Worten muß der *eindeutig politische Charakter der Verteidigungsmaßnahme* voll gewahrt bleiben und dem Gegner erkennbar gemacht werden. Diese Bereitschaft zur politischen Verhandlung kann nur glaubhaft praktiziert und demonstriert werden, wenn sie in ein entsprechendes Gesamtklima eingebettet ist. Eskalierender Haß, Rache- und Vergeltungsdenken, wie sie in solchem Kampf leicht aufkommen, sind der Verhandlungsstrategie äußerst hinderlich. Auch von der Annahme dieses ernststen Falles her gewinnt die in der Bundeswehr geführte Feindbilddebatte eine zusätzliche Stütze". Der Christ, durch die Universalität des göttlichen Liebesgedankens verpflichtet, wird auch den Gegner nicht vom Angebot der Versöhnung ausnehmen. Er wird ihm die Möglichkeit zur *Änderung* seines Verhaltens zugestehen und das Angebot der Verständigung und Versöhnung stets aufrechterhalten. In der Bereitschaft zur Verhandlung und zum Gespräch und im Willen zur friedentiftenden Verständigung mit dem Gegner kann christliche Verhaltensweise zeichenhaft sichtbar werden.

Der Fachmann wird gespürt haben, daß die sieben Bedingungen, unter denen im äußersten Fall militärische Gewaltanwendung geschehen darf, überwiegend dem Gebiet militärpolitischer Konzeptionen und Erwägungen entnommen sind. Nicht Theologen, sondern Politiker und Soldaten haben sich in dieser so schwierigen Frage militärischer Gewaltanwendung um die Erstellung von Kategorien bemüht, die *auch* ethischen Charakter tragen. Kirchliche Theologie hat, außer einigen Grundsatzserklärungen, keine realistischen Beiträge zum Detail liefern wollen oder können. Sie verfällt im Gegenteil leicht in die Gefahr, mit Argumenten zu arbeiten, »die im Aufwind moralischer Gesinnungen, aber nicht unter dem Wirklichkeitsdruck politischer Praxis Gewicht haben-P, Um so wichtiger erscheint es mir, daß die Militärseelsorge aus ihrer von ihrem Auftrag her gegebenen Verpflichtung sich klärend und helfend an diesem Gespräch beteiligt, auch wenn dann Mißverständnisse nicht ausbleiben.

An dieser notwendigen Diskussion wird freilich nur der teilnehmen können, der für sich persönlich den allgemeinen ethischen Grundsatz der *eigenen Notwehr* und der *Nothilfe für dritte* bejaht!", Dieser Grundsatz hat eine lange Tradition und ist aus der Sicht der Kirche nicht unproblematisch. Es gibt durchaus Christen, die, vom Gebot der Feindesliebe

9. Georg Leber: Verteidigung ohne Haßerziehung, Information für die Truppe 6/74, S. 3 ff.

10. Hans-Dieter Bastian, a.a.O., S. 39.

11. Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft, Mohn, Gütersloh 1973, S. 13 f.

ausgehend, die Frage eines prinzipiellen Gewaltverzichts bejahen. Dennoch muß festgestellt werden, daß die Regierung der Bundesrepublik Deutschland bei ihrer eindeutig auf Gewaltandrohung und Gewaltanwendung verzichtenden Friedenspolitik eine Ausnahme kennt: Sie bejaht das Recht auf individuelle und kollektive Selbstverteidigung nach Artikel 51 der Charta der Vereinten Nationen, in der es heißt: »Diese Charta beeinträchtigt im Falle eines bewaffneten Angriffs gegen ein Mitglied der Vereinten Nationen keineswegs das naturgegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung.«¹² Eine klarere Stellungnahme der kirchlichen Theologie zum Recht auf individuelle oder kollektive Selbstverteidigung wäre wünschenswert und einem allgemeinen Klärungsprozeß dienlich.

Die Intention dieses sogenannten Bedingungsrahmens bedarf einer zusätzlichen Interpretation. Die sieben Kriterien wollen - und hier folgen sie der ursprünglichen Absicht der »Lehre vom gerechten Krieg-s - kriegerisches Geschehen eingrenzen, eindämmen, bändigen und im Rahmen des Möglichen »humanisieren«. Wenn schon militärischer Gewalteinsatz schreckliches übel bedeutet, muß noch schrecklicheres übel vermieden werden. Die Anbindung militärischer Gewaltanwendung an bestimmte ethische Grundsätze, wie sie zum Beispiel in begrenztem Rahmen auch durch das Kriegsvölkerrecht geschieht, läßt der militärpolitischen Seite dennoch einen genügend großen Freiheitsspielraum, so daß das Risiko möglicher Verteidigungsmaßnahmen nach wie vor »unkalkulierbar« bleibt.

Darum verstehen sich die *sieben Kriterien* als gültige Zielvorstellungen, die für die *"Verantwortungsträger ethisch verpflichtenden Charakter* haben. Es ist weiter offenkundig, daß diese Zielvorstellungen für die verschiedenen Verantwortungsbereiche von unterschiedlicher Relevanz sind und die Verantwortungsträger in unterschiedlicher Weise tangieren. Während die Verantwortung dafür, daß militärischer Einsatz wirklich nur zum allerletzten Mittel wird, überwiegend Angelegenheit der obersten politischen Führung bleibt, muß beispielsweise die Verantwortung für die maximale Schadensbegrenzung bis zur Ebene des Zugführers verpflichtend bleiben.

Schwieriger gestaltet sich das Problem, wenn ein Christ, die Rahmenbedingungen wie eine Checkliste gebrauchend, sie in Krisensituationen auf ihr totales »In-Geltung-Sein« hin durchprüft, um seinen eigenen soldatischen Dienst im Ernstfall davon abhängig zu machen. Auch wenn diese Transparenz für die eigene Entscheidungsfindung theoretisch wünschbar wäre, muß sie aus vielerlei Gründen als unreal bezeichnet werden. Gibt es schon in Friedenszeiten *unterschiedliche Verantwortungsbereiche*, die die Beurteilung komplizierter Lagen für den einzelnen schwierig werden lassen, muß im Spannungs-, Krisen- und Verteidigungsfall mit der Eskalation der Undurchschaubarkeit gerechnet werden. Um dieses Dilemma wenigstens zu minimieren, sollte die Erziehung und Bildung in den Streitkräften im Frieden dem Soldaten glaubwürdig vermitteln und demonstrieren, daß dieser Bedingungsrahmen ernst gemeint und in Geltung ist. Das wäre eine echte vertrauensbildende Maßnahme, die auch für die Bewährung des Soldaten in anderen »ernsten Fällen« von erheblicher Bedeutung ist.

12. NATO, a.a.O., S. 287.

Ein Kriegsfall, in welcher Form auch immer, scheint in der gegenwärtigen Lage unwahrscheinlich zu sein und in immer weitere Ferne zu rücken. Sollte dennoch wider alles Erwarten eine militärische Gewaltanwendung innerhalb der von uns fixierten Bedingungen Ereignis werden, entstehen schwerwiegende Konflikte. Da der Soldat im Unterschied zu allen anderen Gruppen der Gesellschaft verpflichtet ist, an Kampfhandlungen aktiv teilzunehmen, wird er in besonderer Weise als Befehlender und Gehorchender Konflikte erleiden und bestehen müssen.

Zwei Texte, die dem Bereich des Befehlenden zugeordnet sind, sollen das Gemeinte signalisieren.

In dem kürzlich erschienenen Roman »Untertauchen« von *Lydia Tschukowskaja*, beginnt ein russischer Dichter aus Gedichten über den Krieg vorzulesen. »Über die Nacht eines Kommandeurs, eines Kommunisten, der am nächsten Morgen, noch in der Dämmerung, die 18jährigen, die soeben an die Front gekommen waren, in den Kampf schicken muß. Er weiß, daß irgendwo, an einem anderen Frontabschnitt, am gleichen Morgen ein anderer Kommandeur, ein älterer Mann, wie er, seinen 18jährigen Sohn in den Kampf schicken wird ...« Dann ist die Rede .., »von dem tiefen Dunkel vor der Morgendämmerung und von den Gesichtern der Schlafenden; und wie in der anbrechenden Dämmerung die Knabenstirnen, Nacken, Brauen, Backenknochen sich abzeichnen. Und unwillkürlich sucht der Kommandeur zwischen diesen Gesichtern das Gesicht seines Sohnes, obwohl er weiß, daß sein Sohn hunderte von Kilometern entfernt ist ... Die Jungen stehen in Reihe und Glied, und der Kommandeur mustert ihre Gesichter und versucht, in jedem das Schicksal dieses Soldaten und das seines Sohnes zu erkennen.« Und es bleibt »die Nacht, die Gesichter, die Erwartung, der Raum zwischen ihm und dem Sohn, der Schmerz-s-«.

Nicht aus der russischen Dichtung, sondern aus unserem eigenen politischen Bereich stammt der zweite Text. Es sind Zitate aus der Rede des Bundeskanzlers *Helmut Schmidt*. In ihr zieht der Kanzler nach dem Scheitern der Stockholmer Aktion am 25. April 1975 Bilanz. »Alle, die an der Beratung beteiligt waren, haben gleichwohl die gewaltige Last der Verantwortung vor der Entscheidung gespürt, die wir nach gründlicher Abwägung des Für und Wider zuletzt einhellig gefällt haben ... Abermals, wie im Falle der Entführung des Berliner Abgeordneten *Lorenz*, galt es abzuwägen zwischen der Rettung von unmittelbar bedrohtem Menschenleben auf der einen Seite und andererseits der Gefährdung, der Infragestellung der überragenden Aufgabe des Staates, das Leben aller seiner Bürger zu sichern. Es war zwischen sehr hohen Rechtsgütern abzuwägen: Zehn oder elf Menschenleben waren in höchstem Maße bedroht; dagegen stand die lebensschützende, die friedens- und rechtsschützende Funktion unseres Staates ... Jeder von den Beteiligten, von den Ratgebenden wie von denjenigen, die die Entscheidung zu treffen hatten, hatte vorher sein Gewissen geprüft. Jeder einzelne hat seine Meinung gesagt, und jeder hatte das Risiko eines Scheiterns abgewogen ... Es trifft uns alle schwer und bedrückend, daß

zwei der Geiseln von den Terroristen umgebracht worden sind ... Niemand hat sich gestern abend seine Pflicht leicht gemacht ... Unsere Entscheidung wird jeder einzelne von uns auch gegenüber seinen Freunden, seinen Anhängern und seinen Wählern vertreten.«¹⁴

Ich rufe noch einmal die entscheidenden Worte, die Konflikt anzeigen, in Erinnerung: Schmerz, Last der Verantwortung, Entscheidung, gründliche Abwägung, Gewissen prüfen, Risiko, Scheitern, Bedrücken; Pflicht nicht leicht gemacht.

Während der russische Text in erschütternder Weise einen soldatischen Konflikt beschreibt, artikuliert der Kanzler in seinen Worten das Wesen des ethischen Konfliktes. In Stockholm ging es um die Abwägung, ob die Rettung der Geiseln oder aber die lebens- und rechtsschützende Funktion des Staates Vorrang haben solle. Am Stockholmer Modell wird ablesbar, daß ein ethischer Konflikt immer dann vorliegt, wenn der Mensch sich zu entscheiden hat zwischen zwei grundsätzlich in Geltung befindlichen, gleichberechtigten ethischen Forderungen. Er muß sich zu einem Weg durchringen auf Kosten des anderen und kommt dabei nicht ohne Schuld davon.

Für einen Soldaten im kriegesischen Verteidigungseinsatz stellt sich seine Lage grundsätzlich als *Konflikt/all* dar. Er fügt Menschen Schaden zu, um dadurch Schaden von anderen fernzuhalten. Bewußt oder unbewußt gefährdet und zerstört er Menschenleben, die, ob Freund oder Feind, doch in jedem Fall zu schützen sind. Zusätzlich steht soldatisches Handeln unter dem Risiko, daß die, für die er kämpft, dennoch - oder vielleicht sogar dadurch - zu Schaden kommen. So stellt sich der ethische Konflikt als ein eigentlich auswegloses Dilemma dar. Zu ihm gehört die *Erkenntnis des unausweichlichen eigenen Verstricktseins in Schuld vor Gott und den Menschen* wie auch die Bereitschaft, solche Schuld bewußt auf sich zu nehmen¹⁵.

Wenn auch Politiker und Soldat am härtesten diese Konfliktfelder zu bestehen hätten, wäre es dennoch kurzschlüssig und falsch zu behaupten, sie trügen allein die Verantwortung für jenen ersten Fall. Politiker können in unserem Land nur das tun, wozu sie das Volk ermächtigt. Und Soldaten erhalten ihren Auftrag von ihrer Regierung. Darum verbietet sich das Auseinanderdividieren von Schuldigen und Unschuldigen, von mehr oder weniger Schuldigen. In Wirklichkeit ist das *ganze Volk eine Handlungs- und Hafungsgemeinschaft*, die trotz unterschiedlicher Verantwortungsbereiche in allen Fällen für alle sich aus politischen Entscheidungen ergebenden Folgen einzustehen hat.

Wenn bisher von dem scheinbar ausweglosen Dilemma des jedermann betreffenden Konfliktes die Rede war, dürfen einige Andeutungen für eine mögliche Bewältigung nicht fehlen.

1. Es gehört zum Wesen *ideologischer Systeme*, daß sie Normen vermitteln und den einzelnen zu bestimmten Handlungen motivieren und befähigen. Das übergeordnete System legt Handlungsnormen fest, die den einzelnen mit Haut und Haaren beanspruchen. Je nach Stärke oder Schwäche des Systems werden Freiheit und Überzeugungen des

14. Das Parlament, 25. Jahrgang, Nr. 18, S. 1 f.

15. Vgl. *Winfried Sixt*: Wenn aber doch? Soldat im Konflikt, in: Offizierbrief 10, a.a.O. S. 15 ff.

Menschen zerstört oder innerhalb gewisser Grenzen gerade noch geduldet. Oberstes Ziel liegt darin, daß die Automatik des Systems in Gang kommt und in Gang bleibt. Das Tun des einzelnen erhält seine Rechtfertigung durch das übergeordnete ideologische Prinzip. Allein die Treue zu ihm ist von Bedeutung und bewertet menschliches Tun. Von Natur bestehende Konflikte werden nicht mehr als solche erfahren und erlitten. Denn die Ideologie übernimmt stellvertretend für den Menschen die entlastende Verantwortung. Für den ideologisch motivierten und gerechtfertigten Menschen gibt es genügend viele Beispiele aus jüngster Vergangenheit. Er wird als Funktionär oder Technokrat durch das ideologische System in seiner menschlichen Substanz ausgehöhlt. Gewaltandrohung und Anwendung reduzieren sich dann zu einem nur technischen Problem. Die Bundeswehr tut gut daran, möglichen Trends zu einer Technokratisierung der Armee mit aller Kraft zu widerstehen. Denn auch das Erfahren, Erleiden und Bestehen von Konflikten ist unauflöslich mit der Würde des Menschen verknüpft.

2. Ein anderer Weg der Konfliktbewältigung bietet sich an in dem Versuch, die menschliche Persönlichkeit in zwei Hälften aufzuteilen: In die *private* und in die *amtliche*. In der privaten Sphäre gelten ethische Normen, die höchst bewußt sind und eindeutige Handlungen erfordern. Im amtlich-dienstlichen Raum dominieren konfliktgeladene Sachzwänge, die zu leidvollen Kompromissen zwingen. In klassischer Weise zeigt sich dieser Bewältigungsversuch bei *Friedrich dem Großen*. »Ich hoffe, die Nachwelt wird bei mir den Philosophen vom Fürsten und den Ehrenmann vom Politiker zu scheiden wissen.« - »Wenn auch der allgemeine Brauch meinen Verstand unterjochte, so ist mein Herz doch nicht verdorben.«? Der Privatmann hat seine Ehrenhaftigkeit zu bewahren. Der Soldat und Herrscher aber muß sich in einer Art Stellvertretungsfunktion für das Volk opfern, indem er Konflikte auf sich nimmt und Grundsätze befolgt, die dem Privaten widersprechen. Bei allem Respekt vor Friedrich dem H. geschieht im Grunde keine Klärung, sondern nur eine Verdrängung des Konfliktes. über dem Ganzen liegt leidvolle Trauer der Resignation, die die Gefahr einer doppelten Moral nicht ausschaltet.

3. Von *Otto von Bismarck* gibt es ein Wort, das uns die Richtung auf eine christliche Problembewältigung anzeigen kann. 1877 sagte er im Rückblick auf sein politisches Tun: »Ohne mich hätte es drei große Kriege nicht gegeben, wären achtzigtausend Menschen nicht umgekommen, und Eltern, Brüder, Schwestern, Witwen trauerten nicht. Das habe ich indes mit Gott abgemacht.«! Diese Worte atmen etwas von der Last seiner Verantwortung, unter der Bismarck lebenslang gelitten hat, sie lassen die Gewichte erkennen, die er in der Tiefe seines Gewissens trug. Hier wird Schuld nicht verdrängt, nicht bagatellisiert, nicht delegiert. Luthersches Erbe schimmert hindurch. Für den Reformator war die Rechtfertigung eines Einsatzes von Gewalt nicht schon mit dem Zweck gegeben, der damit verfolgt wurde. Vielmehr bleibt kriegerische Aktion, in welcher Form auch immer, ein sündiges mit Schuld beladenes Unterfangen. In der Solidarität mit seinem Volk kann der

16. Vgl. *Eugen Lemberg*: Ideologie und Gesellschaft, Kohlhammer, Stuttgart 1971.

17. Wehrwissenschaftliche Rundschau, 19. Jahrgang, Heft 6, S. 323.

18. Wehrwissenschaftliche Rundschau, a.a.O., S. 326.

Christ sich selbst nur direkt oder indirekt an Gewaltanwendung beteiligen, wenn er dies als einen bewußten und unvermeidlichen Akt eigener Schuldübernahme und der Freiheit zu selbst zu verantwortendem Handeln versteht. Christliches Wirklichkeitsverständnis schließt aus diesem Grunde auch die Notwendigkeit ein, in die *Solidarität der Schuld* bewußt einzutreten, ohne damit das Unrecht zu leugnen, das in solcher Solidarität begangen wird oder auch nur unfreiwillig geschieht. Zugleich wird dieses Bekenntnis eigener Schuld ergänzt durch das Wissen auf das Angewiesensein auf Gnade. Der verantwortlich Handelnde legt sein Handeln in die Hände Gottes. Soldat und Staatsmann, die in besonderer Weise den Konflikt erleiden, können sich, ob in Erfolg oder Mißerfolg, nicht vor sich selbst freisprechen oder vom Staat, dem sie dienen. Sie müssen durch das Gericht Gottes in jedem Fall. *Luther* hat diesen Gedanken in seiner berühmten Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« (1526) durch ein Soldatengebet so formuliert: »Lieber Herr, mein Gott, du siehst, daß ich muß kriegem, wollt's ja gerne lassen; aber auf die rechte Ursache baue ich nicht, sondern auf deine Gnade und Barmherzigkeit.«¹⁹ Christliches Tun, auch wenn es in der Luthersprache auf rechter, also gerechter Ursache beruht, womit wir heute Konformität zur Verfassung bzw. Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Rechtsstaates meinen, wird sich darum nicht auf eigene Rechtfertigung, sondern auf Vergebung durch Gott einstellen. Einen anderen Weg gibt es nicht! So ist auch Schuldübernahme für den christlichen Glauben ein Bekenntnis zu der von Gott bedingungslos einer gottlosen Welt zugesagten Treue Gottes. Ähnlich wird es Militärbischof *Lehming* gemeint haben:

»Die Soldaten sind nicht durch ihre Entscheidung christlich gerechtfertigt, das wissen sie auch. Sie sind gerechtfertigt, weil Gott durch Christus ihnen anbietet, diesen schuldträglichen Konflikt mit ihm auszumachen.«²⁰

Militärgeneraldekan R. Gramm

*Kölner Straße 107a, 5300 Bonn-Godesberg
Eu, Kirchenamt für die Bundeswehr*

19. Luthers Werke, Schwetschke, Braunschweig 1892, Bd. 7, S. 418.

20. Aus Amtsakten EKA, Bonn.

Vom legalen Umgang mit der Gewalt

überlegungen zum sozialen Problemfeld Polizei

VON WALTHER THREDE

»Der Versuch, die Unkosten der Demokratie zu verringern, ohne gleichzeitig in die Unfreiheit zu fallen, ist die ewige Sorge einer demokratischen Gesellschaft« (Kusnezow)¹.

In der Vorbemerkung zum »Programm für die Innere Sicherheit in der Bundesrepublik Deutschland der Ständigen Konferenz der Innenminister/-senatoren des Bundes und der Länder - Februar 1974 - heißt es:

»Der gesetzliche Auftrag der Polizei, die Innere Sicherheit zu gewährleisten, umfaßt neben den Aufgaben im Straßenverkehr vor allem die Bekämpfung der Kriminalität. Aktuelle Schwerpunkte sind dabei die Gewaltkriminalität, die Wirtschaftskriminalität, die Jugendkriminalität und die Rauschgiftkriminalität.

Die Innere Sicherheit in der Bundesrepublik Deutschland wird zunehmend durch politischen Extremismus und neue Formen des politisch motivierten Terrors gefährdet. Diese *politisch begründete Anwendung von Gewalt* bedroht eine der wertvollsten Errungenschaften der rechtsstaatlichen Ordnung, die gewaltsame Durchsetzung persönlicher oder politischer Interessen ausschließt.

