Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1967)

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

| | |
|---|---|
| Item Type | Journal |
| Publisher | Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-07-11 12:25:59 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/173531 |

ZEITSCHRIFT FÜR

# EVANGELISCHE ETHIK

Herausgegeben von

K. von Bismarck, H. van Oyen, A. Rich, W. Schweitzer,

H. Thielicke, H. E. Tödt, H.-D. Wendland

*11. Jahrgang 1967*

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

*Studien*

Böckle, Franz: Was ist das Proprium einer christlichen Ethik? 148
Bopp, Jörg: Die Erklärung über die Religionsfreiheit vom II. Vatikanischen Konzil 193
Cordes, Cord: Wie gewinnt die Kirche ein Urteil über gesellschaftliche Fragen? 79
Freudenberg, Günter: Kants Schrift "Zum ewigen Frieden- 65
Friedrich, Gerhard: Der Christ und die Moral 276
Hattenhauer, Hans: Rechtsnorm und Sittennorm 292
Imhoff, Christopli von: Der Journalist, der Staatsbürger und der Spießbürger 348
Keil, Siegfried: Fragen der Sexualmoral 327
Lindinger, Helge: über das Böse *230*
Legstrup, Knud E.: Das Proprium des christlichen Ethos 135
Loor, Hubertus Dirk de: Soziologie und Theologie 159
Merk, Gerhard: Volkswirtschaftslehre und katholische Sozialtheorie 257
Nachruf für Professor D. Dr. Friedrich Karrenberg 1
Oyen, Hendrik van: Zur Deutungsgeschichte des »En Christo- 129
Oyen, Hendrik van: »New Morality- und christliche Ethik 34
Peursen, C. A. van: Die ethische Dimension der Wirklichkeit. . . . . 90
Picht, Georg: Was heißt aufgeklärtes Denken? 218
Schegget, Bert ter: Anthropologia Gloriae 359
Schmidr, Wolf-Rüdiger: Zur Frage der Mitbestimmung in der jüngsten römisch-katholischen Diskussion 168
Tödr, Heinz-Eduard: Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz 2
Wendland, Heinz-Dietrich: Die sozial- und wirtschaftsethischen Grundgedanken Siegfried Wendts 321
Wendland, Heinz-Dietrich: Kirche und Welt im Neuen Testament. . . . . 19
Wendland, Heinz-Dietridi: Weltweite Diakonie *101*

*Kommentare und Dokumente*

Entschließung über die Armut (Lutherische Kirche in den USA) 43
Jäger, Hans-Ulrich: Zum Begriff der Gruppe *in* der Ethik *108*
Ladwig, Ronald: Ende des Christusbildes in der modernen Malerei? 181
Müller, Folkern »Auf dem Wege«. Eine Kategorie für eine Theologie der Gesellschaft 113

Oppen, Dietrich von: Ober den diakonischen Auftrag der Kirche heute *305*
Oyen, Hendrik van: Replik des zur Rede Gestellten 374
Pfisterer, Rudolf: Geburtenregelung in Frankreich 243
Pfisterer, Rudolf: Kann Völkermord verhindert werden? Ein Tagungsbericht 375
Rombold, Günter: Ende des Christusbildes 182
Teilzeitarbeit der Frau. Ein Diskussionsbeitrag und eine Replik 178
Weber, Hartmut: Bemerkungen zu den Kategorien in einer Theologie der Gesellschaft 116
Weber, Hartmut: Führen sozialethische Kriterien zu einer geschichts- und wirklichkeitsfremden Kasuistik? 117
Wildbolz, Eduard: Zur »Revolution« auf der Genfer Konferenz Juli 1966 176

*Buchbesprechungen - Buchhinweise*

Becker, Walter, Walter Salewski: Die Frühehe als Wagnis und Aufgabe (Kühne) 188
Beckmann, Joachim: Geburtenregelung als ethisches Problem (Wulfhorst) 378
Beer, Ulrich: Fruchtbarkeitsregelung als Konsequenz verantwortlicher Elternschaft. Argumente und Dokumente zur Sterilisation des Mannes 62
Bennett, John C. (ed.): Christian Social Ethics in aChanging World, An Ecumenical Theological Inquiry (Hungar) 51
Bianchi, Herman: Ethik des Strafens 317
Bienert, Walter (Hg.): Das Christentum und die Juden (Pfisterer) 316
Bossle, Lothar: Politische Bildung – Durchbruch oder Krise? 63
Bourbedc, Christine (Hg.): Zusammen: Beiträge zur Soziologie und Theologie der Geschlechter (Bellardi) 249
Buddeberg, Siegfried: Grundformen christlichen Lebensgefühls 381
Burger, Annemarie: Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten 382
Comblin, Joseph: Theologie des Friedens (Bellardi) 247
Coester, Franz: Bedrohte Selbständigkeit? 318
Dahm, Karl-Wilhelm: Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933 (Duchrow) .. 119
David, Jakob: Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre 189
Ermecke, Gustav: Christliche Politik - Utopie oder Aufgabe? 318
Etzioni, Amitai: Der harte Weg zum Frieden - eine neue Strategie (Walz) 123
Fischer, Erwin: Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik (Ruppel) 55
Flechtheim, Ossip K.: Weltkommunismus im Wandel / Eine Welt oder keine (Greiffenhagen) 61
Gloege, Gerhard: Die Todesstrafe als theologisches Problem (Pfisterer) 380
Howe, Günter, Heinz Eduard Tödt: Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter – ökumenische Theologie und Zivilisation (Bourbeck) 185
Imhoff, Christoph von: Israel- die zweite Generation (Pfisterer) 125

Korff, Wilhelm: Ehre, Prestige, Gewissen 189
Kraemer, P. E.: The Soeietal Stare, The Modern Osmosis of Stare and Soeiety as Presenting Itself in The Netherlands in Particular 62
Luhmann, Niklas: Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie (Hungar) 311
Matthews, Z. K. (ed.): Responsible Government in a Revolutionary Age (Hungar) 51
Monzel, Nikolaus: Katholische Soziallehre. Erster Band: Grundlegung (Becker) 188
Munby, Denis (ed.): Economic Growth in World Perspektive, Vol. 111 (Hungar) 51
Murray, John Courtney: We Hold These Truths Catholic Ref1ections on the American Proposition (Zeller) 313
Oldendorff, Antoine: Grundzüge der Sozialpsychologie (Becker) 248
ökumenischer Rat der Kirchen (ed.): Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschafl (Hungar) 51
Picht, Georg (Hg.): Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr (Roth) 245
Pross, Harry: Dialektik der Restauration (Rudolph) 248
Prunet, Oliver: La Morale de Clement d'Alexandrie et le Nouveau Testament 317
Rich, Arthur: Christliche Existenz in der industriellen Welt (Wendland) 379
Röbbelen, Ingeborg: Zum Problem des Elternrechts. Ein Beitrag aus evangelischer Sicht (Stein) 315
Rossa, Kurt: Todesstrafen. Ihre Wirklichkeit in drei Jahrtausenden (Pfisterer) *309*
Thielicke, Helmut: Theologische Ethik. IH. Band: Entfaltung. 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst (Karrenberg) 44
Vries, Egbert de (ed.): Man in Community, Christian Concern for the Human in Changing Society (Hungar) 51
Wendland, Heinz-Dietrich: Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht (Bopp) 121
Wolf, Ernst u. a. (Hg.): Der Rechtsstaat. Angebot und Aufgabe (Schweitzer) 60
Wrage, Karl Horst: Mann und Frau. Grundfragen der Geschlechterbeziehung (Ringeling) *307*
Zbinden, Hans: Im Strom der Zeit 382

*Bibliographien*

Anthropologie *190*
Arbeit, Beruf, Gewerkschaft 255
Bibliographie Friedrich Karrenberg (t) 249
Ehe, Familie, Sexualethik 318
Gesellschaft und Soziologie 382
Grundlagen 63
Pädagogik *190*
Politische Ethik 126
Soziale Fragen 254
Wirtschaft 255

# Professor D. Dr. Friedrich Karrenberg

geb. am 16. April 1904, gest, am 28. November 1966

Unser verehrter Mitherausgeber Friedrich Karrenberg ist am 28. November 1966 in einem Berliner Krankenhaus an den Folgen eines Herzinfarktes gestorben. Diese Nachricht hat alle, die mit ihm zusammen gearbeitet haben, schwer getroffen.

Der Fabrikant aus Velbert im Rheinland ist aus der Jugendbewegung hervorgegangen. Er hat mir einmal erzählt, daß die Theologie Karl Barths einen entscheidenden Wendepunkt in seinem Leben bedeutet habe: manchen, die sich darüber Sorgen machen, ob das Wort der Kirche in der Welt von heute noch verstanden werden kann, mag es zu denken geben, daß gerade die dialektische Theologie auf diesen Nationalökonomen so stark eingewirkt hat, daß er zu einem Mann der Kirche wurde, ohne doch seinen Beruf aufzugeben. Und wieviel hat die Kirche ihm zu verdanken!

Die Arbeit des Sozialethischen Ausschusses der Evangelischen Kirche im Rheinland, des heutigen Sozialwissenschaftlichen Instituts, wurde bald über die Grenzen seiner Heimatkirche hinaus bekannt. Von *1950* bis 1961 hat F. Karrenberg die Arbeitsgruppe »Wirtschafl- im Evangelischen Kirchentag geleitet und in dessen Auftrag 1954 das Evangelische Soziallexikon herausgegeben, das für die evangelische Sozialethik längst zu einem unentbehrlichen Werkzeug geworden ist; es erschien 1963 in vierter Auflage. Für dieses wirklich bahnbrechende Unternehmen wurde ihm von der Theologischen Fakultät der Universität Bonn die Ehrendoktorwürde verliehen. Seit 1961 hatte F. Karrenberg als Honorarprofessor an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn einen Lehrauftrag für Sozialethik.

Unsere Zeitschrift verdankt seit ihrer Gründung seiner treuen und sorgfältigen Mitarbeit sehr viel. Jahrelang hat er zu jedem Manuskript, das einging, Stellung genommen. Noch vom Krankenbett in Berlin aus ließ er mir mitteilen, daß er gern noch in die Diskussion zwischen H.-D. Wendland und H. Krimm eingegriffen hätte und auch noch eine Stellungnahme zur Erklärung der Spandauer Synode der EKD in Sachen Ost-Denkschrift schicken wollte, an der er schon gearbeitet hatte. (Er empfand die Erklärung schon in Spandau als unbefriedigend, weil sie ihm ein Rückschritt gegenüber der Denkschrift selbst zu sein schien.) Unsere Leser finden aber in diesem Heft eine ausführliche Buchbesprechung aus seiner Feder, aus der seine Art noch einmal deutlich zu erkennen ist.

F. Karrenberg war eine einzigartige Gestalt in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Dadurch, daß er gleichzeitig in mehreren Fakultäten zu Hause war und darüber hinaus als Leiter einer Fabrik aktiv im Wirtschaftsleben stand, war er zum »Brückenbauer«, also Zum Pionierdienst, geeignet wie kein zweiter. Welch eine rastlose Energie steckte in diesem Mann, der so nüchtern und ruhig wirkte. Auch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten, auf die wir hier leider nicht im einzelnen eingehen können, klingt seine auf praktische Brauchbarkeit gerichtete Denkweise durch. Wir werden seinen Rat und seine brüderliche Hilfe künftig sehr vermissen.

Für die Herausgeber: *Walfgang Schweitzer*

# Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirehenkonferenz

VON HEINZ EDUARD TöDT

1.

Es war zweifellos ein kühner Entschluß, die Probleme einer »kommenden WeltgesellschaA:« zum Gegenstand einer Weltkirchenkonferenz zu machen; denn bei derartig universalen Themen verliert man leicht den Kontakt mit der Realität und verfällt auf abstrakte ZukunA:spostulate oder zufällige Einzelprobleme. Diese Gefahren haben sich auch in Genf sehr deutlich gezeigt - aber es ist gelungen, ihnen erfolgreich entgegenzuwirken.

Freilich konnte der Leser mancher deutscher Presseberichte kaum diesen Eindruck gewinnen. Die »Welt« veröffentlichte am 27.8.1966 einen Bericht über die Konferenz, den sie mit der überschriA: versah: »Viel Idealismus und etwas kulturpolitisches Geschwätz«. Diese Überschrift wurde freilich durch den Inhalt des Artikels selbst desavouiert; aber sie war ein wenig symptomatisch für das Verhältnis von Teilen der deutschen Presse zu internationalen Fragen oder gar zu den Problemen einer künfligen WeltgesellschaA:. Man hat vielfach kein Interesse oder kein zureichendes Vorstellungsvermögen für diese Fragen. Sachkenner aus anderen Ländern beklagten in Genf die mangelnde Fähigkeit der deutschen Presse, über so gewichtige internationale Ereignisse, wie zum Beispiel Welthandelskonferenzen, die deutsche öffentlichkeit zureichend zu unterrichten, geschweige denn ihr Interesse zu wecken. Westdeutschland nimmt sich, trotz seiner wirtsdiafllidien Potenz, im internationalen Maßstab oft wie eine Provinz aus, deren Aufmerksamkeit durch die eigenen Probleme völlig absorbiert wird. Diesen etwas partikular-provinziellen Charakter konnte vielleicht auch die deutsche Delegation auf der Konferenz nicht ganz verleugnen. Da die Kenntnis der deutschen Sprache nicht genügte, um das Konferenzgeschehen voll zu verstehen und zu beeinflussen, blieben die methodischen und sachlichen Beiträge der Deutschen im allgemeinen Ornamente am Rande des Geschehens.

Die fundamentale Frage an die Genfer Konferenz lautet natürlich: Ist die Zeit reif, die Probleme einer »kornmenden WeltgemeinschaA:« zu behandeln? Sind die wissenschaA:lichen, die politischen, die kirchlichen, die theologischen Vorbedingungen dafür gegeben? Kann eine Konferenz inmitten der turbulenten Wandlungen und zahllosen Gegensätze in den Kontinenten, Subkontinenten, Regionen und Ländern überhaupt die nötige Übersicht gewinnen, um in angemessener Weise Stellungnahmen zu erarbeiten? Niemand wird diese Fragen ohne weiteres positiv beantworten können. Wohl aber kann man feststellen, daß es höchste Zeit ist, sich an diese Probleme heranzumachen; denn die Interdependenz der WirtschaA:ssysteme und der politischen Konstellationen, der geistigen Bewegungen und der Weltreligionen ist bereits heute so eng, daß viele Probleme sich nicht mehr außerhalb des Weltzusammenhanges behandeln lassen. Die positiven Möglichkeiten aber, die sich in diesem Rahmen ergeben, müssen jetzt erkannt und ergriffen werden.

So war es nur konsequent, daß bei der Genfer Konferenz das Verhältnis der industrialisierten zu den wenig industrialisierten Nationen, der südlichen Erdhälfte zur nördlichen, der »dritten Welt« zur übrigen Welt ins Zentrum gerückt wurde. In einer künftigen Weltgesellschaft muß man nicht nur mit der Ost-West-Spaltung fertig werden, sondern auch den elementaren Gegensatz zwischen den »armen« und den »reichen« Völkern, also die neue und massivste Form von Klassengegensätzen lösen.

Auch das II. Vatikanische Konzil hat sich bemüht, im Horizont einer alle Völker umfassenden Weltgemeinschaft zu denken. Die Pastoralkonstitution über »Die Kirche in der Welt von heute«, verkündet am 7. 12. 1965, versucht durchaus im Horizont der zusammenwachsenden *einen* Welt zu denken; sie versteht die Völker und Gesellschaften als eine sich vollendende Gemeinschaft und spricht davon, daß sich der wachsende Leib der neuen Menschheitsfamilie wie ein Entwurf der zukünftigen Welt darbietet. Aber das alles wird in der Denkweise und Perspektive europäischer Theologie dargeboten. Die »jungen Völker« haben hier noch keine eigene Stimme.

Dieses Defizit zu überwinden war eine, wenn nicht gar die zentrale Absicht der Genfer Konferenz. Das zeigt schon der hohe Anteil von Asiaten, Afrikanern und Südamerikanern bei den Delegierten. Das zeigt aber auch der faktische Verlauf der Verhandlungen und Diskussionen. Wenn das Thema von Genf die kommende Weltgesellschaft war, so konnte man die Konferenz selbst gewissermaßen als die Vorabbildung eines künftigen Weltparlamentes betrachten, freilich eines Parlamentes, das seinen inneren Zusammenhalt hatte in den nichtformulierten gemeinsamen Weisen des Christ-Seins. In diesem »Parlament« stellte sich sehr schnell so etwas wie ein Wert-Konsens ein, an dem sich die Vertreter der Nationen und Gruppen mit ihren überzeugungen zu messen hatten.

In spektakulärer Weise ist vielfach berichtet worden über das Auftreten der Afrikaner und Südamerikaner mit ihren revolutionären Reden, mit ihrem Ruf nach einer Theologie der Revolution. Für viele Ohren haben diese Stimmen schockierend geklungen; und manche Interpreten haben sich dazu verführen lassen, die ganze Konferenz im Sinne dieser schrillsten Stimmen zu interpretieren, etwa unter dem Motto: In der ökumenischen Bewegung ist der bisher herrschende sozialethische Spitzenbegriff der »Verantwortlichen Gesellschaft« durch eine Kombination von dynamischer Eschatologie und revolutionärer Weltveränderung verdrängt worden. Dieser Eindruck ist falsch. Er bestätigt sich nicht, wenn man die Sprecher aus der sogenannten »dritten Welt« sorgfältig interpretiert und wenn man den Arbeitsverlauf der Konferenz und die offiziellen Dokumente analysiert.

## II.

Unter den afrikanischen Sprechern trat der nigerianische Rechtsanwalt *Bola Ige* am radikalsten auf. Er trug mit großem Pathos die Ideologie der Emanzipation von den Kolonialmächten vor. Die Afrikaner von heute wollen – so sagte er - Nationen bauen, in denen der Mensch nicht mehr von der Furcht vor anderen bedrückt wird; sie wollen all die modernen Möglichkeiten des Lebens ergreifen, die sie bisher niemals hatten. Sie wollen, daß ihre Kinder und Kindeskinder Vertrauen fassen können zum Leben aus eigener Kraft.

»Haben wir denn nicht gesehen und gehört, daß diese frischen jungen – wenn auch hochmütigen und herrischen - Leute der tonangebenden Länder das Ergebnis einer guten Erziehung, guter Wohnungen und guter Gesundheit sind?« Die Afrikaner wollen das alles, was jene Länder erreicht haben, auch tun. Aber kaum sind ihre neuen Nationen entstanden, da werden sie schon in das stürmische Meer ideologischer Ost-West-Konfrontationen geworfen und von beiden Seiten bedrängt und bestochen. »Wir möchten unsere Nationen schützen vor der Einmischung unserer früheren Kolonialherren und ihrer Freunde. Solange noch die Ost-West-Kämpfer die Bühne beherrschen, solange noch zwei Drittel der Menschheit von oben herab als die Armen und Unterentwickelten behandelt werden, wird es keinen Frieden geben. Was in der Zukunft kommt, das ist Revolution, die ganz große Revolution.s Und Bola Ige bezog sich hier ausdrücklich auf die Parole des gestürzten *Nkrumah:* »Trachtet am ersten nach dem politischen Reich, dann wird euch alles andere zufallen!« Freiheit, Reichtum, Gesundheit, technische und wirtschaftliche Potenz - das alles werden die Früchte dessen sein, der es versteht, politische Macht anzuwenden.

Der Grundtenor dieser Rede ist klar. Hier spiegelt sich jene Mentalität wider, welche die Revolution und die politische Gewalt als Druckmittel versteht, um fortlaufend Schadenersatz von den industrialisierten Nationen einzutreiben. Schadenersatz für koloniale Unterdrückung und Ausbeutung. Revolution ist hier nicht ein einmaliger Akt, sondern permanentes Mittel, Dauerzustand, ja Endziel. Manchen jungen Intellektuellen schwebt diese permanente Revolution, die Revolution um der Revolution willen, vor. Aber war das auch Bola Iges Meinung? Nun - er hatte es als Aufgabe übernommen, in dieser Konferenz, vor diesem »Weltparlament« das zu Wort kommen zu lassen, was sich in den Köpfen vieler Afrikaner bewegt. Er hielt es für nötig, daß die Vertreter der Kirchen aus aller Welt diese Gedanken, diese Emotionen, welche viele Afrikaner bedrängen, so zur Kenntnis nehmen, daß die Mentalität der bevormundenden Mildtätigkeit in der Entwicklungshilfe einen kräftigen Stoß erhält.

Es war charakteristisch für die Konferenz, daß nicht ein Europäer oder Amerikaner auf Bola Iges Referat antwortete, sondern ein Afrikaner. Dr. *Mondlane,* Ethnologe und Politologe aus Tansania, verwahrte sich gegen das Pathos der Selbstbemitleidung, des gekränkten Stolzes und der revolutionären Pressionen. Gewiß müßten die Afrikaner zuerst politisch unabhängige Nationen bauen. Aber die entscheidende Lehre, welche die farbigen Nationen gerade von China empfangen hätten, sei es, daß man selbst die Dinge in die Hand nehmen, selbst arbeiten, selbst planen müsse.

Das alles hätte - in einer anderen Situation - Bola Ige wohl auch sagen können. Aber er wollte zunächst einmal referieren, was man in seinem Land denkt und fühlt. Darum habe er in dieser Versammlung nicht gesprochen »as a Christian«, sondern sich zum Sprachrohr der anderen gemacht. Es lohnt *sich* in der Tat auch für einen Bürger der Bundesrepublik Deutschland, sich so unmittelbar mit dem Empfinden und den offen ausgesprochenen Emotionen von Afrikanern konfrontieren zu lassen. Die Bundesregierung erklärt immer wieder bei der Begründung der Aufwendungen für Entwicklungshilfe, daß diese Mittel nicht zuletzt der deutschen Wiedervereinigung zugute kommen werden, und sie vergibt die Mittel mit den Auflagen der Hallsteindoktrin. Die Afrikaner aber empfinden

diese Auflagen schlichtweg als »koloniale- Erpressung, als Erpressung zur Stellungnahme in jenem Ost-West-Konflikt, mit dem sie gerade nichts zu tun haben wollen. Die Annahme, daß man unter diesen Bedingungen mit Hilfe von Entwicklungsgeldern Stimmen für die Politik der Bundesrepublik in künftigen UNO-Abstimmungen gewinnen könne, erweist sich - nimmt man die Denkweise der Afrikaner zur Kenntnis - als irrig. Entwicklungshilfe, die nicht frei von Auflagen und durch Vermittlung neutraler internationaler Instanzen erfolgt, kann durchans Haß gegen einen Geber erzeugen, der die Mentalität des Empfängers nicht zu respektieren vermag. Auch für solche Erkenntnisse war es wichtig, daß die Vertreter der »dritten Welt« in Genf zu Wort kamen.

Das Konferenzgeschehen selbst aber korrigierte in eindringlicher Weise das abstrakte Revolutionspathos; es war in seinem Schwergewicht mit Entschiedenheit den Fragen des Aufbaues der jungen Nationen und der internationalen Beziehungen zugewendet und konkretisierte auf diese Weise die Aufgaben einer kommenden Weltgesellschaft. Die *Sektion I* befaßte sich im Kern ihrer Arbeit mit den Problemen planvoller wirtschaftlicher Entwicklung in den Entwicklungsländern und der sachgemäßen Einstellung der Industrienationen zu diesen Problemen. Die *Sektion II* behandelte die Rolle des Staates und des Rechtes in Zeiten des Umbruchs. Die *Sektion III* bearbeitete die Probleme der internationalen Organisationen und Institutionen, welche die jungen und die alten Nationalstaaten sowie die Machtblöcke übergreifen und in ein tragfähiges Verhältnis zueinander bringen müssen. Bei all diesen Arbeiten war das Problem der Revolution keinesfalls die Substanz der Sache, wohl aber eine Beunruhigung, welche den Gang der Dinge permanent begleitete.

## III.

Eine sehr prinzipielle Rolle spielte freilich das Revolutionsproblem in einem Plenarvortrag von *Richard Shaull,* Theologieprofessor in Princeton. Shaull bezog sich auf einen Vortrag von *H.-D. Wendland.* Dieser hatte von der revolutionär-weltverändernden Kraft des Evangeliums gesprochen. Das Evangelium verpflichtet zur Teilnahme an humanisierender Weltveränderung und befähigt, dem Leitbild einer künftigen verantwortlichen Gesellschaft nachzustreben. Shaull aber meinte, daß alles »ermutigende theologische Denken der neuen Revolution nicht viel helfen wird«, wenn es nicht in den Zusammenhang konkreter revolutionärer Situationen gestellt wird und aus diesem Zusammenhang eine »neue Sprache« empfängt. Die Theologie selbst muß von Grund auf erneuert werden, und sie wird eine »Auferstehung« nur dann erleben, wenn sie sich an diejenigen Stellen in der Welt begibt, »an denen Gott am dynamischsten wirkt«. Theologie wird erst in ihrer gegenwärtigen Wahrheit gekommen sein, wenn sie die »neuen Revolutionäre« fähig macht zum Durchbruch durch die bekannte Wirklichkeit, zum überschreiten, zum Transzendieren im weltlichen Bereich. Der neue Revolutionär bedarf »jener Möglichkeiten der überschreitung und der überwindung, die ihn freimachen, die Bindungen des säkularen, empirischen Ethos zu durchbrechen und neue Träume über die Zukunft des Menschen zu traumen«. Dafür soll die Theologie neue Bilder, neue Symbole, eine neue Sprache schaffen. Sie muß sich gegen das so weit verbreitete Ethos der »Säkularität« wenden. Denn dieses bindet sich

an die vorgegebenen Strukturen der Welt und erzeugt im Endergebnis die eindimensionale Existenz, die keine transzendierende Kraft hat, der es an Vitalität, Schöpfergeist und Erregung fehlt und die der Gesellschaft keine Kraft der Erneuerung vermittelt. Aufgabe der Christen aber ist es nach Shaulls Überzeugung, revolutionäre Kräfte zu entwickeln, welche die bestehenden Systeme unter Druck setzen, so daß sie zu Veränderungen gezwungen werden. »Ohne solche revolutionäre Kräfte in unserer heutigen Gesellschaft wären die Aussichten für die Zukunft entmutigend.« In Analogie zur militärischen Strategie fordert Shaull die Bildung von »Guerilla-Einheiten« in den Gesellschaften, die sich an einem ständigen Kampf für einen Umbruch innerhalb und außerhalb der bestehenden sozialen Strukturen engagieren und schon ein neues Sozialgefüge vor Augen haben. Hier kann dann auch die Gewaltanwendung nicht zum Tabu erklärt werden und die Ethik der Gewaltlosigkeit für den Christen nicht bindend sein; denn es geht ja um die Beteiligung an den Prozessen, in denen Gott am dynamisdisren in der Welt wirkt, also um die Teilnahme an Gottes Werk der Erneuerung inmitten der sozialen Revolution.

Was Shaull vorträgt, ist nun in der Tat eine »Theologie der Revolution«. Die revolutionären Prozesse sind vor allen anderen ausgezeichnet durch die Präsenz Gottes; das Weltliche, das Säkulare wird abwertend interpretiert als das bloß Vorfindliehe. das transzendierend durchbrochen werden muß. Die wahre Theologie entbindet jene schöpferischen Kräfte, welche die aus eigener Kraft wandlungsunfähige Welt verwandeln. Der säkulare Fortschritt, die technische Revolution, liefert diese Kräfte nicht, auch wenn in der Technik und der Säkularität der »Inkognito-Christus« am Werk ist und die Vorherrschaft der alten Absolutheiten gebrochen hat.

Shaull, einst ein Schüler von *[osepb Hromadka,* hat in seiner Theologie eigene revolutionäre Erfahrungen aus zwei Erdteilen verarbeitet. Maßgebend sind seine in Lateinamerika gewonnenen Erkenntnisse und sein Kontakt mit revolutionären Kräften in der nordamerikanischen Studentenschaft. Es ist evident, daß sich bei ihm bestimmte Elemente eines revisionistischen, humanistischen Marxismus mit einem dynamiseisdien Gottesbegriff verbinden und damit der eschatologischen Zukunftserwartung - ihren alten Bildern und Symbolen - eine neue Konkretisierung verschaffen sollen. Die Kräfte der fundamentalen Erneuerung, welche der klassische Marxismus dem Proletariat und niemand sonst zutraute, werden jetzt bei den Christen gesucht, welche in revolutionärem Transzendieren über alles Gegebene die Welt in ihre offene Zukunft hineinreißen sollen. Die Weltveränderung wird zur religiösen Selbstverwirklichung der Glaubenden, die nur im überschreiten des Vorfindlichen, im tätigen Erträumen der Zukunft ihrer Bestimmung folgen können.

## IV.

Diese Theologie der Revolution mußte eine Herausforderung für die bisherige ökumenische Sozialethik und für die Genfer Konferenz sein, gerade weil sie eine tiefe Affinität zur revolutionären Grundstimmung der Afrikaner und Südamerikaner enthielt. Um den Abbau dieses Revolutionspathos zugunsren nüchterner Aufbauarbeit in der Dritten Welt bemühten sich viele Delegierte in Genf. Im II. Vorbereitungsband für die Genfer Konfe-

renz hatte *André Philip,* Professor in der Fakultät für Recht und Politische Ökonomie an der Sorbonne und höchst engagierter Vorkämpfer der Entwicklungshilfe, erklärt, daß man nicht länger träumen solle über eine künftige Revolution, da wir bereits mitten in revolutionären Prozessen lebten. Die Weltveränderung, die jetzt vonnöten sei, müsse in einer ständigen Einwirkung auf die Geschehnisse bestehen; sie müsse methodisch-technischen Charakter haben und dürfe in keiner Weise revolutionär oder gewaltsam sein. Gewalt sei auch völlig abgesehen von jeder ethischen Betrachtung ausgeschlossen; denn in den Industrieländern sei die technische Struktur so stark entfaltet und die verschiedenen Elemente seien so miteinander verzahnt, daß ein plötzlicher Umbruch nicht ohne Erschütterung des gesamten Produktionssystems und einer daraus resultierenden Verarmung der Massen geschehen könne (11. S. 120). Das war es, was André Philip und etliche seiner ökonomisch orientierten Fachkollegen gerade den jungen Völkern klarmachen wollten. Aber Shaull widersprach ausdrücklich dieser Auffassung; denn man könne nicht das Zutrauen haben, daß die bestehenden Ordnungen fähig seien, sich selbst ohne revolutionären Zwang zu erneuern.

Die eindrucksvollste öffentliche Erwiderung auf Shaulls Thesen gab *Max Kohnstamm,* ein Niederländer, der seit langem in Institutionen für die europäische Einigung tätig ist. Kohnstarnm bestritt nicht, daß es Situationen gibt, in denen revolutionäre Gewaltakte die letzte Möglichkeit sind, die Liebe zu den Brüdern auszudrücken. Aber er protestierte scharf gegen Shaulls Thesen, weil diese in völlig unzulässiger Weise Einzelsituationen verallgemeinerten und durch diese Verallgemeinerung einen Mythos der permanenten Revolution zustande brächten. Shaulls Argumentation sei nicht in der gegenwärtigen Realität verwurzelt, sie sei gerade nicht »contextuelle« Ethik, wie sie es nach Shaulls eigener Absicht sein solle, sondern ein abstraktes Prinzip. Wenn in einigen Ländern Südamerikas Verhältnisse herrschen, die den gewaltsamen Umsturz unausweichlich machen, so lasse sich daraus keinesfalls ein allgemeines Postulat der permanenten Revolution ableiten; denn dieses führe zur Zerstörung jener Dreiheit von Gesetzen, Institutionen und rechtlicher Zwangsgewalt, derer die Menschen zum Leben bedürfen. Menschen, die einander als Fremde begegnen, deren wechselseitige Beziehungen nicht durch verläßliche Strukturen geordnet sind, werden nur allzuleicht einander zu Feinden. Sie sehen nur sich und ihr Lebensinteresse und müssen im Fremden die potentielle Bedrohung ihrer Existenzgrundlage vermuten. Sie wissen nicht, wer er ist und was er will. Das ist die furchtbare Erfahrung der Menschen, die einmal Zustände der Anarchie, der Strukturlosigkeit, der Vertragslosigkeir erlebt haben. Und das gilt nicht nur für Individuen, sondern in gesteigerter Weise für Nationalstaaten. Die europäische Geschichte hat zu einer unvorstellbaren Perfektion der gegenseitigen Tötungen geführt, weil sich die Nationalstaaten wie Fremde, ohne übergreifende und verbindende Strukturen gegenüberstanden und aus der Kombination von verabsolutiertem Eigeninteresse und Mißtrauen gegen den Fremden in immer neue Kriege hineintaumelten. Wenn einzelne oder Nationalstaaten einander fremd gegenüberstehen, droht immer der Ausbruch tödlicher Konflikte. Wenn aber ein Minimum der Identifizierung miteinander gewagt wird, dann entstehen erste Strukturen, die dem Verhältnis zueinander Verläßlichkeit geben. Das ereignet sich dort, wo Menschen durch ge-

meinsames Recht sich einander zuordnen und so die Anarchie des gegenseitigen Mißtrauens überwinden. Das hat sich zum Beispiel in Westeuropa ereignet, als nach dem Zweiten Weltkrieg die Nationen für eine kurze Spanne Zeit über die Furie der gegenseitigen Vernichtungsaktionen so erschrocken waren, daß sie sich bereitfanden, gemeinsame wirtsdiafliche und politische Strukturen zu entwickeln. Es ist unverzeihlich, wenn wir die Bedeutung solcher zuverlässig strukturierten Beziehungen nicht erkennen; denn »es gibt nichts Schreckenerregenderes als die Isolierung, in der in einer internationalen Gesellschaft jedes Kollektiv steht, umgeben von kalten Bestien, die nichts als ihr eigenes Interesse kennen, die keine Gemeinschaft kennen, kein Recht, keine Institutionen, keine Zwangsgewalt. Jedes Kollektiv ist dann vollständig allein, eine Einsamkeit des Dschungels inmitten der Willkürlichkeit und Unvorhersagbarkeiten des Menschen und seiner Gemeinschaft.« Weil das Kollektiv, der Nationalstaat, nichts anderes kennen will, als sein Eigeninteresse, die sogenannte Staatsraison, leben wir international zumeist in einer »destruktiven Srruktur«, in der jeder immerfort der potentielle Feind des andern ist.

Diese destruktive Struktur ist es, die heute die Menschheit mit atomarer Vernichtung bedroht; sie ist es, welche die Kriege hervorruft; sie verhindert, daß zwischen Norden und Süden Beziehungen entstehen, die zuverlässig sind, weil beide Seiten gegenseitige Rechte und Verpflichtungen respektieren. Hier hilft keine permanente Revolution. Hier hilft nur Einsicht in die bestehenden Strukturen, in ihre destruktiven Aspekte, ihre Widersprüchlichkeiten und Ungerechtigkeiten, und Einsicht in die Chancen, die sich hier und da bieten, bessere Strukturen zu schaffen. Das ist in Europa bis zu einem gewissen Grade nach dem Zweiten Weltkrieg gelungen. Der Monolith des Nationalinteresses ist abgewertet worden; der Mythos von der Staatsraison ist der Erkenntnis gewichen, daß in den verschiedenen Nationen ganze Bevölkerungsgruppen durch direkteste Interessen miteinander verbunden sind. Hier hat sich nicht das Wesen der Menschen verändert, wohl aber ihr Verhalten, weil Gesetze, Institutionen und rechtliche Gewalt eine Struktur geschaffen haben, in welcher jeder zu einem positiveren Verhalten genötigt ist.

Wenn ein solcher Prozeß der Gemeinschaftsbildung in Europa möglich war, so kann er sich auch an anderen Stellen vollziehen und auch bis zu einem gewissen Grade zwischen dem nuklear gerüsteten Westen und dem nuklear gerüsteten Osten stattfinden. Bei diesem Aufbau gemeinsamer, verläßlicher Strukturen geht es um etwas völlig anderes als die Romantik der Revolution und die Poesie von Guerilla-Aktionen; es geht um eine unendlich mühevolle, zähflüssige, aufreibende Arbeit in Geduld und Liebe für die konkreten Menschen und Völker. In der Sozialethik kann Liebe nicht unmittelbar sein, sondern muß durch Strukturen vermittelt werden. Aber diese Strukturen sind erst mühevoll zu gewmnen.

Kohnstamm hat mit diesen Überlegungen wohl sehr treffend die Grundantriebe und inneren Voraussetzungen der Arbeit derjenigen charakterisiert, die sich in der *Sektion III* »auf der Suche nach neuen Formen internationaler Zusammenarbeit« zusammengefunden hatten. In den Schlußfolgerungen ihres Sektionsberichtes heißt es an wichtiger Stelle: »Die Nuklearmächte haben ein großes gemeinsames Interesse daran, daß ihr ungewisses Gleichgewicht sich nicht zu einem nuklearen Krieg entwickelt. Sie haben ein gemeinsames Inter-

esse an der Verhinderung der Weitergabe von Atomwaffen und der Eskalation lokaler Konflikte. Dem sollten die Kirchen hinzufügen, daß sie noch mehr gemeinsam haben: die gemeinsame Pflicht, auf eine Weltordnung hinzuarbeiten, die über den gegenwärtigen .ungewissen Frieden des Gleichgewichtes der Mächte hinausgeht.«

Wer an den Arbeiten dieser Sektion teilnahm, der mußte wohl zweierlei empfinden: einmal die ungeheure Dringlichkeit, die hinter allen Versuchen steht, bessere internationale Strukturen zu entwickeln; zum anderen die außerordentliche Schwierigkeit, oft auch nur einen einzigen sichtbaren Schritt voranzukommen. Aus dem Empfinden dieser Schwierigkeit resultiert eine kritische überlegung zu den Grenzen all dieser Versuche. Internationale Strukturen müssen rechtlichen oder rechtsähnlichen Charakter haben. Das Recht legt Anspruche und Verpflichtungen auf beiden Seiten fest – aber es hat nicht selbst die Kraft, die Beteiligten, die einander mißtrauisch gegenüberstehen, in den Zustand hineinzubringen, in welchem verläßliche Strukturen schon herrschen. Oft genug erwartet jeder vom anderen Vorleistungen, die es rechtfertigen, daß man zum guten Willen des andern Vertrauen faßt. Hier müssen prae-legale Elemente und Antriebe ins Spiel kommen, um überhaupt erst auf die legalen Strukturen hinzuführen. Hat nicht der Christ, hat nicht die Kirche eine besondere Vollmacht und einen elementaren Auftrag, schon im prae-legalen Zustand die Initiative zu ergreifen und auf Aktionen zu drängen, die Vertrauen herstellen?

Von dieser Fragestellung her behandelte *H. Gollwitzer* das Thema des Friedens im Atomzeitalter und die positiven Aufgaben der Bundesrepublik Deutschland. Gollwitzer ging davon aus, daß es in der Geschichte der Christenheit immer zwei komplementäre Positionen gegenüber dem Krieg gegeben hat: den Pazifismus der christlichen Friedenskirchen, die jede Beteiligung des Christen an der tötenden Gewalt abgelehnt haben, und die Haltung der Großkirchen, welche gerade von den Christen die verantwortliche Verwaltung der tötenden Gewalt forderten und ihnen dabei als Hilfe die Lehre vom bellum justurn et injustum an die Hand gaben. Gollwitzer meinte: »Es wird seinen Sinn haben, daß beide Positionen sich in der Geschichte der Christenheit nie gegenseitig haben überwinden können. Ich möchte sagen, daß sie komplementär nötig waren - im Sinne von Komplementarität in der modernen Physik.s Seit dem Aufkommen der ABC-Waffen aber könne es keine Chance geben, einen Atomkrieg als bellum justurn zu führen; das qualitativ neue Kriterium liegt in der Wahllosigkeit der Massenvernichtung und der unmöglichen Unterscheidung von Kombattanten und Non-Kombattanten. Daher gibt es für die Kirche nur das unbedingte Nein gegen jeden atomaren Krieg und nur die unbedingte Selbstverpflichtung der Christen, sich an einem solchen Krieg nicht zu beteiligen. Erst wenn die Kirche dieses unbedingte Nein allen, insbesondere den Politikern, in die Ohren geschrien hat, kann sie sich der zweiten Aufgabe zuwenden; nämlich der Aufgabe, mit den Politikern und allen verfügbaren Kräften zusammen internationale Rechts- und Sicherheitsstrukturen zu finden, mit denen man über das heutige »Gleichgewicht des Schreckens« hinauskomme. Allerdings ist auch nur, wenn man sich leidenschaftlich um das Zweite bemüht, jenes Erste, das Nein zu den Massenvernichtungsmitteln, nicht ein billiges Wort.

An der Frage jenes vorangehenden »unbedingten Nein« zu den atomaren Mitteln entzündete sich die eigentliche Diskussion. Max Kohnstamm ging in der Erwiderung auf

Gollwitzer von dem Satz aus: Die einzige Grundlage für den Frieden ist heute der Schrekken als die Grundlage der gegenseitigen Abschreckung. Wenn eine Seite alle ihre Waffen vernichten würde, dann würde sie den Frieden zerstören und die andere Seite zu unmenschlichen Erpressungen verlocken. Die Wahrung der Gerechtigkeit bedarf der Macht - aber diese Macht kann heute (als atomare Macht) nicht angewendet werden. Das ist das historische Dilemma, in das wir hineingeraten sind. Geben wir die Abschreckung auf, so geben wir den Frieden auf; versuchen wir aber, am Gleichgewicht des Schreckens festzuhalten und die Dinge geraten dennoch außer Gleichgewicht, dann müssen wir sagen, daß wir die einmalige, zeitlich begrenzte Gelegenheit verspielt haben, aus der Situation des Gleichgewichtes heraus neue Strukturen zu entwickeln. Die Chance, die uns mit der Tatsache des Gleichgewichtes gegeben ist, die Chance, die in unserem Dilemma liegt, können wir nur nützen, indem wir zur Sache kommen, nämlich zu den Strukturen, welche mit zunehmender Verläßlichkeit die einander bedrohenden Mächte einander zuordnen und miteinander verbinden. Christliches Zeugnis soll gerade zur nüchternen Sicht des heute Möglichen und Sinnvollen drängen, um so die Chance zu wahren, daß neue Strukturen aufgebaut werden. Die Konsequenz ist, daß Kohnstamm das absolute Nein der Kirchen zu den Mitteln der Abschreckung noch nicht für berechtigt hält - unbesdiadet dessen, daß allen präventiven Aktionen und Pressionen und aller Weiterverbreitung der Atomwaffen entgegengetreten werden muß. Kohnstamm will also die ethische Entscheidung gegenüber den Atomwaffen nicht isoliert fällen, sondern in diese Entscheidung ein Kalkül aufnehmen über die strukturellen Bedingungen, in denen politische Kollektive bisher einander zugeordnet waren und künfl:ig einander zugeordnet werden müssen. Die Einsicht in den abgrundtiefen Egoismus des Kollektivs, des Staates, der ohne den strukturellen Zwang zur Rücksichtnahme auf andere entscheiden kann, läßt ihn jede weitgehende Vorleistung der einen Seite an die andere als gefährlich erscheinen. Indessen ist er sich völlig darüber im klaren, daß die Situation des Gleichgewichtes atomarer Abschreckung nur ein vorübergehender Zustand sein kann, der einmalige Chancen enthält, die nicht versäumt werden dürfen. Gollwitzer nimmt nicht im gleichen Maße Erwägungen über die strukturelle Zuordnung der Staaten in seine Entscheidung auf, wenn er fordert, daß die Christen ihren Regierungen das *unbedingte* Nein zu den Mitteln der Abschreckung einhämmern sollen. Wohl aber versuchte er in Genf die Aufgaben Westdeutschlands bei der Befriedung Europas konkreter zu umreißen. Wenn die Bundesrepublik auf tatsächliche oder fragliche Rechtstitel pochend faktisch die Folgen des Zweiten Weltkrieges nicht anerkennen will, wenn sie ihre öffentliche Meinung und ihre Politik vom irrealen Wunschdenken beherrschen läßt, so kann sie keinen Beitrag zum Frieden leisten. Die Arbeit an den realen Bedingungen des Friedens aber sollten die Kirchen ihren Ländern abverlangen. Gollwitzers Ausführungen blieben beinahe der einzige öffentliche Beitrag zur deutschen Frage. Nicht deshalb, weil nicht andere Mitglieder der deutschen Delegation andere Voten zur Deutschlandfrage hätten abgeben wollen, sondern einfach deshalb, weil die Konferenz durchaus abgeneigt war, die deutschen Probleme zum Verhandlungsgegenstand zu machen. Die Reserve der meisten Konferenzteilnehmer gegenüber den leisesten deutschen Ansprüchen war so deutlich, daß sie manche Delegierte aus der Bundesrepublik offenbar überraschte.

# V.

Zu den leidenschaftlich erörterten Themen der Konferenz gehörte zweifellos auch die theologische Deutung der *Technik* und der modernen Technologie. Dr. *Emmanuel* G. *Mesthene* von der Havard Universität USA sprach in der ersten Plenarversammlung zu diesem Thema. Unser Zeitalter unterscheidet sich, so meinte er, in zwei wichtigen Beziehungen von allen früheren Zeitaltern: erstens verfügen wir heute über ein ungeheures Ausmaß an physischer Macht; zweitens fangen wir an, in bewußter Realisierung dieser Tatsache zu denken und zu handeln. Wir sind das erste Zeitalter, das die Freiheit von der Tyrannei der physischen Natur anstreben und verwirklichen kann.

Die Befreiung von den physischen Notwendigkeiten der Natur und ihren Zwängen ist also der leitende Gesichtspunkt, unter dem Mesthene die Menschheitsgeschichte sieht. Die Griechen des fünften und vierten Jahrhunderts hatten den Mut, sich auf den Weg zur Naturbeherrschung zu machen. Sie glaubten an die letzte Intelligibilität des Universums, an die Kraft der Vernunft, alles in der Welt zu erkennen und den Lauf des Menschen zu leiten. Aber dieses Vertrauen auf die Intelligibilität der Welt war zum Beginn unserer Zeitrechnung verlorengegangen. Ein »Versagen des Mutes- ereignete sich nach *Gilbert Murray* damals in der hellenistischen Zivilisation und wirkt bis in die Gegenwart weiter. Heute aber sind wir zum erstenmal seit der Zeit der Griechen wieder überzeugt, »daß das Universum grundsätzlich intelligibel ist; es gibt darum nichts, das prinzipiell nicht zu erkennen wäre«. Heute also ist der Mensch wieder bereit, »seine Last zu sdiultern«, das heißt, die volle Verantwortung für die Welt zu übernehmen; und er ist jetzt fähig dazu. »Durdi massive physische Veränderungen, die wir vorsätzlich herbeiführen, können wir buchstäblich von der Natur neue Alternativen erzwingen. Die uralte Tyrannei der Materie ist gebrochen, und wir sind uns dessen bewußt.« Die Technik, die nicht nur als methodisches Verfahren, sondern auch als soziales Phänomen mündig geworden ist, gibt uns eine Fülle neuer Möglichkeiten; sie gibt uns größere Auswahl und damit eine größere Freiheit, mit der wir menschlicher sein können.

Freilich enthalten Technik und Naturwissenschaft auch große Gefahren, und es gibt, besonders in den Kirchen, ein weitverbreitetes Mißtrauen gegen sie. Aber sollen wir darum auf dem Wege der Wissenschaft einhalten? Das wollen, können und dürfen wir nach Mesthenes Meinung nicht! Die negativen Auswirkungen der Technik, selbst der Atombomben, werden letztlich nicht die positiven Früchte aufwiegen können. Obendrein kann **der** Mensch mit dem Fortschritt gar nicht aufhören. Er verlangt von Natur aus unaufhaltsam nach Neuem und wird alles, was ihm sein Verstand erlaubt, untersuchen. Wer einhalten will auf dem Weg der Entdeckungen, der schmäht die Würde des Menschen, indem er zugibt, daß der Mensch sich als unfähig erwiesen hat, mit seinen eigenen Schöpfungen fertig zu werden. »Dieses Eingeständnis wäre die äußerste Entmenschlidiung.«

Natürlich hat die moderne Wissenschaft die Religion in eine Krise gebracht; aber die Religion kann eine neue Rolle finden. »Nach zwanzig Jahrhunderten, in denen die Kirchen die Sache des Menschen führten, müssen sie nun lernen, Gottes Sache zu führen.« Sache

des Menschen ist die Weltbeherrschung. Aber die neugefundene Macht und sein Selbstvertrauen ermöglichen es dem Menschen, seine Partnerschaft mit Gott wieder aufzunehmen. Gerade bei der Ausübung seiner technischen Macht begegnet der Mensch dem Problem, wie er in all dem Möglichen das Gute sehen und auswählen kann. Darum fragt der Mensch jetzt neu nach Gott, der sich als Güte und ewige Möglichkeit offenbart.

Mesthene ist bei Gesprächen mit Theologen über diese seine Auffassungen darauf aufmerksam gemacht worden, daß seine Gedanken theologisch wohl am besten mit dem Begriff der *Tbeiosis,* der Vergottung des Menschen, in Verbindung zu bringen seien: Sinn des menschlichen Lebens ist es, sich dem Göttlichen zu nähern; der Mensch soll sein Wissen und Wollen dazu benutzen, innerhalb der Grenze seines Menschseins wie Gott zu werden. - Diese Verknüpfung ist vielleicht richtig: Mesthene ist getauftes Glied der griechisch-orthodoxen Kirche, jener Kirche also, in deren Tradition die Vergottung des Menschen durch die Menschwerdung des Logos einen festen Platz hat.

Ich habe über diese Konzeption Mesthenes nicht berichtet, weil ich sie historisch und sachlich überzeugend finde. Der Rückbezug auf den griechischen Glauben an die absolute Intelligibilitär des Universums erscheint mir als eine Rückprojektion moderner Ideen; denn daß die *Hylä,* die Materie, intelligibel sei -- und das ist doch Voraussetzung der technischen Weltbeherrschung -, ist gerade *nicht* die Meinung des *Aristoteles,* Aber auf die vielen möglichen sachlichen Einwände gegen Mesthene kommt es mir hier in diesem Zusammenhang nicht an, sondern vielmehr auf die Feststellung, daß Mesthene Gedanken vorgetragen hat, die in der angelsächsischen Welt und auch der angelsächsischen Theologie weit verbreitet sind. Der theologische Grundgedanke scheint etwa der zu sein: Das Universum als die Schöpfung Gottes muß bis ins letzte hinein durchsichtig sein; denn wie könnte Gott in seiner Liebe zum Menschen und zur Welt einen verschlossenen, einen rätselhaften Kosmos geschaffen haben? Damit wäre er doch in Widerspruch zu sich selbst geraten! Die Kirchen sollen, so wird gefolgert, schnellstens aufhören, den menschlichen Versuch zur Durchdringung des Universums als Hybris zu interpretieren und die Technik zu verdächtigen. Je mehr die wissenschaftlichen und technischen Möglichkeiten des Menschen gesteigert werden, desto mehr Anlaß hat der Christ, die Herrlichkeit Gottes zu preisen. Die eigentliche Sünde liegt also in dem mangelnden Vertrauen, in dem» Versagen des Mutes«, So gab es auch in der Plenarversammlung Stimmen, welche die Arbeitsgruppe. die sich mit Technologie befaßte, aufforderten, den Bericht viel optimistischer zu gestalten - zur Ehre Gottes.

Die Technologie-Diskussion insgesamt verlief freilich nicht einlinig auf diesen optimistischen Bahnen. Im Korreferat zu Mesthene analysierte der französische Rechtshistoriker, *Jacques Ellul,* eindringlich die Ambivalenz des technischen Fortschritts. Seine Uberlegungen waren folgende: Nimmt man einmal mit Mesthene an, daß der Mensch bei der Technik niemals eine Grenze anerkennen wird, daß er alles, was er sich vorstellen kann, auch tun wird, dann mag es sein, daß die Möglichkeiten rationalen Fortschrittes unbegrenzt sind, daß der Mensch also erreichen kann, was er will. Dann kann man auch langfristige Vorhersagen über das technische Wachstum machen. Anders sieht es aber mit allen Prognosen aus, wenn man bedenkt, daß alles technische Wachstum eingebettet ist in den

Kontext wirtschaftlicher, sozialer, politischer Entwicklungen und daß auch die technischen Fortschritte sich hier ambivalent auswirken. Betrachtet man also diesen Gesamt-Kontext, so werden langfristige Prognosen äußerst schwierig, ja unmöglich, weil die Rationalität der Gesamtentwicklung nicht gewährleistet ist. Darum ist es ein Grundübel der heutigen Sozialethik, wenn sie den Menschen Sicherheit verleiht, indem sie behauptet, es gäbe eine Koinzidenz von technischem Fortschritt und ethischem, geistigem Wachstum, und daher werde alles gut gehen. Aufgabe der Ethik sei es, den Menschen an seine Verantwortung zu mahnen, und das setze voraus, daß man die Situation in jenem Zustand der Zweideutigkeit belasse, in den uns die Technik stellt, und daß man über diese Zweideutigkeit gründlich nachdenke. Die Christen sollten ein Beispiel geben in diesem Nachdenken; denn hier werde eine Weisheit und ein Realismus gefordert, wie sie nicht naturgegeben, sondern 'Gaben des Heiligen Geistes seien.

## VI.

In den vorangehenden Abschnitten habe ich über einige der großen Diskussionen berichtet, welche sich durch die ganze Konferenz hinzogen und nicht auf die Grenzen der Sektionen und Arbeitsgruppen Rücksicht nahmen. Sie sind in mancher Hinsicht charakteristisch für den Geist und die Atmosphäre der Konferenz - aber man würde einen großen Fehler begehen, wenn man Konferenzverlauf und Konferenzergebnisse entscheidend vom Gehalt dieser Diskussionen her beurteilen würde. Ähnlich steht es auch mit den politischen Erklärungen der Konferenz zur Vietnamfrage, zum Rhodesienproblem und zur Aufnahme Rot-Chinas in die Vereinten Nationen. Die Beratungen und Diskussionen über diese Erklärungen wirkten stark auf die Bildung der öffentlichen Meinung, des Gesamtkonsens der Konferenz ein und stellten zugleich eine erhebliche Belastungsprobe für die Gemeinsamkeit dar; aber sie waren von vielen zufälligen Faktoren abhängig, und sie waren nur ein Teil des Gesamtgeschehens - freilich der Teil, der von der Presse am meisten beachtet und verbreitet wurde.

Gewiß wirkte das Zustandekommen solcher Erklärungen oft tief auf das Bewußtsein der verschiedenen Delegationen ein. Die Vertreter der farbigen Völker wußten von vornherein, daß sie nicht als die Bittenden zu dieser Konferenz kommen würden; während der Konferenz aber merkten sie, daß sie in manchen Fragen geradezu tonangebend waren, daß sie sich - gemessen am Werthorizont dieser Konferenz - in einer moralisch überlegenen Position befanden. Das läßt sich am leichtesten an dem Beispiel der amerikanischen und der indonesischen Delegation zeigen.

Die Konferenz war sich schnell darüber einig, daß die amerikanischen Bombardierungen in Nord-Vietnam zu verurteilen, daß der kriegerische Einsatz der Amerikaner in Süd-Vietnam nicht zu rechtfertigen sei; nur über die Formulierung dieser Erklärungen mußte zäh verhandelt werden, zum Beispiel, ob die Konferenz sagen solle, sie »verdamrne« diese Aktionen oder diese Aktionen seien »nicht zu rechtfertigen«, Die amerikanische Delegation geriet während der Konferenz in eine ebenso unerwartete wie deprimierende Isolierung. Die Vietnampolitik ihrer Regierung hatte ihr gewissermaßen in diesem»Weltparlament« den moralischen Boden unter den Füßen entzogen. Nicht etwa, daß die Mehrheit der

amerikanischen Delegierten die Vietnampolitik ihrer Regierung unterstützte! Das Gegenteil war eher der Fall. Die Amerikaner kamen vielfach mit dem guten Gewissen derer, die etwa den Kampf für die Bürgerrechte der Farbigen unterstützten, nach Genf. Sie kamen mit dem ihnen eigenen moralischen Aktivismus als eine sehr lebendige Delegation. Aber in Genf sahen sie nun plötzlich, wie ihnen infolge des »schmutzigen Krieges« von Vietnam alle Untugenden des »Kolonialismus« und »Imperialismus- zugerechnet wurden. Für mein Empfinden ehrte es die amerikanischen Delegierten, daß sie dieses deprimierende Isoliertsein mit Ernst und Geduld zur Kenntnis nahmen, sachlich mitarbeiteten und nicht auf den naheliegenden Gedanken verfielen, auch anderen ihre nicht geringe »Sdiuld« vorzurechnen.

Solche potentielle »Andere« hätten ja zweifellos die indonesischen Delegierten sein können. Seit dem mißglückten kommunistischen Putsch in ihrem Lande treffen die Gegen- und Vergeltungsmaßnahmen mit großer Brutalität insbesondere die Indonesier chinesischer Volkszugehörigkeit. *Die* Massaker sollen manchen Berichten zufolge *einen* Umfang angenommen haben, daß man sich fragt, ob hier nicht auch von »Völkermord« gesprochen werden muß. Als eine Stimme *in* der Konferenz laut wurde, nicht nur zu Vietnam, Rhodesien und Südafrika, sondern auch zu Indonesien müsse eine Erklärung abgegeben werden, gelang es der indonesischen Delegation, diesen Punkt gar nicht erst auf die Tagesordnung kommen zu lassen. Das war vielleicht symptomatisch. Ober schreckliehe Massenschlächtereien unter den Menschen Afrikas zu sprechen, wäre kaum möglich gewesen. Und das moralische Postulat der Selbstbestimmung war für die Völker Afrikas und Asiens über jeden Zweifel erhaben; aber es war kaum denkbar, das gleiche Postulat etwa für Ungarn überhaupt nur zu verhandeln. Die klare Auseinandersetzung mit kommunistischer Theorie und Praxis wurde aus naheliegenden Rücksichten vermieden. So erwiesen sich *die* Vietnam- und Rhodesienerklärungen für viele Delegierte als ein schwieriges moralisches Problem, da es unmöglich war, mit gleichem Maß alles Gleiche zu messen. Hier lag zweifellos eine der einschneidendsten Grenzen der Konferenz – auch für den, der zugesteht, daß in dieser Situation kaum andere Möglichkeiten offenstanden. Eindringlich und überzeugend hingegen war der Respekt, den alle Nationen, alle Delegierten den parlamentarischen Verfahrensregeln und dem Verhaltensstil demokratischer Diskussion entgegenbrachten.

## VII.

Die offiziellen Ergebnisse der Genfer Konferenz werden in der Form von Berichten aus vier Sektionen und drei Arbeitsgruppen demnächst veröffentlicht werden. Daher erübrigt es sich, hier über sie zu referieren. Nur über den Rang und die Eigenart der offiziellen Berichte sind einige Bemerkungen zu machen. Die Berichte wurden während der Konferenz erarbeitet und *in* den Sektionen sowie in den Plenarversamrnlungen unter großem Zeitdruck beraten, verändert und angenommen. Sie enthalten daher viel Zufälliges, Widersprüchliches und Ungeklärtes. Dennoch sind sie wertvolle Dokumente, weil sie recht genau wiedergeben, welche Probleme tatsächlich verhandelt worden sind und in welcher Richtung Lösungen und Antworten gesucht wurden. In ihnen spiegelt sich oft sehr zutref-

fend der Generalkonsens, wie er in den Sektionen und Gruppen sich einstellte, unbeschadet der vielen Divergenzen im einzelnen und der vielen ungeklärten Probleme.

Es war nun zweifellos ein erheblicher Mangel der Konferenz, daß sie für einen großen Teil der beteiligten Experten keine geeigneten, der Expertenerfahrung angemessenen Arbeitsformen fand. Die Bereitschaft von Wissenschaftlern und Experten, ihre Erfahrungen und ihre Arbeitskraft in den Dienst der Kirchen zu stellen, ist oft überwältigend groß. Aber diese Bereitschaft allein kann den Erfolg nicht verbürgen. Wissenschaften und Expertenkenntnisse haben ihre eigenen methodischen Voraussetzungen. Ihre Ergebnisse lassen sich nicht jeweils spontan in Aussagen oder Ratschläge für die Kirchen umsetzen. Dazu bedarf es sorgfältiger hermeneutischer überlegungen, sorgfältiger methodischer Verfahren und adäquater Bedingungen für die Kooperation der Vertreter verschiedener Gebiete. Ober diese Fragen aber hatte man offensichtlich bei der Konferenzvorbereitung nicht einmal nachgedacht. Man überließ in dieser Hinsicht alles dem Zufall und den spontanen Einfällen und erntete damit manche Kritik. Die Arbeitsgruppe, die über Technologie verhandelte, bemerkt in ihrem Report: »Es gibt einen beträchtlichen Fundus wissenschaftlicher Erkenntnis darüber, wie Experten der verschiedensten Gebiete am besten zusammenarbeiten können, der auf ökumenischen Konferenzen noch nicht ausgenutzt worden isr.«

Dieser Mangel an überlegter Kooperation wirkte sich auch sehr negativ für die Rolle der Theologie in der Konferenz aus. Freilich sollte es keine Theologen-, sondern eine Expertenkonferenz werden, eine Konferenz, in der Experten ihre Gedanken und Ratschläge für die Kirchen formulieren. Aber eine solche Beratungswirksamkeit von Experten für die Kirchen läßt sich nicht ohne Einschaltung sorgfältiger theologischer Reflexionen durchführen. Das empfanden gerade auch die Nicht-Theologen in Genf sehr stark. Die immer wiederholte These: »Die ökumenische Sozialethik ist äußerst pragmatisch. Sie gründet auf einem ziemlich begrenzten theologischen Konsensus« *(Paul Abrecht),* hat sich als unbefriedigend erwiesen. Sie war es um so mehr, als dieser »Pragmatisrnus« schon in der Vorbereitung der Konferenz wirkliche Anstrengungen zur Kooperation der Experten und Theologen auf theoretischem Niveau gar nicht erst aufkommen ließ. So war es kein Wunder, daß einige Teilnehmer die theologischen Grundgedanken der im 11. Vatikanischen Konzil verkündeten Pastoralkonstitution über »Die Kirche in der Welt von heute«, vorgetragen von Prof. *Charles Moeller,* Loewen/Rom, als eindrucksvollen Ersatz für die fehlende Theologie in der ökumenischen Sozialethik betrachteten. In dem jetzt beginnenden Dialog zwischen der römischen Kirche und den Kirchen des ökumenischen Rates wird die Auskunft, daß die ökumenische Sozialethik »pragmatisch« sei, jedenfalls nicht mehr ausreichen.