Wie die Polizei hat der Verfassungsschutz einen wesentlichen Beitrag zur Abwehr dieser Gefahren zu leisten. Der Verfassungsschutz erfüllt hierbei die Aufgabe des Staatsschutzes im Vorfeld der polizeilichen Gefahrenabwehr und der Strafverfolgung. Polizei und Verfassungsschutz haben sowohl die Rechte des Bürgers als auch die verfassungsmäßige Ordnung uneingeschränkt zu schützen.«>

Wenn man von dem ersten anderthalb Jahrzehnt nach 1949 mit einer internen Entwicklung der deutschen Polizei im betont föderalistischen Rahmen der einzelnen Bundesländer und einer bewußt demokratisch orientierten Polizei-Idee ausgeht, dann ist zunächst festzustellen, daß sich der Auftrag der staatlichen Ordnungsmacht und seine Erfüllung ohne besondere Probleme und Schwierigkeiten realisieren ließen. Wir sehen dabei ab von den Anfangsphasen mit jeweils besonders gelagerten einschränkenden Maßnahmen durch die Besatzungsmächte - etwa der Frage der »Entnazifizierung« ehemaliger Polizeiangehöriger - und von der sich schon sehr bald ankündigenden verkehrspolitischen Entwicklung im Zusammenhang mit einer Motorisierung, der die Polizei kaum gewachsen war. Wenn gegenwärtig »Gewalt« und »Gewaltanwendung« - durch wen auch immer - eine völlig veränderte Situation in Staat und Gesellschaft signalisieren, so hat sich diese Entwicklung erst

1. Kusnezow: Tagebücher, Paris 173.

2. Ständige Konferenz der Innenminister/-senatoren des Bundes und der Länder, Februar 1974, Programm für die Innere Sicherheit in der Bundesrepublik Deutschland, S. 5.

seit der Mitte der sechziger Jahre angekündigt und beherrscht seitdem die innerdeutsche wie auch die internationale Szene.

Es ist daher erforderlich, etwas über den auffallend unscharfen Begriff »*Getualt*« schon in der Einführung zur Thematik zu sagen, zumal er meist unkritisch als ein Synonym zum Begriff »Macht« begegnet. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß es sich bei einer solchen Verwendung um »Sinnverwandtschaft« und eben nicht um »Sinngleichheit« handelt. Das wird besonders deutlich, wenn im Deutschen zusammengesetzte Substantiva gebildet werden, so zum Beispiel sagen wir »Staatsgewalt« und kaum »Staatsmadit«, sondern formulieren dann »Macht des Staates« - jedenfalls sprechen wir nicht vom Widerstand gegen die »Staatsmacht«, sondern gegen die »Staatsgewalt«! Andererseits ist der Begriff der »Ordnungsmacht« durchaus geläufig, aber niemand wird etwa von »Ordnungsgewalt« sprechen; wohl aber ist es üblich, davon zu reden, daß die Polizei gewaltsam, d. h. unter Anwendung von Gewalt, Ordnung schafft.

»*Geuialtenteilung*« ist ein staatsrechtlicher Begriff, den unsere Schüler schon in der Gemeinschaftskunde am Beispiel der vergleichbaren Verfassungen lernen; und ebenso ist nach Art. 1 des Grundgesetzes »alle staatliche Gewalt« verpflichtet, die Würde des Menschen zu achten und zu schützen! Beide Male haben wir einen eindeutig positiven Gebrauch des Begriffes »Gewalt«, während in vielen anderen Fällen »Gewalt« negativ und abschätzig gebraucht wird, wie etwa in dem umfassend verstandenen Begriff der »Gewaltherrschaft«; niemand würde von »Machtherrschaft« sprechen, wohl aber von »Machtmißbrauch«!

Diese Überlegungen sind also keine Wortspielerei, sondern wollen lediglich belegen, daß die beiden Begriffe »Macht« und »Gewalt« - und ihre Wortverbindungen wegen der Unschärfe ihres Gebrauchs Klarheit in der gegenwärtigen Diskussion dringend nötig haben.

Doch liegen die Dinge beim Begriff »Gewalt« noch verhältnismäßig einfach. Für die vorliegenden Überlegungen ist unter »Gewalt« die physische Gewalt gemeint, die sich als Brachial- und Waffengewalt manifestiert; von ihr hängt bei richtigem, das heißt rechtmäßigem Gebrauch, die Autorität des Staates ab. In jedem Fall ist das Grundgesetz als die Magna Charta dem gesamten Aufgabenbereich der Polizei vorgegeben.

Der Staat seinerseits - um mit Max Weber zu reden - setzt das »Monopol der legitimen physischen Gewaltsamkeit« durch und verhindert damit den Erfolg ihm entgegengesetzter Gewalten. Damit ist im Prinzip bereits die Widerläufigkeit der legalen und illegalen Gewalt angesprochen, die im gegenwärtigen Jahrzehnt unseres Jahrhunderts zu einem entscheidenden Faktor der weltpolitischen Bühne geworden ist.

Und um so dringender wird damit die Frage nach dem Umgang mit der legalen Gewalt, oder - genauer gesagt - nach dem legalen Umgang mit der Gewalt! Anders ausgedrückt: Welche Möglichkeiten gibt es für ein *ethisches Handeln unter der Bedingung der Gewaltanwendung*? Damit stellt sich in verschärfter Form die Frage nach der *Autorität des Staates* und der von ihm nicht nur eingesetzten, sondern auch zu verantwortenden Gewalt. Und in diesem Zusammenhang ist ohne Zweifel die Bemerkung des Publizisten Mostar zutreffend: »Je politisch reifer das Volk und je mündiger der Staatsbürger, desto schwieriger wird der Dienst der Polizei.«>

3. Tonis Hunold: Polizei in der Reform, Düsseldorf und Wien 1968, S. 61.

Andererseits ist nicht zu leugnen, daß *Charles Reith* die im neunzehnten Jahrhundert reformierte englische Polizei als eine »in der Geschichte einzig dastehende polizeiliche Macht analysieren kann, die nicht auf Furcht, sondern fast ausschließlich auf der Kooperation der Öffentlichkeit mit der Polizei beruht, hervorgerufen von der letzteren durch ein Verhalten, welches darauf abzielt, den Beifall, den Respekt und die Zuneigung der Öffentlichkeit zu erringen und zu erhalten!«

Eine solche positive Einstellung der Bevölkerung zur Tätigkeit der Polizei setzt jedoch zunächst eine zustimmende Grundhaltung zum Staat sowie zur Herrschaft voraus. Insofern kann prognostiziert werden, daß der Abbau des Spannungsverhältnisses zwischen Polizei und Bürger in dem Maß erfolgt, wie eine Identifikation des Bürgers mit dem Staat und eine Einsicht in die Notwendigkeit der Ausübung von Herrschaft hergestellt werden kannr',

Interessant ist auf jeden Fall die Tatsache, daß seit den unruhigen sechziger Jahren eine ganze Welle informierender und ebenso auch kritischer *Polizeiliteratur* für den interessierten und politisch engagierten Bürger vorliegt und daß in jüngster Zeit sehr ausführliche Sendungen zu Problembereichen der Polizei über das Fernsehen ausgestrahlt wurden>. Und nicht zuletzt muß auf Verlautbarungen im Raum der Kirche verwiesen werden, etwa neben der Berichterstattung auf der Synode der EKD in Stuttgart im November 1975⁶ auf eine frühe Äußerung des Präses der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, D. *Hild*, im Zusammenhang mit den hohen Anforderungen an die Polizeivollzugsbeamten und die ungerechtfertigte Disparität hinsichtlich ihrer Honorierung. Diese Stellungnahme erfolgte auf der Synode und wollte als ein Appell an den Bürger und Christen verstanden werden",

Im letzten geht es in den Aussagen über die *Problematik der Polizei heute* sowohl bei ausschließlich kritischen Autoren, wie bei denen, die in »kritisdier Solidarität« ihren

-
4. Gutachten im Auftrag der Ständigen Konferenz der Innenminister der Länder, Das Berufsbild der Polizeivollzugsbeamten, Bde. I-VII, Saarbrücken 1975, S. 1415 ff., bzw. *Charles Reith: A new study of Police history*, London 1956, S. 140.
 5. U. a.: Zweites Deutsches Fernsehen, Protokoll der Sendung »Kontrovers« - Darf die Polizei töten? - Sendedatum: 26. 2. 1976 - Prod.Nr. 6496/0055, und: Deutsches Fernsehen - Erstes Programm - Bürger und Gendarm, Sendedatum: 9. 6. 1976.
 6. Kirchenkanzlei der EKD, Rechenschaftsbericht 1974/75, Hannover 1975, S. 47 ff.
 7. Der Rechenschaftsbericht hatte ein unerwartetes Echo in der Tagespresse, die eine Meldung über epd Frankfurt brachte mit der Kurzformulierung: »Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) will der Polizei eine besondere Seelsorge anbieten ... Als Grund wird die -zunehmende Brutalisierung bei Auseinandersetzungen mit terrorisierenden Gruppen- genannt. Weiter hieß es: Angesichts der Erfahrungen bei Polizeieinsätzen gegen Demonstranten stelle sich für den Theologen die Aufgabe, -die Gesetzespraxis nach ihrem Gefälle zur Gerechtigkeit zu hinterfragans. Es gehe um die -Problematik der Anwendung von jeglicher Art von Gewalt, die in polizeilich extremen Situationen möglicherweise den gezielten Todesschuß erforderere-« (s-Die Welt«, 30. 10. 1975 - Sonder-Seelsorge für die Polizisten). Insofern muß allerdings an dieser Stelle eine Korrektur der eben zitierten Meldung erfolgen, als es seit Jahren in den Gliedkirchen der EKD eine durchaus relevante kirchliche Arbeit in der Polizei (auch Polizei-seelsorge genannt) gibt, die sich ebenfalls zu bestimmten Fragen literarisch zu Wort gemeldet hat. Vgl. dazu: *Klaus Harms: Mandat der Freiheit. Grundriß einer Sozialethik der Polizei als Beitrag zur politischen Bildungsarbeit*; Berlin 1970, und *Hermann Möllers: div. Beiträge in »Die Polizei« - Zentralorgan für das Sicherheits- und Ordnungswesen*, Herausgeber: Polizei-Führungs-Akademie, Münster (Westf.).

Standpunkt vertreten, um die Frage nach dem legalen Umgang mit der Gewalt! Es soll daher bei den Überlegungen zum sozialen Problemfeld Polizei, die ja in jedem Fall unter dem Aspekt der Inhabung von staatlich monopolisierter Gewalt gesehen wird und auch wohl so gesehen werden muß, zunächst von der Untersuchung ausgegangen werden, wie das Verhältnis des Bürgers - befrachtet mit vielen emotionalen Hypotheken - zur Polizei zu beschreiben ist. Diese Prioritätssetzung scheint dem Berichterstatter durchaus gut begründet zu sein. Im übrigen ist sie geradezu verfassungsmäßig gerechtfertigt, denn alle Gewalt geht nach unserem Grundrechtsverständnis vom Volke aus. Damit hat der Bürger nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, seine Polizei zu hinterfragen.

1. DAS WECHSELVERHÄLTNIS BÜRGER-POLIZEI, POLIZEI-BÜRGER

»Nicht nur überwiegende Unkenntnis, sondern auch erhebliche Verzerrungen und Falschinformationen« werden den Teilnehmern an einem Seminar des Instituts für christliche Gesellschaftslehre der Universität Tübingen attestiert, das im Sommersemester 1975 in den Fachbereichen Katholische und Evangelische Theologie die Frage nach der Gesellschaft und dem Bösen thematisiert hatte, und dessen Zielsetzung die theologische Reflexion über das Problem staatlicher Gewalt sein sollte⁸,

Eine Feststellung in der gleichen Richtung trifft das Arbeitspapier der »Konferenz Kirchliche Arbeit in nichtmilitärischen Verbänden« 1972⁹, wenn es in einem Belastungskatalog vom »verzerrten Bild der Polizei in den Massenmedien« spricht, die - was nicht zu bezweifeln ist - einen ganz erheblichen Anteil an der Bildung von Vorurteilen in der Bevölkerung haben, wenn auch schichtspezifisch zu differenzieren ist, das heißt Lehrlinge, Oberschüler, Studenten und junge Intellektuelle verhalten sich und urteilen anders als die Masse der Bürger, vornehmlich ältere und damit häufig auch schutzbedürftigere Menschen. Die entsprechenden demoskopischen Ergebnisse bestätigen diesen Sachverhalt seit Jahren. Auch nach dem Gutachten des Soziologischen Institutes der Saarbrücker Universität zum Berufsbild des Polizeivollzugsbeamten aus dem Jahre 1975¹⁰ könnten die Angehörigen der Schutz- und Kriminalpolizei durchaus mit dem ihnen darin vermittelten Image mehr als zufrieden sein, zumal die positiven Prozentsätze (88 % !) erheblich höher liegen als in den Ergebnissen einer Umfrage bei den Polizeibeamten selbst. Danach schätzen sich die Berliner Vertreter von staatlicher Gewalt mit »gut« und besser mit nur 33 % ein und leiden damit insgesamt unter einer bemerkenswerten Unsicherheit in bezug auf ihr Selbstwertgefühl!

Ganz ohne Zweifel wirken in dieser negativen Selbsteinschätzung die Erfahrungen nach, die gerade die *Berliner Polizei* in den Anfangsjahren der allgemeinen studentischen

8. Institut für christliche Gesellschaftslehre der Universität Tübingen, Seminarbericht, Tübingen 1975, S. 4.

9. Konferenz Kirchliche Arbeit in nichtmilitärischen Verbänden, Arbeitspapier zum Verständnis der Kirchlichen Arbeit in der Polizei, Bonn 1972 (als Manuskript), S. 3.

10. Vgl. unter (4) Saarbrücker Gutachten!

11. Hunold, a.a.O., S. 61.

Demonstrationswelle seit Mitte der sechziger Jahre hat machen müssen. Es darf auch nicht außer acht gelassen werden, daß selbst die grundsätzlich positive Einschätzung der Polizei und ihrer vielfältigen Aufgaben und Tätigkeiten durch den Bürger immer wieder umschlagen kann in Ärger und sachlich unbegründete Vorwürfe, wenn er selbst Anlaß zu polizeilichem Einschreiten gegeben hat.

Die ganze Skala emotionaler Reaktionen ist ebenso unberechenbar wie auch situationsbedingt. So hat die Zunahme terroristischer Handlungen mit wachsender Brutalisierung der Auseinandersetzungen anarchistischer Gruppen den Bürger eher zum Befürworter härtester Maßnahmen - bis hin zur Forderung der Todesstrafe etwa für die Angehörigen der Baader-Meinhoff-Gruppe - werden lassen als zum besonnenen und in seinen politischen Grundsätzen humanen Demokraten, der sich zwar eine wehrhafte freiheitliche Demokratie, aber auch nicht nur die Andeutungen von Anzeichen für den Rückfall in die Methoden eines Polizeistaates wünschen sollte! Darum kann hier zum Abschluß über das *Verhältnis Bürger-Polizei* nur mit einiger Zurückhaltung gesagt werden, daß man es in keiner Weise als stabil- in welcher Richtung auch immer - bezeichnen sollte; es unterliegt einer im Wesen des Menschen begründeten Emotionalität, die stets vom Grad der unmittelbaren Betroffenheit dessen abhängt, der reagiert und Urteile fällt!

Gerade, wenn diese Unberechenbarkeit der menschlichen Existenz deutlich herausgestellt wird, kann eigentlich erst das Verhältnis des Polizeivollzugsbeamten, der - wie alle Bürger - auch nur ein Mensch seiner Zeit ist, zu anderen Bürgern in einer adäquaten Weise beschrieben werden. Und wieder geht es primär um seine Emotionalität, denn er ist beim besten Willen nicht zum übermenschlichen hochzutilisieren!¹²

Das *Selbstverständnis des Polizeibeamten in seinem Verhältnis zum Bürger* pendelt zwischen Relikten polizeistaatlicher Stringenz und teilweiser Übernahme von Vorstellungen, die aus dem gesellschaftspolitischen Raum kommen und sowohl liberaler als auch linksprogressiver Herkunft sind, die ebenso aber auch von manchen gewerkschaftlichen Organisationen vertreten werden und den Beruf des Polizeibeamten als einen in seinem Wesen sozialen Beruf begründen und beschreiben¹³.

-
12. Vielleicht ist an dieser Stelle unserer Überlegungen eine historische Erinnerung nicht nur interessant, sondern auch für die Sache selbst hilfreich: »Keine Eigenschaft ist für den Polizisten so **unentbehrlich** wie die vollkommene (?) **Beherrschung** seines Temperamentes. Nie darf er sich von Drohungen irgendwelcher Art provozieren lassen. Wenn er seine Pflicht in ruhiger und entschlossener Weise erfüllt, wird **solches** Verhalten Wohlgesinnte unter den Umstehenden **wahrscheinlich** (?) veranlassen, ihm, wenn nötig, beizustehen« (Hann. Allg. Zeitung, 2.13. 6. 1973). So die Anweisung des **britischen** Innenministers **Robert (Bob) Peel**, 1829, der die von ihm ins Leben gerufenen und nach ihm »Bobbies« benannten **englischen** Polizisten diese auswendig lernen ließ. Scotland Yard ist dieser Tradition trotz der steigenden Gewaltverbrechenswelle und der **vielfachen** Gewaltausbrüche bei politischen Demonstrationen treu geblieben und lehnt **energisch** die Bewaffnung, die in den Polizeien aller Länder der Welt selbstverständlich ist, ab. Und zwei Gründe **rechtfertigen** bisher ihr Verhalten: Einmal eben die **Tatsache**, daß eine unbewaffnete **englische** Polizei sicher sein konnte, bei Zusammenstößen mit Bürgern eine Mehrheit von Demonstranten auf ihrer Seite zu haben, zum anderen, daß auf Polizistenmord in England die Todesstrafe stand. Beide Sicherungen sind aber heute auch in der ältesten europäischen Demokratie nicht mehr gegeben.
13. In dem Abschnitt »*Politiseb-moralisdre Gemeinschaft*« und »*pluralistischer Rechtsstaat*« als Legitimationsmuster der Polizeibürokratien wird in diesem Zusammenhang der **Münchener** Polizeipräsident **Manfred Schreiber** mit einer Aussage über Polizei heute zitiert, die **Schlagzeilen** in allen **politischen** Lagern ge-

Wenn man heute von den Extremen in der Beschreibung polizeilichen Selbstverständnisses absieht, dann ist festzustellen, daß gerade die jüngeren und jüngsten Angehörigen dieser Berufsgruppe, die etwa 160000 Bundesbürger umfaßt, davon ausgehen, daß sie »einen Beruf wie jeder andere- gewählt haben. Sie teilen damit weder die Befürchtungen des Polizeipsychologen *Rolf Umbach*, daß die Polizei sehr leicht zum »praktischen Vielzweckpopanz« werden könnte, noch *wollen* sie, daß sie als Schutzleute zum »Sozialingenieur« hochgetrimmt werden, selbst wenn sie in dieser Richtung von Aussagen *Gustav Heinemanns* unterstützt würden".

Ohne Frage aber hat sich das Berufsbild des heutigen Polizeibeamten in der Bundesrepublik Deutschland dahingehend weiterentwickelt, daß es soziale Züge in sich vereinigt, die zugleich auch humaner Natur sind. In diesem Zusammenhang ist das Verhältnis von repressivem und präventivem polizeilichen Handeln neu zu überdenken, und es sollte bei der Ausbildung der jungen und jüngeren Beamten einen *viel* größeren Umfang einnehmen. Es geht dabei um die ganz entscheidende Frage nach *Ethik*, die als »Berufsethik« vermittelt, nicht nur durch die Geistlichen beider Großkirchen auszurichten sein wird; doch hat der christliche Beitrag als ausbildungsbegleitende Aktivität der Kirchen beider Konfessionen einen besonderen Stellenwert."..Diese Ethik muß sich mit dem Pflichtgedanken auseinandersetzen.

An dieser Stelle genügt es, *Siegfried Lenz* mit seiner »Deutschstunde« in Erinnerung zu bringen: er hebt das Grundmotiv eines Polizeibeamten der Weimarer und in erster Linie der Zeit des Dritten Reiches uns allen kritisch ins Bewußtsein, wenn er den Sohn dieses Mannes zu seinem jugendlichen Mit-Strafgefangenen sagen läßt: »Er hatte einen Tick zuletzt - so wie alle einen Tick bekommen, die nichts tun wollen als ihre Pflicht.«¹⁶

Mit dieser völligen Aufgabe seiner selbst als denkender und urteilender Person im subalternen Staatsdienst ist auch jede menschliche Regung für moralisch-ethische Werte dem Untertan-Typ par excellence abhanden gekommen, so daß er den ehemaligen Nachbarn und Freund, den liebenswerten Menschen und Künstler bis zur Groteske negieren muß und selbst nur noch ein funktionierender Unmensch ist.

2. DER POLIZEIVOLLZUGSBEAMTE IM BEREICH DER INTIMSPHÄREN: EHE - FAMILIE - FREUNDSCHAFT - NACHBARSCHAFT

Der Umgang - gerade der mit letzter Konsequenz durchzuhaltende *legale* Umgang - mit der staatlich monopolisierten Gewalt bewirkt, daß sich der Repräsentant solcher Gewalt

macht hat; **nach** Schreiber soll die Polizei eine Art »Sozialmedizin« des Spätkapitalismus sein, wobei von ihm die Meinung vertreten wurde, daß übermäßige Polizeieinsätze **nicht** - wie 1968 in Frankreich (Mai-Unruhen) - das gesamte Herrschaftssystem in Gefahr bringen sollten (*Goeschel/ Heyer / Schmidbauer*: Beiträge zu einer Soziologie der Polizei 1, edition suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, S. 61).

14. *Goeschel/ Heyer / Schmidbauer*, a.a.O. S. 35.

15. *Hermann Möllers*: Die Pflicht der Polizei - Ethik und Polizeidienst, in: Ev. Kommentare Nr. 2, Febr. 1975, S. 100 ff.

Paul Wrzecionko: **Macht** und Gewalt in **christlicher Sicht** - ein Kapitel politischer Ethik, Seminarprotokoll Oktober 1974 der PFA Münster (*WestE.*), S. 93ff.

16. *Siegfried Lenz*: *Deutschstunde*. Stuttgart und Harnburg 1968, S. 461.

in eine Rolle hineinlebt, die ihm zwangsläufig - fast schicksalsmäßig - ganz, bestimmte Reaktionen abverlangt.