Wenn Genf nun der Anlage nach eine Konferenz war, in welcher Experten zu den Kirchen reden sollten, so ist zu fragen, welches wichtige Material und welche wichtigen Ergebnisse hervorgebracht worden sind. An erster Stelle sind hier die vier englischen Vorbereitungsbände zu nennen, die eine Fülle wichtiger und höchst ergiebiger Beiträge enthalten. Das Studienmaterial, das hier vereinigt ist, hat zweifellos großen Wertl, An zweiter Stelle sind die Konferenzvorträge und andere Beiträge in Genf zu nennen. Auch sie ent-

1. Vgl, die Besprechungen von *Kristian Hungar* in diesem Heft S. 51 ff.

halten gegenüber dem Vorbereitungsmaterial noch manche wichtige Ergänzungen, obwohl in ihnen eine zusammenfassende Auswertung des Vorbereitungsmaterials nicht geleistet worden ist. Und schließlich sind die sieben Berichte der Sektionen und Arbeitsgruppen anzuführen; sie sind, wie ich schon ausführte, in höchster Eile hergestellte Dokumente, bei denen man nicht eine innere Ausgeglichenheit, Systematik und Richtigkeit im Detail erwarten darf.

## VIII.

Wie ist also der Wert dieses Konferenzmaterials zu beurteilen? Es ist schwer, Vergleichsmaßstäbe zu finden, da die letzte sozialethische Weltkirchenkonferenz, 1937 in Oxford, unter völlig anderen Bedingungen stattfand. So liegt es nahe, den Vergleich mit der Pastoralkonstitution über »Die Kirche in der Welt von heute« zu versuchen. Dem Gesamtumfang nach ist die Konstitution den sieben Abschlußberichten von Genf vergleichbar. Allerdings ist die Konstitution ein äußerst sorgfältig erarbeitetes Dokument, für das nach mancherlei Vorarbeiten im Frühjahr 1963 in Rom der erste Entwurf entstand. Der vierte Entwurf aus dem Frühjahr 1965 wurde im Laufe der 4. Session des Konzils noch vielfach verändert und ergänzt, bis er am 7.12. 1965 verabschiedet wurde. Er behandelt besonders im 2. Hauptteil viele der Probleme, die in Genf beraten wurden, nämlich: »Ehe und Familie«, die »rechte Förderung des kulturellen Fortschrittes«, »das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben«, »das Leben der politischen Gemeinschaflen«, »der Friede und die Völkergemeinschaft« und schließlich, im Schlußwort, »der Auftrag der einzelnen Gläubigen und der Teilkirdien«. Von einer Behandlung des theologisch-lehrhafl:en 1. Hauptteiles sehen wir hier ab. Man mag inhaltlich theologisch ihn ablehnen oder akzeptieren, auf jeden Fall sieht man auf den ersten Blick, daß die Genfer Konferenz nichts hervorgebracht hat - und nichts hervorbringen wollte -, was diesem Dokument dem Range nach vergleichbar wäre[2].

Die Pastoralkonstitution will, auch in ihrer lehrhaften und pastoralen Abzweckung, den Dialog der römisch-katholischen Kirche eröffnen und führen; den Dialog mit Experten, den Dialog mit den übrigen Christen, den »Dialog mit allen Menschen«. Solcher Dialog war auch die Absicht der Genfer Konferenz. Wie ist die Ausführung dieser Absicht gelungen, wie steht es mit der Dialogfähigkeit der römisch-katholischen Kirche und der Genfer ökumene?

Ich habe bereits berichtet, wie gewichtig die Delegierten aus der »Dritten Welt« in Genf mit ihren Beiträgen in Genf zu Wort gekommen sind. Etwas Analoges ist auf Grund der Analyse von der Pastoralkonstitution nicht zu behaupten. Sie ist ein vorwiegend westeuropäischer Text, in dem es manche Ausblicke gibt auf die Probleme der einzelnen Kontinente und auf das Zusammenstreben zu einer Weltgesellschafl:. Aber es sind der Struktur nach Ausblicke aus europäischer Perspektive, nicht schon Ergebnisse gleichgewichtiger Dialoge.

---

2. Einen genaueren Vergleich der Pastoralkonstitution mit den Genfer Ergebnissen habe ich in einem Vortrag versucht, der im Januar 1967 in der »Ökumenischen Rundschau« veröffentliche wird. Außerdem ist zum Folgenden der Aufsatz von *jörg Dopp* zu vergleichem Die Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« vom H. Vatikanischen Konzil, ZEE, *10.* Jg., 1966, S. 193-212.

Ganz ähnlich steht es mit der Rolle der Experten in diesen Dialogen. Die Pastoralkonstitution setzt mancherlei Expertenkonsultationen voraus, hat aber doch mit den Beiträgen der Experten und Wissenschaftler wenig anfangen können. Ihre Aussagen sind trotz aller Bemühungen sehr allgemein. Das gilt sowohl für die phänomenologischen Analysen, mit denen man die Struktur der heutigen Welt zu erfassen sucht, wie für die pastoralen und moraltheologischen Ermahnungen, die darauf folgen. Hier seien nur einige Beispiele genannt.

In Genf wurde das Problem der *Revolution* und der Beteiligung von Christen an revolutionären Handlungen eingehend - und besonders im Hinblick auf die Länder Südamerikas-diskutiert. Die Pastoralkonstitution aber geht nicht auf diese Fragen ein, obwohl seit einigen Jahren ein Teil des katholischen Klerus in Brasilien, Chile und Peru sozialrevolutionäre Initiativen ergriffen hat unter Berufung auf Papst Johannes XXIII.

Ein anderes Problem, das in Genf fast alle Sektionen und Arbeitsgruppen beschäftigte, war das der *Machtkontrolle.* Und zwar nicht nur die Kontrolle der politischen Instanzen, sondern auch die der verborgenen gesellschaftlichen Machtzentren. der ökonomischen und der technokratischen Entscheidungsinstitutionen. Ohne eine Weiterbildung der klassisch-demokratischen Kontrollformen kann es unter den modernen Bedingungen keine Demokratie, keine »verantwortliche Gesellschafl«, in welchen politischen Formen auch immer, geben. Auch dieses Problem wird in der Pastoralkonstitution nicht behandelt; ihr Gesellsdiaflsbild ist noch so harmonistisch, daß es offenbar genügt, autoritativ-mahnende Hinweise auf Mitverantwortung und Mitbeteiligung aller in geeigneten Rechtsformen zu geben.

Sehr allgemein werden in der Pastoralkonstitution auch die Fragen des *wirtschaftlichen Lebens* und die Probleme der Nutzung der Güter dieser Erde durch alle Völker behandelt. In Genf dagegen hat die erste Sektion unter gewichtiger Beteiligung der Delegierten aus wenig entwickelten Völkern einen Bericht erarbeitet, der geradezu als ein kurzes Handbuch zu den Hauptproblemen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit in den Perspektiven einer kommenden Weltgesellschaft gelten kann.

Auch das heute in Afrika und Südasien so akute Problem des *Nationalismus* findet in der Pastoralkonstitution wenig Beachtung. Der Nationalismus erscheint nur allgemein als negatives Phänomen, während es in Genf deutlich herausgearbeitet wurde, daß er in den weiten ehemaligen Kolonialgebieten eine unentbehrliche Funktion hat. Ohne Nationalismus gelingt es nicht, die blutigen Stammesrivalitäten auszuschalten, den Wirtschaftsaufbau und den Anschluß an den Welthandel durchzuführen. Es gilt also, die unentbehrlichen Elemente im Nationalismus zu akzeptieren und sie zu befreien von den verzerrenden Zügen jener Staatsvergötzung, welche die Afrikaner nicht nur bei sich, sondern ebensosehr in der europäischen Geschichte studieren können.

Die große Genfer Diskussion über die Perspektiven der *Technologie,* über die Ambivalenz des technischen Fortschrittes hat gleichfalls kein rechtes Gegenstück im II. Hauptteil der Pastoralkonstitution. Dieser wird beherrscht von optimistischen Evolutionsperspektiven, in die sich gelegentlich Hinweise auf bestimmte Gefahren nur schlecht einfügen. Man glaubt in der Konstitution überhaupt sehr unproblematisch daran, daß der kirchliche

Dialog mit Wissenschaft und Technik zu einer lebendigen Synthese mit den religiösen Werten führen wird, da diese die letzte Sinngebung im Blick auf Gottes Ehre eröffne. Man glaubt auch, durch beschwörende Ermahnungen in der Frage von Krieg und Frieden etwas ausrichten zu können, aber man realisiert noch nicht klar jene Situation der »Sackgasse« *(Walter Dircks)*, welche man als den eigenen Ort anerkennen muß, wenn man einerseits mit Johannes XXIII. feststellt, daß der Krieg heute kein Mittel mehr ist zur Wiederherstellung verletzten Rechtes, und wenn man andererseits doch an der Abschreckungsdrohung mit atomaren Waffen zur Erhaltung von Leben und Recht festhält. Freilich hat die Pastoralkonstitution einen ganz konkreten Schritt über die bisherigen Grenzen katholischer Tradition hinaus getan, indern sie erstmalig die Verweigerung des Waffendienstes aus Gewissensgründen als eine Möglichkeit anerkennt und die gesetzliche Vorsorge für diesen Fall anregt - obzwar noch ein wenig zögernd und unbestimmt.

Versucht man so an einzelnen brennenden Fragen den Vergleich der Genfer Dokumente mit der Pastoralkonstitution durchzuführen, so gerät man doch wieder in Zweifel, ob die Konstitution wirklich der modernen Welt ansichtig geworden ist. Dieser Zweifel wirkt vielleicht ein wenig überraschend, weil ja im Grundkonzept der Konstitution ein höchst optimistischer Evolutionismus, verknüpft mit theologischer Eschatologie, den traditionellen Antimodernismus mit Stumpf und Stiel ausgerottet zu haben scheint. Dennoch scheint auch dieser eschatologische Evolutionismus doch noch nicht an die grundlegenden Strukturprobleme der modernen Welt heranzuführen. Das ist auch ganz verständlich, wenn man beachtet, daß der Begriff der familia dei zum Spitzenbegriff dieser sozialtheologischen Konzeption geworden ist. Familia dei ist in der Pastoralkonstitution zunächst ein ekklesiologischer Begriff für die Gemeinschaft der Kinder Gottes als Kirche. Sodann ein Begriff, der die ganze Menschheit, auch abgesehen von der Zugehörigkeit zur Kirche, meint. Und schließlich gelten der familialis spiritus und das Leitbild der Familie auch für die Gesellschaft. Das heißt aber: die ekklesiologischen Strukturen werden unmittelbar zu politischen und gesellschaftlichen Leitbildern, der Unterschied von geistlichem Reich und weltlichen Strukturen fällt weg. Die »Würde der Person« in der Konstitution als Spitzenbegriff eines neuen Personalismus verwendet, wird zum entscheidenden Kriterium. Aber die Tatsache, daß die politischen, ökonomischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Strukturen der modernen Welt nicht personal bestimmte, sondern sachvermittelte Strukturen sind, findet keine Berücksichtigung. Daher ist der Gesamteindruck bei den Gesellschaftsvorstellungen der Pastoralkonstitution immer noch der, daß trotz des dynamischen und trotz des personalistisch-moralischen Pathos die Realität der modernen Welt nicht adäquat erfaßt wird. Dieser Eindruck vertieft sich durch die vergleichende Analyse der Genfer Dokumente, die für den Dialog mit den Gedanken der Pastoralkonstitution tiefe Anregungen und wichtige Perspektiven vermitteln.

So darf man auch angesichts der offensichtlichen Mängel und Grenzen der Genfer Konferenz ihre Bedeutung doch hoch veranschlagen. Sie war ein kühner Versuch, Experten aus aller Welt für verantwortliche Beratung der Kirchen heranzuziehen und die ökumenische Christenheit mit den brennenden Fragen der modernen Welt zu konfrontieren. Sie versuchte die Vorabbildung einer künftigen Weltgemeinschaft in einem »Parlament«, das nicht

von den Sprechern Europas und Nordamerikas beherrscht wurde. Es gelang ihr, ohne harmonistische Nivellierung der Gegensätze und der verschiedenen Auffassungen, ein höchst lebendiges Verhandlungsklima zu erreichen und zu vielen wichtigen Problemen Stellungnahmen zu erarbeiten, die den Gliedkirchen des ökumenischen Rates wichtige Anregungen geben werden. Und schließlich spürten die Teilnehmer sehr eindrucksvoll, daß in allen Differenzen doch eine tiefe Gemeinsamkeit wirksam blieb, die aus der nicht-formulierten Realität des Glaubens herkam.

*Prof. t». H. E. Tödt* *69 Heidelberg, Schloß-Wolfsbrunnen-Weg 20*

# **Kirche und Welt im Neuen** Testament"

Von

HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Da das Problem Kirche und Welt im Neuen Testament ungewöhnlich vielschichtig ist, verschiedene Traditionsströme und divergierende theologische Denkweisen und Terminologien in diesem Thema zusammenfließen, so sind wir genötigt, eine einzige Fragestellung herauszuarbeiten, um mit deren Hilfe einen Querschnitt durch die wichtigsten Texte des Neuen Testaments zu legen.

Um eine Problemstellung zu haben, die möglichst weit und tief greift, wählen wir die Frage der Dialektik von *Apokalyptik und Ethik,* zumal diese, soweit wir sehen, in der deutschen theologischen Literatur kaum je eigens behandelt worden ist.

## I. DIE APOKALYPTISCHE PERSPEKTIVE

In neuester Zeit ist der Einfluß der spätjüdischen Apokalyptik auf das Neue Testament wieder stärker betont worden. Mit Recht hat *Ernst Käsemann* auf die Abhängigkeit des Paulus von der Apokalyptik hingewiesen[1], Jedoch ist diese Einsicht nicht so neu, wie manche jüngere Theologen meinen. Schon Martin Dibelius hat Anfang der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts in seinen Vorlesungen über die Theologie des Neuen Testaments darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus nicht nur der Schüler der Rabbiner, sondern auch der Schüler der Apokalyptiker gewesen sei.

Von entscheidender Bedeutung ist hierbei, daß die Apokalyptik die Welt als *Zeit* und *Geschichte* gedacht hat, das heißt als ein einmaliges, unumkehrbares, end-gerichtetes Ge-

* Nach einem Vortrag im Ökumenischen, Katholisch-Evangelischen Gesprädtskreis unter Leitung von Kardinal Dr. *Jaeger* und Altbischof D. Dr, *Stählin* im PetersstiA: zu Heidelberg am 29. 3. 1966.

1. *Ernst Käsemann:* Exegetische Versuche und Meditationen, 2. Bd., Göttingen 1964, S. 105 ff. (Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik).

schehen, das Richtung und Leben allein und einzig dem Handeln Gottes verdankt. Dieser Vorstellung entsprechen die Konzeptionen der Schöpfung, der Befreiung Israels und der Neuschaffung von Himmel und Erde; also steht eine ebenso eschatologische wie heilsgeschichtliche, universale Erfüllung am Ende des Geschehens. Dies alles kann im Gegensatz der beiden *Aionen* ausgedrückt werden: der kommende Hilfs-Aion macht »diesem« vergehenden Aion (Weltzeit) ein Ende, welcher durch die Herrschaft von Sünde, Tod und dämonischen Weltherrschern bestimmt ist. Der eschatologische Dualismus dieser Art ist aber heilsgeschichtlich geprägt, nicht absolut-metaphysisch, wie zum Beispiel in der spätantiken Gnosis. Das Heil Gottes kommt in die Geschichte und setzt dieser Ende und Vollendung. Sodann ist dieser Dualismus gleichsam gebrochen dadurch, daß die Apokalyptik am Schöpfer-Glauben festhält; die Welt ist und bleibt die Schöpfung Gottes, die er täglich erhält. Alle Kreaturen leben aus dem Atem Gottes. Sünde und Tod können ihr geschöpfliches Leben nicht in das Nichts zurückwerfen. Die Erlösung ist die Neuschöpfung des Kosmos, das heißt der ganzen Welt der Kreaturen, nicht aber bloß eine Herauslösung des Menschen aus dem widergöttlichen, dämonisierten Kosmos wie in der Gnosis.

Dem Gesagten entspricht nun weiter der Dualismus in der Anthropologie und Ethik. Adams Fall und Ungehorsam durchherrscht die ganze Menschheit bis an das Ende. Durch die Sünde ist zugleich der Tod über die Menschen gekommen. Sie können sich weder der Sünde noch dem Tode aus eigener Kraft entwinden. Nur der geschichtliche Eingriff Gottes vermag sie zu retten. Aber das Heil steht noch aus. Erst am Ende der Tage, durch das Gericht hindurch, wird es verwirklicht. Mit Sehnsucht schauen die Apokalyptiker als Hoffende diesem Endziel entgegen.

Trotz des kurz gekennzeichneten Dualismus wäre es ganz verfehlt, die Haltung der Apokalyptik als »Weltverneinung« zu bezeichnen. Wer an den Schöpfer glaubt und an die Neuschaffung seiner Welt, kann diese nicht verneinen. Man darf also nur von einem »gebrochenen« Dualismus sprechen, protologisch und eschatologisch gebrochen, nämlich von der Schöpfung und von der Heilserfüllung her.

Das Neue Testament hält fest

1. den temporal-geschichtlichen Charakter des We1t-Verständnisses;
2. den Schöpfer-Glauben;
3. die Erwartung der zukünftigen Heilserfüllung und
4. die Hoffnung auf die universale Neuschaffung von Himmel und Erde durch Gott. Der Schöpfer ist der Erlöser, und der Erlöser ist der Neuschöpfer (Apk Joh 21-22);
5. hält das Neue Testament fest die Vorstellung des von Sünde und Tod beherrschten, jetzigen, doch vergehenden Aion. Alle Menschen hat Adams »Fall« in die Sünde hineingerissen (Röm 5, 12ff.). Erst der »Adam der Endzeit« (1 Kor 15, 45ff.) macht diesem Verhängnis ein Ende.

Mit diesem »neuen« oder »himmlischen« Menschen tritt die erlöste Menschheit der »Himmlischen« ins Leben. *Vor* seinem Kommen - er ist nach Paulus der »zweite« Mensch, weil er nach Adam in der Geschichte auftritt (1 Kor 15,47) - ist die ganze Menschheit, Juden und Heiden, dem Zorne und dem Gerichte Gottes verfallen, ohne Hoffnung auf Errettung aus sich selbst (Röm 1, 18-3,20). Wie aber ist dann Erlösung möglich? Allein

durch das geschichtliche, heilschaffende »Kommen« Gottes in Jesus Christus (Röm 3,21 ff.; 8,1 ff. u. oft).

Nach Johannes regiert der »Fiirst dieser Welt«, der Satan, den ganzen Kosmos. Aber der Kosmos kann in seiner Finsternis das Licht nicht ergreifen noch begreifen (Joh 1,10).

Allein die geschichtliche Menschwerdung des göttlichen Logos, durch den die Welt erschaffen ist, wendet deren Geschick (Joh 1, 14ff.). Durch ihn empfangen die Menschen, die sich ihm im Glauben zuwenden, »Gnade um Gnade« (Joh 1, 17), Anteil an der doxa Gottes und damit das ewige Leben. Im eschatologischen Jetzt der Epiphanie des Logos unter den Menschen werden diese zur Entscheidung zwischen Christus und Satan, Tod und Leben, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Glauben und Unglauben aufgerufen. Dies ist der eschatologische Entscheidungs-Dualismus des johannes. Die *Kirche* als die Gemeinschaft derer, die die Entscheidung des Glaubens fällen, gehört nun nicht mehr zur Welt. Daher wird sie vom Kosmos gehaßt und verfolgt, wie er Christus haßt. Christus hat die Glaubenden erwählt, ausgesondert aus der Welt und so zu seinen Freunden gemacht (Joh 15, 16 ff.).

Bei Paulus wie bei Johannes ist demnach die *christologische Umwälzung* des apokalyptischen Denkens mit Händen zu greifen. Das eschatologische Heil *ist schon* erschienen (Perfektum und Präsens des Heils): in Kreuz und Auferstehung Christi. Die Hoffenden sind jetzt zugleich die Glaubenden oder - nach dem Sprachgebrauch des Johannes - die »Sehenden« (vgl. Joh 1,14). jesus Christus ist die geschichtliche Wende der Aionen. In ihm hat der Aion des Heils zu wirken begonnen. Als die Erfüllung der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn (Gal 4,4), womit auch die Herrschaftszeit des Gesetzes beendet ist. Christus ist das geschichtlich-eschatologische »Ende« des Gesetzes (Röm 10,4), aus dessen Bereich auch die Apokalyptik nicht herausgelangen konnte, da ihr das Erbarmen Gottes unsicher und ungewiß blieb, wofür besonders das 4. Esra-Buch ein ergreifendes Zeugnis ablegt.

Synoptisch ausgedrückt lautet diese Botschaft *so:* Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen; es überschreitet jetzt die Grenze zur Welt; es ruft zu Umkehr und Glauben (Mk 1,15 per). Damit ist der Kairos erfüllt, das heißt, das »jetzt« des eschatologischen Heilstages ist da. Paulus wiederholt eben diese Verkündigung: Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils (2 Kor 6,2 vgl. Jes 49, 8). Auch Paulus verbindet damit den Ruf zum Glauben an die Gnade: die Gemeinde darf diese Heilszeit nicht ungenützt verstreichen lassen.

So ist nun aber auch eine *neue* Möglichkeit menschlicher Existenz eröffnet: Die »neue Schöpfung« (2 Kor 5, 17); denn »das Alte ist vergangen, Neues ist geworden«. Das heißt, die universale Neuschöpfung beginnt mit der Neuschaffung des Menschen. Dieser ist sowohl ein Glaubender wie ein Hoffender (Röm 8, 19 ff. zeigt deutlich, daß Paulus an der Hoffnung streng festhält - vgl. 1 Kor 15, 12ff. – auch die Pneumatiker bleiben für Paulus Menschen der Enderwartung, welche auf die Erlösung des Leibes hoffen). Aber auch für das *Handeln* der Christen ist in der neuen Existenz-Basis eine neue Möglichkeit gegeben, und damit der Ansatz zum christlichen Ethos oder das Tatwerden der Bewährung Von Glauben und Hoffnung in der Liebe. Die Präsenz Christi in seiner Gemeinde, seine

Anwesenheit im »Geiste« macht dies neue Handeln möglich und setzt es in die Welt. Da es aber in Gestalt der Gnosis eine ganz andere Auffassung von Pneuma gab, sieht Paulus sich immer wieder genötigt – wenn der banale Ausdruck gestattet ist –, die »apokalyptische Bremse« zu ziehen. Die in der Gemeinde zu Korinth aufgetretenen Gnostiker kennen keine Erwartung, kein Telos, keine Auferstehung der Toten (1 Kor 4,8; 15,12 ff.). Im Pneuma haben sie hier und jetzt die *ganze* Erlösung. Darum wissen sie sich als die Vollkommenen (teleioi). Eines eschatologischen Vorbehalts (das »Nodi-Nidit«) bedürfen sie also nicht, da sie das Reich Gottes schon in Besitz genommen haben (1 Kor 4,8). Paulus hingegen macht diesen Vorbehalt mit aller Kraft geltend, besonders 1 Kor 15,20-28: Tod und Sünde sind noch nicht endgültig überwunden, das Reich Gottes ist noch nicht vollendet, die zweite Ankunft Christi (parousia) steht erst noch bevor. So wehrt Paulus dem schwärmerischen Enthusiasmus der gnostischen Pneumatiker in Korinch. Ihr Freiheits- und Vollmachts-Bewußtsein (πάντα μοὶ ἔξεστιν) ist illegitim (1 Kor 6,12).

Nun ziehen die Gnostiker bekanntlich *zwei* verschiedene Folgerungen aus ihrer angeblichen, totalen pneumatischen Freiheit: die einen die libertinistische Konsequenz, die in der Losung »mir ist alles erlaubte (1 Kor 6,12) zusammengefaßt wird. Freiheit bedeutet dann, daß man auch zur Dirne gehen kann (1 Kor 6,12 ff.). Denn was mit dem irdischen Leibe geschieht, das berührt den Pneumatiker nicht mehr; er ist ja schon jenseits der Welt und des Leibes, im Pneuma ihnen entrückt.

Die entgegengesetzte Konsequenz ist die *asketische*, die offenbar in 1 Kor 7 durchblickt (vgl. 1 Tim 4,3: die Gnostiker hindern die Christen zu heiraten); sie hat in Korinth Unruhe und Unsicherheit im Blick auf die Ehe erregt: darf denn ein Pneumatiker heiraten? Darf er in der Ehe mit einem Heiden verbleiben? Müssen nicht echte Pneumatiker das Mittel der Erlösungs-Askese anwenden, um das Pneuma von Soma und Welt zu befreien? Obwohl Paulus selbst das Charisma der Ehelosigkeit besitzt (1 Kor 7,7), wehrt er den Einbruch der gnostischen Erlösungs-Askese ab: zwar ist das ehelose Leben eine legitime Daseinsform in der Gemeinde Christi, zwar wünscht der Apostel selbst, daß die Korinther diese Möglichkeit der vollen, uneingeschränkten Hingabe an Christus realisieren sollten (1 Kor 7,32ff.), um so der Welt und ihren Sorgen eine konkrete Absage zu erteilen - doch kann die asketische Lebensweise nicht und nie zum *Gesetz* für *alle* Glieder der Gemeinde erhoben werden. Der Gefahr der neuen, asketischen Gesetzlichkeit hat Paulus also einen Riegel vorgeschoben.

Ehelose und in der Ehe lebende Christen haben das gleiche Recht in der Gemeinde, und es gibt nicht zwei Klassen von Christen, von denen die Asketen die vollkommeneren wären. In der Gemeinde Christi gibt es nur eine freiwillige, nicht aber eine gesetzliche Askese. Zu einer Sekte von Asketen hat Paulus die Gemeinde nicht gemacht. Auch in der Ehe lebende Christen können Christus dienen und zu wahrer Heiligung gelangen, da sie getauft sind und den Heiligen Geist empfangen haben. Das asketische Leben kann also nicht einen höheren Grad von ethischer Vollkommenheit schaffen.

Es fragt sich nun, wie sich die eschatologische Weltbeurteilung zur *gnostischen* verhält. Nur scheinbar sind sie identisch. Es hat keinen Sinn, Ausdrücke wie »Pessimismus« oder »Weltverneinung« auf beide anzuwenden. Die Gnosis »verteufelt« Welt, Materie und

menschliche Leiblichkeit. Der ganze Kosmos ist ja von minderwertigen oder gar dämonischen Demiurgen geschaffen worden. Man muß ihm entfliehen, und dies ist möglich durch das Pneuma, das Freiheit von der dämonischen Materie und wahre Sophia verleiht. Der Christ dagegen soll die Sünde fliehen; die Welt, die Materie, den Leib flieht er nicht, denn sie sind Gottes Schöpfung und *weil* sie das sind, gehören sie auch zu Christus (vgl. 1 Kor 6,13) und steht die Verheißung der kommenden Neuschöpfung über ihnen.

Gott selbst ist es, der die Welt der stofflichen Dinge und des Leibes erschaffen hat (vgl. 1 Kor 15,35 ff.). Wie könnten sie also böse und verwerflich sein? »Die Erde ist des Herrn und ihre Fülle!« (1 Kor 10,26; vgl. Ps 24,1). Gott hält seine Schöpfung fest in Langmut, Geduld und Treue; er bleibt bei ihr und ist gegenwärtig in ihr. Schöpfung - das ist nicht ein Akt der Vergangenheit, heute geschieht sie, heute tritt sie ins Leben, und der Glanz der Werke Gottes ruht auf ihr. Das bezeugt das Alte Testament in reicher Fülle. Darum wurde es auch zum entscheidenden Kampf- und Hilfsmittel im Ringen der Alten Kirche mit der gnostischen Erlösungsreligion, die, von außen angesehen, dem neutestamentlichen Glauben so täuschend ähnlich zu sein schien. Allein, wir sahen schon: vor allem unterscheidet sich das Urchristentum von der Gnosis dadurch, daß es den Erlöser mit dem Schöpfer in eins setzt. Die Gnade Gottes diffamiert nicht die Welt, sondern reinigt und heiligt sie bis hin zum Telos der end-gültigen Neuschaffung. Der Schöpfer bringt sein Werk in der Erlösung zum Ziele und zur Erfüllung.

Auch von hier aus kommt wieder die christliche Ethik und die in der Menschen- und Bruderliebe an der Welt handelnde Kirche in Sicht.

Weil der Gemeinde der Geist gegeben ist, hat sie die charismatischen Tugenden der Liebe, Güte, Großmut usw. Sie kann (und soll) nach der Norm des Geistes wandeln (Gal 5, 16 ff.). Liebt Christus die Gemeinde, indem er sich selbst für sie dahingegeben hat, so sollen und können die Christen einander lieben (Eph 4,32; 5,2). Wer Vergebung empfängt, kann seinerseits vergeben und lieben (in Form der Bitte Mt 6,12). Dies ist die Grundlage des Ethos der Gemeinde.

Wir können also sowohl bei Paulus, bei den Deuteropaulinen und bei Johannes von einer *christologischen* Begründung der christlichen Ethik sprechen. Diese nimmt, was Paulus betriffi, verschiedene Gestalten an, so zum Beispiel die *pneumatologische,* die wir der Sache nach schon erwähnt haben, als wir oben auf Gal 5,16 ff. hinwiesen (vgl. auch Röm 8,4ff.). Der die irdische Lebenszeit des Christen ausfüllende Kampf zwischen Geist und Fleisch ist nicht hoffnungslos, kein unentschiedener Krieg, weil er im Zeichen der Auferstehung Christi geführt wird, weil der Geist Gottes in den Christen wirkt und die Liebe schaffi, welche das wahre Lebenszeichen des Geistes ist. Ethik des *Geistes* ist Ethik der *Liebe,* und vorzüglich dieses Prinzip setzt Paulus den korinthischen Gnostikern entgegen, die allein ihrer Freiheit leben und daher auf die sogenannten schwachen Brüder keinerlei Rücksicht nehmen (1 Kor 8,1 ff.; 10,23 ff.). Wahre Gnosis entfaltet sich aber nach Paulus gerade in der Liebe zu den Schwachen und entspricht damit dem Wesen und Handeln der Liebe Gottes, der das, was nichts ist, erwählt hat (1 Kor 1,26ff.), was sich an der Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde aufs klarste ablesen läßt.

Neben dieser pneumatologischen steht sodann die *sakramentale* Gründung der Ethik

auf das Christusgeschehen in der Taufe, wie sie in Röm 6,3 ff.; 11 ff. entwickelt wird. Die durch die Taufe in Christi Tod und Auferstehung hineingetauften Christen haben ihren neuen Stand so zu beurteilen, daß sie tot sind für die Sünde, lebendig aber für Gott (Röm 6, 11). Hieraus ist der Schluß zu ziehen, daß sie auf Grund ihrer Anteilhabe an Christus kraft der Taufe nun ihre »Glieder«, das heißt ihren handelnden Leib, in den Dienst Gottes und der göttlichen Gnadengerechtigkeit stellen können und sollen (Röm 6,12ff.); denn die Sünde hat keine Herrschaftsgewalt mehr über sie (vgl. Röm 8,11 ff.). Getaufte leben in Taten und Werken für Gott und den Nächsten, und sie erlangen so das Ziel der Heiligung (Röm 6,19) als die »Knechte der Gereduigkeir«. Das höchste Ziel des jüdischen Strebens wird in dem Leben der in Christus hineingetauften Christen erreicht. Die Christustaufe ist der Grund der Ethik und der Paränese. Auch hier sind die Christen als die Dienenden und leibhaft Handelnden gedacht.

Endlich wäre drittens noch die *eschatologisch-futurische* Form der Begründung der Ethik zu nennen, in der sich Paulus mit der Form der Mahnungen nahe berührt, wie wir sie bei Matthaus antreffen. Weil Sünder nicht das Reich Gottes erwerben können, soll sich die Gemeinde von aller Sünde freihalten, insbesondere von der Sünde der Unzucht und des Götzendienstes (1 Kor 6,9 ff.), Denn auch die Christen gehen dem Tage des Gerichts entgegen (2 Kor 5,10). Doch wird dieser Imperativ der Warnung auch hier wieder gegründet auf den Indikativ des geschehenen und geschehenden Heils: sie sind abgewaschen, geheiligt und gerecht gemacht durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes (1 Kor 6,11 vgl. 1,30). Getaufte und Geheiligte sind freie Diener Gottes und Christi. Ihre pneumatische Freiheit von der Welt verwandeln sie fortgesetzt in Liebe.

Aus 1 Kor 6,13 und Röm 6,11 ersehen wir, daß Paulus den Leib (soma) mit Christus verbindet; dies ist das Charakteristische an seiner »posiriven« Beurteilung des menschlichen Leibes, die weder mit der idealistisch-ästhetischen Verklärung des Leibes als der schönen Gestalt noch mit der naturalistischen Verherrlichung des Leibes das Geringste zu tun hat. Der gnostisch-asketisdren »Entleiblichung« als einer Hauptform der Ethik der Enrweltlichung ist sie geradewegs entgegengesetzt. Der Leib ist auserwählt zum »Tempel« des Heiligen Geistes (1 Kor 6,19) und so steht er schon im verborgenen Beginn der zukünftigen, eschatologischen Verwandlung (1 Kor 15,35 ff.). Eben darum kann er auch der Träger Gott dienender Handlungen sein und geheiligt werden.

Hierbei bedenken wir, daß Paulus mit soma den *ganzen* von Gott erschaffenen Menschen meint; eine dualistische Anthropologie (Zweiteilung des Menschen in Körper und Seele, meist mit einer Abwertung des ersteren verbunden) kennt der Apostel nicht.

Auch an diesem Beispiel des Leibes ist zu erkennen, daß Paulus jenseits der modernen Entgegensetzungen von Pessimismus und Optimismus, Weltbejahung und Weltverneinung steht. Keiner dieser Begriffe ist zur Kennzeichnung der paulinischen Ethik brauchbar.

Fassen wir unsere bisherigen Feststellungen und Beobachtungen zusammen, so ergibt sich im Blick auf die Begriffe kosmos und ai6n im Neuen Testament das folgende: Das Neue Testament kennt nicht, wie öfters behauptet wurde, einen drei-, sondern vielmehr einen *fünffachen* Gebrauch von kosmos:

1. Die *Gesamtheit alles Erschaffenen,* das keine Eigenmacht oder kein Eigenleben hat, sondern alles vom Schöpfer her empfängt; Schöpfung und Erschaffung bezeichnet die *Theonomie* des geschöpflichen Lebens (vgI. Apk Joh 4,11).

2. Die *Welt der Sünde* und des *Todes,* der Herrschaft des Satans über Welt und Mensch; diese Welt ist jedoch bereits im Vergehen begriffen (1 Kor 7,29; 1 Joh 2,17).

3. Die Welt als Gegenstand und Gegenüber der *Liebe Gottes,* daher Ort und Zeit des Erscheinens Christi und der in ihm sich erfüllenden und wiederum von ihm ausgehenden Heils-Geschichte.

4. Die »neue« Welt als Neuschöpfung von Himmel und Erde; inmitten dieser neuen Welt die vollendete Gemeinde der Erlösten, die keiner »Kirche«, das heißt keines Tempels und keines Kultes mehr bedarf, weil Gott und das Lamm in ihr gegenwärtig und direkt ansmaubar sind (Apk Joh 21-22; vgl. 1 Kor 13,8 ff.).

5. Die Welt, in deren unsichtbarer Mitte sich die *Kirche,* Ort und Gemeinschaft der Versöhnung befindet. Diese Weltzeit ist durch das Gegenüber und den Gegensatz von Kirche einerseits, Welt der Sünde andererseits bestimmt. Welt und Kirche können nicht ineinander aufgelöst werden. Erst das vollendete Reich Gottes hebt diesen Gegensatz auf[2].

In all den genannten Welt-Begriffen ist die zeithafl-geschichtliche Grundstruktur erhalten geblieben; schon das Werk der Schöpfung wie auch dasjenige der Erlösung zielen auf die Vollendung.

Ferner stehen im Mittelpunkt dieser κόσμος-Begriffe der Mensch, die Menschheit und ihre Geschichte, Jedoch sehen Altes und Neues Testament (besonders das erstere) den Menschen immer im lebendigen Zusammenhange der Gesamtschöpfung (vgl. M. Luther: Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat *samt allen Kreaturen).*

Aus dem Verhältnis der fünf Welt-Begriffe zueinander ergibt sich jenes dialektische distanzierte Welt-Verhältnis, dem Paulus 1 Kor 7,29ff. klassischen Ausdruck verleiht: Da die Welt im Vergehen begriffen ist, so gebrauchen wir die Welt, als gebrauchten wir sie nicht, Dies ist die Haltung einer Gemeinde, die »in Chriseus« ist und auf das Ende der Welt hin lebt, welches sich in den Erschütterungen des Weltgefüges schon jetzt ankündigt. Diese Gemeinde lebt in und aus der eschatologisdien Freiheit der Kinder Gottes von der Welt, indem sie »in« der Welt ist und weiß, daß man nicht aus der Welt herausgehen kann (1 Kor *5,10),* solange Gott der Welt Bestand verleiht. Wir können diese Haltung eine *ethisch relativierte Apokalyptik* und eine *eschatologisch gebrochene Ethik* nennen.

Hierbei setzen wir voraus, daß die christologische Umwälzung der apokalyptischen Perspektive die *urchristliche* Apokalyptik hervorbringt, die man sachgemäß und klarer als christologisch verwandelte Eschatologie bezeichnen sollte. In dieser wird, wie wir an 1 Kor 7 sahen, natürlich auch die Askese relativiert. Eine auf die »Natur- (Physis) oder das metaphysische »Wesen« des Menschen gegründete Ethik gibt es im Neuen Testament

2. Zu kosmos und ai6n vgl. die Art. von *H. Sasse:* ai6n, ThWB *2.1N.* T., B. I, Stuttgart 1933, S. 197ff., und kosmos, ebd. Bd. IH, Sturegart 1938, S. 867 ff. - *R. Bultmann:* Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, S. 249 ff. (Paulus), 361 ff. (Johannes). – *Ders.:* Der Mensch zwischen den Zeiten, Glauben und Verstehen, Bd. IH, 3. Aufl. Tübingen 1965, S. 35 ff. - *Ders.:* Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel, ebd. S. 151 ff. - G. *Bornkamm:* Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft. Das Ende des Gesetzes, München 1952, S. 157 ff.

nicht; die neutestamentliche Ethik beginnt mit der Umwandlung, Umkehr und Neugeburt (von oben her geboren werden, sagt Johannes) des Menschen.

Die Einsicht in die eschatologische Grundsituation von Mensch und Welt bleibt bewahrt bis in die Sendschreiben der Apokalypse des Johannes aus den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts n. Chr.

## 11. DER »POSITIVISMUS« DER BÜRGERLICH-CHRISTLICHEN ETHIK

Mit dieser Bezeichnung ist ein Verhalten zur Welt gemeint, das eine *doppelte* »Annahme« und Rezeption der Welt in sich enthält:

1. Die Annahme der geschichtlichen *Sozialgefüge,* in denen auch die Gemeinde lebt und leben muß, insbesondere der Ehe und der Familie;

2. die Rezeption des *Ethos* der damaligen, spätantiken Gesellschaft, die schon eine Deutung der sozialen Institutionen und ihrer Bedeutung für den Menschen entwickelt hat. Dies drückt sich zum Beispiel darin aus, daß Kategorien wie ἀρετή (Tüchtigkeit), δίκαιον (das Gerechte), ἰσότης (Billigkeit), und all das, was dem Menschen Lob und guten Ruf unter seinen Mitmenschen verschaffi (Phil 4,8; Kol 4,1), nun in die neutestamentliche Paränese aufgenommen werden. Dies ist ein wichtiger Ansatz für die bürgerliche, christliche Ethik aller Zeiten gewesen und ist dies auch heute noch.

Diesen doppelten Rezeptionsvorgang finden wir vor allem in den *Haustafeln* (Kol 3, 18ff.; Eph 5, 21 ff.)[3], in den Mahnungen und Weisungen der Pastoralbriefe, Ansätze auch schon bei Paulus selbst, nämlich in Röm 13,1-7 und Röm 12, 12ff., einer Auslegung und Entfaltung des Liebesgebots. Jakobus nimmt jüdisch-hellenistische Lebensweisheit in weitem Umfange in die urchristliche Paränese auf. - Der letztgenannte *Text* wie auch die Haustafeln zeigen den höchst bemerkenswerten und geschichtlich weithin wirksamen Vorgang, daß das Gebot der Nächsten- und Bruderliebe auf die *soziale* Wirklichkeit triffi und an dieser, zunächst am spätantiken Oikos, zu arbeiten beginnt, so daß hier recht eigentlich die Geschichte des christlichen Ethos beginnt. Für den Umgang der Gemeinde mit der »Welt« werden die ersten allgemeinen und allgemein verständlichen Kategorien aufgestellr', und zwar in Anlehnung an die bürgerlich-humane Ethik der damaligen Gesellschaft, also an das, was allgemein als gut, gerecht, ordentlich, als lobenswert und als Tugend gilt. Diese Verhaltensregeln sind aber in Phil 4 dem Liebesgebot ein- und untergeordnet; sie sollen ganz offensichtlich der praktischen Anwendung dieses Gebots den Weg bereiten. Es handelt sich hier um Traditionen des hellenistischen, vor-paulinischen Urchristentums, die Paulus aufgenommen hat und die wohl schon in der grundlegenden Missionspredigt ihren Platz gehabt haben. Johannes hat das »neue- Gebot der Liebe seinerseits festgehalten, die jüngerschaff Christi ist auch bei ihm die Trägerin der Liebe Christi zur Welt, so gewiß bei ihm Anwendung und Konkretion im Stil der Einzelgebote fehlen.

3. Vg], *H.-D. Wendland:* Zur sozialethischen Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln, in: Botschaft an die soziale Welt, Hamburg 1959, S. *104* ff. - *H. Conzelmann,* NTD 8, Die kleineren Briefe des Apostel Paulus, 9. Aufl. Göttingen 1962, S. 151 ff. (Exkurs über die Haustafeln).

4. Siehe *H. Frh. von Campenhausen:* Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments, in: Tradition und Leben, Tübingen *1960,* S. 180ff., besonders S. 187f.

Hinsichtlich der genannten Rezeption oder Annahme sind die folgenden Tendenzen festzustellen:

1. Eine entschieden *antignostische* Richtung, die nicht nur bei Paulus, sondern auch in den Pastoralbriefen und den Sendschreiben der Johannesoffenbarung deutlich hervortritt; diese dient besonders dem Schutz der Ehe und der Abwehr der gnostischen Askese, auch gnostischer Emanzipation der Frauen.

2. Das Hervortreten der *neuerz* Autorität des kyrios Christos, durdi welche die alten sozialen Autoritäten, besonders die Herrschaflsstellung des Mannes in der patriarchalen Struktur der Familie gebrochen und relativiert werden.

Sklaven und Sklavenbesitzer, Eltern und Kinder, Mann und Frau haben jetzt denselben Herrn und Richter, vor dem sie sich zu verantworten haben. Die Liebe greift still, doch mit umwandelnder Kraft, in das Leben innerhalb der sozialen Institutionen ein; die wiederholte Mahnung, daß die Männer ihre Ehefrauen lieben sollen, zeigt eine neue Stufe im Begriff der Liebe. Die geschöpfliche, erotische Liebe zwischen den Geschlechtern wird in den Wirkungsraum der Agape einbezogen. Gehorsam und Liebe bekommen einen neuen Akzent, ja Gehalt, indem sie von der Bruder- und Nächstenliebe umgeformt werden. Herrsdiaflsrechte und natürliche Kräfte der Verbindung zwischen den Menschen verlieren ihre absolute Gültigkeit, ihren unbedingten Wert. Denn die Götter der Fruchtbarkeit und der Zeugung, der Ehe und des Hauses, der Polis und des Imperiums (Kaiserkult) existieren hinfort nicht mehr. So wird die Welt »entdämonisiert«, und zum ersten Male erscheint das Phänomen einer neuen, gereinigten »Weltlichkeit« dieser Welt, die durch Christus heraufgeführt wird, wie Paul Tillich schon in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts gezeigt hat. Diese Wirklichkeit ist mit nüchternem Realismus verbunden, der alle Verklärung der Welt und alle neue Naturvergötterung oder Naturmystik unmöglich macht.

Was die Sklavenfrage anbelangt, so wird man vielleicht sogar sagen können, daß nun auch das Menschsein des Sklaven wieder in den Blick kommen kann, und zwar deswegen, weil er als Bruder und Mitchrist ein vollgültiges Mitglied der Gemeinde geworden ist (vgl. den Philemon-Brief). Freilich, an soziale Reformen oder gar Revolution wird, wie bekannt, im ganzen Neuen Testament nicht gedacht, und die ersten Reformen der Sklavengesetzgebung konnten erst in Gang kommen, als unter Konstantirr der Bund zwischen Staat und Kirche geschlossen, und das Christentum als öffentlich anerkannte Reichsreligion angenommen worden war.

Die *Gefahr* einer solchen christlich-bürgerlichen Rezeptionsethik ist offensichtlich der Konformismus mit Mensch, Gesellschaft und ihrem traditionellen Ethos, der Verlust des reinigenden »Salzes« einer eschatologisch begründeten Kritik an Weit und Gesellschaft, die relativistische Anpassung an die vorhandenen Ordnungen um des »Iieben Friedens« willen. Diese Gefahr ist in allen Jahrhunderten im Welt-Verhältnis der Kirche akut gewesen. Sie bedeutet vor allem immer die Preisgabe der pneumatischen Freiheit von der Welt. Die um des Menschen willen geübte Nächstenliebe enthält dagegen den kritischen Radikalismus gegenüber der Welt, der jede bloße Anpassung ausschließt. Eschatologische Kritik der Gesellschaft und ihres Verhaltens vom Gebot der Liebe her gehört zur Sendung der Kirche an die Welt. Diese Kritik ist jedoch kritische *Solidarität* mit den Menschen und

den Sündern. Da die Kirche ja die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder ist und bleibt, so kann sie sich der Welt weder entziehen noch sich über diese erheben. Christus, der sich für die Welt dahingegeben hat, und die Liebe Christi regieren das Verhalten der Kirche zur Welt; Vormundschaft oder Herrschaft der Kirche über die Welt sind - auch im Stadium des bloßen Versuchs oder des Anspruchs - die Selbstzerstörung der Kirche.

Diese Brechung und Relativierung des Heidnischen, Gesellschaftlichen durch Christus bzw. von der Agape her eröffnet nun den Weg zu neuen, geschichtlichen Synthesen:

so kann jetzt zum Beispiel der Eros in die Agape aufgenommen werden, was zugleich seine Verwandlung und Entdämonisierung bedeutet;

der Gehorsam wird durch die Liebe nicht aufgelöst, jedoch umgeformt, was das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe verändert; auch die Einordnung der Gemeinde in die politische Gewalt und Herrschaft ist ein Akt der Demut, die aus der Liebe geboren wird, indem diese alle Gebote erfüllt (Röm *13,8-10).*

Diese Synthesen sind relativ, geschichtlich und vergänglich; doch läßt jede Epoche der Kirchengeschichte neue Formen derartiger Synthesen aus sich hervorgehen, in welchen das Verhältnis der Christen zu Ehe, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft jeweils für eine bestimmte Zeit neu geordnet wird. Hat das Neue Testament auch nur die Voraussetzungen und die ersten Ansatzpunkte für solche Synthesen geschaffen, so hat es doch damit Welt- und Kirchengeschichte gemacht und wird bis ans Ende der Welt in dieser Weise wirken.

Immer wieder ist jedoch das Vorzeichen vor der Klammer wohl zu beachten:

Christus-Glaube und Erwartung des Eschaton sind allen solchen Synthesen und der ganzen bürgerlich-christlichen »Verbindungse-Ethik immer schon voraus, vorweg und transzendieren diese. Solange dies geschieht, kann auch die Kirche nicht in der Welt untergehen. Die Kirche ist zwar *»in«,* aber nicht *»aus«* der Welt (Joh 15,19 vgl. 1 Joh 4,5). Dieses »in« bezeichnet die kritische Solidarität der Liebe zur Welt und den Menschen.

Erst im vollendeten Reiche Gottes gibt es die nur noch via negationis zu definierende *Einheit* von Kirche und Gesellschaft, deren Voraussetzung die Aufhebung der geschichtlichen Strukturen von Welt und Kirche darstellt. Die neue Schöpfung ist weder»Welt« noch Kirche im Sinne und Stile der »alten«, dann vergangenen Welt[5].

## IH. DIE DIALEKTIK VON ApOKALYPTIK UND ETHIK

Wir sahen bereits: Weder»Weltverneinung« noch»Weltbejahung« sind zur Kennzeichnung der Ethik des Neuen Testaments geeignete Begriffe, da sie das eigentümliche Ineinander von Eschatologie und Ethik, von Liebe zur Welt und Erlösung von der Welt nicht auszudrücken vermögen.

Das entscheidende dürfte sein, daß sich Eschatologie und Ethik im Neuen Testament gegenseitig bedingen, in Schranken halten und korrigieren.

Eschatologie und Christologie sorgen dafür, daß die Ethik nicht in Konformismus und Welthörigkeit abgleitet; die Ethik sorgt hingegen dafür, daß die eschatologische Erwar-

5. Vgl. *H.-D. Wendland:* Ober die Einheit von Kirdie und Gesellschaft, in: Normen der Gesellschaft (Festschrifl O. v. Nell-Breuning), Mannheim 1965, S. 9 ff.

tung nicht der Schwärmerei und dem Enthusiasmus verfällt. So erhalten sie einander gesund und ermöglichen der Kirche ihre Diakonie an und in der Welt. Dies ist der sozusagen gebrochene und relativierte Welt-Positivismus der urchristlichen Ethik – gebrochen –, weil in Christus die Wende der Aionen geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. Es ist die Positivität der Liebes-Ethik, welche die Kirche zur Welt bringt und hindrängt. Aber das gilt nur im Zeitraume der gekennzeichneten, eschatologischen Gesamtsituation der Welt. Bleibt die Eschatologie kräftig wirksam, so bleibt die christliche Ethik kritisch. Ist wiederum dies der Fall, so wird sie fruchtbar für die Veränderung der Lage des Menschen und seiner gesellschaftlichen Institutionen.

Allein unter dieser Voraussetzung ist auch christliches »Naturredit- möglich. Diese Synthese muß kritisch gefaßt werden, damit wir nicht metaphysischen Spekulationen über den Menschen anheimfallen. Legitim ist die kritische Rezeption eines geschichtlichen Naturrechts, das der absoluten Gültigkeit entkleidet ist und relative, geschichtlich-ethische Regeln der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Humanität, des sozialen Friedens und andere entwickelt, unter kritischer Anwendung des Liebesgebots. Allein die Liebe hat die Kraft, sich immer und ewig zu wandeln und ist daher lebendig und gültig für alle Zeiten.

In diesem hier nur kurz angedeuteten Sinn gibt es einen christlichen, kritischen Begriff des Naturrechts.

Machen wir uns nun noch die wichtigsten Schnittpunkte klar, in denen sich Ethik und Eschatologie begegnen bzw. überkreuzen.

Der erste ist das geschichtlich-zeithafte Denken der urchristlichen Theologie, die Richtung auf das end-zeitliche Telos des Reiches Gottes.

Der zweite Schnittpunkt ist das Verständnis des Menschen als Geschöpf, als Sünder und als Erlöster (neue Schöpfung, 2 Kor 5,17).

Der dritte Schnittpunkt ist die Relativierung aller Gesetze und Formen des Gesetzes-Ethos, des jüdischen so gut wie des heidnisch- oder synkretistisch-gnostischen.

Christus ist des Gesetzes Ende (Röm 10,4), das Ende auch aller kosmischen, sozialen und politischen Autoritäten, Mächte und Herrschaften dieses Aions.

Der vierte Schnittpunkt endlich liegt in der durchgreifenden Vereinigung von Pneuma und Gebot (Dekalog), zum Beispiel in 1 Kor 8-10, in Gal 5, 16ff. und Röm 8,4ff. Die Freiheit der Pneumatiker wird, so haben wir gesehen, durch die Liebe beschränkt, ausgerichtet und erfüllt; der Nächste ist die geschichtlich begegnende Gestalt des Gottesgebots der Liebe für die Gemeinde und den Christen (vgl. auch Röm 14-15).

So schützen sich Eschatologie (diese wohlgemerkt immer von Christus her verstanden!) und Ethik gegenseitig vor ideologischen Pervertierungen und Entartungen. Sie tragen sich gegenseitig und sind kritisch gegeneinander, was der Erhaltung und Bewährung der eschatologischen wie der ethischen Wahrheit dient. Kirche ohne eschatologische Hoffnung ist nicht mehr Kirche Christi; Kirche ohne das Ethos der Liebe ebenso nicht mehr die Gemeinde Christi, des Urdiakonen der Welt.

Zum Schluß wollen wir von der durchaus abweichenden Situation der heutigen Gemeinde sprechen.

Die heutige Gemeinde ist durch lange und große geschichtliche Prozesse von der Gemeinde der apostolischen Zeit getrennt. Die historische Erforschung der Urkirche und des Neuen Testaments hat das Gefühl für die geschichtliche Entfernung zwischen den Zeiten und für die historische *Diskontinuität* außerordentlich verschärft. Auf der anderen Seite zeigt jedoch die historische Forschung selbst auch die mächtigen Fernwirkungen, die von der neutestamentlichen Ethik, Christologie und Eschatologie ausgegangen sind und bis auf diesen Tag noch ausgehen. Die Ansätze in der Ethik des Neuen Testaments, die Eröffnung neuer Möglichkeiten für die Verbindung von Kirche und Welt wirken auch in die Gemeinde der Gegenwart hinein.

Hinter diesen geschichtlichen Auswirkungen aber steht die eigentliche Macht der *Kontinuität:* Die Gegenwart Christi im Heiligen Geiste. Der Geist setzt die Gemeinde der Gegenwart mit der Kirche der Urzeit geradezu identisch. So ist es möglich, daß die heutige Kirche zu den Glaubenszeugnissen der Urkirche sich bekennend, sich das Ethos des Neuen Testaments zu eigen macht und ihre ethischen Weisungen auf dem Wege der Auslegung auf sich selbst in ihrer Gegenwart anwendet.

Doch muß bei dieser Arbeit die historische Diskontinuität ständig in Rechnung gestellt werden.

Die Kirche der Gegenwart lebt auf dem Boden einer fast 2000jährigen Geschichte des Christentums und mannigfaltiger Stadien und Formen der Säkularisation einer ehedem christlich durchgeformten Welt. Sie lebt auf dem Grunde einer dynamischen, durch große Revolutionen geschaffenen Gesellschaft. Es ist die Gesellschaft einer in unseren Tagen den Erdkreis erobernden wissenschaftlich-technischen Zivilisation, welche die einzelnen historisch gewordenen Gesellschaftskörper durch scharfe Rationalität und zunehmende Anwendung von Maschinen und Apparaten einander angleicht. Diese Gesellschaft wird zu einer rational geplanten, künstlichen, alle Lebensdimensionen durchgreifenden *»ztueiten« Schöpfung.* Der Mensch ist der Schöpfer dieser zweiten, neuen Welt, die ihn ebenso beherrscht wie er sie hervorbringt und erschaff!:. Hinsichtlich der technischen und wissenschaftlichen Möglichkeiten des Menschen ist eine Grenze bisher nicht sichtbar geworden. Wenn Christen nicht selten versucht haben, dem technischen Fortschritt materielle Grenzen zu setzen, so war dies verfehlt und beruhte auf frommen Kurzschlüssen; vor allem wurde der Herrschaftsauftrag des Menschen viel zu eng gefaßt. In der Beherrschung und Gestaltung der Erde ist er aber der cooperator Dei (Luther), und als solcher selbst schöpferisch. Die unendliche Weite des dem Menschen verliehenen Auftrages, der Beherrscher der Erde und Verwalter aller Güter der Erde zu sein, tritt darin in Erscheinung. Durch seine technischen Schöpfungen wälzt der Mensch die ältesten Kulturen der Erde um; Afrika, Asien und Südamerika befinden sich in der Krise einer umfassenden revolutionären Umgestaltung.

Diese Welt und Gesellschaft ist zugleich die Welt der Säkularisation und des ideologischen Säkularismus, der das Christentum und alle anderen Religionen der Erde in die

Schranken fordert. Doch in aller solcher Diskontinuität bleibt der Mensch als Geschöpf und Sünder derselbe »Adam« und sein Gottesverhältnis in Gericht und Gnade das gleiche. Beides verbindet alle Menschen zu der einen Menschheit, die sich vor Gott in der gleichen Grundsituation befindet.

In der modernen Theologie meinen viele, durch eine Art *Kult der Profanität* das Christuszeugnis rechtfertigen zu können und zu sollen. Das ist eine Illusion mit schwerwiegenden Folgen, da der Christus-Glaube nicht durch andere, weltliche Werte und Größen begründet oder legitimiert werden kann; sein Grund und seine Wahrheit liegen allein in der Liebe Gottes und in der Person Christi. Alles andere ist leerer Wahn. Dem Geheimnis der sogenannten »echten« Weltlichkeit freilich haben wir von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung her im Anschluß an Luthers Welt-Verständnis neu nachzudenken, im Dialog mit dem Säkularismus und den Weltreligionen. Autonomie und Freiheit des Menschen müssen von der Theonomie her entfaltet werden. Dies ist eine der größten und schwierigsten theologischen Aufgaben der Gegenwart und der Zukunft, deren sich auch die ökumenische Weltstudienkonferenz in Genf im Juli 1966 über »Kirche und Gesellschaft heute« hat annehmen müssen. »Echte« oder reine, »schöpfungshafte« Profanität geht allein aus der Kraft der pneumatischen, eschatologischen Freiheit von der Welt hervor, die aller Dämonen, Gesetze und Ideologien los und ledig ist und in Wort und Tat das soli Deo gloria bekennt, und durch Verkündigung und Liebesdienst die ganze Welt als den Bereich der gegenwärtigen wie der zukünftigen Herrschaft Christi in Anspruch nimmt.

Wir haben mit gutem Grund die historische Kontinuität des Christentums von der pneumatischen Kontinuität der Gemeinde Christi unterschieden. Allein diese letztere durchbricht die Grenzen der Epochen, schmilzt sie gleichsam durch das Feuer des Heiligen Geistes zusammen und setzt das Gleichheitszeichen zwischen der heutigen und der apostolischen Kirche. In allen historischen, sozialen, politischen und kulturellen Bezügen sind wir ganz andere Menschen als die ersten Christen, aber deren Glaube, Liebe und Hoffnung sind durchaus die unsrigen. Die Sendung der Kirche an die Welt bleibt in allen Weltzeitaltern stets die gleiche; daher auch die Notwendigkeit, immer neue Brücken der Verbindung zwischen Kirche und Gesellschaft, Staat und Kultur zu bauen. Da aber die pneumatische, alle Zeiten durchgreifende Kontinuität der Kirche die Freiheit des Pneuma von der Welt in sich einschließt, so ist auch die Freiheit der gegenwärtigen Gemeinde in immer neu und frei gewählten Formen den Menschen der Gegenwart mit Verkündigung und Diakonie zu dienen; schon in der Kirche der Apostel und der Botschaft des Neuen Testaments ist dies begründet, da diese uns nicht in das Gefängnis einer gesetzlimen Lebensform einschließen.

Diese pneumatische Freiheit wendet die Kirche ihrer eschatologischen und ihrer geschichtlichen *Zukunft* zu; sie macht die Christen für diese frei, so daß sie die früher errichteten Bauten abbrechen und die Synthesen von Kirche und Gesellschaft, die in früheren Epochen geschaffen worden waren, hinter sich lassen können. Die Kirche ist also nicht eingemauert in ihre eigene Vergangenheit, sondern vielmehr frei zu einem neuen, noch nicht dagewesenen, geschichtlichen Werk und Dienst. So allein kann die Kirche die Fragen

des heutigen Menschen aufnehmen und die Herausforderung seitens der modernen Gesellsdiafl beantworten. Nur in dieser Offenheit und Freiheit der Kirche für ihre eigene Zukunft _ wie auch für die Zukunft der Welt - können Verkündigung, Seelsorge und Diakonie recht vollzogen und ausgerichtet werden.