Man erlebt das immer wieder in Gesprächen mit Polizeibeamten, wenn es um theoretische Fälle geht, für die man als polizeilicher Laie Auskünfte haben möchte, oder aber in Verlegenheiten, in denen man etwa einen Rat für eigene Ordnungswidrigkeitsfälle - vornehmlich auf dem Straßenverkehrssektor - erbittet.

Freilich mehren sich die Stimmen, daß die Polizei in erster Linie eine Schutzfunktion hat und sich nicht immer und nur auf Verbote berufen und damit argumentieren sollte! Hunold spricht davon, daß sich der Polizeibeamte, der sachlich fraglos »im Recht« ist, wenn er einschreitet, doch auch klarmachen sollte, welcher Grad von Blamage für den ordentlichen Bürger darin besteht, daß die Beanstandung in der Öffentlichkeit durch die uniformierte Staatsgewalt vorgenommen wird!¹⁷. Und Hunold verlangt von seinen Kollegen, sich Gedanken darüber zu machen, daß nicht Ruhe die erste Bürgerpflicht sei, sondern Verständnis für die Unruhe des Menschen in Freiheit aufzubringen ist. Das Demonstrationsrecht des Bürgers in der freiheitlichen Demokratie ist nicht nur zu dulden, sondern es ist als eine legale und legitime Form staatsbürgerlicher Mitverantwortung zu praktizieren¹⁸.

Dennoch bleibt wohl wie für kaum einen anderen Beruf die Feststellung in Gültigkeit, daß dieser »den Polizeibeamten nach wie vor ungewöhnlich stark prägt und in überragender Weise die Existenz dessen bestimmt, der ihn ausübt«!¹⁹. Damit gewinnt er aber auch einen Einfluß auf die Intimbereiche, was nicht ohne Spannungen und erhebliche Belastungen für Angehörige, Freunde und Nachbarn abgeht. Aus den unruhigen Berliner Jahren kennen wir sehr genau die Reaktionen der Ehefrauen und auch der Kinder im Zusammenhang mit den auf beiden Seiten harten Einsätzen, die auch eine Gefährdung der Beamten an Leib und Leben mit sich brachten, wie sie vorher nicht zu ahnen war. Besonders die Kinder der Beamten waren in diesen Zeitabschnitten den Aggressionen ihrer bisherigen Freunde und Spielkameraden ausgesetzt. Wenn man heute junge Polizeianwärter fragt, wie sich ihre ehemaligen Mitschüler nach ihrer Verpflichtung zur Polizei verhielten, erfährt man in der Regel, daß sie zurückhaltender wurden und daß auch gerade die ehemaligen Freundinnen auf Distanz gingen. Uniform zu tragen versagt man sich auch als Anwärter ebenso wie der Soldat der Bundeswehr. Selbst das Wohnen in einer bestimmten Umgebung muß als psychologische Belastung für den Beamten selbst und seine Familie gesehen werden. Der Beamte selbst ist nun einmal für den Mitbürger der Repräsentant der staatlichen Gewalt, und dieser Status wird nur allzu häufig gefühlsbetont auch auf seine Angehörigen übertragen.

Dazu kommt für den Freundeskreis eine ständige Rücksichtnahme auf das Zeitprogramm des Beamten, das freund-nachbarliche Pläne nur allzuoft durchkreuzt. Darunter leidet aber in erster Linie das Ehe- und Familienleben, das bis in die kulturellen und politi-

17. Hunold, a.a.O., S. 148.

18. Hunold, a.a.O., S. 164.

19. Arbeitspapier, S. 5.

sehen Belange hinein gerade infolge des Wechselschichtdienstes Verkümmerssymptome aufweist - von den gesundheitlichen Störungen, den langanhaltenden Belastungen und Gefährdungen der Leib-Seele-Funktion ganz zu sdrweigen-P.

3. DER ZWANGSCHARAKTER DES POLIZEILICHEN VOLLZUGSDIENSTES

Es ist unbestreitbar, daß sich ein Großteil polizeilichen Handelns für den Bürger als *unmittelbarer Zwang* manifestiert. Doch ist es mehr als eine unsachliche Information, wenn *Rüdiger Lautmann* in geradezu einseitig boshafter Weise unter anderem ausführt, daß »die Polizei unmittelbaren Zwang in vielerlei Formen anwendet«, und darunter folgendes anmerkt: »Ein Verdächtiger wird geschlagen, angeschossen, getötet, gewaltsam festgehalten, gefesselt, mit einer Beruhigungsinjektion versehen.e-!

Man beachte allein schon die Art der Aufzählung! Wir ersparen uns in diesem Zusammenhang die weiteren Beispiele für unmittelbaren Zwang, die bewußt entstellend formuliert sind und einer bestimmten Gruppe emotional auf die Sprünge helfen soll. Wenn aber *Lautmann* einleitend selbst schreibt, daß »das nun erwachte Interesse der Soziologen an der Polizei, Justiz und Heilanstalten noch keine gezielte Untersuchung der staatlichen Zwangspraxis gebracht hat« und »dieser Aufsatz nur Vorstudien zu einem dringlichen Thema anstellen kann«²², dann ist doch wohl die Frage erlaubt, ob mit einer politisch vorgefaßten Meinung die Funktion einer staatlichen Institution im Verständnis einer freiheitlichen Demokratie wirklich angemessen beschrieben werden kann oder nicht vielmehr die bestehende Staats- und Gesellschaftsform, die sich an den Normen des Grundgesetzes orientiert, beseitigt werden soll. Dem ist gegenüberzustellen, was unter anderem im Arbeitspapier der »Konferenz Kirchliche Arbeit in nichtmilitärischen Verbänden« im gleichen Erscheinungsjahr an Perspektiven aufgezeigt wird und welche Forderungen 'sich daraus ergeben:

20. Wenn auch die kürzlich vorgenommenen Erhebungen in der Studie der Gewerkschaft der Polizei (GdP) sicherlich noch nicht in allen Teilen so ausgewogen und stichhaltig sein konnten, daß man mit ihnen unaufgebbare Forderungen durchzusetzen vermag, so sollte doch der Dienstherr sich den kritischen Überlegungen nicht verschließen.

Daß die gewerkschaftliche Vertretung der Polizei diese Dinge angegangen hat, ist ihr nicht zuletzt im Interesse der Angehörigen unserer Polizei zu danken, und besonders dafür, daß die Studie vor dem Forderungskatalog in nur wünschenswerter Deutlichkeit beschreibt, in welcher Weise die »äußeren und inneren Umstände des typischen Polizeialltags zu den Auswirkungen des Wechselschichtdienstes beitragen« (Gewerkschaft der Polizei, Polizei im Wechselschichtdienst-Studien, Hilden und Berlin 1976, S.61). Von diesen Zusammenhängen, die für den einzelnen Beamten eine ständige Belastung darstellen und die für seine Familie von gravierender Bedeutung sind, ahnt der durchschnittliche Bürger als guter demokratischer Sicherheits- und Ordnungskonsument freilich nicht das geringste, wenn er von einem chemisch reinen legalen Umgang mit der Staatsgewalt ausgeht und ihn zugleich von jedem Beamten ohne Ansehen seiner persönlich-menschlichen Verhältnisse wie selbstverständlich fordert!

21. Johannes Eest und Rüdiger Lautmann: Die Polizei - Soziologische Studien und Forschungsberichte, Opladen 1971, S. 21-

22. Feest / Lautmann, a.a.O. S. 11.

Perspektiven:

- »- Trotz der Notwendigkeit einer rechtlich fixierten Ordnung kann das Leben nicht total reglementiert werden. Es wehrt sich gegen Perfektionsstreben, die Entartung des Leistungsprinzips und ein Denken in gnadenloser Gesetzlichkeit.
- Die zeitgerechte Bewertung des Staates führt zum politischen und zugleich kritischen Bewußtsein. Christlicher Glaube hat wegen seines universalen Charakters im Bereich politischer Bildung immer auch die weltpolitische Sicht und internationale Verantwortung einzubringen.
- Die aus guten Gründen heute stärker betonten Pflichten im gesellschaftlichen Zusammenleben lassen leicht das Recht des Einzelnen in der Massengesellschaft in den Hintergrund treten. Aber nur wenn der Einzelne bejaht und gefördert und seine eigene Lebenssphäre respektiert wird, kann er sich überzeugen und auf die Dauer für das Gemeinwesen engagieren.
- Der Polizeibeamte als Hüter von Recht und Ordnung braucht ein geklärtes Verständnis der Wirklichkeit, von Freude, Leid und Schuld im Menschenleben. Recht, Gesetz und Ordnung sowie Tradition von Sitte und Moral sind epochenbedingt wandelbar.
- Auch der Straftäter ist Mitmensch, schuldig geworden nicht nur aus sich selbst, sondern auch durch die Bedingungen seiner Umwelt.

Aus diesen Perspektiven ergeben sich die folgenden

Forderungen:

- Wesen und Gefahren von Vorurteilen sowie Ursachen und Motive von Aggressionen sind zu klären.
- Besseres Verständnis muß für bestimmte Gruppen der Gesellschaft (zum Beispiel Jugendliche, ausländische Arbeitnehmer) wie auch für besonders sozialgefährdete Personen (zum Beispiel Straftatlassene, Suchtkranke und Obdachlose) geweckt werden.
- Das Verantwortungsethos ist zu stärken und so ein Beitrag zur Mündigkeit des Menschen zu leisten.
- Das partnerschaftliche Verhältnis von Vor- und Nachgeordneten in der Polizei wird als Verantwortung im Mitdenken und Mithandeln zu praktizieren sein, wobei Wissen und Gewissen besonders gefordert werden.e-"

4. DIE PROBLEMATIK DES GEZIELT TÖDLICHEN SCHUSSES ALS BEWUSSTER TÖTUNG IN POLIZEILICHEN EXTREMSITUATIONEN

»Die Belastung des Polizeibeamten durch die Gewaltanwendung und im äußersten Fall den Waffengebrauch« - so die Formulierung im Arbeitspapier zum Verständnis der Kirchlichen Arbeit in der Polizei (1972)²⁴ -, ist inzwischen durch die Entwicklung der politisch-ideologisch motivierten Gewaltverbrechen der internationalen Terroristszene einerseits und durch die Praktiken der Geiselnahme aus unterschiedlichsten Motiven andererseits zu einem weltweiten Phänomen geworden.

23. Arbeitspapier, a.a.O., S. 5 f.

24. Arbeitspapier, a.a.O., S. 3.

Eklatante Anlässe für die Diskussion um den Schußwaffengebrauch lieferten ohne Frage das Massaker von München-Fürstenfeldbruck im September 1972 während der Olympischen Spiele, vorher der Fall *Rammelmeyer* in München im August 1971 mit Tötung sowohl des Geiselnähmers als auch der Geisel, gefolgt von der in dramatischem Ablauf erfolgten Tötung des Ausländers *Emilio Gonzal* im Jahre 1974 in Hamburg am Steindamm, der vorher einen Polizeibeamten erschossen und einen zweiten schwer verletzt hatte.

In der Folge stellten Bund und Länder Sonderkommandos auf, die aus dem Münchener Ereignis die entsprechenden Folgerungen zogen, was Ausbildung, Ausstattung und Einsatztaktik der Spezialeinheiten anbetraf. Andererseits gerieten - was nicht anders zu erwarten war - sowohl die Politiker wie auch die Polizei in eine heiße Diskussion, die auch bis zur Stunde noch nicht abgeschlossen ist. So haben zu Anfang des Jahres (26. 2. 1976) etwa eine Sendung der Reihe »Kontrovers« des Zweiten Deutschen Fernsehens unter dem provozierenden Titel »Darf die Polizei töten«²⁶ und kaum zu zählende Presseverlautbarungen von Reportern unterschiedlichster politischer Schattierungen bewirkt, daß sich Juristen, Politiker, Mediziner, Theologen und nicht zuletzt Vertreter der Polizei und ihre gewerkschaftlichen Vertretungen - vornehmlich die Gewerkschaft der Polizei (GdP) - in den einzelnen Phasen der Diskussion zu Wort gemeldet haben. Sie hat einen gewissen Abschluß erreicht, weil die Innenminister der Bundesländer sich auf einen Musterentwurf für ein einheitliches Polizeigesetz des Bundes und der Länder geeinigt haben, das schon seit dem 20. Juni 1975 Gegenstand der Beratungen der Ständigen Konferenz der Innenminister ist. Seine Änderungen betreffen - und das ist für die Frage nach dem legalen Umgang mit der Gewalt von einiger Relevanz - einmal das Ausscheiden der *Handgranate* aus dem Katalog der von der Polizei einzusetzenden Waffen, wogegen das *Maschinengewehr* für besondere Aggressionsfälle mit Gefahr für Leib und Leben bleibt. Eine weitere Einschränkung wurde vorgenommen hinsichtlich des Schußwaffengebrauches gegen Menschenmengen.

Der §41, Absatz 2 des Entwurfes bleibt unverändert, er heißt: »Schußwaffen dürfen nur gebraucht werden, um angriffs- oder fluchtunfähig zu machen. Dabei ist ein *gezielt tödlicher Schuß* nur zulässig, wenn er das einzige Mittel zur Abwehr einer gegenwärtigen Gefahr für Leib oder Leben ist.«

Damit scheint für's erste eine lange Diskussion mit einer für alle Teile dringenden Rechts- und Gewissensfrage eine hinreichende Antwort erhalten zu haben, indem sich Politiker auf einen Grundsatz geeinigt haben. Juristen werden wahrscheinlich noch kritischer als bisher das einheitliche Polizeigesetz vom Grundgesetz her hinterfragen. So befindet sich der Hamburgische Justiz-Senator Prof. *Klug* (FDP) im Gegensatz zu seinen Parteikollegen, dem nordrhein-westfälischen Innenminister *Hirsch* und dem Bundesinnenminister *Maihofer*, wenn er eine solche Regelung für verfassungswidrig hält. Eine ähnliche Einstellung vertritt auch der Vorsitzende des Innenausschusses, Prof. *Schäfer* (SPD). Theologen sollte der Trend zur Rechtsperfektion bedenklich erscheinen.

Der Polizeigewerkschaft hat bisher zwar der verständliche Wunsch ihrer Kollegen nach Legitimation eines bestimmten Waffengebrauches durchaus am Herzen gelegen, doch hatte

25. Vgl. (5).

sie stets den Politikern im Verein mit der Wissenschaft und Forschung das unabdingbare Bemühen um nichttödliche Polizeiwaffen abgefordert und wird dieser Forderung auch nicht den Abschied geben²⁶.

Bleibt eine Frage, die an die eigentlich Betroffenen zu richten ist: Was bringt den Beamten der Polizei allgemein diese neue Rechtsgrundlage, was den Angehörigen der Sonder Einheit (MEK, PSK, SEK)²⁷, die am dringendsten eine rechtliche Absicherung im Falle eines von ihnen abgegebenen gezielt tödlichen Schusses benötigen? Dazu müssen einige Überlegungen angestellt werden, die weiter ausholen. Infolge der publizistisch groß aufgemachten Diskussion um den sogenannten »Todesschuß« ist ganz ohne Frage ein Kapitel polizeilichen Eingreifens mit der Waffe in einer Weise hochgespielt worden, das diesen Stellenwert mindestens zur Zeit nicht verdient, wenn wir von hypothetischen Ausnahme-situationen bedrohter innerer Sicherheit im Bürgerkriegsmaßstab einmal absehen²⁸; Zunächst muß unumwunden festgestellt werden, daß zumindestens in der Bundesrepublik die Polizeikräfte gegenüber der neuen Taktik, wie sie von Gewaltverbrechern in Form der Geiselnahme zur Erreichung ihrer Forderungen angewandt wurden, so gut wie ohnmächtig waren. Weder eine entsprechende Ausbildung noch die erforderliche Ausstattung mit Waffen und Gerät, noch eine erfolgversprechende Taktik konnten dem entschlossenen Vorgehen von Gewaltverbrechern entgegengestellt werden. Augenzeugen und zugleich Mitverantwortliche der Münchner Ereignisse aus dem September 1972 haben darüber keinen Zweifel aufkommen lassen. Inzwischen aber hat sich die Szene grundsätzlich gewandelt. Man spricht von einer Wende in den USA im Jahre 1974, die sich ebenfalls auf die Formen der entschlossenen polizeilichen Maßnahmen gerade auch in der Bundesrepublik positiv ausgewirkt hat. Unter Beachtung der psychologischen Erkenntnisse haben sich vor allem zwei Arbeitsweisen als hilfreich erwiesen und spielen in der analytischen Aufarbeitung von Fällen der Geiselnahme eine hervorragende Rolle. Es handelt sich einmal um die Typologie der Täterszene und das Erstellen eines Psychogramms eines Täters (bzw. eines Soziogrammes bei mehreren).

Erhard Denninger spricht von der »Gegenwärtigkeit« einer Gefahr, die sich »als eine höchst komplexe, keineswegs auf physikalische Wahrscheinlichkeiten reduzierbare, sondern von reziproken Verhaltenserwartungen geprägte psychologisch-physikalisch kombinierte Kategorie erweist, die an das situationsanalytische Vermögen der Beamten höchste Anforderungen stellt«²⁹. Ein Fachmann, *Fritz Stiebitz*, zeigt nach sorgfältiger Abwägung aller Umstände (für die Großregion Mitteleuropa in einer Beobachtungszeit von Juli 1972 bis Juni 1976), daß in 80 von 100 Fällen Geiselnahme durch Verhandlungen, in 15 Fällen durch Überraschung und nur in 5 Fällen durch Schußwaffengebrauch bewältigt worden sind³⁰. In jedem Fall weiß heute die Polizei, daß die Zeit gegen die Täter arbeitet, deren

26. *Erhard Denninger*: Zweifelsfragen unanfechtbar gelöst?, in: »Deutsche Polizei«, Nr. 12/1975, S. *rt*.

27. MEK = Mobiles Einsatzkommando; PSK = Präzisions-Schützenkommando; SEK = Spezial-Einsatz-Kommando.

28. *Vlrieb de Maiziere*: Der Soldat in einem demokratischen Staat, in: Perspektiven '76, Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, S. VII.

29. *Denninger*, a.a.O. S. 8.

30. Mündliche Mitteilung von *Fritz Stiebitz*, Ober-Schulrat a. D., ehemals an der PFA Münster (Westf.).

nervliche Belastung unwahrscheinlich hoch anzusetzen ist. Eine sehr präzise, auf den oder die Täter gerichtete Zermürbungstaktik bewirkt ein übriges. Zur Erschöpfungs- bzw. Zermürbungstaktik gehört unter anderem die ganz präzise Abwandlung der Täterbedingungen. Freilich hat auch eine solche Taktik ihre Grenzen; denn bei ideologisierten Polit- und Anarcho-Tätern, die sich in absolut geistiger Realitätsferne befinden, andererseits aber intellektuell hellwach agieren, verfangen die geschilderten Formen polizeilichen Handelns unter strikter Vermeidung von Waffengewalt nicht.

Nur in solchen Ausnahmesituationen steht die Polizei vor der Frage, wie die Rechtfertigung für einen gezielten tödlichen Schuß zu finden ist. Zugleich aber wendet sich die Frage sowohl an die Polizei als staatliche Institution im Rahmen der Inneren Sicherheit, auf die der Bürger ein Recht hat, als auch an den Polizeivollzugsbeamten, der selber auch Bürger ist, in diesem Fall aber unter bestimmten Bedingungen auf Anweisung zur Rettung eines Lebens ein anderes töten soll oder muß. Von den Begleitumständen bei der Wahrnehmung seines Auftrages - etwa dem Drängen der Zuschauer, »doch endlich zu schießen«, und von den eigenen Gefühlsregungen und nervlichen Belastungen - abgesehen, handelt es sich doch in erster Linie um das Töten-Müssen selbst, zumal der Tötungsschuß immer ein Risiko ist, nicht nur wegen der Ungewißheit hinsichtlich der Treffsicherheit, sondern vielmehr noch durch die vorgängigen Überlegungen und die Entscheidung zu dem Schuß überhaupt.

Selbst wenn der Entwurf eines einheitlichen Polizeigesetzes die Zulässigkeit eines gezielt tödlichen Schusses *nur* dann vorsieht, »wenn er das einzige Mittel zur Abwehr einer gegenwärtigen Gefahr für Leib oder Leben ist« (§41 Abs. 2.2), bleibt für den anweisenden Beamten wie für den Schützen die Frage offen, was das *Kriterium* für das »*einzigste Mittel*« ist.

Die Untersuchungen und Stellungnahmen vor der Einigung der Innenminister der Bundesländer haben sich in diffizilen Beweisführungen damit beschäftigt und deutlich gemacht, wie problematisch die *Argumente für den Schußwaffengebrauch* nach dem »Gesetz über die Anwendung unmittelbaren Zwanges« (UZwG) im Zusammenhang mit den *Rechtfertigungsgründen für den tödlichen Schuß* aus einer Polizeiwaffe unter Berufung auf BGB und StGB nach den Normen über Notwehr bzw. Nothilfe sind³¹. Insofern scheint nunmehr die seit langem geforderte gesetzliche Regelung im Interesse der sogenannten Präzisionsschützen und Angehörigen der Spezialeinsatz-Kommandos (SEK) erfüllt zu sein im Sinne einer normierten Eingriffsbefugnis, die freilich auch dann immer noch auf eine letzte Perfektion verzichten muß.

Offen bleibt ein entscheidender ethischer Aspekt, der die Gewissensbelastung des einzelnen nicht aufhebt - und auch aus ethischer Sicht nicht aufheben darf: »Die Abgabe des zur Tötung führenden Schusses ist damit eine höchst persönliche in freier Selbstverantwortung getroffene Entscheidung des einzelnen Polizeibeamten als Person«, die er auch verweigern kann (!) und darf³². Dieser ethische Aspekt aber kann unter dem Hinweis deutlich gemacht werden, daß »in der Ordnungsfunktion des Staates die Gesamtheit der Staats-

31. Hermann Möllers: Polizeilicher Schußwaffengebrauch bei Geiselnahme - ein ethisches Problem, in: Die Polizei, 6/1974, S. 167.