Sodann bedeutet diese Freiheit im Geiste ständige Selbstkritik der Kirche und Kritik an Welt und Gesellschaft, die auf Freiheit, Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit in ihren Ordnungen und Institutionen hin zu befragen ist. Dem Prinzip der *ecclesia* semper reformanda, das die Reformatoren mit so großer Wahrheitsmacht geltend gemacht haben, ist das Prinzip der *societas* semper reformanda an die Seite zu stellen.

Auf das kürzeste zusammengefaßt, entwickelt die von der Agape geleitete und erfüllte Gesellschaftskritik der Kirche *zwei* Formen:

Erstens stellt die Kirche den Verhältnissen und der Moral der jeweiligen Gesellschaft das Gegen- und Zielbild der *radikalen »utopiscben« Humanität* gegenüber. Hier spricht die Kirche im apodiktischen Stil und Geist der Bergpredigt ihres Herrn; als Anwalt des Menschen und seiner eschatologischen Bestimmung zur Gliedschaft im Reiche Gottes richtet sie frei und kühn jede Ungerechtigkeit, Unbarmherzigkeit und Unterdrückung des Menschen.

Zweitens aber gilt, daß diese Kritik konkretisiert werden muß in den Forderungen und Weisungen der praktischen Humanität, das heißt in der *praktischen* Kritik der immer der Reform und Umwandlung bedürftigen Institutionen und der gesellschaftlichen Moral. Wir sprechen hier im Sinne *Paul Tillichs* von der Fruchtbarkeit der geschichtlich wirksamen Utopie, in dem Sinne, in welchem er selbst den Sozialismus und den Nationalismus seiner Tage einer fundamentalen theologischen und sozialethischen Kritik unterzogen hats. Die praktische Kritik verzeichnet die Mängel des gesellschaftlichen Ethos, das Versagen von Institutionen des Staates und der Gesellschaft, zum Beispiel die innere Gefährdung der Demokratie, die Abhängigkeit und Unfreiheit des arbeitenden Menschen in der jeweiligen Wirtschaftsordnung, den Verfall des politischen Ethos, der Arbeitsmoral und andere Tatsachen. Die Kritik der praktischen, christlichen Humanität nimmt hierbei die Gesellschaftskritik der in der modernen Gesellschaft selbst entstandenen revolutionären und reformerischen Bewegungen - zum Beispiel die des Sozialismus und des sozialen Humanismus - so positiv wie nur möglich auf, da diese, oft der christlichen Kritik vorauseilend, eine fruchtbare, vorwärtsdrängende Unruhe in der Gesellschaft der Gegenwart erregt und vor allem die unumgängliche Frage nach sozialethischen *Leitbildern* für die Gestaltung der Gesellschaft der Zukunft mit unwiderstehlicher Kraft aufgeworfen haben",

Wir überschreiten fraglos die Grenzen des uns gestellten Themas, wenn wir zum Schluß fragen, ob die apostolische Kirche schon Ansätze der *»soeltlichen Cbristenheites* kenne. Wir haben diesen Begriff in die christliche Sozialethik der Gegenwart eingeführt, um die

6. VgI. Zum Beispiel *P. Tillich:* Christentum und soziale Gestaltung, Ges. Werke, Bd, II, Stuttgart 1962, S. 209/f.; 219/f.; 281 ff.
7. Hierzu vgI. *H.-D. Wendland:* Einführung in die Sozialethik (Sammlung Göschen, Bd. 1103), Berlin 1963, S. 117/f. (Leitbilder der sozialen Gestaltung). - *Ders.:* Person und Gesellschafe in evangelischer Sicht, Köln 1965, S. 53/f. (Verantwortliche Gesellschaft),
8. VgI. *H.-D. Wendland:* Einführung in die Sozialethik, a.a.O. S. 47/f.

Gesamtheit aller Christen, die in der Gesellschaft, in Staat und Wirtschaft ihre weltlichen *Funktionen* und Aufgaben ausführen, zu kennzeichnen, und sie doch zugleich als Glieder der Kirche, als Träger des Evangeliums und Diakone der Welt zu würdigen, die inmitten der Profanität, ohne diese aufheben zu wollen und zu können, ihren Glauben, ihre Liebe, ihre Hoffnung darzulegen und zu bewähren haben. All dies hat Martin Luther bekanntlich in dem paradoxen Begriff des *»Berufes«* zusammengefaßt: am Ort und im Raum der vocatio externa, in seiner weltlichen Arbeit und Tätigkeit lebt der Christ der vocatio spiritualis, die ihn durch die Verkündigung des Evangeliums getroffen und zum Glauben erweckt hat.

Dieser Begriff des Berufes fehlt im Neuen Testament gänzlich, ein Anzeichen dessen, daß die Probleme der Gesellschaftsethik und der Diakonie an der Welt, mit denen es die Christen des 16. oder des 20. Jahrhunderts zu tun hatten bzw. haben, damals noch gar nicht gestellt waren. Aber gibt es nicht trotzdem schon den Anfang einer »weltlidien Christenheit« im Neuen Testament?

Diese Frage muß sowohl mit einem Ja als auch mit einem Nein beantwortet werden. Dies ist deswegen nicht sinnlos, weil der Befund in den Texten des Neuen Testaments uns zu dieser doppelten Antwort zwingt.

Von Einrichtungen und Dienstgemeinschaften, wie sie die heutige Kirche für die Diakonie und die soziale Arbeit besitzt und geschaffen hat (vor allem seit Mitte des 19. Jahrhunderts, als Wicherns Idee der Inneren Mission sich ausbreitete), kann in der Kirche der Apostel naturgemäß noch keine Rede sein. Hier befindet sich die Kirche sozusagen im allerersten Stadium der Begegnung mit der damaligen Welt. Politisch und sozial verantwortlich oder gar führend tätige Christen gibt es in den Anfängen der Kirche nicht. Die damaligen politischen und sozialen Verhältnisse, die Struktur des Imperiums schlossen nicht nur eine solche Tätigkeit von Christen, sondern schon die Konzeption, den Entwurf einer solchen vollkommen aus. Erst sehr allmählich drang die christliche Mission in die Sphären des römischen Beamtentums und des Kaiserhofes ein.

Trotzdem kann man mit gutem Grund feststellen: es gibt einige wenige Ansätze zur weltlichen Christenheit, wenngleich diese erst später, seit der konstantinisdien Wende, im geschichtlichen »Großformat« in Erscheinung getreten sind.

Diese Ansätze sind in den Haustafeln, den Pastoralbriefen usw., das heißt in der ersten Form der bürgerlich-christlichen Ethik, zum Beispiel der Ethik der Ehe und des Oikos, gegeben. Hier empfangen Christen als Glieder der Familie, als Ehegatten, Kinder, Eltern, Sklaven und Sklavenbesitzer, welche Diener Christi und Christus gläubige sind, zum ersten Male ihren geschichtlichen, weltlichen Beruf in Gestalt des sozialen Status und der irdischen Aufgaben, die ihnen gegeben und gestellt sind. Gibt es hier noch keine sozialethisch tätigen Dienstgemeinschaften, so gibt es doch die wichtigste Voraussetzung für deren spätere Bildung, nämlich die Christenheit in der Welt, die Christen in weltlichen Berufen. Das ist der Ansatz, von dem wir hier sprechen dürfen und müssen. über den Bereich des Hauses führt vorerst nur das hinaus, was Paulus über die politische Unterordnung der Christen im Geiste der alle Gebote erfüllenden Liebe gesagt hat (Röm 13, 1-10). Hier steht die Kirche also erst am Anfang ihres weltgeschichtlichen Weges in alle

Bereiche und Fernen der Welt. Hier wird der erste Kontakt hergestellt, von dem um 50 oder *100* n. Chr, niemand hätte sagen können, wie weit seine geschichtlichen Auswirkungen reichen würden. Sofern es diesen ersten Kontakt und diese erste Begegnung zwischen Kirche und Welt gibt, dürfen wir schon für das Neue Testament und die Urkirche vom Anfang einer weltlichen Christenheit sprechen, mehr nicht. In der Annahme der Welt durch die »positive« bürgerlich-christliche Ethik war die theologische Voraussetzung für diesen ersten Ansatz der weltlichen Christenheit und ihrer Welt-Diakonie geschaffen worden. Doch bleibt, wie wir früher gesehen haben, der eschatologische Vorbehalt und das Wissen um die eschatologische Grundsituation der Kirche in der vergehenden Welt im ganzen Neuen Testament voll in Kraft. Von Welt-Gläubigkeit und Welthörigkeit ist keine Spur zu finden.

Dieses Welt-Verständnis und -Verhältnis können wir zusammenfassend als eine ebenso *kritische wie positive,* der Welt von *Christus* her in der *Liebe* dienend zugewendete Ethik charakterisieren, welche das Wissen um die eschatologische Grundsituation der Welt nicht preisgibt und daher in geschichtlich wirksamer und fruchtbarer, kritischer *Distanz* von der Welt verbleibt.

*Prof.* D. *t».* *H.-D. Wendland* *44 Münster, Von-Stauffenberg-Straße 40*

# »New Morality« **und christliche Ethik**

Von

HENDRIK VAN OYEN

*»His (Christ) morality is all sympatby, just what morality should be '" His justice is all poetical justice, exactly what justice should be« (Oscar Wilde, »DeProfundis« 1905,S.106).*

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß der Ausdruck »Neue Moral« keine pretentiöse Erfindung Dr. *Robinsons* ist. Er ist einer Formulierung entnommen, die die Kongregation des Heiligen Officiums am 2. Februar 1956 einer Situationsethik gab, die schon am 18. April 1952 von Pius XII. verurteilt worden war. Eine Art von Ethik also, die nachdrücklich von der katholischen Kirche abgelehnt wurde (inzwischen hat sich vieles geändert ...), wird von dem anglikanischen Bischof als die einzig richtige und für unsere Zeit empfehlenswerte hingestellt.

Darauf nun kommt es Robinson ganz besonders an. Sein ganzes Werk steht im Dienst seiner mit leidenschaftlicher Hingabe wahrgenommenen Seelsorge. In »Honest to God« ruft er aus, man müsse mit jenen gehen, die auf der Suche sind nach dem Sinn des Lebens,

etsi deus non daretur, mit jenen, die auf dem Wege sind nach Emrnaus, um dann in der Begegnung von Mensch mit Mensch und beim Brechen des Brotes Ihn zu erfahren, der unserem Leben erst den vollen Wert verleiht. Wie mir scheint, ist die tiefe Sorge dieses Seelenhirten um die Masse das Geheimnis seines Erfolgs. Was er sagt, ist gewiß nicht neu. Die Kritik an der christlichen. Moral der bürgerlichen Gesellschaft wurde seit mindestens einem Jahrhundert in vielen Tonarten vorgebracht, nur in einer vielleicht nicht - der des Erbarmens mit dem Nächsten. Man hat die Mittelstandsethik als kirchliche Zwangsjacke gegen die Leidenschaften gescholten, verhöhnt, zerfetzt und getreten, die doppelte Moral und die Heuchelei wurden eifrig an den Pranger gestellt; wer aber hat versucht, den *Kern* dieser Moral zu retten und als die einzig mögliche und zu verantwortende Lebenshaltung in einer gottlosen Zeit in Schutz genommen? Gewiß wurde dieser Kern in schönen theologischen Handbüchern herausgearbeitet (Robinson erwähnt dankbar *Emil Brunner* und *Paul Tillich),* wer aber hat es gewagt, die Botschaft der christlichen Liebe ohne Rückhalt in einem Gesetz zu verkündigen und damit zu riskieren, daß die extremsten Mißverständnisse aus dieser »freien- Lehre abgeleitet würden? Hat die große Masse, die »Honest to God« kaufte, etwas davon begriffen, daß Robinson bei aller Unwissenheit und Unsicherheit im Bereich des Glaubens den Menschen zutraut, imstande zu sein, etwas Reines und Großes zu leisten? Gleicht Robinson hier nicht dem Bilde, das *Oscar Wilde* von Christus zeichnet, wenn er sagt: »Like all poetical natures he loved ignorant people. He knew that in the soul of one who is ignorant there is always room for a great idea, But he could not stand stupid people, especially those who are made stupid by education: people who are full of opinions not one of which they even unterstand- (p. l08)? In der Tat durchbricht Robinson seelsorgerlieh die vielen starren Schemata, die uns unsere Erziehung mitgab, und versucht ihren Kern herauszuschälen: das christliche Gebot der Nächstenliebe.

Dabei steht Robinson selber dann vor nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten. In »Honest to God« ist er radikaler als in »Christian morals today«, Offensichtlich von der Voraussetzung ausgehend, daß er nicht etwas anderes als die Kirche zu sagen habe, sondern daß er es anders sagen, den lebendigen Kern aus der verhärteten Kruste befreien möchte, lehrt »Honest to God« eine radikale Situationsethik. Nichts anderes ist vorgeschrieben als Lieben, Liebhaben, Liebe erweisen. Zustimmend zitiert Robinson *Fleteher* nach dessen Beitrag in »Harvard Divine Bulletin- unter dem Titel »The new look (I v. 0.) in Christian Ethics«: man muß es für dringend nötig erklären, die Rollen von Gesetz und Liebe umzukehren; das konstitutive Element ist die Liebe, das Gesetz ist höchstens das regulative. Robinson gibt zu, daß dies eine gefährliche Ethik ist, ein christliches »vivere pericolosamente«, aber für den »mündigen- Menschen, so sagt er, gibt es nun einmal nichts anderes. Frei von aller traditionellen Christlichkeit, wobei das Gesetz Mose noch viel radikaler in den Schmelztiegel geworfen wird als bei jesus und Paulus, handelt der mündige Mensch von der Situation aus, wobei nur zu überlegen ist, wie der höchste Grad der Liebe für alle in Betracht kommenden Personen zu erreichen sein mag. Die *Erfahrung* wird uns die richtigen Kriterien schon an die Hand geben für das, was recht und was unrecht ist.

Vergleichen wir die Ausführungen in »Christian Morals Today« nun mit dem Vorher-

gehenden, so fällt auf, daß bei näherem Zusehen das Mosaische Gesetz nicht viel radikaler umgeschmolzen wurde, als es schon bei Jesus und Paulus der Fall war. Denn jetzt wird dem Gesetz die volle Aufmerksamkeit zuteil, die drei kleinen Kapitel der Broschüre handeln allesamt vom Gesetz: 1. Gesetz und Freiheit, 2. Gesetz und Liebe, 3. Autorität und Erfahrung. Der Vorwurf, Robinson habe sich in den Netzen des Antinomismus verfangen, wird jetzt nachdrücklich zurückgewiesen. Der Autor ist bestürzt über das oberflächliche Aufsehen, das die Losung »Neue Moral« gemacht hat, als ob es hier um die Verteidigung von Ehebruch und vorehelichem Verkehr gegangen wäre. Jetzt wird deutlich betont: Ich glaube, daß die »alte« und die »neue« Moral zwei Ausgangspunkte, zwei Betrachtungsweisen sind, die bestimmte bleibende Pole innerhalb der christlichen Ethik darstellen. Sie stehen sich dabei nicht antithetisch, sondern komplementär gegenüber.

Was nun das Netz von Geboten angeht, das ein jeder Mensch für sein Handeln nun einmal braucht, so muß man darauf hinweisen, daß man den *Inhalt* viel zu sehr verabsolutiert hat. Man hat in den Geboten ein von Gott gegebenes moralisches Gefüge gesehen, das in die neue gesellschaftliche Entwicklung nicht mehr hineinpaßte und dieser Entwicklung vielmehr starre Gesetze aufzwang, die niemand mehr wirklich einhalten konnte. So fielen göttliches Gesetz und tägliche Erfahrung heillos auseinander. Die Kirche glaubte, einen moralischen Kodex biblischer Gebote aufrechterhalten zu müssen, den das volle Leben längst überholt hatte. Nicht auf den Inhalt der Gebote kommt es also an, folgert Robinson, sondern auf die Form, darauf, daß es ein Gebot gibt. Sein Inhalt wird für jede Kultur und für jeden Menschen immer wieder anders lauten. Ist die *Gebots/arm* entscheidend, so bedeutet dies gleichwohl, daß wir unwillkürlich zwischen den Polen »alt« und »neu« dahintreiben, denn »neu« bedeutet gerade: nicht festgelegt, offen, frei, Situation, Liebe, Reich Gottes. Die »alten« Gebote bekommen ihre Weisungskraft inzwischen erst vom zentralen Liebesgebot her. Kein einziges Gebot ist an sich »gut« und nicht jeder Ungehorsam an sich durchaus Sünde. Robinson weist nach, wie der Dekalog nach der zweiten Tafel auch im Urteil der Kirche immer wieder übertreten werden mußte, da ein starrer Gehorsam moralisch nicht zu verantworten wäre (Krieg, Todesstrafe, Notlüge und so fort). Dabei fällt es Robinson mit Recht auf, daß die Kirche wohl stets für die sexuellen Vergehen strenge Tabus aufzurichten wußte, in bezug auf den Krieg hingegen dabei durchaus versagt hat. Robinson folgert nun: Gebote sind nötig, aber das Liebesgebot bestimmt als letzte Instanz, welchen Inhalt ein Gebot haben muß, je nach der konkreten Situation, in der man sich befindet. Die Formulierung der Gebote ist nur paradigmatischer Natur, wie die paulinischen Paraenesen. Das Gesetz wird bei Robinson zur Randbemerkung, das Herzstück ist die Liebe. Wie bei Vororten und City diese stets auf jene angewiesen ist, aber erst von der City aus gesehen die Vororte zu solchen werden, so etwa kann man auch sagen, daß bei Robinson das Liebesgebot die Gebote und insbesondere den Dekalog »ins Unermeßliche vertiefl«. Damit erhält das Gesetz doch wieder eine positivere Schubkraft, die an andern Stellen eher vernachlässigt wird. So hat zum Beispiel für Robinson die Bergpredigt mit ihren radikalen Forderungen, die sich kaum so im Alltag durchführen lassen, die Bedeutung des »Eigentlichen« im Gegensatz zu dem »Uneigentlichen« der Moralvorschriflen, auf die es der Bergpredigt keineswegs ankommt. Robinson beruft sich

dabei auf *Dodds* Interpretation der Bergpredigt in »Das Gesetz der Freiheit« (»Gospel and Law«): nach seiner Meinung gibt Dodd hier genau an, was auch ihm selber vorschwebt. Dies scheint uns allerdings ziemlich diskutabel, wir kommen aber unten darauf zurück. Vorläufig sei hier bemerkt, daß für Robinson die Bergpredigt den zentralen Gedanken von Jesu Reden überhaupt darstellt, besonders deshalb, weil sie in Momentbildern etwas von radikaler Menschlichkeit anschaulich macht. Vom Liebesgeheimnis dieser Mitmenschlichkeit aus sieht Robinson dann reihenweise soziale Vorschriften und Direktiven ausgehen, die das Netz bilden, worin Leib und Seele der Gesellschaft durchaus nützlich eingeschlossen werden. Den unvermeidlichen Vorwurf, die »neue Moral« bleibe in einer individualistischen Sackgasse stecken, weist Robinson beunruhigt, entrüstet, zurück. Die soziale Ethik beruht doch nur auf der Ausfächerung vom zentralen Gebot her!

Ober Autorität und Erfahrung schreibt Robinson VOm Inkarnationsgedanken aus. Wir müssen- beim Menschen anfangen, sagt er, induktiv und nicht deduktiv von vorausgesetzten Grundsätzen ausgehen, und dabei treffen wir auf die Offenbarung der Inkarnation, denn auch hier betritt das Göttliche durch die Stalltür der menschlichen Geschichte die Bühne des alltäglichen Lebens. »Nur als Menschen und im Menschen konnten seine Zeitgenossen den Sohn Gottes sehen.« Die Offenbarung war ein induktiver Prozeß, ein inneres Geschehen, das allmählich den Blinden die Augen öffnete. Das Wort Jesu, der Sabbath sei um des Menschen willen gemacht und nicht umgekehrt, kann darum für Robinson zu einer Dominante für die gesamte christliche Ethik werden. Man kann das weiterführen: die Erde, das Eigentum, die Ehe, der Sexus, sie sind um des Menschen willen da und haben dem Menschen zu dienen. Die gesamte soziale Ethik steht unter der *Autorität* dieses Motivs, das den Grundbegriff des Humanismus bildet, eines Humanismus freilich, der seine Wurzel in der Inkarnation hat und nicht nur »in sich selbst ruht«, wie Robinson mit allem Nachdruck fordert. Nichtsdestoweniger liegt die Auswirkung der Inkarnation im spontanen Geschehen der Liebestar. In ihr »gesdiieht- sie immer wieder; das Wagnis des humanen Handelns, ehrlich und redlich, läßt das göttliche Geheimnis in unserem Leben aufleuchten. Das hic et nune der Entscheidung läßt die Theophanie sichtbar werden. Man erinnert sich an verwandte Äußerungen von *Herbert Braun:* »Gott ist ... der Ausdruck für das Phänomen des gewissensmäßigen. getrosten, überzeugten Handeln-Könnens«, oder auch: »Gott heißt dann vielmehr das Woher meines Umgetriebenseins, bestimmt durch das -Ich darf- und -Idi soll-, bestimmt durch Geborgensein und Pflicht-(»Ges. Studien zum N. T.«, 1962, S. 338, 341). Geborgensein und Pflicht kommen nicht aus dem Universum zu mir, sagt Braun, sondern aus der Begegnung mit dem Mitmenschen. In dieser liebenden Begegnung »geschieht- Gott, »geschieht« jesus. Der Gedanke der Inkarnation (bei Herbert Braun das begegnende Wort) ist bei Robinson in das hie et nunc der liebeweckenden Begegnung mit dem Mitmenschen aufgenommen. Dabei enthüllt sich das Mysterium der Geborgenheit, der Fähigkeit zur Liebe als Akt der Pflicht (Braun: Das »Ich darf« schlägt um in ein »Ich soll«).

Hiermit glaube ich in großen Zügen die Auffassungen des Bischofs von Woolwich korrekt wiedergegeben zu haben. Man wird dabei unwillkürlich an Äußerungen erinnert, die

*Oscar Wilde* schon im Jahre 1905 während seiner Gefängniszeit niederschrieb: "Christ had no patience with dull lifeless mechanical systems that treat people as if they were things, and so treat everybody alike: for him there were no laws: there were exceptions rnerely.« Wir haben in unserem Motto gesehen, daß Wilde die Moral Christi als Sympathie auffaßt, genau das, was nach seiner Meinung Moral sein soll. Mit Sympathie meint er zweifelsohne die Liebe, die Christus dem Sünder entgegenbringt. Die Welt hält die Heiligen in Ehren, Christus aber genauso die Sünder, sagt er. Mit mitleidlosem Hohn stellt er den laffen Formalismus des »middle-class mind- bloß. Natürlich muß der Sünder bereuen, stellt Wilde fest, aber das ist gut, denn »the moment of repentance is the moment of initiation- (S. 115).

Mit Absicht habe ich diese schon ein halbes Jahrhundert alten Gedanken neben die von Robinson geäußerten gestellt, zunächst, um deutlich zu machen, wie sehr eine »neue« Interpretation der christlichen Ethik schon damals in der Luft hing, sodann, wie sehr eine Situationsethik als der Bibel gemäß galt (eine ganze Reihe ähnlicher Vorstöße in Theologie und Philosophie folgte), drittens und das ist wohl das Wichtigste, wie sehr die Liebe, geboren aus der Mitmenschlichkeit (Sympathie) ein Gesetz enthüllt, das eine Umkehr im Lebenswandel fordert als Folge einer Einsicht in vorhergehende Mängel.

Nur ein kurzes Wort noch zum ersten Punkt. Die Losung »Neue Theologie- ließ schon 1907 *R. J. Campbell* ergehen (deutsch 1910). In dessen Buch wurden Tillich und Robinson in sehr bewußten Forderungen vorweggenommen. Wir lesen da, die Grundstrukturen des Glaubens bedürften einer neuen Interpretation in Ausdrücken für göttliche Einkehr im Menschen. Die ehrwürdigen Dogmen entzögen eher die »religiöse Erfahrung- ]esu unserem Auge. Diese ist jedoch so erhaben, daß sie nur von der dogmatischen Patina befreit zu werden braucht, um allen Bedürfnissen der Menschenseele gerecht zu werden. Unmittelbar empfundenes Begreifen Gottes und kein metaphysisches, gegenständliches Denken über Gott wird dann an deren Stelle treten. »Wir predigen tauben Ohren, weil wir keine frohe Botschaft mehr haben, keine Erklärung für die Probleme des Lebens.« Campbell erschrak jedoch selber unter der Flut scharfer Proteste gegen seine Lehre des zur Schau gestellten Übermuts und widerrief seine als gar zu destruktiv verurteilte Lehre. Inzwischen war unter dem Einfluß *von Harnacks* »Wesen des Christentums- (1900) auch auf dem Gebiet der Ethik eine neue Seite aufgeschlagen worden: *Wilhelm Herrmanns* »Ethik- (1901), ein Buch, das, was den christlichen überbau auf dem idealistischen Fundament betrifft, gleichwohl noch ganz in traditionellen Kategorien von Wiedergeburt und Bekehrung befangen blieb. Eine Frage äußerer Form, gewiß, denn wer das schon viele Jahre vorher (1886) erschienene Werk »Der Verkehr des Christen mit Gott« neben diese »Ethik- legt, der sieht auf den ersten Blick, daß es Herrmann um ein Herausschälen der Gestalt ]esu aus dem historischen Beiwerk zu tun war, damit der Christ, frei von historischem Ballast, in seinem inneren Leben am inneren Leben ]esu unmittelbar teilhabe. Er hat damit den schwankenden Boden der Geschichte und ihrer willkürlichen Interpretation verlassen, um in sich selbst den festen Boden der Glaubensgewißheit zu finden; so sieht es Herrmann.

Wir brauchen nur an das Aufkommen des Ich-Du-Schemas bei *Martin Buber, Friedrich*

*Gogarten, Ferdinand Ebner* zu denken, in großer Nähe mit der Losung »Geheimnis und Gebot« *(Leo Baeck),* um zu verstehen, wie sehr der heraufziehende Existentialismus sich mit ganzer Kraft diese neuen Gedanken zu eigen machen konnte, um dabei die Anthropologisierung der theologischen Fragen radikal durchzuführen. Gewiß, wir können nicht umhin, einzusehen, daß dies Meilensteine auf dem Weg der geistigen Entwicklung des heutigen Menschen sind, die wir in Kirche und Theologie als Fragen, als Aufgaben zu uns sprechen lassen müssen; denn es sind im Grunde genommen unsere eigenen Fragen! Fragen nach der Integration des Ich in die Totalität der Technisierung und Säkularisierung etwa; mehr als je möchte der Mensch, der auf jedem Gebiet seine Unmündigkeit erfährt, mündig werden durch Psychologie und Philosophie. Wesensgemäß ist die Frage nach der *Authentizität* die zentrale Frage der »New Morality«; die Antwort auf diese Frage versucht sie unter christlichem Vorzeichen in der Erfüllung des Liebesgebotes. »Gut und Böse- sind die sehr relativen Verhaltensschemata, die unter dem Einfluß einer bestimmten kulturellen Bildung dem Menschen von seiner frühesten Jugend an eingeprägt werden; aber was an dieser Seite des Flusses gilt, wird am anderen Ufer für monströs gehalten. So verblassen Normen, Gebote, Werte: nur ein Augenblickshandeln, eine Situationsethik ist imstande, den Kontakt mit dem Mitmenschen in einer Art aufzunehmen, daß er meine liebende Sympathie erfährt und seinerseits bereit ist, mir seine Sympathie zu schenken. »His morality is all sympathy, just what morality should be., Dies paßt auch genau zu einer Bemerkung, die auf der Taize-Konferenz über die »Neue Moral- fiel: »I'essentiel n'est desormais plus d'avoir des convictions morales, mais de donner un style à sa vie« *(J. Brun).*

Ich frage mich unwillkürlich: Warum ist uns dies alles so sympathisch und verführt es uns dazu, hier ohne weiteres zu erklären: Jetzt haben wir es? Hcurekamcn! Dies ist endlich eine moderne Sprache und befreit uns von dem unerträglichen Ballast von Begriffen wie Sünde, Zorn Gottes, Gericht, Vergebung; es macht das »historische- Ereignis »Kreuz auf Golgatha- zu einer augenblicklichen, existentiellen Geste, kraft deren ich, meine natürliche Antipathie gegen den Mitmenschen und meinen eigenen »Schatten« als unerwünscht einsehend, frei werde und offen für wen auch immer. Ich »kreuzige- mich selbst. Meine Authentizität wird dadurch erst recht offenbar werden, denn so wie ich »jetzt« handele, kann so ohne weiteres niemand mehr handeln: die Trias hier, jetzt, ich, ist »einmalig«.

Es ist nun freilich sehr schwierig einzusehen, wie man hier zu einer sozialen Ethik kommen, wie dieser Weg von einer im Gottesdienst versammelten Gemeinde anerkannt werden könnte, wie Bischof Robinson sich das vorstellt. Vielmehr zeigt er in seinem Denken Verwandtschaft auf mit einem Vergleich, der in der modernen jüdischen Religionsphilosophie recht beliebt ist: hier, jetzt, ich (Gott). Vom »Geheimnis- (Gott) her öffnet sich das Gebot, das »Gesetz«, und im neuen Handeln finde ich Gelegenheit zur überwindung des Versagens. Die Umkehr (teschubah) steht dann unter der Annahme, von Wilde so korrekt angegeben: »The moment of repentance *is* the moment of initiation.s Zwischen beiden liegt kein von Gottes Gnade erwirktes Ereignis, denn das Geschehen selber *ist* Gott; es ist die immanente Göttlichkeit der Liebe, wodurch unser Tun Gott aus seiner Verbannung erlöst (Martin Buber) oder auch: Gott als Jesus erst »geschehen- läßt (Herbert Braun).

Gott ist »im Suchen«. Das ist für die moderne Jugend verständlich. Sie erträgt keine Ethik des Gehorsams, sondern des Experiments und des »engagements«, konstatiert Robinson mit Recht.

Dennoch ist es die Frage, und sie drängt sich beim Lesen von Robinsons Buch mir immer wieder auf: Leidet das Ganze nicht an einer gewaltigen überschätzung menschlicher Möglichkeiten? So wie bei der Methode der Entmythologisierung die große Gefahr droht, daß der Mensch schließlich an seine eigene Gläubigkeit glaubt, so droht hier für die Ethik eine Struktur zu entstehen, wobei der Mensch nur noch mit einem einzigen Gebot, dem, Liebe zu üben, zu tun hat ohne das voraufgehende: *Ich habe euch frei gemacht.* Wer aber das Humane überschätzt, muß notwendigerweise das Böse unterschätzen. Er läuft Gefahr, die Dimensionen, die das Evangelium in Wirklichkeit bietet, durch die Immanentisierung und damit einhergehende Reduzierung auf gelebte Erfahrung hin zu versperren. Das fordert nähere Klärung.

Robinson zitiert, wie erwähnt, zustimmend C. H. Dodd, »Das Gesetz der Freiheit«, 1960, der seinerseits von der paradigmatischen Form der evangelischen Paränesen spricht. Dabei soll von Dodd die reine Situationsethik beschrieben sein.

Was Dodd wirklich beschreibt, sieht indes anders aus. Er spricht nämlich vom Gekommensein des Königreichs Gottes in Gestalt und Predigt Jesu Christi. Bei seinen Ausführungen über den Rahmen der Sittenlehre Jesu stellt Dodd fest: »Sie betrachtet das menschliche Verhalten in der denkbar konkretesten Weise als auf eine wirkliche Situation bezogen, in der die eine unausweichliche, alles andere über den Haufen werfende Tatsache die Tatsache Gottes selbst ist, auf eine Situation daher, in welcher der ganze Ernst der sittlichen Not des Menschen bloßgelegt wird (Dodd spricht von der »Stunde Null«) und endlose Möglichkeiten der Erfüllung und Befriedigung eröffnet werden« (67). Hier ist gewiß die Rede von einer »Situationsethik«, aber von der einen *Situation Gottes in Christus* aus. Von dieser Situation aus liegt nämlich die moralische Position des Menschen erbarmungslos offen vor Gott, und hat er auch von seinen eigenen Situationen aus überhaupt nichts Gestaltendes mitzubringen. »Sie ist nicht so sehr eine ins einzelne gehende Richtschnur für das Verhalten in dieser oder jener Situation als vielmehr eine Offenbarung der absoluten Normen, die allein von Bedeutung sind, wenn das Reich Gottes herbeigekommen ist- (S. 60).

Wir fragen: Hat Robinson diese christologische Position Dodds nicht übersehen? Mit Recht betont auch Dodd, daß die Paränesen vom Reich nicht in abstrakten Paragraphen gegeben werden, sondern in paradigmatischer Form, aber sein Ausgangspunkt ist das *eph'hapax,* das Kommen Gottes im Fleisch (S. 26f.). Für Dodds Auffassung der christlichen Ethik ist das Kerygma von Tod und Auferstehung Christi entscheidend, Gericht und Gnade vollenden erst das Liebesgebot. Dort, wo die *historische* Bedeutung des Kreuzes entscheidend ist, gibt Gottes Bemühung um die Welt den Kategorien Gut - Böse eine ganz andere Qualität, als das der Fall ist, wenn man diese nach dem Maßstab der Korrelation Geheimnis - Gesetz beurteilt. Gewiß hat Robinson in »Honest to God- versucht, eine Christologie aufzubauen, doch kann von einer Soteriologie kaum die Rede sein, wie übrigens auch bei Tillich. Der Gedanke eines Versöhnungswerks Gottes mit der Welt

kommt Robinson supranaturalistisch vor; er versucht sich mit einem Scherzwort darum zu drücken, wenn er auch einräumt, daß die inhaltliche Bedeutung dieser Gedanken im christlichen Glauben schwerlich entbehrt werden kann. Was aber kann der moderne Mensch noch damit anfangen? Was sagen diesem, so wird zaghaft gefragt, Begriffe wie Sünde, Versöhnung, Gnade, .vor allem dem Teenager? Ein fast neurotischer Drang, den Glaubensgehalt zu säkularisieren, hat den Bischof befallen, und nicht nur, wie wir eingangs feststellten, eine tiefe erregende Sorge um das geistige Elend unserer Zeit. Denn eine wirklich seelsorgerische Bekümmernis müßte doch auch die moralische Haltlosigkeit, müßte dies teuflisch libidinöse Mißbrauchen des einen Menschen durch den andern entdeckt haben!

Man versucht tunliehst entgegenzukommen, und zwar festzustellen: natürlich sei etwa vorehelicher Verkehr nicht zu billigen, aber die Jugend habe heute nun einmal ein so starkes Bedürfnis danach, und wem würde damit nun eigentlich geschadet, außerdem machen wir uns unmöglich, wenn wir als Christen davor warnen, usw. usw. Dabei krempelt der Bischof gleichsam mutatis mutandis alle Gebote des Dekalogs um und konstatiert, daß gegen sie alle, auch im Namen der Kirche, immer wieder gesündigt wird. Wo bleibt dann das radikale Gebot? So fragt er sich. Die Gegenfrage läßt sich aber nicht unterdrücken: *Warum* wird denn unter bestimmten Umständen dagegen verstoßen, und hat auch die kirchliche Ethik stets bestimmte Grenzfälle sehr wohl gesehen (Krieg, Interruptio, Ehescheidung, gleichgeschlechtlicher Verkehr unter Erwachsenen)? Doch wohl nicht, weil man glaubte, die Gebote zögen ein zu straffes Netz über unser Leben, sondern weil wir begreifen, daß es Umstände gibt, die uns aus der Rätselhaftigkeit der Kreatur und der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts zu Handlungen bringen kommen lassen, die wir nur unter dem Druck des Gefühls *schwerer Schuld* begehen. Aber dies läßt uns zugleich einsehen, daß wir niemals das Recht haben, jetzt leichtsinnig zu folgern: Die Gebote haben uns nichts mehr zu sagen, nur wenn wir in der wahren Mitmenschlichkeit stehen, werden wir auch wissen, was wir zu tun haben! Dies bedeutet dann aber ein krankhaftes Zurückweichen vor den geheimsten Wünschen unseres Herzens: all diese beschwerlichen Gebote beiseite schieben und auf die gute Art dieses Herzens vertrauen, da wir es doch allesamt so gut miteinander meinen. Diese überspannte Neigung nenne ich die Neurose zur Säkularisierung und halte es für die fatale Wendung in Robinsons Theologie, daß seinem seelsorgerischen Bemühen, das sehr radikal sein möchte, doch der *evangelische Radikalismus* abgeht, der bei *Dodd* so stark zu Worte kommt. Er befürwortet in menschlichem Selbstvertrauen ein Wagnis, daraus man die sonderbarsten Folgerungen, vor allem auf geschlechtlichem Gebiet, gezogen hat - was ihn allerdings selber beunruhigt.

Robinson projektiert unter dem Einfluß *Paul Tillichs* Christus in die »Tiefe« des menschlichen Herzens. Er hat sich damit auf eine Linie mit dem deutschen Idealismus gestellt, dessen Endpunkt *Ludwig Feuerbach* war. Weder die Sünde der Menschheit noch die evangelische Botschaft vom Heil in Christus sind auch nur einigermaßen in der Tiefe erfaßt. Mit Recht schreibt *Robert Leuenberger* in »Reforrnatio«, August 1964, S. 471: »Der Sündenfall ist bei Robinson (und seinen Paten, Tillich es.) da geschehen, wo er das Iieilsgeschehen, und damit Gott selbst, dem souveränen Willen des *einen* Herrn über Tod

und Leben entzogen und der menschlichen Existenz und einem Weltdasein mit seiner )Tiefe- einverleibt hat.« Und Leuenberger zeigt an Tillichs Betrachtung zu Psalm 139 (»In der Tiefe ist Wahrheit«, 1952), wie sehr man einen Bibeltext mit einem Salto mortale in Idealismus verwandeln kann. Dies alles aber, und dessen muß man sich durchaus bewußt sein, hat dann nichts mehr mit der christlichen Botschaft zu schaffen. Es wäre redlicher, daraus die Folgerungen zu ziehen und einen Humanismus ohne christliche Etiketts zu propagieren. Bei Robinson ist eine natürliche Theologie zutage gekommen, die, anders, als wir eingangs vermuteten, nicht die biblischen Dinge *anders* formulieren will, sondern die im Grunde genommen *etwas anderes* sagt. Wer simplistisch das skandalon von Kreuz und Auferstehung unter dem Supranaturalismus des neunzehnten Jahrhunderts registriert, als ob in der Theologie des zwanzigsten nichts in dieser Richtung gesagt und gedacht wäre, der fällt in eine Betrachtungsweise zurück, die man, weil stark von Tillich und Buber abhängig, eher jüdisch als christlich nennen könnte.

Es geht Robinson eher um einen *neuen Stil* im Gegensatz zum bisher üblichen kirchlichen als um ein neues *Leben,* wie es in den Evangelien und bei Paulus der Fall ist. Und eben darum bekommen bei ihm Freiheit, Liebe, Gesetz einen durchaus anderen Charakter als im Neuen Testament. Die Liebe wird bei ihm doch wieder zu einem Gesetz, denn von der Freiheit der Vergebung allein her verliert sie ihren gesetzhaften Charakter und wird zur »Freidigkeit- (Luther), Wenn jedoch der *usus elenchticus* verlorengeht, bleibt der *usus politicus* als ein Ganzes von sozialen Spielregeln, wobei »Liebe« im Sinne von *agapè* niemals auch nur die geringste Rolle spielen kann. Die Liebe beschränkt sich unwiderruflich auf den Altruismus eines *Jeremy Bentham:* der vollkommene Egoismus ist der reinste Altruismus. Kommt dann noch eine künstlerisch-ästhetische Note hinzu, dann regiert in einigen seltenen Fällen die Sympathie, und es ist sehr die Frage, ob bei Robinson nicht, nach der Entleerung aller biblischen Grundbegriffe, sein »Liebes-s-Gebor von einem Bedürfnis nach »poetical justice- bestimmt wird. Für ihn ist nämlich keine Ethik wirklich christlich, die nicht dem Vorwurf des Antinomismus ausgesetzt ist. Da nun hiermit unzweideutig keine paulinische »Freiheit vom Gesetz- gemeint ist - was bleibt dann übrig als die künstlerisch-ästhetische Gebärde, die alles vergibt, weil sie alles kennt? Wenn es aber bei Robinson darauf hinauslaufen sollte, dann muß die Kirche doch wohl sehr auf ihrem qui-vive sein, denn dann wird »christliche Verkündigung« das, was wir, sc. der »natürliche- Mensch in uns, am meisten selbst begehren: daß wir selber unsere Freiheit wählen und sie uns nicht erst von Gott als Gnade zuteil werden muß.

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

# Entschließung über die Armut

## Lutherische Kirche in den USA

*(Vorbemerkung:* Im Juni 1966 faßte eine Versammlung der Lutheran Church in America, die mit 3,2 Millionen die größte lutherische Kirche der Vereinigten Staaten isr, in Kansas City folgende Entschließung. Die übersetzung folgt dem in dem Kirchenblatt der LCA »The Lutheran« veröffentlichten Text.)

Gerechtigkeit für die Armen und Besitzlosen war das Anliegen des Volkes Gottes sowohl im Alten wie im Neuen Bund. Unter dem göttlichen Gebot des prophetischen Glaubens fahren Christen heutzutage darin fort, Gerechtigkeit für all diejenigen zu suchen, deren Leben durch Elend und Armut gezeichnet ist. Unter der reichen Gnade des Vaters unseres Herrn Jesus Christus, sind wir Christen gehalten, uns barmherzig der Nöte all unserer Nächsten anzunehmen. Getrieben von der Liebe Gottes in Christus hat die Kirche den doppelten Auftrag: sich menschlicher Not anzunehmen und prophetisches Zeugnis abzulegen für eine gerechte Ordnung der Gesellschaft und beim Gebrauch ihrer Hilfsmittel.

Die Armut ist eine uralte Anfechtung der Menschheit. Hilfe für die Armen sowohl durch die ökonomische Ordnung der Gesellschaft wie als Ausdruck persönlicher Verantwortung ist ein sich im Alten und Neuen Testament durchhaltendes Thema. Heute finden wir uns konfrontiert mit einer völlig neuen und womöglich explosiven Situation in der menschlichen Gesellschaft. Einerseits drohen die Bevölkerungsexplosion und moderne technische Entwicklungen eine Klasse von menschlichen Wesen zu schaffen, die wirtschaftlich überflüssig sind und die sich in zunehmendem Maße von der Teilnahme an den wirtschaftlichen Segnungen der Gesellschaft ausgeschlossen sehen.

Andererseits eröffnet die technische Revolution zum erstenmal in der Geschichte die Möglichkeit einer tatsächlichen Beseitigung des Hungers und der wirtschaftlichen Benachteiligung sowohl hier wie in der ganzen Welt. Der Gegensatz von Reichtum und Armut zu Hause wie in der Welt wird im Lichte dieser neuen Möglichkeit zu einem doppelten Krgernis.

Die Möglichkeiten zum Guten, die in den neuen Gaben Gottes an die Menschheit in der Technik liegen, können ohne den Wandel von Einstellungen und wirtschaftlichen Strukturen nicht verwirklicht werden. Die heutige Lage schaffi neue Dimensionen der Gerechtigkeit und gibt der dienenden Liebe Gelegenheiten, von denen man sich bisher nichts träumen ließ. Die Lutherische Kirche in Amerika ist sich bewußt, daß noch kein endgültiges Wort über die neuen Formen der Sozial- und Wirtschaftsordnung gesprochen werden kann oder auch nur über die diesen zugrunde liegenden richtigen Einstellungen, doch wagt sie die folgenden sittlichen Urteile in der überzeugung, daß sie mit der biblischen Sorge für die Armen übereinstimmen und eine gehorsame Verwaltung ihres Verständnisses der Gnade Gottes und des Reichtums der Natur darstellt.

1. Wir freuen uns über die praktischen Leistungen von Wissenschaft und Technik, die es augenblicklich in industriell entwickelten Ländern und möglicherweise in der ganzen Welt ermöglichen, grundsätzlich für alle einen angemessenen Lebensstandard zu schaffen.

2. Wir geben unsere Zustimmung zu den Erklärungen der öffentlichen Politik in unseren Ländern (USA und Canada), welche das Paradox der Armut inmitten von Reichtum zu beseitigen und jedermann Gelegenheiten für Erziehung und Ausbildung, für Arbeit und ein Leben in Anstand und Würde zu schaffen suchen.

3. Wir glauben, daß bei Nationen, in denen überfluß herrscht, es das Ziel der Volkswirtschaft sein sollte, jedem gesunden Erwachsenen die Gelegenheit zu sinnvoller Beschäftigung zu geben, die einträglich genug ist, wenigstens das Minimum dessen zu sichern, was in unserer Gesellschaft für ein Leben in Anstand und Würde erforderlich ist. Ferner, wo eine Vollbeschäftigung nicht möglich oder nicht wünschenswert ist oder wo individuelle Unzulänglichkeiten bestehen, glauben wir, daß unsere Länder die Verantwortung haben, so rasch als möglich Schritte zu unternehmen, daß ein Einkommen erreicht wird, durch das ein Mindestlebensstandard sichergestellt ist.

4. Wir glauben, daß trotz der primären Verantwortung der Obrigkeit für die Herstellung der sozialen Gerechtigkeit es angebracht ist, daß Erneuerungsprogramme zur Bekämpfung der Ursachen ökonomischer Armut von jeder Stelle in die Wege geleitet werden sollten, die dazu Verantwortung hat.

5. Wir erkennen an, daß in einer Zeit der Bevölkerungsexplosion die Probleme von Hunger und Armut nicht gelöst werden können, ohne daß der Bevölkerungsplanung gehörige Aufmerksamkeit gewidmet wird. Wir bejahen die Verantwortung der staatlichen und nichtstaatlichen Behörden, den Armen dieselbe Kenntnis und dieselben Mittel der Empfängniskontrolle zugänglich zu machen, die den anderen schon zur Verfügung stehen.

6. Wir werden durch die »Revolution der steigenden Erwartungen« an die weltweiten Dimensionen der gegenwärtigen Herausforderung zur Beseitigung der Armut erinnert. Jeder Einsatz zur Abschaffung der Armut zu Hause muß von einem Einsatz begleitet sein, die Gerechtigkeit zu suchen bei der Verminderung der Ungleichheit zwischen reichen und armen Völkern; dazu sollen Programme dienen, die den Entwicklungsnationen bei der Hebung ihres Lebensstandards helfen.

7. Wir ermutigen die Gemeinden, die Synoden und die kirchlichen Stellen, offen zu sein für die Mitarbeit mit öffentlichen und freiwilligen Stellen, die als Teil des kirchlichen Zeugnisses für Gottes Leben in Jesus Christus ihnen helfen, arn Kampf gegen die Armut teilzunehmen nach Maßgabe der Hilfsmittel, die Gott uns gegeben hat, und unserer Verantwortlichkeit für den Gebrauch dieser Mittel.

Die Lutherische Kirche in Amerika setzt sich für den Kampf gegen die Armut ein in voller übereinstimmung mit dem biblischen Zeugnis von der Sorge um die Armen. Sie erkennt zwar an, daß die Formen dieses Kampfes Sache menschlichen Urteils sind und daß es unter ernsten Christen darüber unterschiedliche Meinungen gibt, doch glaubt sie nicht, daß der Einsatz in diesem Kampf für Christen eine offene Frage sein kann.

*(Übersetzung: Prof. D. H. H. Schrey, Heidelberg)*

## Buchbesprechungen - Buchhinweise

*Thielicke, Helmut:* Theologische Ethik. III. Band: Entfaltung. 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst. Tübingen: I. C. B. Mohr 1964. 972 S.

Dies ist der letzte (vierte) Band der umfassenden Ethik von H. Thielicke. Daß die Besprediung - wahrscheinlich zum Verdruß von Autor und Verleger – erst jetzt erfolgt, liegt am »Rezensenten«. Um das Ergebnis vorweg zu nehmen: Ich finde, es ist dem Verfasser restlos gelungen zu zeigen, warum Ethik »alles andere als ein kleiner zusätzlicher Gedankenkomfort für theologische Feierabende« ist (IX).

Der Band befaßt sich zunächst mit der »Ethik des Sozialen«: mit Gesellschaft und Wirtschaft. Ich werde mich darauf besonders konzentrieren. Es ist unmöglich, alle Kapitel dieses fast 1000 Seiten umfassenden Buches mit gleicher Ausführlichkeit zu behandeln.

*1. Gesellschaft.* a) Hier wird vorweg unter dem Stichwort »Individuurn- die »Situation« dargestellt, insbesondere die Bedrohung der Personalität durch die Gesellschaft (7), also dadurch, daß (auch in der »westlichen Welt«) bestimmte Institutionen einen Teil der Freiheitslast übernehmen, indem sie ein kollektives Ethos zur Verfügung stellen und ihre Glieder mit einer Fülle von Vorentscheidungen versorgen, die keine individuellen Entscheidungsakte mehr benötigen (11, 19): Der einzelne wird nicht mehr für »voll genommen- (27), er verliert seine Freiheitsrechte weithin an Interessenverbände (14). Der Verfasser spricht geradezu von der Räuberhand der Sozialapparaturen (26). Die »Qual der Wahl« ist auf solche Weise für den einzelnen erledigt, andere entscheiden für ihn, am konsequentesten im Bereich des Marxismus-Leninismus (19).

b) Der Verfasser geht dann der Frage nach,

wie es möglich ist, den Menschen gegen die Bereitschaft zur Freiheitsaufgabe immun zu machen. Das ist nur – schreibt er - so möglich, daß wir begreifen: Unsere Freiheit lebt von der Freiheit Gottes, mit der er sich zu uns bekennt: "Wer meine Freiheit antastet, tastet die Freiheit Gottes an« (23).

Aber was heißt das institutionell? »Auf welche Weisen gesellschaftlicher Gestaltung drängt das vom Glauben vermittelte Freiheitsbewußtsein?« Es ist ja nicht gleichgültig, in weldier gesellschaftlichen Gestalt der Glaube geübt und seine Freiheit gelebt wird. Die Kirche darf nicht den »ethischen Zuständigkeitsbereich des Glaubens auf die Ordnung des persönlichen Lebens und der unmittelbaren Mitmenschlichkeit beschränken. Sie muß auch die Dimension des Institutionellen in jenen Bereich einbeschlossen sehen und also ihre gesamtgesellschaftliche Verantwortung wahrnehmen. »Gewisse (nicht alle!) Formen des Pietismus, die einen geistlichen regressus in internum verkündigen und die Arbeit am Institutionellen für äußerlich und für ein Werk schmutziger Hände halten, verfahren lieblos im Namen eines persönlichen Heilsegoismus und verfallen darum dem Pharisäertum.«

Daß Thielicke das Institutionelle nicht »ausklammert«, vielmehr bis in viele Details durchreflektiert, ist nicht überflüssig zu betonen, weil gerade gegen ihn nicht selten der Vorwurf des »Personalismus« erhoben wird.

Die Christenheit muß auch nach Thielicke die Gesamtverantwortung gemeinsam mit anderen wahrnehmen. Und sie kann es auch. »Auch das dürftigste Humanitätswissen als verbindendes Element im Vorletzten enthält nämlich in sich den Stachel der Erinnerung, daß der Mensch mehr ist als ein Partikel der Masse und daß es neben den sich vordrängenden Mächten der Diskontinuität ein letztes continuum gibt zwischen allem, was Menschenantlitz trägt« (64). Es gehört zu der vornehmsten gesellschaftlichen Aufgabe der christlichen Verkündigung, dieses verloren im Raum stehende und abgegriffene COntinuum auf seinen tragenden Grund hinzuweisen. Darum dürfen auch die Christen die in ihrer Allgemeinheit oft verblasenen »Menschenrechte, nicht verachten> gerade weil sie oft genug besser als deren Vertreter wissen, was mit ihnen gemeint ist (65).

c) Unter dem Stichwort »Gesellung« behandelt der Verf, sodann noch einmal das Phänomen der Masse (Begriff der Masse, quantitative (54) und qualitative (55) Massen, die »Einsamkeit der Masse- (57) unter dem Aspekt: Welche Möglichkeiten sind uns aufgegeben, um die Masse zu »entflechten« (53), sich gegen Lebensformen zu wenden, innerhalb deren die bloße Objektstellung des Menschen jede Art von ganzheitlicher, personaler Kommunikation von vornherein blockiert. »Ordnungen und Gemeinschaftsformen, die den Menschen ernstnehmen und ihn also nicht nur partiell in seinen Funktionen ge- und verbrauchen, entsprechen« _ schreibt der Verf. - »dern Schöpfungs- und Ordnungswillen Gottes- (72). »Aus diesem Grund wird der Christ auch in der sogenannten -westlidien Welt< auf Strukturen des Zusammenlebens drängen, die die menschliche Existenz nicht auf eine bloße Objektrolle reduzieren« (73). »Von hier aus ergibt sich die Aufgabe> eine Anzahl kommunikativer Existenzräume auszuleuchten, von denen eine Entflechtung der Masse ihren Ausgang nehmen kann- (74).

d) Dazu gehört »in besonderer Weise« immer noch die Familie, obwohl - meint Thielicke - einige Soziologen, zum Beispiel Schelsky, offenbar nur die Wandlungen sehen, ohne einen eigentlich stabilen Kern (76). Das wird dann im einzelnen erklärt und entfaltet: Wie Mann und Frau einander schöpfungsmäßig zugesellt sind, gründet auch der Generationenzusammenhang von Eltern und Kindern in einer urständlichen Ordnung (78): Familie als vorgeschichtliche »Schöpfungskonstante« (91), ein »Urfaktum«, das freilich nur vom Worte des Schöpfers her »aufgeschlossen« (89) wird und dann auch gegen das Mißverständnis einer natürlichen Theologie abgesichert ist. Es bedarf der theologischen Kategorien, um diesen Grundbestand zu erkennen, nämlich des Glaubens an den Schöpfer. Damit ist ausgeschlossen, daß jene »invariablen Vorgegebenheiten nur Material für die menschliche Willkür« sind (82). Für die christliche Ethik sind sie »Medien eines göttlichen zielgerichteten und darum auch Erziehungsaufgaben enthaltenden Handelns« (82). »Der ontologische Grundbestand der Schöpfung« (94) erweist sich als »unzerstörbar«. "Darum müssen alle Attentate auf die Familie immer wieder hochgradig scheitern oder können jeden-

falls eigentümliche Regenerationen der Familie nicht verhindern« (89).

Das wird in einem Exkurs über Ehe und Familie im Marxismus *(90* ff.) gezeigt: »Gottes unsichtbares Wesen kommt in seiner Schöpfung immer wieder an den Tag, auch wo es nicht wahrgenommen oder verdrängt wird.« Dies heißt freilich nicht, daß man hinsichtlich des Bestands der Familie »sidier« und der Sorge um sie enthoben sein dürfte *(101).* Thielicke stellt unter Verwertung der Erkenntnisse der Familiensoziologie die Desintegration (97) und Desorganisation der Familie, freilich auch bestimmte Gegenbewegungen dar, die deutlich machen, daß die familiären Grundbezüge, rein phänomenologisch gesehen, eine enorme Energie des Beharrens und der Selbstbehauptung erkennen lassen (98). Aber freilich: »Was unzerstörbar an der Familie ist, ist nicht der biologische Zusammenhang als solcher, sondern die Verbindung VOn Gabe und Aufgabe, für die der biologische Zusammenhang lediglich das Medium bildet- (103). Von daher muß man den fast beängstigend »kiihnen- Satz verstehen: »Wir kriegen die Schöpfung nicht kaputt, genau so wenig wie wir das WOrt Gottes verstummen lassen können- (106). »Ehescheidung, Schwangerschaftsunterbrechung, Auflösung der Familie- – der Verf. meint: »Wie in Rotchina«, aber es muß wohl heißen: wie in Rußland und Rotchina eine Zeitlang versucht – »und Attentate auf das Wesen des Menschen zugunsten seiner Funktionen sind nur interimistisch möglich«. Da »es so etwas wie Schöpfungskonstanten gibt, die sich in ihrem character indelibilis bezeugen ... schnellen die verborgenen Schöpfungskonstanten bald wieder in ihre Ausgangslage zurück« (319).

e) Es liegt – wenn von der Familie gehandelt wird – nahe zu untersuchen, ob Heimat, Volk, Vaterland auch solche kommunikativen Existenzräume sind, VOn denen eine Entflechtung der Masse ihren Ausgang nehmen kann. Das ist in der Tat bis zu einem gewissen Grade der Fall. Sie immunisieren den Menschen gegen Vereinzelung (110) und bilden (über Freundschaft, Verwandtschaft, Sprache, Normbewußtsein. kollektive Erinnerungen und vieles andere) einen zeichenhaften Damm wider den Glauben an die Machbarkeie aller Verhältnisse (113).

Aber die theologische Relevanz ist eine andere. Zwar ist Heimat, die wir von Gottes bewahrender Gnade widerfahren, in Raum und Zeit (Ort und Geschichte) konkret werdende »Platzanweisung« unter bestimmten Menschen und »in einer bestimmten Landsdiafl« (111). Aber es ist von vornherein ausgeschlossen, die Heimat unter den Begriff der Schöpfungsordnungen zu subsumieren. »Diesen haben wir mit guten Gründen den Geschlechtern (Mann – Weib) und dem Generationenzusammenhang (Eltern-Kinder) vorbehalten. Die Geschlechter und der Generationenzusammenhang haben einen character indelibilis« *(109).* Heimat aber kann nur besessen werden in einer Haltung »esdiatologischer Relativierung« (112, 115). Damit ist nicht nur ein »verkrampfter Heimatkult- mit »unrealistischen politischen Doktrinen« (117), erst recht selbstverständlich die Vergötzung von »Blur und Boden«, die Heimat als magischer Raum (111) ausgeschlossen. Damit ist auch deutlich, daß die Heimat an der Ambivalenz jedes irdischen Gutes teilhat, daß der Geber, der »Platzanweisende«, "den angegebenen Platz revidieren und von ihm wegrufen kann- (112), so gewiß die Heimat ein sehr hochrangiges »vorletztes Gut« ist, eine Tatsache, die es unmöglich macht, sie leichtfertig preiszugeben oder - wenn sie verlorengeht – sie nicht zurückgewinnen zu wollen (119), wobei freilich der Schuldzusammenhang, die Rolle der Gewalt, die Schaffung neuen Unrechts und vieles andere zu bedenken ist (120). Entsprechendes gilt vom Volk. »Das Volk steht- – schreibt Thielicke - »sowohl im Licht der Schöpfung wie im Schatten des Turmes zu Babel« (124). Es gehört freilich mit in die Reihe jener Faktoren, die inmitten einer Welt des Künstlich-Synthetischen und Manipulierten eine den Menschen umfangende und bergende Größe (127) darstellen.

Dazu gehört auch die Tradition. Sie ist angesichts der starken rradirionsabbrechenden Mächte eine »unabdingbare Daseinshilfe, bei deren Abwesenheit chaotische Mächte über den Menschen Gewalt gewinnen müssen« (137).

In diese Reihe kann auch der Beruf gehören (weshalb die Berufswahl so wichtig ist [156]), der wie keine andere Lebenssituation mit anderen Menschen verbindet. »Das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft und damit zum Du überhaupt wird auch heute wesentlich durch den Beruf bestimmt- (159).

Da die Nivellierung und die hinter ihr stehende Vermassung einer der maßgeblichen kommunikationszersetzenden Faktoren in der modernen Gesellschaft ist (163), wird im nächsten Abschnitt die "Elite als Antithese zur Nivellierung« vorgeführt.

Aber selbstverständlich ist bei der überlegung, welche kommunikativen Gliederungshilfen einer Gesellschaft, die von der Vermassung bedroht ist, zur Verfügung stehen, nicht nur an institutionelle Gebilde und Lebensbereiche zu denken. Der Erfolg solcher Bemühungen hängt darüber hinaus ganz wesentlich von einer Haltung ab, die nicht an bestimmte natürliche und geschichtliche Räume gebunden ist.

Unter diesem Aspekt wird deshalb zum Abschluß des ersten großen Kapitels über die Gesellschaft der Gedanke der Toleranz behandelt.

Daran schließt noch ein Nachwort über die Kirche in der veränderten Welt an, das sich mit der Frage der Solidarität der Kirche in ihrer Zeit, mit dem Erfordernis der Assimilation, aber auch mit deren Grenzen und der "Notwendigkeit des Distanzhaltens« beschäftigt. Einige exemplarische Formen kirchlicher Integration werden kritisch vorgeführt. Die Solidarität der Kirche mit ihrer Zeit kann - schreibt der Verfasser – nie so weit gehen, daß sie sich »restlos« in die Situation des heutigen Menschen und seiner Gesellschaft hineinbegibt (205). "Der Versuch, diese Grenze zu überschreiten, führt zu unglaubwürdigem Krampf, der dem Zeichenhaften der Tat die erstrebte Wirkung gerade nimmt« (207).

*2. Wirtschaft.* Im zweiten großen Abschnitt des Kapitels "Gesellschaft und Wirtschaft« werden, auch wieder unter dem Aspekt der Hilfe zur Unabhängigkeit, damit nicht ein Teil der Gesellschaft nur Objekt der Willensstatuten der anderen ist (247,263), einige wirtschaftsethische Fragen behandelt. Aus verständlichen Gründen verzichtet Thielicke (225) von vornherein auf eine »universelle Durchleuditung«, die im übrigen bislang auch noch niemandem gelungen ist: ein interessantes Phänomen, das wahrscheinlich mit der besonderen Dynamik dieses diffizilen Sachbereichs zusammenhängt.