32. Günter Berndt: Todesschuß und innere Sicherheit, in: Die Polizei, 6/1975, S. 197ff.

bürger dem Rechtsbrecher entgegenritt«³³ und somit der einzelne hier mit der tödlich wirkenden Waffe in das Vertrauensverhältnis der Allgemeinheit der Bürger aufgenommen wird und er so die nicht ausbleibende Belastung - für ihn selbst, für seine Kollegen und nicht zuletzt auch für seine nächsten Angehörigen - zusammen mit anderen durchzuhalten vermag. Mehr kann das Gesetz nicht hergeben; es muß unter dem ethischen Aspekt »offen« bleiben, damit nicht - gewissermaßen im Gegensatz zum strikten Tötungsverbot im Grundgesetz - durch den gezielt tödlichen Schuß dem Polizeivollzugsbeamten unter der Hand so etwas wie eine Verpflichtung zum Amt des »Vorriditers« zufällt! Der gezielt tödliche Schuß bleibt somit in jedem Fall »ultima ratio«, eingebunden in die menschliche Schuldverflechtung, die wie alles Handeln in Extremfällen der Vergebung bedarf.

5. ANMERKUNGEN ZUR AUFGABE DER KIRCHE IN THEOLOGISCHER, ETHISCHER UND SEELSORGERLICHER HINSICHT

In den vorstehenden Überlegungen konnten auf knapp bemessenem Raum aus der Fülle der Erscheinungen und Probleme auf dem Sozialfeld Polizei vielfach nur Andeutungen gemacht werden; über jeden der Abschnitte müßte im einzelnen gearbeitet werden.

Die Kirche hat mit ihrer Verpflichtung für *den* Menschen und *die* Menschen hier ein Gebiet zu erkennen, das im Zusammenhang mit dem Phänomen »Gewalt« seit Jahren einer klärenden Aussage bedarf³⁴. Zwar haben die Kirchen beider Konfessionen seit mehr als 20 Jahren auch in der Polizei mit deren Sicherheitsauftrag ihren Dienst als ein freies Angebot getan und verfolgen damit keine klerikalen Absichten. Sie haben zugleich ein weitgefächertes Arbeitsprogramm für Berufsethik, zum Teil auch spezielle religiöse Unterweisung, Erwachsenenbildung und Seelsorge entwickelt, doch blieb seine Weitergabe bislang beschränkt auf die Geistlichen, die sich dieser Aufgabe besonders verpflichtet fühlen und dazu von ihren kirchlichen Leistungsinstanzen in diese Sonderaufgaben abgeordnet werden. Im Verlaufe ihrer Tätigkeit haben sich die Vertreter beider Kirchen in Arbeitsgemeinschaften bzw. Konferenzen zusammengeschlossen, um in der theologischen Reflexion, im Erfahrungsaustausch mit Kollegen und im Kontakt zu den Vertretern der Polizei und den staatlichen Repräsentanten ihre Tätigkeit in der Polizei unter dem Prinzip einer »kritischen Solidarität« auszurichten. Was aber - mehr als bisher beobachtet - erwartet wird, ist eine *Grundsatzäußerung* der Kirche zur Polizeiseelsorge in theologischer, ethischer und seelsorgerlicher Ausrichtung, nicht nur im Blick auf den Sicherheitsdienst der *Polizeibeamten* aller Sparten, sondern auch im Blick auf den *Bürger* und nicht zuletzt auf diejenigen, die von einem Gewaltverständnis ausgehen (hier wäre eine Stellungnahme zur »Theologie der Revolution« ebenfalls zu erarbeiten), das im Sinne einer Veränderung der Staats- und Gesellschaftsordnung der bestehenden häufig grundsätzlich entgegengesetzt ist.

t». Walther Threde

Archivstraße 3, 3000 Hannover

33. Berndt, a.a.O. S. 199.

34. Möllers, a.a.O. S. 168.

35. Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für öffentliche Verantwortung, Herausgeber: Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh 1973.

Aggression und Toleranz als Problem religiöser Gesinnung"

VON HERMANN RINGELING

Ein Thema, das in vielfältiger und weitgefaßter Form behandelt werden könnte, muß für den Vortrag eingeschränkt werden. Solche Beschränkung ist nie ohne Willkür, mag sie auch wohlervogen sein. Mit dieser Bemerkung versehen, stelle ich die Disposition meines Vortrags vor. Ich werde in einem kurzen Einleitungsteil das Grundmotiv religiöser Aggression im Christentum skizzieren, den »Eifer« des biblischen Gottes. In einem viel längeren zweiten Teil werde ich dann zwei Typen religiöser Intoleranz beschreiben, Intoleranz, grobschlächtig eingeordnet, »von links« und »von rechts«, nämlich religiös-sozialistischer und konservativ-fundamentalistischer Art. In einem abschließenden Teil, der aber das Motiv des ersten wiederaufnehmen und weiterhin klären soll, werde ich etwas sagen über die Gesinnung kritischer Religiosität im Hinblick auf eine Kirche als »offenem System«.

I. DER EIFER DES BIBLISCHEN GOTTES

Das Grundgebot in der biblisch-christlichen Glaubensgeschichte lautet in abkürzender Katechismusfassung: »Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.« Diese anderen Götter sollen nicht angebetet werden, unter keinen Umständen soll ihnen gedient werden. »Denn ich bin der Herr, dein Gott«, heißt es weiter nach *Martin Lutbers* ausdrucksvoller Übersetzung, »ein starker Eiferer«.

Das ist immer schon denen ein Dorn im Auge gewesen, die es lieber gehabt hätten, wenn das Bild des biblischen Gottes reine, unbewegte und ungetrübte Liebesgesinnung spiegelte, anstatt, wie es wirklich der Fall ist, scheinbar menschlich-allzumenschliche Gemütsentzündungen zu verraten. Denn eben: Da ist von der Eifersucht Gottes die Rede, der niemand anders die Ehre lassen will, da ist von seinem Zorn und Grimm und sogar von seiner Reue die Rede. *Rudolf Otto* hatte die große Nähe dieses Gottesbildes zu dem allgemeinen Religionsphänomen des Numinosen gezeigt, jenem Mysterium des Heiligen, in welchem das unberechenbar Fremde, das Schreckenerregende und Verderbendrohende überband nehmen; ein Gott, der den Menschen, wie Mose und wie Luther es erfuhren, unvermutet anfällt wie ein Feind. Allerdings: Für Israel tritt »die Willkür des Zornes Gottes zunehmend gegenüber der Erkenntnis zurück, daß jahwes Zürnen antwortet auf die Übertretung seines Gebotes und seine Heiligkeit sich rächend offenbart, wenn die von Gott gewollte Ordnung durchbrochen wird-t, Indessen bleibt doch für beide Erfahrungs-

* Vortrag am 4. Februar 1976 in der kulturhistorischen Vorlesungsreihe des Collegium Generale der Universität Bern. Vorabdruck mit Genehmigung des Verlags Herbert Lang, Bern; der Vortrag erscheint demnächst dort in der Reihe der Kulturhistorischen Vorlesungen an der Universität Bern.

1. *Hennig Graf Reventlow*: Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments, München 1971, S. 49.

weisen, die numinose und die rationale, wenn sich einmal so trennen läßt, das *Erlebnis der Aggression Gottes* bezeichnend, einer spontanen Leidenschaft des Angriffs, die sich in der Geschichte von der Sintflut bis in die Härte jenes unmenschlichen Ausdrucks steigert, für den unsere Sprache das Wort »liquidieren« erfunden hat: »Ich will den Menschen, den ich geschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, vom Menschen bis zum Vieh, bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln des Himmels, denn es reut mich, daß ich sie gemacht habe.«

Die beiden, hier nur knapp anzudeutenden Erfahrungsweisen göttlicher Aggression haben ihr gemeinsames Motiv in der Konzentration auf das erste Gebot als Maß aller Gerechtigkeit. Pointiert kommt darin hervor, daß *Gott allein*, in seiner Freiheit, *das Maß aller Dinge* ist. Das ist für unser Thema sehr wichtig, wie sich zeigen wird; die Erzählung von der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies macht klar, worum es geht: Adams Ungehorsam besteht ja darin, daß er - selbständig und eigenmächtig - wissen will, was gut und böse ist. »Gutes und Böses«, so belehrt uns die alttestamentliche Wissenschaft, sei aber im Hebräischen eine formelhafte Redewendung für unser farbloses »alles«, Adam, so müssen wir hören, streckt seine Hand aus, um seine geschöpfliche Schranke zu durchbrechen und »alles« zu können, was lebensdienlich ist². Daß ihm dies verwehrt sein sollte, ist für die sophistische Schlange nur im Neid der Götter begründet. Und scheinbar wird das von Jahwe auch zugegeben, er sagt: »Siehe, der Mensch ist nun geworden wie unsereiner, wissend Gutes und Böses.« Um aber dennoch zu verhindern, daß dieser menschliche Usurpator sich auch von dem Geschenk des Lebens unabhängig macht, indem er vom Baum des Lebens ißt, vertreibt Gott ihn; gleichnishaft für die Uraggression Gottes lagern sich nun östlich vom Garten Eden die Cherube, und die Flamme des Zickzackschwertes versperrt den Weg zum Baum des Lebens.

Achten wir nun noch einmal genau auf den Sinn: Im Kern ist der Griff des Menschen nach »allem«, nach dem Wissen um Gut und Böse, noch nicht der Griff nach der Allmacht des Leben-Könnens, sondern nach der *Allmacht des Richten-Könnens*. »Wie unsereiner«, nämlich wie göttliche Wesen, ist Adam dadurch geworden, daß er sich das Richteramt Gottes angemäßt hat. Gott nämlich ist nicht der Richter, indem auch er an ein Naturrecht gebunden wäre, sondern sein Recht geschieht in souveräner Rechtsprechung; Recht sprechen und Richten, Gutes und Böses scheiden und das Recht setzen, sind ein Akt. Anders umschrieben: Die Macht der Gottheit ist für die im Kern ethische Religion der Bibel die Macht, das Maß aller Dinge zu sein, indem sie überhaupt erst bestimmt und benennt, was Wert und Unwert ist. Wer die Macht hat, sagt und drückt es schon in seiner Wortwahl aus, was »gut« und was »böse« heißen soll; wir verstehen das heute nur wieder allzu gut.

Das Ergebnis lautet an dieser Stelle: Der Eifer des biblischen Gottes ist der Eifer um sein - letztgültiges - Richteramt; die Monotheismusgeschichte der Bibel ist zugleich die Geschichte von der Monopolisierung jener Macht, letztlich über Wert und Unwert zu he-

2. Vgl. *Gerhard von Rad*: Das erste Buch Mose, Kap. 1-12/9, NTD 2, Göttingen 1949, S. 70 f. Das »Lebensdienlied«, Nützliche, Brauchbare, wird erläuternd hinzugefügt werden müssen.

3. Ähnlich die Bemerkung von *Hendrik van Oyen*: Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 1967, S. 71: »Das -Kennen von Gut und Böse- ist der Besitz der vollen Selbständigkeit im Urteil über das Leben.«

finden, durch den einen Gott. *Dem Menschen*, anders gesagt, *ist dieses letzte Richteramt entzogen*; wer es sich aber anmaßt zu richten, den trifft der Zorn dieses leidenschaftlich zufahrenden Gottes. Wir kehren, wie angekündigt, im dritten Teil zu diesem Gedanken zurück und beschreiben einstweilen zwei Typen religiöser Aggression im Christentum, bei denen sich allerhand Aktuelles wird denken lassen.

H. TYPEN RELIGIÖSER INTOLERANZ

1. *Religiöser Sozialismus*. Wir müssen mit ein paar Rückfragen schon einsetzen. Ist es nicht so, daß auch Jesus sagte, man solle nicht meinen, er sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen? »Nidit Frieden zu bringen, bin ich gekommen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, Entzweiung anzurichten zwischen einem Mann und seinem Vater, zwischen einer Tochter und ihrer Mutter und zwischen einer Schwiegertochter und ihrer Schwiegermutter; und seine eigenen Hausgenossen wird der Mensch zu Feinden haben.« Und begründen diese scharfen Sätze nicht eine ebenso unbedingte, unbequeme Nachfolge, den Eifer seiner Jünger um das Gute, einen Eifer, der vor nichts zurückschreckt und noch die engsten Familienbande sprengt, wenn es gilt, die *Geister zu scheiden*? Eine radikale Gesinnung also, die offenkundig biblisch legitimiert ist. Hier wird also gerichtet, im Namen Jesu Christi und in der Vollmacht des Reiches Gottes, das in die Geschichte der alten, abtrünnigen Menschheit eindringt. So wendet sich das *Reich Gottes zum Angriff auf die Gesellschaft*, sagte 1919 bei aller Kritik am religiösen Sozialismus der Pfarrer Karl Barth. Damit sind wir am Thema.

Könnte es nicht sein - diese Fragen müssen nun noch gestellt werden -, daß solcher *Eifer für Gott*, der die Geister scheidet, dann in Ordnung ist, wenn er sich - paradox - gegen jene *Zertrennung und Zersetzung* mitmenschlicher Gemeinschaft richtet, die aus der anmaßenden Selbstbezogenheit Adams und Kains folgt? Und schließlich: Drängt sich dieser heilige Kampf um die Wiedervereinigung der getrennten Menschheit, geführt um des Friedens willen und wo immer möglich mit den Mitteln der Liebe, nicht da auf, wo die Zertrennung um sich greift und die Zersetzung der Grundlagen des Humanen dämonische Züge annimmt?

Leonhard Ragaz hielt vor genau fünfzig Jahren im sozialistischen Volkshaus in Bern drei Vorträge, denen er noch einen vierten beifügte, um sie dann unter dem Titel zu veröffentlichen: »Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus«; er nannte diese Vorträge eine reife Frucht seiner ganzen Lebensarbeit. Den letzten der in Bern gehaltenen beendete Ragaz mit den Worten: »Der Sozialismus stammt selbst aus etwas, was noch mehr ist als er. Darum kann das, was er will, nur zu voller Kraft und Blüte gelangen, wenn eine noch tiefer hinab und noch höher hinauf reichende Bewegung in der Welt Macht bekommt. Das ist mein erstes und letztes Wort. Und aus *dieser* Bewegung nun kommt uns noch einmal Franziskus und ein Größerer entgegen ...« - »Für midi«, so schloß er, »ist schließlich der ganze Sozialismus nur ein *Vorbote* dieser kommenden Bewegung größerer Art. Sie aber, das glaube ich, *rüstet* sich in der Welt zum Kommen, gerade in den furchtbaren Geburts-

wehen dieser Zeit; sie ist noch größer als der Sozialismus, aber sie trägt auf ihren Wellen auch seinen Sieg. Und wir wollen mithelfen!«!

Wenn dies also die Frucht seiner Lebensarbeit ist, dann lohnt es nicht minder, einen Blick auf den Keim zu werfen. Als Student hatte *Ragaz*, 1889, einmal Gelegenheit, die Berliner Börse zu besuchen. Er notierte: »Heute vormittags in der Börse. Es empfing mich, wie ungefähr Meeresbrandung toben mag. Furchtbarer Götzendienst. Jenes Tosen ist das Tosen des kommenden Gerichts, das Bild der Apokalypse vom alten Babel steigt wieder in mir auf; Deutschlands Frechheit ist auf das Höchste gestiegen.« Nun: Das blieb kein singuläres, sondern war wirklich ein Schlüsselerlebnis; es wiederholte sich zwanzig Jahre später auf einer Amerikareise in Pittsburgh". Die Industrielandschaft mit ihren feuerspeienden Schloten erschien ihm als ein Dantesches Inferno. Er zog die »arme Schweiz«, wie der Student sagte, das einfache, genossenschaftliche Leben, dem wild wuchernden Kapitalismus vor, dieser ein deutlicher Ausdruck für Modernität überhaupt. Damit stoßen wir auf den Sinn jenes Satzes, den *Karl Barth*, der an Stelle des erkrankten *Ragaz* an einer religiös-sozialen Konferenz in Tambach seine kritische Rede hielt, sprach: Das Reich Gottes wendet sich zum Angriff auf die Gesellschaft. Die Scheidung der Geister, so scheint es, wird zu einem Muß für das empfindliche Gewissen, wo die Frechheit des Menschen ein derart selbst- und weltzerstörerisches Ausmaß erreicht hat, daß der kapitalistisch-imperialistische Konkurrenzkampf zu einem Siegel der Apokalypse wird. Jetzt ist die Zeit, da Gott es aufbricht, und wie in der Geschichte des Alten Testaments fremde Großmächte zum unfreiwilligen Gerichtswerkzeug Gottes erwählt wurden, so wird jetzt die verständig-unverständige Sozialdemokratie offenbar zum Werkzeug des Kampfes für das Gottesreich. Das Mitwirken der Menschen an diesem Kampf gegen die dämonische Zertrennung ist eine Parteinahme für die Armen und Schwachen, für Abel, wenn man so will, aber doch nur in einer uneigentlichen Parteilichkeit, die ja das Ganze und das Gemeinsame will und eben nicht mit Gewalt, sondern in der Macht der Liebe. *Ragaz* vertrat keinen prinzipiellen Pazifismus, wohl aber einen Friedenseifer, der sich - *jetzt*, im Augenblick der großen Wende zum Guten, dem Kairos - auf der Seite der zielsicheren *Dynamik des Gottesreiches* weiß, die sich durchsetzt. Wieso soll das aber ein - zwar personalisiertes, aber nichtsdestoweniger typisches - Beispiel für die Gesinnung religiöser Aggression sein?

Halten wir nun endlich die Gleichung deutlich fest: Das Reich Gottes wendet sich zum Angriff auf die Welt, das heißt gegen die Gesellschaft. Und hören wir noch einmal Leonhard *Ragaz*. Er schrieb in einer frühen Autobiographie, indem er zurückblickte auf die für ihn bedeutsamen Ereignisse des Streiks der Basler Maurer im Jahre 1903: »In Basel erlebte ich eine tiefe Krise, wohl die tiefste und folgenreichste meines Lebens. Aus furchtbarem, langem Kampfe stieg die Hoffnung auf das Reich Gottes für die Erde auf. Sie wurde zur Opposition gegen die ganze heutige Welt, den αὐτὸν οὐτός (das heißt: diese

4. *Leonhard Ragaz*: Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus. Ein Beitrag. Mit einem Nachwort von Renate Breipohl, Hamburg 1972 (Wiederdruck der 1. Auflage von 1929), S. 146 f.

5. Belege bei Markus Mattmüller: *Leonhard Ragaz* und der religiöse Sozialismus, 2 Bände, Zürich 1957 und 1968. Vgl. auch *Andreas Lindt*: *Leonhard Ragaz*, Zollikon 1957, S. 22, SOff.; *Hans Vrieb Jäger*: Ethik und Eschatologie bei *Leonhard Ragaz*, Zürich 1971, S. 143 ff., 274.

Welt-Zeit [H. R.]), nicht nur gegen Kapitalismus, Imperialismus, Militarismus (ich war vorher ein eifriger Freund des Militärs!), sondern auch gegen Kirche, Christentum, Religion.«

Wir haben die Elemente dieser Ethik bereits zusammen und brauchen sie nur noch einmal kritisch zu betrachten. Ausgangspunkt dieser Betrachtung bleibt hingegen die Beobachtung, daß das letztlich auslösende Moment für diese Konzeption des religiösen Sozialismus ein Unbehagen in der Modernität ist, wie der amerikanische Soziologe *Peter L. Berger* vor kurzem ein Buch genannt hats. Schärfer ausgedrückt: Es ist ein *Schock der Modernität*. Dieser Schock löst, vermittelt über die religiöse Sensibilität für soziales Unrecht, das ja wirklich geschieht, eine übersteigernde Reaktion aus. Die Sprache gibt das wieder: Von Götzendienst und Dämonie ist da die Rede, von den furchtbaren Geburtswehen der großen Krise, vom apokalyptischen Bild eines Sündenbabels - wohinzu bezeichnenderweise ein starker Affekt gegen sexuellen Libertinismus und Zynismus kam. Und diese *Obersteigerung des Gegensatzes zur modernen Gesellschaft* als dem Bestehenden überhaupt hat ihr Gegenstück in einer *stereotypen Vereinfachung* der feindlich empfundenen »Gesellschaft«; Mammon und Moloch heißen die Götzen, denen sie dient und die sie - letztlich und bündig - erklären. Unfähig, ihre Komplexität zu ertragen, wird sie in diesen religiösen Wertbildern eingefangen, ihr Wesen scheinbar durchschaut. Das ist die *Sprache der religiösen Unmittelbarkeit*, die sich nur bis zu einem gewissen Grade auf das rationale Geschäft der Analyse einläßt, diese vielmehr im letzten als gefährlich, zersetzend ansieht und eher ausblendet, um sich an die emotional-synthetische Urteilskraft zu wenden; so wird dann, was politisch-reformerisch sein könnte, scheinbar »tiefer« und »höher« angesetzt. Die *Obersteigerung und Vereinfachung* hat tatsächlich zur Folge, daß Licht und Schatten, Gut und Böse, Wert und Unwert säuberlich getrennt erscheinen; man weiß, wo der Feind steht, und weil er durch ein Götzenbild dämonisiert vorgestellt wird, wird ihm damit auch die Möglichkeit abgesprochen, hinzuzulernen, sich zu verändern und allenfalls zu bekehren. Kapitalismus als Mammonskult: das reizt zum Angriff auf ein »geschlossenes System«, im Namen Gottes und für das Ideal des einfachen Lebens. Der *Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft* wird überhöht zum Gegensatz von Gut und Böse, Gottes- und Weltreich. Allerdings: Noch immer bleibt es dabei, daß die »Revolution Gottes« ganz anders sein soll als die »Revolution der Welt«. »Macht«, sagt *Ragaz*, »ist das Zeichen des Cäsars, Liebe das Kennzeichen Christi.« Noch einmal also: Ist das im eigentlichen Sinn aggressiv?

Ragaz hat sich zu einem »gläubigen Enthusiasmus« bekannt, zur Tradition der evangelisch-radikalen Volksbewegungen. *Ernst Troeltsch*, der große theologische Historiker der sozialetischen Geschichte im Christentum, rühmt ihn für seine religionssoziologisch hilfreiche Unterscheidung zwischen einer »ruhenden« und einer »vorwärtsdrängenden« Form der Religion. Die erstere identifiziert *Ragaz* mit der »Kirche«, für die zweite verweist er auf Franz von Assisi und die Täufer, das heißt, fügt *Troeltsch* hinzu, »faktisch

auf die Sekte/. »Sekte« ist hier kein Schimpfwort, sondern die Bezeichnung für eine religiöse Organisationsform, in deren einfacher Gemeinschaft die *kompromißlose Gesinnung des weltgegensatzes* bewahrt wird. Sie steht aber schon in einem sozusagen natürlichen Gegensatz zu hochkomplexen Gesellschaftsformen und kann deshalb, wie es die von *Troeltsch* so genannte aggressive, welterneuende Sekte tut, ihr eigenes *abgeschlossenes System* absolut, das heißt für das wahre Ganze setzen. Und eben: *Troeltsch* fügt seiner Bemerkung über Ragaz hinzu: bisher sei von diesen Gruppen aus eine Universalgesellschaft nur durch *chiliastische Gewalttat* möglich gewesen.

Chiliastische Gewalttat, letzte Gewalt also im Zeichen des Gottesreiches: das erinnert an die Kritik, die der soziologische Freund Ernst Troeltschs, *Max Weber*, im Revolutionswinter 1918/19 in seinem Vortrag »Politik als Beruf« übte. *Weber* nannte eine Ethik vom Typ des religiösen Sozialismus »*Gesinnungsethik*«; diese unterscheide sich von einer rationalen »*Verantwortungsethik*« dadurch, daß sie nicht nach den Folgen frage. Der Gesinnungsethiker, sagt er, fühlt sich nur dafür verantwortlich, daß »die Flamme der reinen Gesinnung, zum Beispiel des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt«, und er zitiert: »Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim.« In der Tat: Wer die Geister so sicher zu unterscheiden vermag, daß er sich auf der Seite Gottes wissen kann, der mag glauben, daß seine Revolution ohne die Gewalt dieser Welt auskommt. Aber eben, *Max Weber* fährt fort: »In der Welt der Realitäten machen wir freilich stets erneut die Erfahrung, daß der Gesinnungsethiker plötzlich umschlägt in den chiliastischen Propheten, daß zum Beispiel diejenigen, die soeben -Liebe gegen Gewalt- gepredigt haben, im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen - zur letzten Gewalt, die dann den Zustand der Vernichtung aller Gewaltsamkeit bringen würde -, wie unsere Militärs den Soldaten bei jeder Offensive sagten: es sei die letzte, sie werde den Sieg und dann den Frieden bringen. Der Gesinnungsethiker erträgt die ethische Irrationalität der Welt nicht. Er ist ein kosmisch-ethischer -Rationalist-.«

Das Problem der aggressiven religiösen Gesinnung besteht also darin, daß der gute, vermeintlich eindeutig-objektivierbare Zweck die Mittel heiligen kann. In dem Augenblick, wo die »*metaphysische Enttäuschung*« einsetzt, wie der frühere religiöse Sozialist *Paul Tillich* das aus seiner Erfahrung nannte, wo nämlich der Lauf der Welt durchaus nicht den eigenen Glaubenshoffnungen entspricht, da kommt aus der Sprache der vergrößernden und aufheizenden Unmittelbarkeit die *schreckliche Ungeduld* derer, die das Himmelreich mit Gewalt erstürmen und an sich reißen wollen. Religiöse Aggression liegt somit latent schon da vor, wo Gut und Böse, Wert und Unwert mit bestimmten menschlich-geschichtlichen Erscheinungen identifiziert werden. Die gefährlich vereinfachenden und emotional übersteigerten Dualismen sind es, zwischen denen sich die Spannung der aggressiven Gesinnung aufbaut und jederzeit entladen kann. In diesem Fall: Die dämonisierte »*Gesellschaft*« ist der negative Pol, die heilige Gemeinschaft der positive, oder anders beschrieben: Gesellschaft und Gemeinschaft sind beide für sich *geschlossene Systeme*, zu keiner Vermittlung und also auch zu keiner Toleranz befähigt.

7. Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Ges. Schriften I, Aalen 1965, S.364.

2. *Konservativer Fundamentalismus*. Das erste Beispiel zeigt, daß eine radikale Gesinnung, die sich normalerweise im Christentum ihre besondere Religionsform verschafft, sich aggressiv äußern kann, wenn die soziale Entwicklung zur unerträglichen Provokation wird. Das zweite Beispiel soll nun vom kirchlichen »Normalzustand« ausgehen, das heißt von einem Zustand religiöser Toleranz, der aggressiven Gesinnungsformen nur wenig Raum läßt, der aber ebenfalls durch eine »Krise« des allgemeinen Weltbildes polarisiert werden kann. Und normalerweise hat diese Polarisierung - soll man sagen: auch hier? - einen konservativen Sinn; der »Zersetzung« des bisher gültigen Wertkonzepts soll entschieden gewehrt werden. Nun war beiläufig schon darauf hinzuweisen, daß auch bei *Ragaz* eine große Empfindlichkeit für den Zerfall sexueller Sitten zu beobachten war. Das ließe sich ausdrücklich weiterverfolgen, indem man *Ernst Troeltschs* Untersuchungen über den Zusammenhang von *Radikalität und Askese* in der religiösen Gesinnung nachginge. Indessen soll hier statt dessen das Beispiel der konservativ-fundamentalistischen Reaktion auf die sogenannte *Revolution der Sexualmoral* gewählt werden.

Es ist sehr aufschlußreich für das Thema des Verhältnisses von Aggression und Toleranz in der religiösen Gesinnung, einen Blick auf das Mittelalter zu werfen, die Zeit also - alles in allem genommen - einer kirchlich geprägten Kultur. Aufschlußreich nämlich im Hinblick auf eine heutige überempfindlichkeit in Sachen Sexualmoral ist es, zu sehen, daß die repräsentative *Theologie des Mittelalters* eine *breite Toleranzspanne* hinzunehmen und auch zu rechtfertigen vermochte. Es gab, genauer gesagt, durchaus nicht nur *eine* Sexualmoral, sondern einen *begrenzten Pluralismus von Moralen*. Begrenzt war dieser ethische Pluralismus einerseits nach unten, indem nämlich Ehebruch und mehr noch die Geburt unehelicher Kinder kirchlich wie gesellschaftlich stark pönalisiert waren. Begrenzt war er durch die spezifisch kirchlich-kanonischen Randbedingungen des Verhaltens im Bereich von Ehe und Familie, durch Vorschriften also, welche wesentlich die Heiratsvoraussetzungen betrafen und diesen ganzen labilen Verhaltensbereich den Kontrollen des kulturellen Erziehungssystems der Kirche aussetzten. Das ist schon ein Stichwort für das Weitere. Nach oben hingegen wurde die Grenze da gezogen, wo das hochgeschätzte Ideal sexueller Enthaltsamkeit und Virginität die Tendenz zeigte, sich absolut zu setzen und dadurch den schöpfungsgemäßen *Normwert der Ehe* anzugreifen. Diese, die monogam-asketische Ehe, stellte das Maß der goldenen Mitte dar, das Feststehende inmitten flexibler Moralen. Die aber waren nun einmal je andere für Kleriker und Laien, Herren und Knechte, Besitzende und Habenichtse, verheiratete und ledige Frauen und nicht zuletzt für Männer und Frauen; nur trägt es nicht viel aus, von »doppelter Moral« zu sprechen, es handelt sich um einen abgestuften Pluralismus, der den ständischen Ordnungen angepaßt war und dennoch einen kirchlichen Richtungssinn in sich hatte. Die Pädagogik der Kirche tolerierte alles, was notwendig oder nützlich war, um das Zielgebot der monogam-asketischen Ehe für die Mehrheit, das Gebot der Enthaltsamkeit für die Elite durchzusetzen und zu stabilisieren. So groß war die Toleranz, daß *Augustin* und *Thomas*, gewiß nicht freudigen Herzens, auch die Prostitution gelten ließen. *Augustin* konnte sie eine »rechtmäßige Unmoral« nennen, die zu der »irdischen Stadt« nun einmal dazugehöre wie die Kloake zum Palast. Das eben war kein Zynismus und keine Heuchelei, sondern die

Klugheit dessen, der weiß, daß die Ehe als Norm nur stabil bleibt, wenn' auch sogenannte Ventil-sitten offenbleiben. Modern gesehen: Die Scheidungsmöglichkeit vor allem stützt die Idealnorm der Ehe, deren christliche Erfüllung in lebenslanger Treue liegt.

Was ist die Pointe dieser Skizze, aus der es noch manche interessante Linie auszuziehen gäbe? Nehmen wir noch einmal *Augustins* Votum: die Prostitution gehöre dazu wie die Kloake zum Palast. Wesentlich für den Bestand dieses ganzen Gebildes von Moralen und der eigentliche Grund für die große, tolerante Gelassenheit, mit der man Normabweichungen zu ertragen vermochte, war die Gewißheit, daß der Palast sicher war. Ihn - oder ohne Bild gesagt: die Idealnorm der monogam-asketischen Ehe - griff niemand an; das *mittlere Maß* blieb plausibel für jedermann, und jedermann konnte auch einsehen, daß Askese eine kirchlich-gesellschaftliche Über-Norm (Meta-Norm) darstellte. Denn ohne eine Grundstimmung der Askese war eine ökonomisch nur gering entwicklungsfähige Gesellschaft gefährdet; die Erde war nun einmal - wie Luther sagte - ein »Jammertal«, welches dem einzelnen wenig Hoffnung auf Lebensglück bot. Mit anderen Worten: Der soziale Kontext stützte die überweltlich orientierte Erziehungspraxis der Kirche und machte insbesondere den von ihr begründeten *Richtungssinn der Sexualethik* einleuchtend.

Vermuten läßt sich daher bereits, daß die ethische Toleranz innerhalb dieser religiösen Kultur nicht mit der Elle der Aufklärung gemessen werden darf; ähnliche Zurückhaltung wird man auch im Hinblick auf die Verbote moderner Toleranz im Calvinismus und seinem Umkreis zu üben haben. Der Weg bis hin zur Anerkennung der durch *Iohn Locke* erst zum Prinzip gewordenen Toleranz anderer Überzeugungen ist für die Kirche weit gewesen", In jener kirchlichen Universalkultur jedenfalls hatte Toleranz nur die Bedeutung, den Bestand der Grundwerte zu sichern. Diese selbst blieben eindeutig vorgegeben. Man mag das eine *funktionale Toleranz* nennen; sie regelt die Anpassung der tragenden Werte des Glaubens und der Sitte an die kirchlich-soziale Wirklichkeit. Umgekehrt bleibt dann also die Intoleranz der letzten Werte im Hintergrund, und es liegt auf der Hand, daß sie jederzeit aggressiv zum Vorschein kommen kann. Jederzeit, das heißt nun aber genau: in einem tiefgreifenden Umbruch, der das bislang scheinbar Letztgültige in Frage stellt, einer Krise, welche bei den Betroffenen eine »Krisenmentalität« hervorruft, die sich in radikaler Gegenkritik zu äußern pflegt. Zwei Bemerkungen sind indessen notwendig, um die moderne Bewußtseinslage dieser Krisenmentalität zu erreichen.

Einmal nämlich ist es wichtig zusehen, daß die frühere Kulturspannung zwischen scheinbar unbedingten Grundwerten und deren flexibler Anpassung an wechselnde Umstände in der neuzeitlich-bürgerlichen Geschichte zu einer *Spannung im Gewissen* des einzelnen geworden ist. Der amerikanische Soziologe *David Riesman* hat dies als den Übergang von Traditionslenkung zu Innenlenkung beschrieben. Das heißt: Das Gewissen des einzelnen wird von wenigen, aber um so eingefleischter wirkenden Prinzipien geprägt, die für seine Lebensführung, ja für seine Existenz wesentlich sind; er hat »Grundsätze«, die ihn innerlich unabhängig machen und auch äußerlich, sofern er den Mut hat, sie zu

vertreten, und die ihn befähigen, in wechselnden und veränderlichen Umwelten doch stets er selbst, semper idem, zu bleiben. Mit dieser privaten Gewissensbildung verband sich aber zugleich eine *wachsende Empfindlichkeit* gegenüber allzu starken Abweichungen des wirklichen moralischen Verhaltens von den Prinzipien. Es genügt nicht mehr, daß diese als Zielgebote in der Gesamtkultur wirksam sind und auch in einer gewissen Stellvertretung von den sittlich strenger Gesinnten befolgt werden, so wie der Kirchturm im Dorf das höhere Leben sinnfällig darstellt, mag man auch sonst sehr alltäglich weit von ihm entfernt sein. Vielmehr muß es jetzt für den einzelnen möglich sein, die Prinzipien seiner Lebensführung mit der Alltagswirklichkeit in Einklang zu bringen, um sich ihrer zu vergewissern; sie müssen zu verwirklichen sein, sonst sind sie dem Verdacht ausgesetzt, wolkig-illusionäre, womöglich schrullige Ideen zu sein. Mit anderen Worten: Manchem Anschein zum Trotz trägt die neuzeitlich-bürgerliche Sittlichkeit weniger Spannungen zwischen den Prinzipien oder Werten und dem tatsächlichen Verhalten. Das heißt aber: Die Neigung wächst, in einer Grundlagenkrise »prinzipiell« zu werden, nämlich den Versuch zu machen, die abweichende Wirklichkeit zur Raison zu bringen, indem nun die Prinzipien unmittelbar als *Konstruktionsprinzipien der Lebenswelt* durchgesetzt werden sollen. Auch die konservative Kulturkritik ist ja konstruktiv gemeint, sofern sie neuzeitlich ist.

Zum anderen aber ist zu beobachten, daß innerhalb einer schon vorhandenen - sei es denn: mehr oder minder - »offenen Gesellschaft« auch von denen, die den weltanschaulich-ethischen Pluralismus als Gefährdung absoluter Grundwerte ansehen, *argumentiert* werden muß; was nicht überzeugt, läßt sich auf die Dauer nicht durchsetzen.

Tatsächlich kann man jetzt feststellen, daß sich der schon skizzierte Schock der Modernität in eine *sehr persönlich empfundene Angst vor dem Verlust der eigenen Wertbasis* umzusetzen vermag; daß dieses irritierte Gewissen sich dann Gesinnungsgenossen oft quer durch alle traditionellen kirchlichen Richtungen sucht und sich in Verbänden organisiert; und daß die Angst sich dann äußert in einer (oft ebenfalls sehr persönlich werdenden) *Diffamierung* der modernen Toleranz gegenüber moralischen Einstellungen und Verhaltensweisen. Die Diffamierung ist die Fehlform der Argumentation, und sie hat ihr Kennzeichen darin, daß sie die »Unmoral« der anderen plakativ vergrößert, um auf diese Weise zeigen zu können, daß es ums Prinzip, ums Ganze geht. Und eben: Im Bereich der Sexualethik konzentriert sich der aggressive Gesinnungsstreit auf die Verteidigung der Ehe als Monopolinstitution sexuellen Verhaltens; voreheliche Beziehungen, Scheidungshäufigkeit, Selbstbefriedigung, Homosexualität werden hochstilisiert und statistisch dramatisiert, um den Anschein zu erwecken, daß sie den Grundwert unerträglich gefährden, dieser hingegen zugleich zentral sei für den Bestand der abendländischen Kultur. Und da ist dann auch wieder das religiöse Vokabular, die allgemeine Kulturkritik »überhöhend« und »vertiefend«. Da ist dann die Rede davon, daß ein »Erdrutsch der Moral« stattfinde, die Auflösung aller sittlichen Ordnungen im Gange sei, daß dies von der Mißachtung des Willens Gottes komme und nun eine Flut dämonischer Kräfte das Volk überschwemme; ja, die sexuelle Revolution erscheint als ein Werk des Antichrists, Überall, so heißt es in einem Pamphlet (das auch auf mich gemünzt war), breite sich eine diabolische

Mitmenschlichkeit aus, vom Satan gefördert. »Überall lautet seine Parole gleich, Es geht um den Menschen, der frei, mündig und autonom ist. Ewig gültige Ordnungen gibt es nicht. Er hat das Recht, in Freiheit zu leben.«? *Diffamiert wird also die Struktur einer modernen Gesellschaft*, deren Toleranz die kritische Bewährung der sittlichen Prinzipien verlangt; ihr Pluralismus erscheint vor dem Forum des gängsteten Gewissens- auch dies: ein geschlossenes System! - als heillose Dekadenz einer permissiven Gesellschaft.

III. DIE GESINNUNG KRITISCHER RELIGIOSITÄT

Das Wahrheitsmoment der beiden Arten religiöser Aggression im Christentum ist nicht zu übersehen. Es liegt auf der Hand, daß der »Eifer um das Gute« nicht falsch sein kann, daß es schlechthin unchristlich wäre, nicht um menschliche Gemeinsamkeit zu ringen und deren Zertrennung und Zersetzung zu bekämpfen. Die Einsicht drängt sich daher auf, daß es ein Drittes geben müsse zwischen einer funktionalen Toleranz, die ein vorgegebenes Wertsystem nur stützt (die allerdings, wie das Beispiel des Mittelalters zu lehren vermag, auch nicht gleich als »repressive Toleranz« [H. Marcuse] verächtlich gemacht werden darf), und einer passiven Toleranz, die nämlich, selbstzufrieden und gleichgültig, die Welt ihrer Wege gehen läßt. Dies Dritte könnte eine konstruktive Toleranz sein, und tatsächlich ließe sich diese auch aus der biblischen Sicht des Gotteseifers begründen.

Ebenso deutlich wie das Wahrheitsmoment jener beiden Aggressionsarten, so kann hier wieder angeknüpft werden, ist ihre verkehrte Tendenz: Sie ergibt sich aus der Gleichsetzung der eigenen Lebenswerte und der eigenen Lebensform mit dem Guten. Wo auf diese Weise das Heil in einer geschichtlich bedingten Gemeinschaftsgestalt und ihren Prinzipien gesucht wird, vertieft sich, vor allem auch emotional, die Spannung zu den gegensätzlichen Daseinsformen. Nachdem diese, anders gesagt, dazu herausgefordert hatten, den eigenen Standpunkt nunmehr entschieden als den einzig wahren zu vertreten, werden die Pole des Spannungsverhältnisses in einem Freund-Feind-Schema fixiert. Auch wenn es nicht zur gewalttätigen Entladung kommt, ist dies ein Schema unheilvoller Aggression. Insofern hat Arnold Gehlen zum Beispiel recht, wenn er sagt, es lasse sich ein »Gesetz der Freisetzung von Aggression durch die Radikalisierung der Moral« beobachten⁹, Besser wäre es allerdings, Radikalität und Extremismus sorgfältig zu unterscheiden, wie es kürzlich Arthur Rich vorgeschlagen hat¹⁰. Extremismus, sagt er, sei anders als Radikalität nicht am Ganzen, sondern am Partiellen orientiert. Und eben: Gegenüber den unheilvollen Polarisierungen sieht auch Rich nicht nur ein Toleranzprinzip der Nichteinmischung und der vorsichtigen Trennung verschiedenartiger Lebensbereiche mit ihren Moralien, sondern ein Drittes, nämlich eine Radikalität der Liebe, die durchaus aufs Ganze geht, aber so, daß auch das eigene Wertsystem zur Disposition gestellt bleibt.

9. M. Basilea Schlink: *Mitmenschlichkeit*, Darmstadt-Eberstadt 1964, S. 31 ff., 37 f.; weitere Belege bei: H. Ringeling: *Theologie und Sexualität*, Gütersloh, 2. Aufl. 1969, S. 185 ff.; Gyula Barczay: *Revolution der Moral?*, Zürich und Stuttgart 1967, S. 25 ff.

10. Arnold Gehlen: *Moral und Hypermoral*, Frankfurt und Bonn 1969, S. 41.

11. Arthur Rieb: Was heißt christliche Radikalität?, *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 278, 1975.

Verkehrung von Radikalität unbedingter Liebe in den Extremismus geschichtlich bedingter Werte: das ist offenkundig die ständige Gefahr einer religiösen Gesinnung, die das Verbot des vorzeitigen Richtens nicht ganz ernst nimmt, die Gefahr der frommen Ungeduld, die nicht warten und in der Liebe bleiben mag. Tatsächlich geht die Radikalität des biblischen Gotteseifers viel weiter: Der Zorn Gottes enthüllt sich in der Tiefe als Mittel seines grenzenlosen Liebeswillens; er treibt zur Umkehr, zur Wiedervereinigung des Getrennten, während die endgültige Scheidung der Geister aussteht. Man könnte dies eine konstruktive Aggression nennen, die sich mit konstruktiver Toleranz vermittelt hat. Denn eben: Die Geschichte von der Sintflut mündet in die Selbstverpflichtung Gottes, der, wie es heißt, in seinem Herzen sprach: »Ich will die Erde nicht noch einmal um des Menschen willen verfluchen, denn die Gebilde des menschlichen Herzens sind doch böse von Jugend an; so will ich nicht noch einmal alles Lebendige vernichten, wie ich getan habe.« Und wenn dies noch eine gewisse Toleranz des Gleichmuts gegenüber menschlichem Unwesen anzeigt, so ist das im Neuen Testament vollends ins Positive gewendet, wo Jesus sagt: »Liebt eure Feinde und betet für eure Verfolger, so werdet ihr zu Söhnen eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und läßt regnen über Gerechte wie Ungerechte« (Mt 5, 44 f.). Und der Grundsatz, in welchem sich die Konsequenz des Verbots, sich wie Gott zum Maß aller Dinge zu machen, unzweideutig ausdrückt, lautet: »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet« (Mt 7, 1). Damit! Das menschliche Richten ist der Grund des göttlichen Richtens. Radikaler und elementarer kann kein ethischer Grundsatz sein.