Nachdem der Verfasser in früheren Bänden sdlon Probleme der Arbeit (z. B. über 100 Seiten in 11/1), des Betriebs, der Rationalisierung und Automatisierung sowie Fragen von Angebot und Nachfrage, der Lohngerechtigkeit, der Sozialpartnerschaft und – nicht ohne auf mannigfache Kritik zu stoßen, die sicher berechtigt war - der wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung behandelt hat, beschränkt er sich jetzt auf die Eigentumsfrage, auf das Problem der Mitbestimmung (mit einem Exkurs über: Streik und Aussperrung), auf Freizeit und der Feiertagsregelung sowie auf die Frage der "human relations«.

In der Eigentumsfrage überläßt der Verfasser die überlegungen hinsichtlich des Umfangs und der Form einer Mitbeteiligung der Arbeitenden am Produktionsertrag und an den Produktionsmitteln den »Fachleuten- (250).

Er geht aus vom Eigentumsverständnis des AT und des NT, prüft dann illusionslos, inwieweit man überhaupt heute noch sagen kann, das Eigentum mache den Menschen frei (237). Auch wenn die Unterschiede in der Eigentumsverteilung nicht mehr absolut und unabsehbar sind (249), sind sie, schreibt er, noch beachtlich trotz aller finanz- und sozialpolitischen Maßnahmen (251). Man wird ihm auch zustimmen müssen, daß die Sozialisierung der Produktionsmittel in diesem Punkt nicht weiter hilft, freilich auch offenbar nicht die Empfehlungen der vom Verfasser als vorbildlich für weitere Arbeiten auf anderen Gebieten gerühmte Eigentumsdenkschrift der EKD (einschließlich der bikonfessionellen Empfehlungen).

Ich möchte an dieser Stelle mit einigem Bedauern feststellen, daß in einer Ethik, die sich über vier Bände erstreckt, die Fragen der internationalen politischen und wirtschaftlichen Ethik, soviel ich sehe, gar nicht vorkommen, hinter denen doch manche Probleme und Problemchen, mit denen wir uns herumstreiten, völlig verblassen. Dazu gehört nicht nur die "Rassenfrage«. Es gehört dazu vor allem die Ausweitung von arm und reich, von armen und reichen Klassen auf Länder und Kontinente, der Gegensatz von »Nord - sua., der den Gegensatz von Ost - West nicht verdrängt, aber möglicherweise unheilvoll ergänzt, jedenfalls jetzt schon - bestimmt aber in einigen Jahrzehnten – schwer zu schaffen machen wird. Auf der Genfer Konferenz "Kirche und Gesellschaft« sind, wie zu erwarten war, diese Dinge - die Probleme der materiell und menschlich unzureichenden Ent-

wicklungshilfen, der Umstand, daß die Reichen immer reicher werden, daß Zusammenschlüsse in Europa als Blockbildungen empfunden werden usw. usw. - sehr deutlich geworden.

Soziologisch habe ich zum ersten großen Komplex doch eine Frage, ob bei allem Richtigen, was Thielicke über die Stellung des Menschen in der modernen Gesellschaft sagt, also über die »Funktionalisierung« des Menschen, über die Spezialisierung, über die »Manipulierbarkeit des Unbewußten« die positive Bedeutung der Institutionen für den Menschen nicht zu einseitig übersehen ist? Sind die Institutionen wirklich nur Freiheitsräuber? Sollte man nicht etwas vorsichtiger sein mit der Rede von den »Nivellierungskräflen«, von der »Brüllmasse Volk«, von der »Herrschaft der Mediokren« (28). Muß man wirklich so negativ »vom Funktionär« sprechen? Es gibt doch ungezählte Menschen, die gar keine personale Entscheidungsverantwortung tragen können. Keine Ordnung kann auf Menschen verzichten, die gewissenhaft eine sachliche Ausführungsverantwortung wahrnehmen (32). Man muß hier sicher viel stärker differenzieren.

Das gilt auch im Blick auf die heute viel diskutierte un- und unterbewußte Steuerung durch Reklame und Propaganda. *Vance Packard* (41) ist in dieser Hinsicht kein zuverlässiger Ratgeber.

Nicht ganz befriedigt haben mich auch die Ausführungen über die Tradition. Für die sozialethische Wertung müßte man sich die hauptsächlichen Traditionsinhalte mal genau ansehen.

*3. Ethik und Rechtssphäre.* Was den Verfasser in diesem großen, über 200 Seiten umfassenden Teil bewegt, ist die Sorge, daß das Recht einem unaufhaltsamen Gefälle auf einen völlig wertfreien Positivismus, einem ideologischen Pragmatismus oder einer fatalistischen Milieutheorie überlassen bleibt. Um das zu verhindern, bedarf es »der Rückfrage nach letzten normierenden Wertsetzungen und damit zugleich nach einem Fundament der Anthropologie« (406).

Dabei geht es um zwei große Fragenkomplexe, um das Problem der Gerechtigkeit (und den christlichen Beitrag dazu) und um das Problem des Rechts.

Zum ersten wird (297) das Verhältnis von Recht und Ethos, von Gerechtigkeit und Zweck und von Recht und Macht (312) untersucht, mit einem Exkurs über das sowjetische Recht als Modellfall (315).

Der Verfasser geht dann auf die formalen Schwierigkeiten einer begrifflichen Bestimmung der Gerechtigkeit als Rechtsquelle (320) ein: Gerechtigkeit »der Person«, Gerechtigkeit »der Sache«, Antagonismus der partiellen Gerechtigkeit, da jeder nur den ihm zugehörigen Ordnungsbereich übersieht, um dann »innerhalb dessen gerecht zu sein« (323).

Er prüft schließlich die sachlichen Schwierigkeiten einer begrifflichen Bestimmung von Gerechtigkeit: das Problem des Suum, der Gleichheit und der Verschiedenheit.

Beim Problem des Rechts behandelt er ausführlich die Zusammenhänge von Schuld, Strafe und Sühne, einschließlich des Problems der Todesstrafe (»Für den säkularisierten Staat ist die Vollmacht, mit dem Tode zu strafen, erloschen«, 433), mit einem Exkurs über die Euthanasie: ob es einen Zustand des Nicht-mehr-Menschlichen gibt.

Diese »Ethik der Rechtssphäre- hat für mein Empfinden vermeidbare Längen.

Interessant fand ich in diesem Zusammenhang einige positive Wendungen im Blick auf das Naturrecht, nachdem der Verfasser sich im ersten Band ausgesprochen kritisch mit der Idee und den einzelnen Variationen des Naturrechts auseinandergesetzt hat. Thielicke verweist dabei ausdrücklich auf die gründliche Auseinandersetzung mit dieser Naturrechtskritik durch *H. Wulf,* in »Die neue Ordnung«, 1960/1, S. 15 ff. und 2, S. 100 ff.: leider ohne näher darauf einzugehen, also ohne - was wichtig wäre - das Gespräch fortzuführen. Daß die Naturrechtskonzeptionen zeit- und interessengebunden waren, ist richtig. Aber welche Rechtsvorstellungen waren das nicht?

Inzwischen ist 1965 von katholischer Seite in den konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien das ]oh.-Ad.-Möhler-Instituts eine systematische Darstellung und kritische Beschäftigung mit den Hauptanliegen der Thieliekeschen Ethik erschieneni. Das ist gut; denn das Gespräch muß ja weitergehen, nachdem die beiden großen Konfessionen über diese Dinge

1. *Ad. van Bentum:* Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen, Paderborn 1965.

durch Generationen zwar widereinander polemisiert, aber nicht wirklich miteinander gesprochen haben, vielmehr sich weithin noch – dabei oft in einer Terminologie, die selbst unter Theologen eine Verständigung ungemein erschwert – bei Positionen behaften, die zum Teil längst geräumt sind.

Offenbar vorhandene Gemeinsamkeiten der praktischen Sozialarbeit haben *H.-D. Wendland* und mich auf der einen, *v. Nell-Breuning* und *Klüber* auf der anderen Seite seit langem zu der Frage geführt, wie das möglich ist[2]. Meine Anregung dazu: Die Sozialethiker sollten sich (etwa in der Art der Marxismus-Kommission) zusammensetzen, um in sorgfältiger, sich unter Umständen über Jahre erstreckender Arbeit herauszufinden, wo tatsächlich unübersteigbare Grenzen liegen und welche Relevanz sie wirklich haben. Dies dürfte auch im Sinn der Beschlüsse der Synode der EKD März 1966 zum 2. Vatikanischen Konzil sein.

Auch Thielicke macht (747) (übrigens erneut) darauf aufmerksam, das Gespräch mit der katholischen Moraltheologie zeige (sein Phänomen, das wir auch sonst zu beobachten Gelegenheit hatten«), daß "Differenzen in der theologischen Prinzipienlehre nicht unbedingt auch Differenzen im Bereich konkreten Handelns mit sich bringen müssen, daß vielmehr eine gemeinchristliche Handels-Programmatik gegenüber der )Welt< möglich ist«.

Die Ethik der Rechtssphäre schließt mit einer fast 50 Seiten umfassenden »Theologischen Grundlegung des Kirdienrechts«,

*4. Ethik der Geschlechter.* Dieser über *300* Seiten umfassende, inzwischen auch mit Recht als selbständiges Buch erschienene Teil geht aus von der biblischen Anthropologie der Geschlechter (507), also von der Stellung der Bibel zur Frau, insbesondere bei Jesus und Paulus (soziologisch ,.konservativ«, theologisch »revolutionär«, 514) und von einer Phänomenologie der menschlichen Geschlechtsgemeinschaft (517). Denn weil wir geschichtlich, soziologisch und schließlich auch in unserem allgemeinen Lebensgefühl wesentlich anders strukturiert sind als die "biblischen Menschen«, ist die Phänomenologie der Geschlechtlichkeit und ihre gegenwartsbezogene Interpretation eine sachgemäße Vorbereitung auf die eigentliche theologische Aufgabe (519).

Der Verfasser handelt hier auf Grund einer Fülle von Beobachtungen und geistvoller Reflektionen über die Verbundenheit von Bios und Person im Erosbereich (520), über die libido in ihrem animalischen und in ihrem menschlichen Charakter (532), zugleich über die Prostitution.

Hier werden auch die Fragen des geschlechtlichen Wissens (559) und der Aufklärung (563) behandelt, in dem Abschnitt über die Verwirklichung der Geschlechtsnatur auch die Fragen Monogamie - Polygamie (579).

Der Verfasser geht dann auf die Ordnung der Ehe ein (591), behandelt 1. das biblische Verständnis der Ehe, befaßt sich (614) 2. mit dem (katholischen) sakramentalen und »weltlichen« Verständnis der Ehe (insbesondere in der Reformation) (619), einschließlich Zivilehe und kirchliche Trauung (630) und 3. mit den anthropologischen Wandlungen im Verständnis der Geschlechter (642): Änderungen im Erosverständnis, Fragen der Gleichberechtigung der Geschlechter - wobei vom Verfasser (670/671) gegen die Einschaltung des Vormundschaftsgerichts bei Nichteinigung der Eltern Bedenken vorgetragen werden, die durch die Praxis nicht bestätigt werden>. Es schließen sich an: überlegungen zur Stellung der unverheirateten Frau (675), mit einem Exkurs über die Frau im Verkündigungsamt der Kirche (689) und schließlich 4. ein Abschnitt zur Ehescheidung (695), zur Wiedertrauung Geschiedener (712) und zur Mischehe (721).

Der vierte Teil nimmt dann zu bestimmten »Grenzsituationen« Stellung: 1. zu Fragen der Geburtenregelung (fakultative Sterilität, vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr (727), soziale und medizinische Indikation (728), Be-

2. Vgl. O. *v. Nell-Breuning:* Das Menschenbild, in: Spannungsfelder der ev. Soziallehre, Hamburg 1960, und *F. Karrenberg:* Kath, Soziallehre und ev. Sozialethik, in: Normen der Gesellschaft, Mannheim 1965.

3. Wir haben das vor mehr als zehn Jahren in einem Gutachten, das von der Eherechtskommission der EKD abweicht, schon vorausgesagt. Siehe *Karrenberg*: Pathe, Die Diskussion zur Frage der Eherechtsreform, in: Ehe und Eherecht, Kirche im Volk, 1954, Heft 12, S. 67 ff.

völkerungs-»Explosion« (740); 2. zur künstlichen (homologen und herereologen Insemination (768) und 3. zum Problem der Homosexualität (788), speziell zu ihrer strafrechtlichen Relevanz.

In der Frage der Schwangerschaftsunterbrechung wird die soziale Indikation gar nicht verhandelt, wohl aber (in einer Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre von der Beseelung des Foetus und dem Gedanken des Selbstopfers der Mutter) und in Auseinandersetzung mit pragmatischen Überlegungen der schwierige Grenzfall der medizinischen Indikation, bei der Leben gegen Leben steht (755). Der Verfasser hält, so gewiß für ihn das werdende Leben (mit schöpfungs- und erlösungsordnungsmäßiger Begründung [754]) »sakrosant« (750, 766) ist, die medizinische Indikation für denkbar. Aber wie immer die Entscheidung fällt: »Wir wissen, daß wir so oder so schuldig werden (764) ... Erst von hier aus kann ermessen werden, was es heißt, aus der Rechtfertigung des Sünders leben und getröstet zu wissen, daß unser Tun umsonst ist auch in dem besten Leben ... Aber indem wir aus der Vergebung leben, sind wir nicht zuchtlos, sondern handeln aus einer neuen Gebundenheir.e

Ich nehme, weil das viel zu weit führen würde, zu Einzelheiten nicht Stellung, den meisten Überlegungen könnte ich sicher zustimmens.

*5. Ethik des Bildnerischen.* Gar nicht äußern kann ich mich zu dem letzten großen Teil »Kunst und Spiele«, »Ethik des Bildnerischen«, Alle Achtung im Blick auf die Belesenheit und im Blick auf die vielen scharfen Beobachtungen, z, B. über den »Typus« und die »Rolle« oder über den »Faust« oder über Schiller, die mir eingeleuchtet haben, wenn ich auch mit der Ehrenrettung des philosophischen Idealismus (899) noch nicht ganz fertig bin.

6. Ich möchte aber abschließend noch folgendes sagen:

a) Der Verfasser wehrt sich im Vorwort gegen den Gedanken, eine Ethik sei ein Kompendium, in dem man sich für 'alle Entscheidungen des Lebens Rat und Weisung holen könne. Nun, für »alle« Entscheidungen sicher nicht! Aber im Grunde handelt es sich doch bei der vierbändigen Ethik - deshalb ja auch 60 Seiten Register - auch um ein Nachschlagewerk, freilich kein »kasuistisdies« Nachschlagewerk: das gibt es überhaupt nicht; aber doch um eine Art Kompendium, das man nicht einmal liest, sondern immer wieder zur Hand nimmt, wenn man sich über eine Sache und ihre theologische Relevanz informieren will. Und das ist auch im Sinn des Verfassers. Der Vorsatz, dem Leser die eigene Entscheidung nidit abnehmen zu wollen, ist gewiß sehr löblich, Aber wenn er ohne Wegweisung dazu in der Lage wäre, brauchten wir keine Sozialethik. Der Sinn sozialethischer Bemühungen ist es, Entscheidungshilfen zu bieten in Fragen, die so vielfältig und so diffizil sind, daß sie nur noch von wenigen einigermaßen überblickt und »gewertet« werden können.

b) Ich weiß, was der Verfasser meint, wenn er den Gedanken abweist, daß es "eindeutige Wege des Gehorsams gibt«. Es gibt viele Probleme, die es zu Beginn der christlichen Zeitredinung nicht gab und die unter veränderten Verhältnissen nach der personalen und institutionellen Seite neu durchdacht und danach entschieden werden müssen, für die die Bibel vielleicht unmittelbar gar nicht oder nur gewisse Leitgedanken im Blick darauf hergibt, was für Christen möglich, was für Christen »die bessere Ordnung« ist, und was »unrnöglidi« oder doch nicht zu raten und zu empfehlen ist. Ich würde sogar den Nachweis nicht für schwierig halten, daß es eine Menge durchaus eindeutiger, keinem Zweifel unterliegender Gebote und Verbote gibt. Die Bemühung, danach zu leben, ist an sich auch keine Variante der »Gesetzesgerechtigkeir, die ihrerseits von der Illusion lebt, der Mensch könne dem Anspruch Gottes genügen«, Solche Toren hat es gewiß gegeben. Aber diese Konsequenz ist weiß Gott nicht zwingend. Ich habe mich dazu in "Gestalt und Kritik des Westens« (1959) geäußert[5].

4. Dazu *Karrenberg:* Zur Frage der Indikationen, Kirche in der Zeit, Januar 1963.

5. Ich habe dort übrigens auch - unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur - zum Problem der Eigengesetzlichkeit und zum Eliteproblem einiges gesagt, dem Thielicke wahrscheinlich weithin zustimmen würde; aber das Buch kommt in der Fülle der verarbeiteten Literatur merkwürdigerweise gar nicht vor.

*Velbert/Köln* *Prof.* D. *Dr. F. Karrenberg*

a) ökumenischer Rat der Kirchen (ed.): Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verlag 1966. 530 S. Ln. 24,- DM.

b) *Bennett, lohn* C. (ed.): Christian Social Ethics in aChanging World, An Ecumenical Theological Inquiry. Vol. I 381 S.

*Matthews, Z. K.* (ed.): Responsible Government in a Revolutionary Age. Vol. 11. 381 S.

*Munby, Denls* (ed.): Economic Growth in World Perspective. Vol. III. 380 S.

*de Vries, Egbert* (ed.): Man in Cornmunity, Christiart Concern for the Human in Changing Society. Vol. IV. 382 S.

Alle vier Bände New York und London: Association Press und SCM Press 1966, je 22,-DM".

t. Wie vor einer Generation hat die ökumenische Bewegung rund zwei Jahrzehnte nach dem Ende eines Weltkrieges zur Prüfung der Weltverantwortung der Kirchen eine umfangreiche Studienarbeit durchgeführt und auf einer großen Konferenz zum Verhandlungsgegenstand gemacht: wie 1937 in Oxford, so 1966 in Genf. War es 1937 noch notwendig, eine geringfügige Häufung amerikanischer Autoren (bei der Behandlung des Themas »Kirche und Volk«) da*mit* zu rechtfertigen, daß »... die dort vorliegenden Entwicklungen weithin unbekannt sind ...« (Kirdie und Welt in ökumenischer Sicht, Genf 1938, S. 301), so stellen 1966 die USA ohne jeden Rechtfertigungsversuch bei weitem den umfangreichsten Beitrag. Und schien es 1937 zu genügen, sich durch eine Sonderstudie eines niederländischen Berichterstatters *(H. Kraemer)* über »... die Verhältnisse in den jungen Kirdien des Fernen Ostens ...« (a.a.Oi) ins Bild zu setzen, so erscheinen die Beiträge von der südlichen Halbkugel 1966 als der geradezu unerläßliche Kontrapunkt der gesamten Studienarbeit. Nur fünf der insgesamt neunzehn Kapitelgruppen der vierbändigen englischen Ausgabe begnügen sich mit Beiträgen aus dem Westen: einerseits die grundsätzlich theologischen Teile (I/I, I/II, III/V, s. u.), andererseits die Teile über Wissenschaft (IV/IV) und Technik (IIIIII). Nun darf man daraus keine falschen Schlüsse ziehen. Sowohl die theologische Grundsatzreflektion als auch die Reflektion auf Wissenschaft und Technik ziehen sich in großer Breite durch alle Bände, das eine mehr verknüpft mit der Abwägung der kirchlichen Antworten auf die Herausforderungen der Zeit, das andere stärker eingehüllt in die Behandlung ökonomischer und politischer Probleme. Ich komme darauf zurück.

Der breite Raum, den die nicht-westlichen Stimmen in ihr gewonnen haben, untersmeidet die vorliegende Studienarbeit nicht nur von den Oxforder Studien, sondern auch von der Pastoralkonstitution des 2. vatikanischen Konzils über die Kirdie in der WeIt von heute. In dieser Richtung fällt noch ein weiterer Untersmied auf: Die neue Studienarbeit gibt der kirchlichen Selbstkritik und der profanen Kritik an der Kirdie relativ stark Gehör, ja, es finden sich Ansätze zu einer genauen Aufnahme der tatsächlichen Weltgestalt der Kirchen, der spezifischen Bindungen und Loyalitäten, die sie im Einzelfalle eines Landes eingegangen sind und die in diesem Einzelfalle die Hörbarkeit ihrer Verkündigung beeinflussen; - dies allerdings nur in Ansätzen *(Soucek, Cardenas).*

2. Neben diesen Untersmieden liegt nun eine breite Fläche von Problemen und Themenstellungen, welche die neue Studienarbeit sowohl mit den Oxforder Arbeiten als auch mit der Pastoralkonstitution gemeinsam hat. Die große Linie, die in der Anlage der Gesamtarbeit ebenso zum Ausdruck kommt wie in einer großen Zahl einzelner Aufsätze, ließe sich etwa so beschreiben: Die Kirdien erkennen ihre Mitverantwortung für profane Probleme und treten in diese Mitverantwortung ein, indem sie den profanen Sachverstand zur Geltung kommen lassen und selbst ein Verhältnis zu diesem Samverstand suchen. Das bildet den Inhalt des zweiten und des dritten Bandes (bzw. in einer Auswahl daraus des dritten und vierten Teiles der deutsdien Ausgabe). In der folgenden Inhaltswiedergabe sind diejenigen Autoren, die auch in der deutsdien Auswahl erscheinen, durch ein in Klammern gesetztes »d« gekennzeichner-

Der zweite Band widmet sich der Politik mit den folgenden Teilen:

---

* *Die* folgende Rezension ist aus den Diskussionen einer Arbeitsgruppe im Seminar von Prof. Dr, *Heinz Eduard Tödt* hervorgegangen. Den Gewinn, den der Leser aus ihr zu ziehen vermag, verdankt er ganz den Vorarbeiten, Anregungen und Kritiken dieses Kreises. Für die Mängel, die ihr zweifellos noch immer anhaften, ist hingegen der Verfasser allein voll verantwortlich. *K. H.*

II/I: Die weltpolitische Situation und die Suche nach Frieden *(M. M. Thomas,* Indien; *Helmut Gollwitzer* (d.), Deutschland; *Max Kohnstemm,* Niederlande; *Kenneth W. Tbompson* (d.), USA; *I. B. Souiek:* (d.), CSSR).

II/II: Der revolutionäre Charakter der Gegenwartsgesellschaft und das Problem der politischen Ordnung *(Andre Philip,* Frankreich; *Richard Andriamaniato,* Madagaskar; *Mairicio Lopez;* Argentinien; *T. B. Simatupang* (d.), Indonesien).

II/III: Der staatliche Zuständigkeits- und Machtzuwachs und die Ansprüche der Freiheit *(fohn B. Hallotuell,* USA; *Chandran D.* S. *Devanesen I M. Abel,* Indien; *Peter D. Latuibamallo,* Indonesien; *A. F. Carillo de Albornoz,* Spanien; *Sedn MacBride* (d.), Irland).

lI/IV: Der Nationalstaat in der Gegenwart, seine Werte und Grenzen *(Henri Burgelin,* Frankreich; *fehn Kareja-Smart,* Sierra-Leone; *Alan Bootb,* Irland).

II/V: Kirche und christlicher Bürger in einer säkularen Welt *(Thomas Sieger Derr* (d.), USA; *Yoshiaka lisaka* (d.), Japan; *Michael P. Fogarty,* Vereinigtes Königreich; *Edward Rogers,* Vereinigtes Königreich; *Gerhard Bassarak,* Deutschland).

Der dritte Band widmet sich in analoger Weise der ökonomie:

III/I: Wirtschaftswachstum und das Problem der Wohlfahrt *iPieter Kuin* (d.), Niederlande; S. *A. Aluko,* Nigeria; *Mikio Sumiya* (d.), Japan; *R. H. Preston* (d.), Vereinigtes Königreich).

111/11: Technologie und Umweltbeherrschung (J. *P. Thijsse,* Niederlande; *Claude Gruson* (d.), Frankreich; *Robert Theobald,* USA; *Harvey Cox* (d.), USA).

III/III: Die Bedürfnisse der Entwicklungsländer *(A.* C. *Espiritu,* Philippinen; *Musa Nasir,* Jordanien; *Selby Ncgobo* (d.), Rhodesien).

Ill/IV: Das Wachstum der Weltwirtschaft *(Roy Blougb,* USA; *J. Tinbergen* (d.), Niederlande; S. *L. Parmar,* Indien).

III/V: Christliche Stellungnahme *(Charles Elliott* (d.), Vereinigtes Königreich; *François HoutartiA. Delobelle,* Belgien).

Vor den in diesen beiden Bänden versammelten Arbeiten liegt eine Reflekrion auf theologische Neuansätze des Weltverstehens (Band I), ihnen folgt eine Reflektion auf materielle Vorstellungen von der Welt der nahen Zukunft (Band IV). Der erste Reflektionsgang kulminiert in der Frage nach der Funktion der Kirchen im gesellschaftlichen Wandel, der zweite in der Frage nach dem Charakter der gesellschaftlichen Säkularitär. Diese Doppelfrage klingt im Titel der deutschen Auswahl an, wenn auch der unausweichlich pluralistische Charakter sowohl der Kirchen der Zukunft als auch der"Weltgemeinsdiafl« darin unterdrückt wird.

Im einzelnen enthält Band I:

VI: Neubeginn der Debatte über die theologischen Grundlagen der Sozialethik *(Richard Sbaull,* USA; *Roger Mehl* (d.), Frankreich; *Hans-Werner Bartsch* (d.), Deutschland; *Nicos A. Nissiotis* (d.), Griechenland; *Bruce Reed, William H. Lazareth* (d.), USA).

VII: Theologie im ökumenischen Sozial denken *(H.-D. Wendland,* Deutschland; *Paul Abrecht* (d.), USA; *Louis [anssens,* Belgien).

VIII: Die Funktion der Kirche in sich wandelnden Gesellschaften *(Adeolu Adegbola* (d.), Nigeria; G. C. *Cardenas* (d.), Kolumbien; *J. Russell Chandran,* Indien; *J. M. Lochman* (d.), ČSSR; *Harry Aronson,* Schweden; *Roger L. Sbinn,* USA).

VIV: Kritische Themen: Naturrecht und Sozialethik *(N. H. See,* Dänemark); Die anglikanische Theologie und die Ethik des Naturrechts *(Joseph Fleteber* (d.), USA); Theologie und Sozialwissenschaft (*Walter* G. *Muelder* (d.), USA); Umkehr und sozialer Wandel *(Emilio Castro,* Uruguay).

Band IV umfaßt schließlich:

IV/1: Der Mensch in einer sich wandelnden Welt *(Egbert de Vries,* Niederlande; *Masao Takenaka,* Japan).

IV/lI: Die Spannungen der Gesellschaft *(Andre Dumas* (d.), Frankreich; *Kiyoko Takeda Cbo,* Japan; *David* W. *Barry,* USA; *Orlando Fals Borda,* Kolumbien; *Monica Wiison* (d.), Südafrika; *Helmut Begemann,* Deutschland; *Daisuke Kitagawa* (d.), USA).

IV/III: Die christliche Verankerung des Menschen in der Gemeinschaft *(Dietrich von Oppen,* Deutschland; *Julio R. Sabanes,* Argentinien; *James M. Gustafson* (d.), USA).

IV/IV: Mensch und Gemeinschaft in Wissenschaft und Kultur *(Margaret Mead* (d.), USA; *Richard Kaufmann* (d.), Deutschland; *Erna M. Hoch* (d.), Schweiz; *MarvinP.Halverson,* USA; *Heinz Flügel,* Deutschland).

IV/V: Auf dem Wege zu einer säkularen Gesellschaft? *(Arend Tb. van Leeuwen* (d.), Niederlande; C. *J. Itty,* Indien; *Charles* C. *West,* USA; *Paul Verghese,* Indien).

3. Eine derartige Fülle an Material erlaubt natürlich eine Fülle von Beobachtungen. Zunächst sollte man sich klarmachen, um keine falschen Ansprüche an die Arbeiten zu stellen, daß es sich praktisch um die Vorbereitungen zu einer Konferenz handelt. Jeder Autor hat sich daher sichtlich um die Verständlichkeit seines Textes bemüht. Um der Kommunikation mit heterogenen Verständnishorizonten willen wurden auch Gedankengänge, die ursprünglich einer wissenschaftlichen Terminologie zu ihrer Artikulation bedurften, in eine Umgangssprache transformiert. Insofern muß die Studienarbeit gesehen werden als ein Beitrag zur Erweiterung einer ökumenischen Offentlichkeit, die mehr und mehr Kirchen bis in die Ortsgemeinden hinein in den offenen Austausch über die Fragen der Gegenwart hineinziehen möchte und umgekehrt sich in gleicher Weise auf nichtkirchliche Offentlichkeiten hin zu öffnen intendiert. – Was in dieser umgangssprachlichen Konfrontation der Theologie mit den profanen Wissenschaften (hier besonders den Sozialwissenschaften) aus der fachsprachlichen Präzision der Aussagen wird, ist natürlich problematisch. Chancen, die hier liegen, werden von der Studienarbeit nicht genutzt und können im Rahmen einer Konferenz auch nicht genutzt werden.

Weist schon das Bemühen um Verständlichkeit auf den Sinn dieser Aufsätze hin, Beiträge zu einem weltweiten Dialog zu sein, so tritt dieser Sinn in einer weiteren Hinsicht noch deutlicher hervor: der größere Teil der Aufsätze repräsentiert ganz bewußt eine nationale Position. Damit erhebe ich nicht den Vorwurf des Nationalismus, sondern meine Folgendes: Schon die bloße Gegenüberstellung von Aufsätzen verschiedener Herkunft zum gleichen Thema (die in den englischen Originalen schärfer hervortritt als in der deutschen Auswahl) macht deutlich, wie stark allgemein gehaltene Aussagen ihren Sinn von ganz partikularen, nationalen Situationen her erhalten. Das gilt mindestens im gleichen Maße von den Beiträgen aus dem "Westen« wie von denen aus der "dritten Welt«. Es gibt westliche Beiträge, die sich sehr unkritisch mit ihrem partikularen Horizont identifizieren *(Thompson, Blough)* und nichtwestliche Beiträge, die durch ihre Objektivität (Frau *Kiyoko Takeda Cho),* eine zuweilen unter schwierigen Bedingungen gewahrte Objektivität *(Simatupang)* überzeugen. – Nun ist es ein unabdingbares Erfordernis jedes Dialoges, daß die Sprechenden ihre Position deutlich darstellen. Indem sie das tun, tritt jedoch unausweichlich hervor, wie stark die aufkommenden transnationalen Loyalitäten noch mit nationalen Bindungen verschränkt sind: Weder sind die Beiträge der Wissenschaftler so frei von nationalen Verfälschungen, wie sie dem Begriff der Wissenschaft nach sein sollten, noch lösen sich die Beiträge aus den Kirchen so stark von den ideologischen Besonderheiten ihrer Nation, wie sie es der intendierten ökumenischen Weite nach tun könnten.