Diese Radikalität der Liebe zeigt sich auch in der Einstellung Jesu zu den zeitgenössischen religiösen Eiferern. Ohne Zweifel standen ihm die aggressiven Zeloten nahe, jene politischen »Eiferer« also, die den bewaffneten Aufruhr gegen die römische Besatzungsmacht betrieben; Simon der Zelot und wohl noch andere gehörten zum engsten Jüngerkreis, und es fällt auf, daß Jesus zwischen zwei wahrscheinlich zelotischen Aufrührern gekreuzigt worden ist (Mk 15,27); das Kreuz war überhaupt die typische Strafe für Zeloten. Dennoch kommt auch die abwägende neutestamentliche Wissenschaft (ich folge hier Wolfgang Schrage) zur Unterscheidung von Radikalität und Extremismus. Zwar forderte Jesus radikalen Gehorsam bis zum Zerschneiden der Familienbande und der Bereitschaft zum Martyrium, aber an seinem Nein zum zelotischen Extremismus kann kein Zweifel sein. Seine Gesinnung hält die Mitte zwischen den extremen Positionen der Rebellion und Revolution auf der einen Seite und dem Kult eines heidnischen Kaisers wie auch eines jüdischen Gesetzesrigorismus auf der anderen Seite. Die Botschaft Jesu bedeutet aber auch weder Pazifismus noch Relativismus, sondern transzendiert alle innerweltlichen Gegensätze auf die Wurzel, das Radikale jenes Liebeswillens hin, der nichts vorzeitig verwirft, sondern um Einheit ringt¹³.

Das Ergebnis dieser Berichtigung aggressiver Formen religiöser Gesinnung im Christen-

12. Vgl. H. Graf Reventlow, a.a.O.,

13. Wolfgang Schrage: Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971, bes. S. 40 ff., 29.

turn besteht also darin, daß die *Radikalität der Liebe als Vermittlung von konstruktiver Aggression und konstruktiver Toleranz* erscheint; die Aggression Gottes humanisiert, indem sie das Recht auf endgültige Werturteile dem Menschen entzieht. Daraus folgt ein Konstruktionsprinzip für menschliche - nicht nur politische, sondern auch kirchliche - Verhältnisse, das man als *stabilisierte Spannung zwischen Aggression und Toleranz* bezeichnen kann. Gemeint ist damit in praktischer Hinsicht: Das Verbot des Richtens hat eine Achtung vor der Person des anderen zur Folge, deren Voraussetzung gewiß nicht ein »unendlicher Wert der Menschenseele« ist (eher schon: daß jeder das Zeichen Kains an sich trägt), sondern die unbedingt geforderte *grenzenlose Geduld* im Umgang miteinander. Das heißt also, daß die stabilisierte Spannung von Aggression und Toleranz gleichbedeutend ist mit dem *Eifer um Konsens* und der *Fähigkeit, Widerspruch zu ertragen*, eine Fähigkeit, die sinnvollen, nicht auf Gewalt sich gründenden Konsens erst möglich macht. Auch dieses Ringen um gemeinsam vertretbare Begrenzungen des ethischen Pluralismus, um eine revidierbare Gemeinsamkeit im Denken und Handeln ließe sich bereits im Neuen Testament nachweisen!“, Jenes Konstruktionsprinzip ist somit dasjenige einer »offenen Gesellschaft« und - es wäre zu wünschen: vorbildlich - einer »offenen Kirche«, die - wie schon *Ernst Troeltsch* es gesehen hat - zugleich ein Gehäuse für die Vielfalt der Überzeugungen sein sollte, wie es die Volks- und Landeskirchen zu sein vermögen, und eine Stätte religiöser Radikalität, die in immer neuem Anlauf darauf dringt, daß aus unverbindlichem Nebeneinander verbindliches Miteinander wird. So erst entsteht eine Gesinnung kritischer Religiosität, die das radikale Element des Glaubens mit der historischen Kritik aufgeklärten Geistes glaubwürdig verbindet.

Prof. Dr. H. Ringeling

3007 Bern, Steinauweg 3

14. Vgl. die Kritik W. Schrages an dem Aufsatz von *Eduard Schweizer*: *Ethischer Pluralismus im Neuen Testament*; W. Schrage: *Korreferat zu »Ethischer Pluralismus im Neuen Testament«*, *Evangelische Theologie* Nr. 5, 1975.

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Schuh-Gademann, Lilly: Erziehung zur Liebesfähigkeit. Materialien und Konzepte für eine frühkindliche Sexualerziehung. *Heidelberg*: Quelle & Meyer Verlag 1972. 320 S. Werkstoff 19,80 DM.

Dieses Buch, hervorgegangen aus einer Dissertation bei dem Zürcher Pädagogen *Konrad Widmer*, verdient in mehrfacher Hinsicht großes Interesse: Durch einen gekonnten und verständlichen Abriß psychoanalytischer Theorien zur Sexualentwicklung und zu deren Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung besitzt es hohen Informationswert ebenso wie durch eine solide empirische Untersuchung zu den Einstellungsmustern und Verhaltensweisen von Kindergärtnerinnen zu Phänomenen kindlicher Sexualität und zum Gesamtgebiet der Sexualerziehung. Diese empirische Untersuchung - einer der allerersten umfangreicheren Beiträge zu sexualpädagogischer »Tatsachenforschung« überhaupt, stellt auch die im engeren Sinn *erziehungswissenschaftliche* Leistung des Buches dar; hier wird ein gewisser - freilich näherer Problematisierung bedürftiger - Konsens über Grundlagen und Ziele nichtrepressiver Sexualerziehung mit der tatsächlichen Lage in Schweizer Kindergärten konfrontiert - einer Lage, die (erwartungsgemäß) stark dahinter zurückbleibt. Mit gewissen Einschränkungen darf vermutet werden, daß die empirischen Befunde von Schuh-Gademann jedenfalls für den Bereich von Kindergarten bzw. Vorschulerziehung (mit Ausnahme der Kinderladenbewegung und der von ihr angeregten Modelle) auch heute noch im wesentlichen gültig sind und über den engeren Rahmen des Untersuchungsfeldes (Stadt Winterthur in der deutschsprachigen Schweiz) hinaus auf europäische Industriationen analoger Sozialstruktur und Tradition (zum Beispiel BRD) generalisierbar sind. Überdies - und das dürfte die Arbeit Schuh-Gademanns für theologische Anthropologie und Ethik sowie für kirchliche Praxis besonders interessant machen - spiegelt dieses Buch exemplarisch Glanz und Elend neuerer Sexualtheorie und Sexualpädagogik.

Schon die Zweigliederung der Arbeit in je gleichgewichtige theoretische (S. 13-140) und

empirische (S. 141-280, mit tabellarischer Ergänzung S. 283-305) Arbeits- bzw. Darstellungsschritte ist symptomatisch für die Situation von Erziehungswissenschaft und speziell Sexualpädagogik heute: Gerade die an erfahrungswissenschaftlich abgesicherten Aussagen interessierten Autoren sind angesichts des Kontroverscharakters systematischer Orientierung in Alltagspraxis und Wissenschaft: genötigt, zunächst die Grundlagen bzw. kategorialen und normativen Vor-Orientierungen, die Erkenntnisinteresse und Hypothesenbildung jeweiliger empirischer Forschung mitbestimmen, ad hoc zu erarbeiten und ausführlich zur Diskussion zu stellen (vgl. analog die Studien von *Kerscher*, Diss. Hamburg 1973, und *Claußen*, Diss. Hamburg 1974).

Schuh-Gademann erarbeitet sich und dem Leser - nach einer historischen und systematischen Einführung (S. 13-32), auf die unten noch speziell einzugehen ist - die erforderlichen Grundlagen im »*theoretischen Teil*« (S. 33-140) im Anschluß an das psychoanalytische Modell frühkindlicher bzw. kindlicher Sexualentwicklung. Da hier - im Gegensatz zu vielen sonstigen vergleichbaren Skizzen - nicht bloß das von *Sigmund Freud* entwickelte Phasenmodell ausgelegt wird, sondern auch neuere Ergebnisse psychoanalytisch orientierter Sozialisationsforschung (*Erik H. Erikson* u. a.) ebenso mit herangezogen werden, ja darüber hinaus auch vergleichbare Ergebnisse aus einer anderen Konzeption verpflichteten Forschung mitberücksichtigt werden, gelingt es der Verfasserin hier, einen lehrreichen und für praktische Perspektiven sehr anregenden Überblick zu liefern, der auch unabhängig vom dann folgenden empirischen Teil lesenswert ist. Im Zusammenhang der *oralen Phase* wird zunächst auf die grundlegende Bedeutung kontinuierlicher affektiver Beziehung zum Kind hingewiesen; dann erörtert die Verfasserin im Anschluß an den Stand der Forschung pädagogische Aspekte der kindlichen Ernährung. Die in gegenwärtiger Anthropologie und Ethik vielfach verbal akzeptierte, häufig aber noch nicht in ihrer vollen Tragweite nachvollzogene Erkenntnis, daß im unmittelbaren, häufig gar nicht unter pädago-

gisehrem Vorzeichen reflektierten Umgang der Bezugspersonen (besonders der Mutter und des Vaters) mit dem Kind ganz entscheidende *Grundlagen oder aber Barrieren späterer Liebes- und Einfühlungsfähigkeit* gelegt werden: diese Erkenntnis wird im Zusammenhang der nur scheinbar bloß technischen Probleme wie »Flaschen- oder Brusternährung«, »free-demand oder regelmäßiges Stillen«, »Enrwöhnung« verständlich erschlossen. Dies gilt ebenso für die *anale Phase*, die besonders im Blick auf Probleme der Reinlichkeitserziehung eröffnet wird, und die *phallische Phase*, in deren Zusammenhang pädagogische bzw. pädagogisch gemeinte Reaktionen auf Masturbation und sexuelle Spielereien des Kindes problematisiert werden.

Aus der Sicht einer psychoanalytisch orientierten Pädagogik wäre hier freilich eine noch ausführlichere Würdigung der frühesten Beziehungsstruktur (Mutter-Kind-Dyade u. a.) ebenso wünschenswert wie eine Darstellung der ödipusproblematik. Zu letzterer liegen inzwischen - im Blick auf die Konturierung einer Geschlechtsrollenidentität - zahlreiche, auch auf Grund völkerkundlichen Materials problematisierende Beiträge vor. Daß Schuh-Gademann hierauf wie auch auf die zur analen Thematik zentrale Frage des »Hergebens und Behaltens« bzw. des Besitzes nicht oder zu wenig eingeht, das hängt offenbar damit zusammen, daß sie eher von einigen in der Sexualkritik zentralen Aspekten her fragt, statt zunächst das volle Spektrum der von psychoanalytischer Anthropologie und Entwicklungslehre erschließbaren Perspektiven auf eine Theorie der Sexualerziehung hin auszulegen. Auch angesichts berechtigter neuerer Rückfragen an gesellschaftlich-gesellschaftliche Bedingungs Momente dessen, was einer Entwicklungspsychologie sich als scheinbar naturhafter Phasenablauf zeigt, erschiene jedenfalls dem Rezensenten heute der andere Weg gangbarer, eher eine interaktionelle statt individual-entwicklungspsychologische Perspektive zu wählen und darin alters-spezifische, jedoch zugleich gesellschaftlich vermittelte Zentralthematika bzw. Aufgabenfelder kindlicher Sexualität und Sexualentwicklung aufzusuchen. Der alte Streit über Brust- oder Flaschenernährung zum Beispiel läßt sich wohl überhaupt

nicht bearbeiten, wenn man von des *affektiven und sozialen Qualität* des beim Stillen herrschenden Kontakts zwischen Kind und Bezugsperson absieht. Bleibt man, statt Blick- und Stimmkontakt und auch nichtorale körperliche Nähe mitzusehen, auf den Kontakt des Kindes zur mütterlichen Brust fixiert, gerät man - wie analog bei anderen verhandelten Themata - zu leicht in Gefahr, das pädagogische Problem zu der *technischen* Empfehlung zu verkürzen, es statt mit der Flasche doch mit Brusternährung zu versuchen. Daß Schuh-Gademann hinsichtlich ihrer eigenen Intentionen leicht gegen solchen Tedmizismusverdacht zu verteidigen ist, läßt sich vielfach - auch durch ihre Hinweise auf den Kontext von Sexualentwicklung und Sexualerziehung in der gesamten Persönlichkeitsentwicklung (zum Beispiel Kapitel VI) - belegen. Zuzugeben ist auch, daß gerade in den von der Autotin angesprochenen Problemfeldern (zum Beispiel Reinlichkeitserziehung, kindliche Sexualaktivitäten und Interessen) kritische Aufarbeitung nach wie vor nötig ist. Aber: das Dilemma bleibt (und wird im empirischen Teil zwangsläufig noch verstärkt), trotz grundsätzlich weiteren anthropologisch-pädagogischen Horizonts Kriterien für »angemessene« bzw. »fortsdirittliche« Sexualerziehung dann doch an tendenziell isolierten pädagogischen Verhaltensfragmenten (zum Beispiel Onanietoleranz) festmachen zu müssen.

Der *empirische Teil* (S. 141-280) beruht auf einer Umfrage, die Schuh-Gademann 1970 unter 68 Kindergärtnerinnen der Stadt Winterthur (Kanton Zürich) durchgeführt hat. Die Untersuchung erstreckt sich sowohl auf die damalige sexualpädagogische Praxis der Kindergärtnerinnen, wie auch auf deren Einstellungen zu Sexualität (besonders kindlicher Sexualität) und Sexualerziehung und - besonders interessant für ausbildungsdidaktische Perspektiven - auf Sachwissen und Literaturkenntnis der Probandinnen. Die Auswahl gerade des Kindergartens als eines exemplarischen Untersuchungsfeldes erscheint gerechtfertigt, denn hier wird das Kind häufig »zum erstenmal mit der Einstellung einer -nidit-familiären- Erzieherperson zu seinen sexuellen Tätigkeiten konfrontiert> welche gerade im Kindergartenalter sehr deutlich, also als eindeutig -sexuell- er-

kennbar sind und je nach der Haltung der Eltern und der Kindergärtnerinnen sehr spontan und häufig auftreten können« (S. 148). Läßt sich auch über den tatsächlichen Anteil des Kindergartens an der »Ent- oder Bekräftigung« kindlicher und elterlicher Einstellungs- und Verhaltensmuster noch kaum begründet etwas vermuten (Rezensent ist hier skeptischer als Vf. S. 148), bleiben die vorgelegten Ergebnisse zur Einschätzung und Kritik heutiger vorschulischer Praxis doch sehr aufschlußreich. Ohne daß das vielseitige Spektrum der Ergebnisse hier auch nur andeutend referiert werden könnte, soll ein wesentlicher Gesamteindruck festgehalten werden: *Hinter einer grundsätzlichen Aufgeschlossenheit und Bereitschaft gegenüber diesem Aufgabenfeld liegt eine immer noch verbreitete ablenkend-defensive Grundstimmung verborgen*; sie tritt immer dann besonders deutlich hervor, wenn es gilt, manifeste Äußerungen kindlicher Sexualität, aber auch den Anteil der eigenen Sexualität an pädagogischen Interaktionen wahrzunehmen und zu bearbeiten. Selbst ein scheinbar so harmloses Sujet wie Puppen mit Geschlechtsorganen (ein in der Zeit der Enquete viel diskutierter Versuch) wird nur von 20 % der Befragten akzeptiert. Hier dürfte eine generelle Lage neuerer Sexualpädagogik treffend eingefangen sein: *Perspektiven »positiver« Sexualerziehung sind häufig, wenn überhaupt, bloß angelesen und nicht der Persönlichkeit handlungsrelevant integriert*. Dementsprechend mündet die Abhandlung in Vorschläge zur sexualpädagogischen Ausbildung (vgl. auch R. Haun, Geschlechtererziehung heute, München 1971).

Aber selbst wenn wir heute im Besitz hinreichend handlungsrelevanter Ausbildungsmodelle wären (und seitens der Psychoanalyse, der Gruppendynamik und der Verhaltenspsychologie liegen solche Angebote vor): das *fundamentale Problem* käme dann erst richtig zum Vorschein. In Schuh-Gademanns Einführung zum theoretischen Teil (S. 13-32) wird es -leider noch zu unklar - transparent. Sexualpädagogik ist heute, im Durchgang durch ihr repressionskritisches Stadium, gefordert, im Gespräch mit Sozialphilosophie und Theologie die *Frage nach humanen Orientierungen des Sexualverhaltens neu zu bearbeiten*. Die Normen-

kritik.: der sich Schuh-Gademann im Konsens mit vielen anderen neueren Beiträgen widmet (besonders S. 19), trägt nur den Abbau pauschaler Sexualtabus und programmierend-entmündigender Erziehungskonzepte aus. Für die geforderte »Entscheidungsfreiheit« (S. 19) des Heranwachsenden dürfte es aber unerlässlich sein, daß diesem die *gelebte Kontur* je alternativer Orientierungen für humanes Sexualverhalten wirklich begegnet. Es kommt also darauf an, differenzierte Modelle der Präsenz, Geltung und Problematisierung von »Normen« im Erziehungsfeld so zu entwerfen, daß keine der heute ins Haus stehenden Regressionen mehr notwendig wird: sei es die Regression in die repressiv-autoritäre Moral »neuer Verbindlichkeit« linksobserveranter oder religiös-fundamentalistischer Gruppen, sei es die Regression in die vermeintliche Normenfreiheit bloß pragmatischen Sexualverhaltens, das sich seiner kollektiv manipulierten und anthropologisch verstümmelten Lage kaum bewußt wird. Gegenutopien - literarische wie die *Huxleys* oder grafische wie die *Ungerers* - können in ihrer vorgreifenden Sensibilität auch heute schon spürbar machen, welche praktischen Folgen rein sexualaffirmative Lösungen des Problems »Liebe und Sexualität« haben können. Schuh-Gademanns Plädoyer für die mögliche Alternative »Sexualität ohne Liebe« (im Anschluß an *Giese/Schmidt*: S. 24) bleibt anthropologisch, ethisch und pädagogisch unbefriedigend, weil zu undifferenziert und im übrigen widersprüchlich zum komplexeren Verständnis von Liebesfähigkeit, das psychoanalytische Pädagogik der Autorin sonst erschlossen hat. Doch genau solche Brüche, nicht nur die oben gewürdigten Klärungen, machen dieses Buch zugleich anregend und exemplarisch.

Prof. Dr. H. Scarbath

Hamburg

Vahanian, Gabriel: Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ära. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 199 S. Kart. 34,- DM.

Die religiösen und kulturellen Traditionen Europas und Amerikas kulminieren im »Tode Gottes«. Dies ist das Ergebnis der radikalen Selbstkritik des modernen Protestantismus, die der amerikanische Barthianer Gabriel Vahanian

in der Form einer theologischen und soziologischen Analyse des Christentums vorgelegt hat. Vahianians Charakterisierung der Gegenwart besagt, daß wir in einer nachchristlichen Ära leben, weil das Christentum zur bloßen Religiosität herabgesunken ist. Wir leben in einem nachchristlichen Zeitalter, weil die moderne Kultur die Merkmale des Christentums abzuliegen beginnt, durch das sie ins Leben gerufen und geprägt worden ist. Wir leben schließlich auch deshalb in einer nachchristlichen Epoche, weil die Toleranz zum religiösen Synkretismus geworden ist. Zwar sei jedes Zeitalter von einem *theologischen* Standpunkt aus nachchristlich, insofern keine Situation die Wirklichkeit der Gegenwart Gottes definitiv enthält, aber das Neue und Tragische unserer Situation liege gerade in der Tatsache, daß unsere Epoche *sowohl in theologischer als auch in kultureller* Beziehung nachchristlich sei.

Unser Zeitalter ist nachchristlich, aber es ist immer noch religiös. Die allgemeine und unbestimmte Religiosität ist das Erbe des Protestantismus, nachchristliches Produkt des Christentums selbst. In dieser immanenten allgemeinen Religiosität ist das Christliche unterschiedslos Kultur geworden. Seine Wahrheit wird zu den empirischen Beständen, mit denen der Mensch lebt, so in Beziehung gesetzt, daß sie miteinander identifiziert werden.

Vahanian bezeichnet die christliche Sicht des Menschen als *transzendentalistisch*. Mensch und Welt sind darin Gottes Geschöpf. Gott ist und bleibt der ganz Andere seiner Schöpfung gegenüber. Der Mensch hat seine Standpunktmöglichkeit außerhalb seiner selbst. Er ist bei sich selbst nicht völlig zu Hause, kann nicht selbst seine eigene Seligkeit sein. Die religiöse Kultur, die kulturelle Religiosität, hat diese Sicht durch ein radikal *immanentistisches* Verständnis des Menschen und der Wirklichkeit seiner Welt ersetzt. Gott, das Subjekt der Theologie, »stirbt«, wo die Wirklichkeit des Menschen auf ihr empirisches Gegebensein festgenagelt wird, wo die Welt erst dadurch einen Sinn bekommt, daß wir ihr einen beizulegen vermögen. Das Endliche jedoch befindet sich deshalb im Streit mit sich selbst, weil es das Unendliche nicht zu fassen vermag.

Der Sinn des Daseins ist ein Teil der Wirk-

lichkeit dieser Welt. Mit der Tatsache religiöser Existenz ist die Wirklichkeit dieser Welt immer zugleich gegeben. Die Thematisierung dieser Wirklichkeit hängt letztendlich vom Gottesbegriff ab, den man hat. Der Mensch macht die Religion, er macht die Theologie, schafft Gott nach seinem Bilde. Gott ist die Projektion seines eigenen Selbstverständnisses. Dieses Verhältnis zur Wirklichkeit ist durch den Versuch gekennzeichnet, auf soziologischer, ethischer, empiristischer Basis das Christentum neu zu interpretieren und auf anthropologischer Grundlage die Theologie neu zu konstituieren. Die Selbstevidenz des Christentums besteht in dessen politischer Verwirklichung, in seiner Zeitgemäßheit, in seiner Gleichzeitigkeit mit dem allgemeinen Bewußtsein einer Epoche. Diese Gleichung von christlichem Glauben und politischen-materieller Wirklichkeit wird von Vahanian in der Tradition *Bultmanns* und *Gogartens* als *Säkularismus* bezeichnet. Der Säkularismus ist eine Form von Religiosität, die das Politische theologisch und christlich qualifiziert. Er ist die naturalistische Enteignung des Christentums um einer neuen Religion willen. »Man kann sich schwerlich -religiösere- Haltungen denken als die bestimmter Säkularisten, die die Demokratie, die Sexualität oder auch die klassenlose Gesellschaft vergöttern.« Die Hölle des radikalen Säkularismus besteht darin, daß der Mensch sich nun nur noch als Gott oder als Wolf seines Mitmenschen entwerfen kann. Die Voraussetzungslosigkeit des Titels Mensch als Geschöpf muß notwendigerweise in die verhängnisvolle Abhängigkeit zufälliger empirischer Definitionen geraten, mit denen das selbstmächtige Subjekt sich nun selbst ausstattet.

Das Christentum ist an seiner eigenen Verwirklichung gestorben. »Gott töten heißt, selbst Gott werden.« Dieses Zitat aus *Albert Camus' »Mythos von Sisyphos«* faßt pointiert die Bedeutung dieses Übergangs von der radikalen Theonomie christlicher Existenz zum radikalen Immanentismus zusammen, der in der westlichen Welt stattgefunden hat. Hier wird die letzte Konsequenz des Säkularismus und der in ihm offenbaren *conditio humana* sichtbar: Wenn Gott tot und der Mensch zum Absoluten geworden ist, das sich nur sich selbst verdankt, dann ist der Mensch noch mehr sich selbst ent-

fremdet als er es unter der Autorität einer **kirchlich-supranaturalistischen** Religionsform je war. Es kann **nicht** einmal mehr seiner Verzweiflung ein Ende setzen, indem er sich von seinem Bewußtsein losmacht. **Auch** der Selbstmord, der letzte Akt der Emanzipation von Gott, das **Äußerste** an Tragik, bietet ihm keinen Ausweg. Er kann sich nicht an Gott rächen, denn Gott ist schon vor ihm gestorben. Die Vergötzung des Menschen oder der Satz: *homo homini deus* (der Mensch ist dem Menschen Gott) kann indessen zeigen, daß der Mensch sich nur noch am Menschen, an sich selbst rächen kann: *homo homini lupus* (der Mensch ist dem Menschen ein Wolf).

Die produktive theologische Alternative zum Säkularismus ist die **Säkularität** als **Verpflichtung** des christlichen Glaubens. Säkularität als Verpflichtung theonomer Existenz bedeutet, daß die Theologie sich in der Selbstunterscheidung von Religion und Kultur neu erfährt. Der Mensch kann sich nicht nur zu sich selbst verhalten, das wäre Ausdruck reiner Verhältnislosigkeit, sein Engagement in der Welt kann nicht mit seiner unbedingten Verpflichtung Gott gegenüber identifiziert werden, obwohl sich beides nicht voneinander trennen läßt. Nur in der Selbstunterscheidung, in der Auflösung und Entgegenständlichung ihrer bloß empirischen Bestimmtheit vermag die Theologie sich diejenigen Voraussetzungen zu schaffen, unter denen sie steht, vermag das Christentum gegenüber der Partikularität traditions- und erinnerungsloser Religiosität wahrhaft allgemein zu werden. Die Ungleichzeitigkeit des Christentums mit der Kultur ist Ausdruck jenes Tatbestandes, daß der Mensch im Vorfindlichen nicht aufgeht. Diese Selbsterfassung der Theologie als Selbstunterscheidung hat nun auch jene Anerkennungs- und Abgrenzungsprobleme zu Tage gefördert, die Vahanian veranlaßt haben, die eigene Gegenwart als nachchristlich zu bestimmen.

Vahanian fragt nach der Bedeutung der Kultur fürs Christentum, nach dem Ort der sozialwissenschaftlichen Fragestellung in der Theologie. Gerade dies ist ja das Strukturmerkmal der Säkularität als christlicher Verpflichtung, diese Fragestellung in der Theologie anzuerkennen und ausdrücklich zu machen, also am empiri-

sehen Gehalt der Theologie festzuhalten. Faszinierend wird diese Perspektive jedoch erst durch die Umkehrung des Themas. In dieser Fassung geht es um die Bedeutung des Christentums für die **Gesellschaft**, der Theologie für das objektivierende Denken der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften. In dieser Variation der Thematik ist denn auch im interdisziplinären Kontext der Ort zu bestimmen, an dem der Streit um die Wirklichkeit gegenwärtig ausgetragen wird. Das Christentum ist die Selbstthematisierung der Kultur, es konfrontiert mit der Aufgabe der Kultur, sich zugleich von innen und von außen zu sehen. Die Anteilnahme des Christentums an der Kultur erfordert eine gesteigerte Selbstreflexion des Theologen, denn der Sinn scheinbar objektiver, empirischer Prozesse kann offenbar nur vor dem Forum individueller Lebenserfahrung in einer sozialwissenschaftlich erklärten Lebensumwelt ausgemacht werden. Erst diese Einsicht in den reflexiven Charakter der Wirklichkeit vermag den Theologen aus der wissenschaftlichen Abhängigkeit zu befreien. Das Christentum ist das individuelle Fadenkreuz der Sinnkonstitution, an dem die Selbstverständlichkeitsthematik der Kultur ihre Orientierung findet: Die Wahrheit ist subjektiv, weil die Subjektivität die Wahrheit ist. Die Individualisierung der Wirklichkeitserfahrung schließt dann jedoch die Universalisierung des Wirklichkeitsverständnisses ein.

Vahaniens Konstruktion des nachchristlichen Zeitalters definiert das Verhältnis von Kultur und Christentum im Sinne des Abgrenzungsverhältnisses. Daran wird eine Besprechung des Buches nicht vorbeigehen dürfen. Abgrenzung besagt, daß das Proprium der modernen Kultur gerade darin zum Ausdruck kommt, daß es sich vom Christentum unterscheidet. Vahaniens religiöse und kulturelle Krisentheorie ist Ausdruck des religiösen Bewußtseins der Kultur in seiner Emphatik, das sich zum Christentum als zu seiner eigenen Vergangenheit verhält. Hinter der radikal ausgearbeiteten Kontroverse zwischen Christentum und Kultur verbirgt sich ein Streit des Subjekts mit sich selbst. Der Streit um die Wirklichkeit ist ein Streit um eben dieses Subjekt. Die Theologie hat dieses Subjekt im Gottesbegriff identifiziert und darin ausgesprochen, daß die Wirklichkeit allemal mehr um-

faßt, als wir, die empirischen Subjekte, ihr zuzurechnen vermögen. Darum ist die Theologie als eine Tätigkeit zu charakterisieren, die Eindeutigkeiten der Welterklärung und des Geschichtsverständnisses aufzulösen berufen ist. Die Theologie löst schlechterdings auf diesem Gebiet keine Probleme. Sie schafft vielmehr Probleme, die eben nicht *eindeutig* vor einer *empirischen* Instanz gelöst werden können. Vahanian hat seine Krisentheorie vom Ende des Christentums vor einer solchen empirischen Instanz, nämlich dem allgemeinen und unbestimmten religiösen und kulturellen Bewußtsein der Gegenwart entworfen. Die These vom nachchristlichen Zeitalter ist darum eben nur von einem empirischen und mehr journalistischen Interesse bestimmt, das zwar die Reflexion motivieren mag, aber für die Theorieaufgabe der Theologie selbst nichts hergibt, ja ihr sogar widerspricht. In Vahanians radikaler Selbstkritik des Protestantismus steht eben nicht das Ende des Individuums zur Diskussion, auch nicht der »Tod Gottes«, sondern vielmehr der Tod dieses Todes. Vahanian geht es darum, die Religionskritik in der Theologie selbst an ihr Ende zu bringen: Die Theologie ist Verwirklichung schlechtthin. Die Emphatik der Krisentheorie, die das alles nur in der Negation, im Modus der Abgrenzung und Abwesenheit aussprechen kann, entzieht der konstruktiven und produktiven Bestimmung der Theorieaufgabe der Theologie deren eigene Bedingungen, unter denen sie selbst sich artikuliert. Gerade auf Grund ihres Gegenstandes hat die Theologie keinerlei Veranlassung, sich in die verhängnisvolle, Abhängigkeit jenes scheinbar objektiven empirischen Geschichtsprozesses zu begeben. Dies ist 'die faszinierende Perspektive von Gabriel Vahanians »Kultur ohne Gott?«, einem Buch, in dem nun endlich auch in deutscher Sprache seine schon etwas älteren Aufsätze zum »Tode Gottes« mit einem Brief *Rudolf Bultmanns* zugänglich gemacht worden sind.

Dr. M. Baumotte

48 Bielefeld 14

Hobmeier, Jürgen: Aufsicht und Resozialisierung. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1973
119 S. 29,80 DM.

Mit diesem aus einer Befragung in drei Vollzugsanstalten hervorgegangenen Buch wird ein

für den gesamten Vollzug wichtiges Problem aufgegriffen. Man kann die entscheidende Frage, um die es hier geht so formulieren: Wie kann die zwangsweise Entziehung der Freiheit zu einer Erziehung zur Freiheit werden? Dieses grundlegende Dilemma jeden Vollzugs verdichtet sich in besonderer Weise bei den Frauen und Männern im Aufsichtsdienst, das heißt bei jener Personengruppe, die in den Vollzugsanstalten für den unerläßlichen Rahmen der Ordnung zu sorgen haben, und dabei zugleich - vor allem im Zug eines auf die Besserung des Gefangenen abzielenden Vollzugs - erzieherisch auf dieselben einwirken sollen.

Die ausschlaggebende Bedeutung des Aufsichtsdienstes wird richtig gesehen; denn die in ihm Tätigen haben ständig hautnahen Kontakt mit den Gefangenen und prägen dadurch in einer sinnentfremdenden Weise den Anstalltag. Daß dabei - vor allem in größeren Anstalten - Konflikte zwischen den Fragen der Sicherheit und zwischen der Möglichkeit der Erziehung, oder anders ausgedrückt, zwischen notwendigem Mißtrauen und der erforderlichen Zuwendung, auftauchen, ist klar.

Aus den Antworten der Beamten bei dieser Befragung ergab sich, daß sie zwar im ganzen für den Dienst der Resozialisierung aufgeschlossen und bereit seien, daß dies aber einmal an der ungenügenden Ausbildung, dann aber auch an dem mangelnden Rückhalt im Blick auf die ihnen zuerst und eigentlich zugewiesenen Aufgaben scheitere. Was soll ein Aufsichtsbeamter tun, wenn er bei der Durchführung von Anordnungen nicht nur auf den Widerstand der Gefangenen stößt, sondern auch der Rückenbedeckung durch Vorgesetzte nicht sicher ist? Muß dadurch nicht tiefe Resignation entstehen, die sich meist im Rückzug auf die tägliche Routine äußert und jedes Engagement abwürgt?

Von seiten der Gefangenen wird vor allem erwartet, daß sich die Aufsichtsbeamten korrekt verhalten; ihre Kontaktbereitschaft ist eine wesentliche Voraussetzung für eine Anerkennung durch die Gefangenen. Nur in einer solchen Atmosphäre können Prozesse des Nach- und Umdenkens mit den nötigen Konsequenzen in die Wege geleitet werden. Man versteht gut, daß Gefangene - auch zur Vergrößerung ihres persönlichen Spielraums - für eine sicher be-

rechtigte Auflockerung des Vollzugs eintreten. Doch bleibt dieser Begriff recht vage und unbestimmt.

Auch andere Äußerungen und Ausdrücke bedürften einer deutlicheren Präzisierung, Was bedeutet zum Beispiel »Strafdiarakter« und warum wird er der Liberalisierung des Vollzugs entgegengestellt? Ist Strafen nicht das notwendige und gewaltsame - nicht gewalttätige! - Re-Agieren auf das die bestehenden Gesetze übertretende Agieren eines Mitmenschen? Warum wird dem Strafen als diesem Eingreifen das Etikett des Brutalen aufgeklebt, während sein Sinn durchaus als Chance des Umkehrens verstanden werden kann? Ohne das Vorzeichen des Helfens bleibt Strafen sinnlos. Gilt dies aber nicht für alle anderen Maßnahmen auch? Noch ein zweites: Wer erwartet alles Heil von der Arbeit (52)? Kein vernünftiger Lehrer auf der Universität und auch kein Vollzugspraktiker. Ist es schon Fortschritt, wenn man auf diese Weise die Arbeit zu diskreditieren scheint? Ist es nicht unbarmherzig, unsere gefangenen Mitmenschen nicht mit allen pädagogischen Mitteln in die Arbeit einzuüben, weil sie ja in ihrer überwiegenden Mehrheit an der Arbeit gescheitert sind? Dringend nötig wäre es, von einer oft als sinnlos empfundenen, für die Zeit nachher nicht nützlichen und darum nicht befriedigenden Beschäftigung im Sinne eines Totschlagens von Zeit abzugehen; man müßte Gefangene - sicher stufenweise - an sinnvolle Arbeit heranführen und sie dazu motivieren. Nachher müssen sie doch einigermaßen fit sein! So wichtig Gespräche und Diskussionen sind - sie haben nur begleitende Funktion.

Richtig wird gesehen, daß der verschiedenartige Lernprozeß innerhalb des Vollzugs nicht zu lange dauern darf, nicht nur, weil die Anpassung an die im Gefängnis herrschende Subkultur ein für die Wiedereingliederung nicht zu unterschätzendes Hindernis darstellt, sondern auch weil ein zu langer Aufenthalt hinter Gittern als sinnlos empfunden wird und zur Verbitterung führt (88). Bei allem Planen sollte davon ausgegangen werden: nur eine je Anstalt stark reduzierte Zahl von Gefangenen mindert die gegenseitige Infektion und schaftt die unerläßliche Übersichtlichkeit. Mehr noch: dadurch wird eine intensivere Einwirkung mög-

lich, die sich auch in einer Verkürzung der Verweildauer ausdrücken müßte. Der oft beklemmenden Einsamkeit des einzelnen könnte dadurch besser abgeholfen werden (92).

Es ist sicher richtig, daß trotz aller Mängel, die dem jetzigen Vollzug wegen seiner ungenügenden finanziellen, baulichen und personellen Ausstattung anhaften, im Einzelfall Gutes geleistet werden kann. Darauf weist der Verfasser abschließend hin: »Daß ein an Humanität und Sozialisation orientierter Vollzug der Freiheitsstrafe nicht zu scheitern brauchte, zeigen die Einstellungen der weitaus meisten Befragten (93).

Ob. Pl. D. R. Pfisterer

Schwäbisch-Hall

Kodalle, Klaus-Michael: Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts »Politische Theologie«. Urban-Taschenbücher, Reihe 80, Bd. 842. Struttgert: Verlag W. Kohlhammer 1973. 154 S. kart. 12,- DM.

Wenn es richtig sein sollte, daß wir gegenwärtig Zeugen einer politischen Tendenzwende sind, dann ist es wichtig, nicht nur zu fragen, wohin denn der Kurs weist, sondern auch, welche Ideen und geistigen Väter es sind, die in diesem Prozeß eine maßgebliche Rolle spielen. Selbst wenn der Name des großen Staatsrechtlers Carl Schmitt (geb. 1888) im politischen Alltagsleben kaum genannt wird, so ist sein Gedankengut doch von großem Einfluß bei denen, die sich auf dem Wege nach rechts befinden. Von den Zeiten der Weimarer Republik über das Dritte Reich bis hinein in die Restaurationsphase der gegenwärtigen Bundesrepublik hat er sich neben tagespolitischen Fragen überwiegend staatsrechtlichen Problemen zugewandt und dabei eine unübersehbare Zahl von zustimmenden und ablehnenden Stellungnahmen provoziert. Für Theologen ist der bewußte Katholik deshalb besonders interessant, weil er einerseits explizit eine politische Theologie vorgelegt hat und andererseits in seinem umfangreichen Werk unablässig theologische, biblische und kirchengeschichtliche Assoziationen und Argumentationsketten ein nicht zu übersehendes Gewicht bekommen.

Klaus-M. Kodalle, wissenschaftlicher Assistent an der Universität Regensburg, hat sich darangemacht, »eine in der bisherigen Literatur

noch nicht vorgelegte **synchronische** Lektüre und Interpretation des Gesamtwerks Carl Schmitts am Leitfaden des Begriffs -Politische Theologie« (7) auszuarbeiten – ein Unterfangen, das ebenso ehrgeizig wie schwierig ist. Dabei will er nicht nur Schmitt reproduzieren. Von der Überzeugung geleitet, daß keine politische Theorie unserer Tage auf das Purgatorium der Theorie Schmitts verzichten kann, möchte Kodalle über eine Kritik dieser Theorie selbst zu einer Theorie »inhaltlich qualifizierter Freiheit« vorstoßen, die als Voraussetzung politischer Sittlichkeit ein Staatswesen begründen könnte, »in dem der Schutz des einzelnen kraft staatlicher Autorität über die technische Industriegesellschaft, die optimale Partizipation an den Entscheidungsprozessen in Staat und Gesellschaft und die Teilhabe an den Leistungen des Sozialstaates sinnvoll vermittelt wäre« (21). Diese Zielvorstellung wird im Einleitungskapitel kurz angesprochen und erst im letzten unter der Überschrift »Perspektiven eines revidierten Begriffs des Politischen« wieder aufgegriffen. Die Auseinandersetzung mit Schmitt in den restlichen zwölf Kapiteln stellt die Folie für diese Perspektiven dar.

So wenig an einer solchen Anlage des Buches auszusetzen ist, so viel ist **doch** an der formalen Durchführung zu kritisieren. Die ehrgeizige Zielangabe, die ich oben zitierte, hätte es als wünschenswert erscheinen lassen, daß Kodalle zunächst einmal eine allgemeine Einführung in Schmitts politische Theologie und sein Staatsdenken überhaupt geliefert hätte. Zudem hätte man sich in der umfangreichen Einleitung einen übersichtlichen Aufriß des gesamten Buches gewünscht, der es dem Leser ermöglichte, die einzelnen Kapitel innerhalb der Gesamtheorie Schmitts einzuordnen. Statt dessen reiht Kodalle eine systematische Perle **nach** der anderen auf eine Schnur, die er »politische Theologie« nennt, ohne daß ein inhaltliches Ordnungsprinzip zu erkennen wäre, das speziell dem Neuling auf diesem Gebiet eine Orientierungshilfe böte. Und auch die Mitte des Buches, Schmitts politische Theologie, erfährt nirgends eine übersichtliche Darstellung. Statt dessen **muß** sich der Leser, Kodalle bisweilen sehr gedrechseltem Stil mühsam nachfolgend, selbst an die Aufgabe machen, aus den vielen Einzelelementen,

die ausgebreitet werden, so etwas wie ein Gesamtgemälde zu erstellen. Dabei bleiben zentrale Fragen unbeantwortet oder doch zumindest sehr verschlüsselt stehen: Worin liegt das Theologische der politischen Theologie Schmitts? Ist es seine unablässige Zitation christlicher und biblischer Gedanken; ist es das, was Kodalle als autonomiefindliche politische Mythologie bezeichnet, oder ist es die Analogiestruktur zwischen den Begriffen der Theologie und der politischen Theorie (siehe dazu speziell Kapitel 5)?

Die Stärke der Analyse Kodalles liegt m. E. in ihrem differenzierten Kritikpotential. Ohne daß er Schmitts Theorie in Bausch und Bogen verwirft – im Gegenteil, an manchen Stellen scheint er mir bisweilen der Faszination Schmitts erlegen zu sein –, versucht er, der Gedankenführung gerecht zu werden und doch den eigenen Standpunkt davon kritisch abzuheben. Allerdings gelingt es dem Leser an manchen Stellen erst bei wiederholter Lektüre, Referat und Kommentar auseinanderzudividieren.

Was nun die inhaltliche Seite der Schmittschen Gedanken betrifft, so ist hier nicht der Ort, sie im einzelnen nachzuzeichnen. Nur wenig kann ich hervorheben. Da ist zunächst der Begriff der Feindschaft (Kap. 2), der das gesamte Gedankengebäude wie eine Stützmauer durchzieht. Feindschaft wird zu einer anthropologischen Konstanten erklärt, wird »überhöht zu einer höchst formellen, gleichzeitig existenzphilosophisch interpretierten Feindtheorie ... Der Feind nämlich ist schlicht -der Andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas Anderes und Fremdes ist ...« (27). Schmitt setzt Politisches und Feindschaft geradezu identisch und untermauert seine Behauptung mit der Berufung auf das Dogma der menschlichen Sündhaftigkeit. Politik kann unter dieser Voraussetzung stets nur als Politik der Stärke (mit dem Primat der Außenpolitik) verstanden werden. Ihr Ziel soll indessen die rechtliche Hegung des Krieges sein (Kapitel 3), die Brechung seiner Vernichtungskraft, nicht aber etwa seine gänzliche Vermeidung. Der »mit metaphysischer Emphase aufgeladene Sozialdarwinismus« (eine glänzende

Formulierung Kodalles), der sich an der Ausarbeitung des Feindbegriffs zeigt, schließt prinzipiell eine Politik aus, die die Abschaffung des Krieges erstrebt.

Im 5. Kapitel (Politische Theologie - konsequenzlose »Analogie«) versucht Kodalle, die Analogie zwischen dem Begriff der politischen Theologie und der politischen Theorie bei Schmitt herauszuarbeiten. Der berühmte und vielzitierte Ausspruch, daß alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre im Grunde säkularisierte theologische Begriffe seien, mag manchen »imperialistisdi« gesonnenen Theologen mit Genugtuung erfüllen; Kodalle indes erklärt Analogien, wie sie zum Beispiel zwischen der Gottesvorstellung des Deismus und der Vorstellung von politischer Macht konstruiert werden, mit Recht für »Spielereien bar jeden Erkenntniswertes« (45). Es wäre dem Buch gut bekommen, wenn Kodalle aus seinen zutreffenden Referat selber öfter die Linien in die heutige politische Realität ausgezogen hätte.

Im 7. Kapitel, das sich mit Technik und Glauben auseinandersetzt, wird die Säkularisierungsthese in ihrer gängigen Ausprägung (Destruction der Religion, Antireligion der Technizität) nachgezeichnet, ohne diesem Trendbericht beispielsweise eine Kritik der gegenwärtigen religionssoziologischen Diskussion an die Seite zu stellen.

Neben dem 11. Kapitel, in dem es um Schmitts politische Mythologie geht, dürfte besonders der 3. Abschnitt des 12. Kapitels, der mit »Die Antwort des Katholizismus« überschrieben ist, für Theologen von Interesse sein. Es zeigt sich immer wieder, daß an sich zutreffende Analysen Schmitts (zum Beispiel über Legalität und Legitimität des Parlamentarismus, zum Beispiel über den Antagonismus von gesellschaftlichen und politischen Widersprüchen, die zu einem unablässigen Kampf um die Macht führen) durch ihre Überführung in eine »autonomiefeindliche politische Mythologie« sich mit Recht dem Ideologieverdacht aussetzen. Dieser Art Theorie, die für Kodalle als »Kriterium der Falsifikation« (130) fungieren soll, kontrastiert er einen revidierten Begriff des Politischen. »Politische Theologie« wäre dann die Formulierung einer christlichen, nicht-ideologischen Bewußtseinsdisposition mit spe-

zifischen Konsequenzen für den Begriff innenpolitischer Beteiligung autonomer Bürger und eines politischen Einheitsbildungsprozesses, der nicht positivistisch das angeblich maßgebende Faktum der Freund-Feind-Unterscheidung bestätigt« (130). Sie solle thematisieren, »wie das Ich mit sich und den anderen Frieden als Überwindung des Krieges realisieren könnte« (139).

Diese durch und durch sympathischen Forderungen bleiben allerdings im bloß Programmatischen und Postulativen stecken - aber mehr wäre auch mit Fug nicht zu erwarten.

Wiss. Ass. Dr. W. Marhold Münster (West!.)

Dannecker, Martin, und Reimut Reiche: Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der Bundesrepublik. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1974. 393 S. und Anhang. 19,80 DM.

»Die Darstellung des wirklichen Lebens der Homosexuellen und die Entwicklung einer materialistischen Theorie der Homosexualität sollen zu *einem* Prozeß werden.« Dieser Satz der Autoren bezeichnet wohl am treffendsten Ausgangspunkt und Intention ihrer Untersuchung.

Obwohl frei von emotionalen Anklagen über die Diskriminierung der Homosexuellen in dieser Gesellschaft und ihre zwangsläufige Isolierung, belegt sie diese dennoch deutlich. Dannecker und Reiche haben zur Erhebung ihres Materialsskrutinös ausgearbeitete Fragebogen benutzt. Ihr Sample von ca. 800 verwertbaren Fragebogen - eines der größten bisher bei solchen Untersuchungen - ermöglichte eine sehr detaillierte Darstellung des sexuellen Kosmos des Homosexuellen und seines »Werdeganges« vom Gewahrwerden der ausschließlichen Anziehung durch Männer und der anschließenden Selbsteinschätzung als Homosexueller, bis hin zur Einordnung im Berufsleben. Die Darstellung der homosexuellen Subkultur, der Beschreibung der Partnerschaften und der sexuellen Befriedigung nimmt breiten Raum ein. Dagegen kommt der Komplex Arbeit und Berufsleben etwas kurz. Zu wünschen wäre noch eine nachfolgende Untersuchung über allgemeine soziale Konflikte Homosexueller. Die Frage danach wird von den Autoren mit Freud so gestellt: Welche allgemeine Neurose enthebt die

Homosexuellen der Aufgabe, eine persönliche Neurose auszubilden? Wer die Antwort darauf mit den Autoren in dem Organisationsprinzip der homosexuellen Subkultur und der kollektiven Berufsbiographie findet, schränkt seinen Forschungsgegenstand auf eine Minderheit der Homosexuellen ein, die darin leben. Diese Einschränkung haben die Autoren jedoch ausdrücklich getroffen, bewußt, daß die soziologische Forschung über diese Minderheit in Deutschland erst am Anfang steht. Sie hat den Vorteil, gerade mit dem Personenkreis zu korrelieren, der im allgemeinen Bewußtsein als »die Homosexuellen« bezeichnet wird, nämlich mit denen, die ihre »Anlage« bewußt ausleben und nahezu nur homosexuell aktiv sind (lediglich 1% der Gesamttriebbefriedigung des durchschnittlichen Homosexuellen des Samples war heterosexuell). Der Kreis der Beforschten umfaßt bei weitem nicht alle, die nach psychoanalytischer Definition als Homosexuelle zu bezeichnen wären.

Dannecker und Reiche haben hier ein Thema angefaßt, das spätestens seit Abschaffung des § 175 StGB a. F. keines mehr zu sein scheint und dem man heute nicht mehr als wissenschaftliches und beschränktes sozialpflegerisches Interesse widmet. Die Strafrechtswissenschaft hebt die Materie in der Rechtsgeschichte auf, und die Öffentlichkeit hat die Lust an der Problematisierung der Homosexualität wohl angesichts der mit der Freigabe der öffentlichen Darstellung der Sexualität verbundenen »Entspannung« voyeuristischer Bedürfnisse verloren. Homosexuelle Emanzipationsgruppen stoßen mit ihrer Agitation eher auf Desinteresse als auf Protest. Ob - diese Zeichen deuten darauf hin - Homosexualität zu einem ausschließlich privaten Problem wird, das allenfalls die davon Betroffenen, Ärzte und Seelsorger angeht, bleibt letztlich aber zu bezweifeln, denn nicht nur die Flut von Literatur über Homosexualität aus den USA zeigt, daß sie auch noch oder wieder ein Problem der modernen Gesellschaft sein kann, vielmehr läßt sich mit Fug und Recht vermuten, daß eine Gesellschaft, die Homosexualität als ihre sittlichen Grundnormen gefährdend mit schärfsten formellen und informellen Sanktionen belegte, so schnell diese Grundnormen und ihren Schutz und damit auch

die Sanktionen nicht aufgeben kann. Ungeachtet dieser Überlegungen stellt Homosexualität aber immer schon deshalb ein soziales Problem dar, weil sie eine abweichende Minderheit mit der Folge von Diskriminierungen in einer Gesellschaft konstituiert, die wie die unsere, nicht nur Leben schützt, sondern sich die Aufgabe gesetzt hat, es für alle lebenswert zu machen. So fordert Homosexualität tendenziell immer Konflikte zwischen Anspruch und Wirklichkeit heraus.

Wer mit Problemen um Homosexualität befaßt ist, wird an diesem Buch nicht vorbeigehen können.

Wiss. Ass. t». G. Gollner

Bielefeld

Kleinert, Vlfried (Hg.): Strafvollzug. München: Christian Kaiser 1972; Mainz: Grünwald-Verlag 1972. 173 S. 16,80 DM.

Die in diesem Sammelband »Strafvollzug« zusammengestellten Aufsätze kreisen in einem größeren oder kleineren Abstand um den Mittelpunkt der einen Frage, was vom Evangelium Hilfreiches und Weiterführendes zum Vollzug zu sagen sei.

Die behandelten Fragekomplexe gliedern sich - von der Sache her - in zwei wichtige Abschnitte auf. Im ersten geht es darum, was als Beitrag von Theologie und Kirche für die *Orientierung des Vollzugs* beigesteuert werden kann. Da es im Evangelium um eine Hilfsmaßnahme Gottes für den Menschen gehe, müsse die zurechthelfende Maßnahme eine durch Schuld erwirkte Strafe ablösen. Darum kann es keinen »Strafvollzug« im strengen Sinn des Wortes mehr geben und eine Behandlungstherapie soll an die Stelle der seitherigen Einwirkungsversuche auf die Gefangenen treten, durch die diese Menschen zu eigenem verantwortlichen Handeln geführt werden sollen.

Dazu muß einmal *grundsätzlich und dann von der Praxis her gefragt werden*: Ist aus dem biblischen Zeugnis Alten und Neuen Testaments abzuleiten, daß das Strafen überholt ist, und darum an dessen Statt Maßnahmen gegen »Antisozialität« eingeführt werden müssen? Ist die Tilgung unserer Schuld durch den Sühnetod Jesu Christi am Kreuz nicht der Ausgangspunkt für ein neues Verständnis und Praktizieren strafenden Eingreifens, nämlich daß dies

unter dem Vorzeichen des Zurechthelfens und der Zurechtweisung geschieht? Züchtigung als Zurechtweisung kann und darf als Ausdruck der Liebe sinnvollen Nutzen für den Bestraften abwerfen (Hebr. 12,6, 10). Ist man sich im klaren, daß mit der Inthronisierung von Maßnahmen im Sinne einer Behandlung der Beziehungspunkt zum Rechtsbruch aus dem Gesichtskreis schwindet, durch den ein Verurteilter sich die Re-Aktion der das Recht schützenden und wiederherstellenden Gerichtsbarkeit zugezogen hat? Wird dabei nicht vergessen, daß dieser Mitmensch entsprechend seiner Tat - bei voller Würdigung seiner persönlichen Umstände und seiner sozialen Verhältnisse - verurteilt werden muß, und daß er nicht im Blick auf eine nötige Behandlungsdauer in Gewahrsam gehalten werden kann? Dabei soll die auf Grund seiner konkreten Verfehlung festgesetzte Zeit der **Haft** natürlich in jeder Hinsicht - von der Einteilung auf dem baulichen Sektor bis hin zur personellen Ausstattung über sinnvolle Beschäftigungsmöglichkeiten und einer der geleisteten Arbeit entsprechenden Belohnung - so ausgefüllt werden, daß die Chance einer Umkehr und eines Neuanfangs im Sinne einer Bewältigung der kriminellen Vergangenheit angeboten wird.

Von der Praxis her muß so gefragt werden: Hält man es für realistisch, durch eine *Parallelisierung der Situation des Gefangenen zu der des Kranken*, Art und Ausmaß der Maßnahmen allein an dem Ziel zu orientieren, dem Täter, die nach seiner in der Tat manifestierten Gefährlichkeit adäquate Hilfe zukommen zu lassen ...« (90)? Bedeutet dies nicht, daß ein Verurteilter, der wegen eines von ihm verübten Delikts des Diebstahls auf Grund der bestehenden Gesetze eine Strafe von sechs Monaten erhalten müßte, wegen seiner Hilfsbedürftigkeit etwa zwei bis drei Jahre zudiktirt bekommt, während umgekehrt ein in seinem sonstigen Verhalten ordentlicher Täter, der einen Mord begangen hat, aus eben diesem Grund nach der gleichen Zeit schon wieder auf freien Fuß gesetzt werden kann? Wird man im ersten Fall nicht eine die Behandlung blockierende Verbitterung erreichen, und im zweiten Fall eine tiefe

Bestürzung der Rechtsgemeinschaft hervorrufen, die einer Wiedereingliederung Verurteilter nicht förderlich sein kann? Darf man in dieser Weise mit dem ohnehin weithin gestörten Rechtsempfinden der Verurteilten, aber auch unserer Gesellschaft umgehen?

Der zweite Problemkreis dreht sich um den *Dienst der Verkündigung* in Gottesdienst und Seelsorge, der hinter Mauern geschieht oder wenigstens geschehen sollte. Hier wird viel Gutes und Erwägenswertes beigesteuert, auch hinsichtlich der Geschichte dieses Dienstes von Pfarrern an Gefangenen; dabei wird immer wieder auch auf die Sonderstellung des Pfarrers im Gesamtkomplex des Vollzugs hingewiesen. Für die einen scheint dies ein Relikt aus der Vergangenheit zu sein, das längst aus dieser Welt zu schaffen fällig wäre. Darum wird der Vorschlag einer Integrierung der Seelsorge in die Erwachsenenbildung gefordert. Von anderen wird die notwendige Zurüstung der Pfarrer für diesen besonderen Dienst und die damit zusammenhängende Fortbildung unterstrichen (Gruppendynamik, Gesprächsführung). Es fällt aber auf, daß dabei die Probleme der Struktur dieses Amtes und auch die Fragen um Methoden der Darbietung in Predigt und Unterricht zu stark in den Vordergrund geraten und die theologische Besinnung eher zurücktritt. Sollte man nicht von den entscheidenden Aussagen von Versöhnung und Vergebung, vom Tod und der Auferstehung Jesu Christi ausgehen, um von daher die Linien in der Verkündigung, in die Tiefe, Breite und Weite ausziehen? Sollte sich von daher nicht auch jeweils die rechte Antwort auf die Frage finden lassen, wie diese Befreiungsaktion Gottes den Gefangenen konkret nahegebracht werden kann?

Hier werden auch Modelle angegeben. Die hier vorliegende Studie will wohl so verstanden werden, daß Anstöße zum Denken und Handeln im Bereich des Vollzugs vermittelt werden. Dieser Zweck wird erreicht, auch wenn gewiß manche Resultate der dadurch entstehenden Überlegungen anders aussehen, als sie hier formuliert wurden.

Ob. Pf. R. Pfisterer

Schwäbisch-Hall

Betz, Otto (Hg.): Tugenden für heute. Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. München: Verlag J. Pfeiffer 1973. 148 S. 13,80 DM.

»Taugt der Tugendbegriff noch? Die Vorstellung von einem tugendhaften Leben ist so abgestanden, die Aufforderung, Tugend zu verwirklichen, klingt so absonderlich, daß es sich von selbst zu verstehen scheint: Tugenden sind Relikte aus der Rumpelkammer, schön anzusehen, staunend zu bewundern als Restbestände längst vergangener Zeiten, aber sie sind wohl kaum in die eigene Existenz einzubeziehen.« So

heißt es im Vorwort des aus einer Sendereihe des Südwestfunks hervorgegangenen Buches, in dem u. a. Felizitas Betz, Hubertus Halbfas, Otto Hürter und Horst Szarbach mit Beiträgen vertreten sind. Von verschiedenen Ansätzen her wird versucht, notwendige Verhaltensweisen zu kennzeichnen. Es werden verschiedene Akzente gesetzt, das verbindende Element ist jedoch bei allen Autoren die »Frömmigkeit des Frageuse. Die Hauptthemen: Wiedereindeckung der Tugend - Alte Tugenden/neue Tugenden - Wirklichkeitssinn und Möglichkeits-sinn - Standfestigkeit und Widerstandskraft - Sehfähigkeit für das Hintergründige - Selbsterfahrung und Verleiblichung.

Bibliographie

1. Politische Ethik

Böcken/örde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt: Insel Verlag 1976. 368 S. 14,- DM.

Die Kirche und die Menschenrechte. Hg. von der Päpstlichen Kommission »Justitia et Pax«, Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1976. 80 S. 8,50 DM.

Hummel-Liljegren, Hermann: Rechtsstaat - Sozialstaat - Sozialer Rechtsstaat. Freiburg: Verlag Herder 1976. 100 S. 12,- DM.

Kirchheimer, Otto: Von der Weimarer Republik zum Faschismus, die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 255 S. 8,- DM.

Noack, Paul, und Theo Stammen (Hg.): Grundbegriffe der politikwissenschaftlichen Fachsprache. München: Ehrenwirth Verlag 1976. 400 S. 38,- DM.

Pozzoli, C. (Hg.): Rahmenbedingungen und Schranken des staatlichen Handelns. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 351 S. 6,- DM.

Schlangen, Walter (Hg.): Politische Grundbegriffe. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 200 S. 22,- DM.

Schlei, Marie, und Joachim Wagner: Freiheit - Gerechtigkeit - Solidarität. Bonn-Bad Godesberg: Verlag Neue Gesellschaft 1976. 200 S. 12,- DM.

Schwarz, Klaus-Dieter (Hg.): Sicherheitspolitik. Bad Honnef: Osang Verlag 1976. 450 S. 46,- DM.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Baetge, Bauer, Mohr, Münch, Schöll und Schumann: Sozialpolitik und Arbeiterinteresse. Frankfurt: Aspekte Verlag 1976. 650 S. 25,- DM.

Heidermann, Horst. (Hg.): Wirtschaftsstruktur und Beschäftigung. Bonn-Bad Godesberg: Verlag Neue Gesellschaft 1976. 250 S. 16,- DM.

Mickler, Otfried, Eckhard Dittrich und Uwe Neumann: Technik, Arbeitsorganisation und Arbeit. Frankfurt: Aspekte Verlag 1976. 480 S. 26,- DM.

3. Ehe, Familie, Sexualität

Fricker, Roland, und Jakob Lerch: Zur Theorie der Sexualität und der Sexualerziehung. Weinheim: Beltz-Verlag 1976. 248 S. 25,- DM.

Grabner-Haider, Anton: Eros und Glaube. München: Verlag J. Pfeiffer 1976. 220 S. 23,- DM.

Meistermann-Seeger, Edeltrud: Gestörte Familien. München: Verlag C. H. Beck 1976. 180 S. mit 9 Abbildungen. 16,80 DM.

Richter, Horst Eberhard, Hans Strotzka und Jürg Willi (Hg.): Familie und seelische Krankheit. Reinbek: Rowohlt Verlag 1976. 19,80 DM.

4. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Barclay, Martin: Psychopathologie. München: juvena Verlag 1976. 256 S. 16,- DM.

Battegay, Raymond, und Artur Trenkel (Hg.): Der

- Traum. Bem: Verlag Hans Huber 1976. 141 S. 28,- DM.
- Berkowitz, Leonhard: Grundriß der Sozialpsychologie. München: Juventa Verlag 1976. 252 S. 16,- DM.
- Kutter, Peter: Elemente der Gruppentherapie. Göttingen und Zürich: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 120 S. 11,80 DM.
- Petermann, Franz (Hg.): Methodische Grundlagen klinischer Psychologie, Weinheim: JuHus Beltz Verlag 1976. 320 S. 22,- DM.
- Schorochowa, E. W. (Hg.): Zur Psychologie der Persönlichkeit. Berline VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1976. 320 S. 24,80 M.
- Schwartländer, Johannes (Hg.): Der Mensch und sein Tod. Göttingen und Zürich: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 150 S. 13,80 DM.
- Szekely, Lajos: Denkverlauf, Einsamkeit und Angst. Bem: Hans Huber Verlag 1976. 358 S. 8 Abbildungen, 5 Tabellen. 44,- DM.

5. Recht

- Eser, Albin, und Karl F. Schumann (Hg.): Forschung im Konflikt mit Recht und Ethik. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1975. 490 S. 24,- DM.
- Gruter I-S.M., Margaret: Die Bedeutung der Verhaltensforschung für die Rechtswissenschaft. Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1976. 84 S. 28,60 DM.
- Herr, Theodor: Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments. Paderhorn: Ferdinand Schöningh Verlag 1976. 293 S. 42,- DM.
- Jakobs, Günter: Schuld und Prävention. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag 1976. 33 S. 8,10 DM.
- Klenner, Hermann: Rechtsphilosophie in der Krise. Berlin: Akademie-Verlag 1976. 240 S. 8,80 M.
- Wittkämper, Gerhard W.: Politik und Recht. Kronberg: Scriptor Verlag 1976. 200 S. 14,80 DM.

6. Gesellschaft und Soziologie

- Bergner, Dleter, und Reinbord Mocek: Bürgerliche Gesellschaftstheorien. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1976. 295 S. 11,40 M.

- Clausen, Lers: Jugendsoziologie. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 160 S. 10,- DM.
- Fromm, Erich: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart: Deutsdie Verlags-Anstalt 1976. 128 S. 18,- DM.
- Onna, Ben oan: Jugend und Vergesellschaftung. Frankfurt: Aspekte Verlag 1976. 208 S. 14,80DM.
- Röhrich, Wilfried u. a.: Gesellschaftssysteme und internationale Politik. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 180 S. 22,- DM.
- Schmidt-Relenberg, N., Christian Luetkens und K.-J. Rupp: Familiensoziologie. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 180 S. 12,- DM.

7. Pädagogik

- Bracken, Helmut von: Vorurteile gegen behinderte Kinder, ihre Familien und Schulen. Berlin: Verlag Carl Marhold 1976. 422 S. 42,50 DM.
- Förster, P., P. Voß und W. Quitt (Hg.): Jugend und Kommunismus. Berlin: Verlag Neues Leben 1976. 250 S. 8,80 DM.
- Günzler, Claus: Anthropologische und ethische Dimensionen der Schule. Lernzieldruck und Lebenshilfe. Freiburg: Verlag Karl Alber 1976.
- Hamm-Brücher, Hildegard: Bildung ist kein Luxus. Plädoyer gegen die Resignation in der Bildungspolitik. München: Paul List Verlag 1976. 214 S. 16,80 DM.
- Heck, Gerhard, und Helmut Tschampa: Konfliktregelung in der Schule. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 165 S. 9,- DM.
- Heidt, Erhardt U.: Medien und Lernprozesse, Weinheim: Beltz-Verlag 1976. 219 S. 24,- DM.
- Heinz, Thomas: Unterricht als soziale Situation. München: Juventa Verlag 1976. 180 S. 16,- DM.
- Lempert, Wolfgang, und Reinhard Franzke: Die Berufserziehung. München: juventa Verlag 1976. 240 S. 18,- DM.
- Senzky, Klaus: Systemorientierung der Erwachsenenbildung. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 140 S. 19,- DM.
- Tillmann, Klaus-Jürgen (Hg.): Sozialpädagogik in der Schule. München: juventa Verlag 1976. 256 S. 16,- DM.

Schriftleiter: Prof. Dr. Cbr. Frey, Im Grund 9,6900 Heidelberg
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368. 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis je Heft im Abonnement 9,- DM; einzeln 10,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.

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