4. Auch manifest ist der Nationalismus eines der durchgehenden Probleme, das je nach der im Hintergrund stehenden Situation völlig verschiedene Bewertungen erfährt. Aus Europa finden sich bemerkenswerte Beiträge, die einer Auflockerung der nationalen Trennungen das Wort reden: auch über den Eisernen Vorhang hinweg *(Soucek),* auch gegen neue Chauvinismen *(Burgelin)* und auch gegen ökonomische Interessen *(Ttnbergen).* Tinbergen plädiert für eine elastisch konzipierte internationale Wirtschaftsplanung mit dem Argument, daß diejenigen wirtschaftspolitischen Entscheidungen, die übernationale Folgen haben, darum auch der nationalen Alleinzuständigkeit entzogen und übernationalen (kontinental-regionalen bzw. globalen) Autoritäten übertragen werden sollten. – Eine eigentümliche Sonderstellung nimmt der Nationalismus der Vereinigten Staaten ein: Einerseits erwirbt er sich Sympathien mit dem understatement, daß die USA die Führungsposition im Westen nicht erstrebt haben, sondern daß sie ihnen auf Grund ihrer Leistungen zugefallen sei, andererseits verrät er beträchtliche Nervosität darüber, daß diese nichterstrebte Position je länger desto weniger mit den traditionell erfolgreichen Mitteln zufriedenstellend ausgefüllt werden kann *(Thompson).* - Völlig anders nimmt sich das Nationalismusproblem in den Ländern aus, wo eine nationale Identität erst im Entstehen begriffen ist, als Orientierung der mit hoher Geschwindigkeit

durch im Grunde zufällige Einflüsse zusammengezwungenen Gesellschaften *(Simatupang, Adegbola).* Sehr zu beachten ist, daß von hier aus die verantwortliche Mitgestaltung einer internationalen Ordnung als wesentliches Moment der je eigenen nationalen Identität aufgefaßt wird.

Ein ebenfalls durchgehendes Problem ist das des Wandels und der Revolution. Im klassischen Sinn revolutionäre Probleme stellen sich in Lateinamerika, dessen Staaten mehr oder weniger vor der Frage stehen, dem Beispiel Cubas zu folgen oder alternative Lösungen der gleichen Probleme zu finden: der dauernden Erzeugung von Massenelend durch Monopolisierung der produktiven Funktionen der Gesellschaft in den Händen einer militärisch und kirchlich gestützten, schmalen, feudal-großbürgerlichen Schicht ein Ende zu setzen. Diese Problematik haben alle Lateinamerikaner vor Augen, aber auch *R. Shaull* oder *F. Houtartl A. Delobelle.* Die durchgehende Frage heißt: müssen die Kirchen sich nicht, und zwar die protestantischen Kirchen um so mehr, als sie beweglicher sind als die katholische Kirche, auf die Seite der Ausgebeuteten und in Konsequenz dessen auf die Seite der Revolutionäre schlagen? Wie verhält sich die Kirche, wenn es zur gewaltsamen Auseinandersetzung kommt?

Daneben wird vielfach in weiterem Sinne von Gesellschaften des Wandels als säkularen Gesellschaften gesprochen, wird der Wandlungsprozeß als Säkularisationsprozeß aufgefaßt *(C. West, H. Cox, A. van Leeuwen).* Diese Stimmen kommen – mit der Ausnahme Indiens - durchweg aus den entwickelten Gesellschaften des Westens, als die theologische Reaktion auf das spätestens seit der Jahrhundertwende sich herausschälende »Ende der Ideologien« (vgl. dazu auch *A. Dumas).* So einig man sich in bezug auf die Verankerung dieses Prozesses in der Geschichte Israels und der biblischen Ontologie ist, so unscharf und, falls schärfer, so divergierend fallen die Konsequenzen aus, die für die Gegenwart daraus gezogen werden, bis hin etwa zu *J. M. Gustajsons* vorsichtiger Wendung gegen unbedachte Aufwertungen der Säkularirär, - Die indischen Beiträge *(Itty, Verghese, Chandran, Thomas, DevanesenlAbel)* machen in dieser Frage auf eindringliche Weise deutlich, wie stark geistiger Horizont und Existenzmöglichkeit der christlichen Kirchen auf die Säkularität der Gesellschaft bezogen, wenn nicht gar angewiesen ist.

überblickt man die Fülle der Ansätze, so wünscht man sich zweierlei: daß die ökumenische Bewegung bevollmächtigt sein möge, jeder Kirche an ihrem Ort über ihre partikularen Unsicherheiten und Sicherungsversuche, in welche man durch diese Studienarbeit Einblick gewinnt, hinwegzuhelfen; und: daß auch dort, wo die Probleme der nahen Zukunft sich nicht als unmittelbare Existenzbedrohung stellen, erkannt werden möge, was die Lösung solcher Probleme in einem anderen Teil der Welt von uns, im Rückschluß auf unsere Verhaltensmöglichkeiten hier, für ein Verhalten erfordert.

5. Das gibt Anlaß, einen Blick auf den deutschen Auswahlband zu werfen. Zwar bietet er noch immer Gelegenheit genug, sich die Weitgespanntheit der kirchlichen Weltverantwortungen vor Augen zu führen. Dennoch wurde die Schärfe, in der die englischen Bände sie hervortreten lassen, durch die Auswahl in mehrfacher Hinsicht abgemildert. Sowohl der Anteil der Arbeiten aus der »dritten Welt« wie der Anteil der Arbeiten von Profanwissenschaftlern und jener der Beiträge aus nicht-reformatorischen Kirchen (insbesondere der katholischen) liegt in den englischen Bänden relativ höher als im deutschen Band. Dieser verschiebt den Akzent auf die historisch-theologischen Probleme der reformatorischen Kirchen des Westens, und läßt somit einerseits das Profil, andererseits die Problematik der in der Studienarbeit angelegten Konfrontationen nur abgeschwächt zur Geltung kommen. Es wäre schade, wenn dadurch die Aufnahme des ökumenischen Dialogs im deutschen Sprachbereich beeinträchtigt würde.

Dem anspruchsvollen Titel des deutschen Bandes hätte es gut angestanden, sich dadurch zu bewähren, daß man den einzigen Beitrag aus der DDR *(G. Bassarak)* in die Auswahl aufnahm. Außer ihm vertreten nur noch die beiden Tschechen *(J. M. Lochman, J. B. Soucek)* den »Ostblock«, Diese Klammer ist schon schwach genug, als daß man es sich leisten könnte, sie weiter zu schwächen.

Schließlich muß angemerkt werden, daß selbst die Pointen der theologischen Gedankenführung im deutschen Band beträchtlich verwischt worden sind, und zwar teils dadurch, daß tragende

Aufsätze gar nicht übersetzt wurden *(Shaull, West)*, teils dadurch, daß die Anordnung der Aufsätze verschoben wurde. So schließt der Band mit einem Teil »zur Kultur«, der zwar dem englischen IV. Band entspricht, aber wesentlicher Aufsätze beraubt worden ist *(A. Dumas, I. M. Gustafson)* und auf diese Weise etwas unmotiviert wirkt.

Die Übersetzung ins Deutsche ist in mehreren Fällen terminologisch ungenau und zuweilen sinnverwirrend, was ein tieferes Eingehen auf die Sache erschwert. Warum hat man die übersetzer nicht mit ihrem Namen zeichnen lassen?

6. Zum Abschluß sei auf eine der unerläßlichen Konfrontationen kurz eingegangen, nämlich jene zwischen theologischer Grundsatzreflektion und profaner Sozialwissenschaft Oberprüft man die Beiträge der Sozialwissenschaftler (Ökonomen, Politikwissenschaftler, Juristen, Soziologen u. a.), so stellt man fest, daß ein substantieller Bezug auf die neuere Forschung nur sehr selten vorgenommen wird. Meist handelt es sich in diesen Beiträgen um recht partikulare, zuweilen wohltuend pragmatische, aber wissenschaftlich urigesicherte Erwägungen bestimmter, im weiteren Sinne politischer Probleme. Die Kirchen der Okumene unterhalten somit bisher ein recht einseitiges Verhältnis zu den Sozialwissenschaften. Dabei wäre die moderne, empirisch kontrollierte Theorie wegen der von ihr intendierten Allgemeingültigkeit der von der ökumenischen Bewegung intendierten Weltweite durchaus adäquat. Erst eine solche Verbreiterung der Kommunikation böte wohl die Chance, den kirchlichen Beitrag zu den Weltproblemen nachhaltig zu konkretisieren.

Als eine ungemein vielfältige, authentische Wiedergabe der Art und Weise, in der die Kirchen der ökumenischen Bewegung gegenwärtig die Lage der Weh wahrnehmen und beurteilen, wird die vorliegende Sammlung für geraume Zeit unentbehrlich bleiben.

*Kristian Hungar* *Heide/berg*

*Fischer,Erwin:* Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik. München: Szczeny-Verlag 1964. XIII, 354 S.

Schon auf der Universität lernt der Student der Rechts- und Staatswissenschaf!:en, daß Konsequenz zwar eine Tugend, aber nicht des Denkens höchste Tugend ist. Der Satz beruht auf der Erwägung, daß die Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse sich niemals auf ein einziges Prinzip reduzieren läßt. Das angezeigte Buch liefert ein Schulbeispiel für die Richtigkeit dieses Satzes. Fischer entwickelt das Verhältnis des Staates zur Religion, zur Kirche und zu ursprünglidi in christlicher Ethik fundierten staatlichen Gesetzen aus einem einzigen Prinzip, das er in der gegenwärtigen Rechtsordnung gefährdet sieht: aus dem der Religionsfreiheit, und zwar aus der Religionsfreiheit, wie er sie versteht. Sie wird als schrankenloses Grundrecht entwickelt; wo die Rechtsordnung ihr Sdiranken zieht, wird sie unzulässig gefährdet; wo die Religionsfreiheit des einen mit der Religionsfreiheit des anderen zusammenstößt, wird sie als negativ verstanden, d. h. in dem Sinne, daß die Ausübung der Religion gegen die Religionsfreiheit verstößt. Wo er Gefährdungen sieht, prüft Fischer insbesondere, ob sie durch das positive Recht und dessen richtige Auslegung geboten sind »oder ob es sich nur darum handelt, daß kirchen- und machtpolitische Interessen eine angeblich im Verfassungsrecht wurzelnde Rechtfertigung erhalten sollen- (5. 2). Die Formulierung der Frage zeigt schon, welche Antwort der Autor geben wird. Wo in der Verfassung selbst, so in den Bestimmungen des Art. 7 GG über den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach, religiöse Dinge sogar in staatlichen Einrichtungen vorgesehen werden, wird das als Fremdkörper im Sinne der Verfassung hingestellt (5. 141 ff.). Zugleich werden, wie noch zu zeigen sein wird, eine große Sachkenntnis und Intelligenz darauf verwandt, entsprechende Regelungen als mit der Verfassung nicht in Einklang stehend oder also solche von derart niedrigem Rang (kein Grundrecht usw.) zu erweisen, daß die offenbar auch mit dem Buche angestrebte Beseitigung ohne Schwierigkeiten geschehen könnte.

Das Buch ist wegen seines konzentriert behandelten reichhaltigen Materials deshalb eine Zusammenfassung der Punkte, an denen die Auseinandersetzung über das geltende religions- und kirchenpolitische System in den nächsten Jahren entbrennen wird.

Der im Vorwort angeschlagene Ton ist für die Beurteilung von Bedeutung, weil er Zeugnis

ablegt von einem weltanschaulichen Standort des Verfassers, der ihn zum Kampf gegen Kirche und Christentum führt. Darüber täuschen auch Wendungen nicht hinweg, die den Kirchen Mut zusprechen, sich vom Staat und seiner wohlwollenden Inanspruchnahme zu lösen und so den eigenen Auftrag wirksamer wahrnehmen zu können (5. 316).

Der besondere »Geschmack«, den das Buch in dieser Hinsicht gewinnt, mag an drei Beispielen verdeutlicht werden.

1. Fischer schreibt, ähnlich wie an anderer Stelle, im Schlußkapitel »Ausblick« (5. 317), »daß auch von protestantischer, jedenfalls kirchenamtlicher Seite die günstige Gelegenheit seit 1945 benützt wurde, um in möglichst enger Verbindung mit dem Staat Vorteile einzuheimsen ... Ein typisches Beispiel dafür ist der Loccumer Vertrag, dem sich weitere ähnliche Kirchenverträge ansdilossen.« Man mag, wie Fischer es tut (5. 257 f.), die nach 1945 abgeschlossenen Kirchenverträge als solche oder in einzelnen Regelungen mißbilligen. Von der Entwicklung des Kirchenvertragsrechts etwa in Niedersachsen aber hat F. keine Ahnung, wenn er zu der zitierten Formulierung kommt. Ob nämlich die Verbindung nach dem preußischen Kirchenvertrag nicht eine sehr viel engere war als unter den neuen Kirchenverträgen, hätte Fischer prüfen müssen. Die in der Praxis stehenden Vertreter der Länder und der Kirchen wissen, daß die »Entbürokratisierung« des Verhältnisses von Staat und Kirche, zu der diese Verträge geführt haben, die Verbindung im Alltag erheblich gelockert hat, freilich nicht im Sinne von Fischer, sondern gelockert im Sinne der Befreiung zu Gesprächen, in denen Staat und Kirche in Freiheit das erörtern können, worin sie sich, wie sie beide wissen, Wesentliches zu sagen haben. - Im übrigen zeugt es auch von überraschender Unkenntnis der Person und der politischen Lage im Jahre 1955, wenn Fischer annimmt, der damalige niedersächsische Ministerpräsident Hinrich Wilhelm Kopf, der entscheidend war für den Abschluß des Loccumer Vertrages, hätte sich zu so Trivialem hergegeben, die Kirche Vorteile einheimsen zu lassen.

2. Der Leser erfährt, daß diejenigen, die zur grundsätzlichen Unantastbarkeit der Ehe auch dann stehen, wenn diese gegenwärtig keinen einsehbaren subjektiven Sinn hat (»Zerrüttung«), alle »einem Institutionsdenken geopfert werden, das den Menschen als Mittel zum Zweck behandelte (5. 277).

3. Beiläufig fließt eine bezeichnende Formulierung ein (5. 19): Fischer sagt, daß im Gegensatz zu einer Religion eine »Weltanschauung sich darum bemüht, durch ein nur dem Erkennen und der Wahrheit verpflichtendes Denken den Weltcharakter zu enthüllen«, Im Gegensatz zur Religion ist es die Weltanschauung, die nur dem Erkennen und insbesondere nur der Wahrheit verpflichtet ist; und sie tut dies durch das Mittel des Denkens.

Die drei bewußt aus verschiedenen Zusammenhängen angeführten Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, machen klar, daß es sich um ein kämpferisches, politisches Buch handelt. Hier ist die Motivation für den einzigen Gedanken, die das Buch - zumindest auf den ersten Blick - beherrscht: die Religionsfreiheit wird in der Bundesrepublik verkürzt, vieles in der Rechtsordnung ist von daher eigentlich grundgesetzwidrig. Das zu belegen, beschreibt er in einem ersten Teil »Grundbegriffe« zunächst sein Verständnis von Religion und Toleranz (5. 15), entwickelt sodann den Begriff der Religionsfreiheit (5. 18), der Religion (5. 20) und des Sittengesetzes (5.27) und folgert (5. 31) aus dem Prinzip der Religionsfreiheit »mit zwingender Logik« das kirchenpolitische System der Trennung von Staat und Kirche.

Im zweiten Teil (5. 35 ff.) wird die Religionsfreiheit näher behandelt mit ihren Schranken (5.42) und ihrem Geltungsbereich, ihr Verhältnis zur Bekenntnisfreiheit (5. 73 ff.), wobei die Freiheit des Schweigens (5. 94 ff.), die religiöse Erziehungsfreiheit (5. 99 ff.) und der Religionsunterricht untersucht werden sowie ihre Bedeutung für die Freiheit der Religionsausübung (Kultusfreiheit) - (5. 114 ff.),

In einem dritten Teil wird das Verhältnis von Staat und Kirche besprochen (5. 141 ff.), wobei dem Religionsunterricht mit 8 Seiten (5. 227 ff.) und dem Schulwesen mit 15 Seiten (5. 235 ff.) erneut ein vergleichsweise breiter Raum gewidmet wird. Dabei wird »Mißachtung- der Verfassung von den Regelungen der Anstaltsseelsorge (5. 290 ff.) in Konkordaten und Kirchenverträgen behauptet und von »eklatanter Verfassungswidrigkeit« (5.227) bei der Militärseelsorge gesprochen. Im vierten Teil (5. 260 ff.)

wird unter der überschrifl: "Religion und Recht« das weltliche Recht darauf überprüft, wo seinen positiven Vorschriften ursprünglich religiöse Verhaltensnormen zugrunde liegen, so daß sie von daher in Frage gestellt und teilweise abgelehnt werden; insbesondere geht es um Eheverbote, Ehescheidung, um kirchliche Trauung von Ausländern und um die Legitimation von Ehebruchskindern (»verfassungswidrige Praxis in Ehesadien«); sodann um das Jugendwohlfahrtsgesetz, das Bundessozialhilfegesetz und das Wehrpflimtgesetz; schließlich um suafremtliche Fragen im Umkreis von Ehe und Familie; Gotteslästerungsparagraph ist verfassungswidrig.

Fischer schafft sich die Basis für seine Deduktionen im ersten und zweiten Teil. Besondere Mühe verwendet er darauf, klarzustellen, daß das Grundrecht der Religionsfreiheit keinerlei Schranken unterliege und jeden religiösen Absolutheitsanspruch endgültig beseitige (5. 42 ff.). Es erweist sich dabei bald, daß dem bei Fischer den zentralen Ausgangspunkt seiner Argumentation bildenden Begriff der Religionsfreiheit von vornherein ein ganz bestimmter Inhalt verliehen ist, der Folgerungen im Sinne Fischers ermöglicht. Seine These, Religionsfreiheit bedeute, daß der Staat sich aus dem religiösen Bereich völlig herauszuhalten habe, wird dabei zum Prinzip, daß Religion, religiöse Auffassungen und religiöse Äußerungen nicht öffentlich in Erscheinung treten dürfen. Sie wird unter der Hand ergänzt durch die These, daß alles, was nicht für jede religiöse Betätigung und jede Gemeinschaft paßt und möglich ist, aus der Sicht des Staates auch bei keiner anderen sein darf. So sind das Modell, an dem sich vieles orientiert, eigentlich die religiöse Betätigung im Hause, die Religionsgemeinschafl kleinsten Umfangs oder die religiöse Minderheit. Die oben erwähnten, von Fischer auf ihre VerfassungsmäfEgkeit untersuchten Gegenstände zeigen aber, daß sich der Staat nach unserer geschichtlichen Entwicklung schwer ihrer Einbeziehung in die Rechts- und Sozialordnung entziehen kann, und wenn es sich nur um die Regelung handelt, in welcher Form die Religionsgemeinschafl:en Rechtsfähigkeit erlangen. Alle diese Regelungen werden von Fischer offenbar schon deshalb bagatellisiert, weil sie praktische Bedeutung eigentlich nur für die Kirchen haben und weil dabei zwangsläufig deren große öffentliche Stellung hervortritt. Dabei zeigt sich, daß die Grundauffassung Fischers keine konstruktive Lösung für das Zusammenleben verschiedener religiöser Auffassungen und Gemeinschaften, sondern eine abstrakte Theorie ist, in die dann z. T. gewaltsam, unter fleißiger Verarbeitung der Literatur und Judikatur, die Hauptprobleme des Staatskirchenrechts eingeordnet werden. So ist die bekannte Frage nach "dem für alle geltenden Gesetz«, innerhalb dessen Schranken nach Art. 140 GG, Art. 137 Abs, 3 WRV jede Religionsgesellschafl: ihre Angelegenheiten selbständig ordnet und verwaltet, für Fischer eigentlich ohne Interesse. Er zitiert zwar die für die Praxis und Theorie wichtigen Erörterungen darüber, daß die Kirche sich mit ihrem Rechtsleben in das allgemeine Rechtsleben einzuordnen und auch elementare Rechtsprinzipien zu beachten hat (5. 171, 42, 115, 168 ff.), im Grunde weist er aber das ganze Problem des Verhältnisses des von der Kirche in ihrem Selbstbestimmungsrecht gesetzten Rechts und des staatlichen Rechts, also des Verhältnisses zweier Reditsbereidie als nicht existent zurück. Gerade in bezug auf das Selbstbestimmungsrecht des Art. 137 Abs, 3 WRV schreibt er S. 155: "Was der einen (Religionsgesellschafl:) recht ist, ist der anderen billig. Eine soeben gegründete Sekte ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten genauso selbständig wie eine vor fast zweitausend Jahren gegründete Kirdie.« Fischer erkennt den Kirchen zwar von seiner Theorie der radikalen Trennung her noch eine gewisse Verbands gewalt (S. 161, 177, 184 ff.) nach Art der Autonomie der privaten Vereine (S. 292) zu, die ganzen Ausführungen lassen aber erkennen, daß es sich dabei eigentlich nur um die Ansätze spiritualer Ordnung, nicht um Recht handeln soll. Es ist deshalb kein Wunder, daß Fischer auch Sohms These vom Widerspruch des Kirchenrechts mit dem Wesen der Kirche (S. 165) und Joseph Kleins erregende Analyse des Verhältnisses von Kirche und Recht (5. 164 ff.) aufgreifl:.

Insgesamt wird zu Fischers Unternehmen gesagt werden müssen, daß die rechtliche Stellung der Religionsgesellschafl:en, insbesondere der großen Kirchen, im säkularen Staat ständiger neuer überprüfung bedarf, daß diese aber nicht von einer einseitigen Theorie aus geschehen

kann, daß sie vielmehr die historisch gewordenen und sich auf dieser Grundlage entwickelnden Verhältnissen in konstruktiven Lösungen fortbilden muß. Diese Lösungen vermögen auch dem Gedanken der Freiheit besser Rechnung zu tragen, als wenn der Staat, wie das bei dem etatistischen Schematismus Fischers unvermeidlich ist, im Interesse eines engen Begriffs von Religion (5. 114) zur Sicherung so verstandener Religionsfreiheit in die staatsfreie Sphäre eingreifen soll (5. 62).

Die Aufgabe der Gegenwart ist es, die geltende Regelung im Sinne stärkerer Sicherung der Freiheit und des Abbaus von Erschwerungen der Betätigung der Freiheit (z. B. beim Kirchenaustritt, bei der Abmeldung vom Religionsunterridit) allenthalben zu überprüfen. Auch wo man juristisch der Beurteilung Fischers nicht folgt, wird man seine Hinweise auf kritische Punkte zu beachten haben. Im übrigen zeigen die inzwischen ergangenen Urteile des Bundesverfassungsgerichts zu Kirchensteuerfragen, daß das derzeitige Verfassungssystem freiheitliche Elemente und Lösungen enthält, auch ohne daß es im Sinne Fischers zu einer schematischen radikalen Nivellierung verbogen zu werden braucht.

Die letztlich entscheidende Frage ist allerdings die, ob die Grundkonzeption. die nach 1945 allgemein dem Aufbau eines neuen Gemeinwesens zugrunde lag, auch heute noch Geltung und Anerkennung findet: daß es nach den Erfahrungen der 20er Jahre und der Nazizeit als nötig und auch als möglich angesehen wird, gerade bei positiver Würdigung verschiedener religiöser und weltanschaulicher überzeugungen in Freiheit zusammenzuarbeiten und die verschiedenen ethischen Motivationen trotz der Unterschiede in der Wurzel gemeinsam positiv zur Auswirkung kommen zu lassen. Hier liegt auch der berechtigte Kern der öffentlichen Wirkung der Kirche. Im Gegenschlag gegen die in der Nazizeit betriebene Verdrängung der Kirche ins Ghetto und ihrer organisatorischen Verkümmerung wurde diese nach 1945 zunächst mit dem Offentlichkeitsanspruch bezeichnet. Auf kirchlichen Wunsch ist dann in den neueren Kirchenverträgen der mehr Pflicht und Aufgabe betonende Ausdruck Offentlichkeitsauftrag gewählt worden. Was dann kommen soll, wenn die erwähnte Grundkonzeption nicht mehr gelten soll, bleibt offen. Vielleicht bleibt, wofür manche neueren Stimmen und bis zu einem gewissen Grade auch manche Äußerungen Fischers sprechen, dann nichts anderes als ein formaler Etatismus übrig.

Ebensowenig wie es angeht, dem Staat heutzutage die Aufgabe aktiver Förderung bestimmter religiöser überzeugungen zuzusprechen und seine Einrichtungen und die Auslegung seiner Gesetze auf die Auffassungen bestimmter Konfessionen zu gründen (wie das W. HameI: Glaubens- und Gewissensfreiheit, in: Die Grundrechte, hg. von Bettermann, Nipperdey-Sdieuner lV,1 [1960], S. 37 ff. tut), ebensowenig kann der Staat das Religiöse aus Bereichen verdrängen, in denen es nach der überzeugung weitester Teile der Bevölkerung noch einen Platz hat, wie beim Religionsunterricht, vorausgesetzt, daß volle Freiheit hinsichtlich der Beteiligung besteht.

Ein weiteres Beispiel für die positive und doch freiheitliche Behandlung der Religionsgesellschaften, insbesondere der großen Kirchen, ist ihre Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Nach Art. 140 GG, Art. 137 Abs, 5 WRV sind "anderen Religionsgesellschaften« "auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten«. Im erklärten Einverständnis mit den Kirchen haben die Landesregierungen von dieser Möglichkeit auch bei verhältnismäßig kleinen Religionsgesellschaften recht weitgehend Gebrauch gemacht. Hier liegt also eine typisch positive Regelung vor, insofern als auch andere Religionsgesellschaften in den öffentlichen Status »aufrücken« können (Ulridi Stutz). Paßt es schon nicht in Fischers System, daß hier wegen Verfassung, Zahl der Mitglieder und Gewähr der Dauer Unterschiede zwischen den Religionsgesellschaften gemacht und damit die wirklichen Verhältnisse positiv berücksichtigt werden, so wendet er sich erst recht gegen die Qualifikation als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Schon früher (so von W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, 1894, S. 332 ff.) ist allerdings beobachtet worden, daß die Kirchen, wenn auch gerade bei ihnen der Begriff der Körperschaft des öffentlichen Rechts entwickelt worden ist, jedenfalls neuerdings nicht mehr ganz unter diesen Begriff fallen, weil

sie in ihren vom Staat verschiedenen Aufgaben und ihrer unabhängigen Rechtsstellung von den übrigen Körperschaften des öffentlichen Rechts unterschieden sind. Inzwischen ist der Begriff zur Erläuterung der mittelbaren Staatsverwaltung verwendet worden; danach gehört zum Wesen dieser Korporationen, daß sie in den Staatsorganismus eingeordnet und der Staatsaufsicht unterstellt sind. Die durch die Verfassung (Art. 140 GG, Art. 137 WRV) vorgenommene und durch die Kirchenverträge bestätigte Verwendung auch bei den Religionsgesellschaften ist also mehr technischer Art. (So Forsthoff, Verwaltungsrecht I, 8. Auf!. 1961, S. 429, Anm. 1; schon früher zum Problem ders.: Die öffentliche Körperschaft im Bundesstaat, 1931, S,1 ff.) Daß sich Fischer diese Problematik nicht entgehen läßt (S. 187 ff.), um gegen den öffentlichen Status von Religionsgesellschaften und insbesondere den der Kirchen überhaupt anzugehen, ist verständlich. Da auch von anderer Seite aus etatistischem und rein theoretischem begrifflichem Denken in ähnlicher Weise argumentiert wird, sei darauf hingewiesen, daß auch hier wieder die tatsächlichen Verhältnisse die rechtliche Regelung in viel stärkerem Maße tragen, als Theoretiker und Kirchengegner das erkennen können oder wollen. Die Kirchen sind jedenfalls, wie jeder, der näher mit ihnen zu tun hat, weiß, in ihrer Rechtsstruktur hoheitlidi organisiert mit konstituierten Gesetzgebungsorganen und mit behördlichen Leitungsorganen. Diese Stellung beruht vor allem darauf, daß der hoheitliche Rechtsorganismus tatsächlich ordnungsmäßig funktioniert. Dabei braucht gar nicht auf die Frage eingegangen zu werden, ob das kirchliche Recht originär und eigenständig ist oder ob es wenigstens nur kraft staatlicher Anerkennung gilt. Insofern stimmen die Kirchen mit anderen Körperschaften des öffentlichen Rechts weitgehend überein, ja übertreffen sie noch, weil es unter diesen nicht wenige gibt, die keine Dienstherreneigenschaft haben und die praktisch von der Befugnis der Rechtsetzung keinen Gebrauch machen. Hinzu kommt, daß es im öffentlichen Bereich, vor allem für die Zusammenarbeit des Staates mit den Kirchen, zum Beispiel beim Religionsunterricht, bei der Kirchensteuer, im Friedhofswesen, eine große Erleichterung ist, mit Behörden der Kirchen zusammenzuarbeiten, die in der Lage sind, dafür zu sorgen, daß den öffentlichen Anliegen Rechnung getragen wird. Nicht zuletzt sind die Kirchenverträge und Konkordate Ausdruck und Grundlage für eine derartige Zusammenarbeit, nicht Instrumente, um den Kirchen Privilegien zu verschaffen und zu sichern. Es kommt hinzu, daß es im modernen freiheitlichen Rechtsstaat inzwischen auch andere Institutionen gibt, denen der Staat die Rechtsform der Körperschaft des öffentlichen Rechts gegeben hat, wie den großen Sozialversicherungsträgern oder den Rundfunkanstalten, und die, was Unabhängigkeit und Selbständigkeit angeht, ebenso frei dastehen wie die Kirchen. Man braucht dazu nur die Ausführungen des Rundfunkurteils des BVerfGer. zu lesen, um zu erkennen, wie wenig die von Fischer S. 187 so sehr betonten Merkmale der staatlichen Aufgaben und der staatlichen Aufsicht der hier mit der Rechtsfigur der Körperschaft des öffentlichen Rechts vorgenommenen freiheitlichen Regelung eines selbständigen kulturellen Bereichs gerecht werden.

Fischer geht apodiktisch davon aus, daß nicht nur das Recht, sondern auch die Kultur in der Bundesrepublik entchristlicht seien. Das gibt ihm die Möglichkeit, anzunehmen, die Verfassung brauche nur einen entchristlichten Lebensraum zu ordnen (S. 245 ff.). Das Wesen seiner Religionsfreiheit besteht darin, daß der öffentliche Raum unreligiös ist, während das Wesen der Religionsfreiheit gerade darin besteht, daß allenthalben und auch öffentlich auch religiöse Äußerungen vorkommen. Da die Verfassung die Aufgabe hat, das Leben des Staates und das Leben der Bürger im Staat sinnvoll zu ordnen, muß sie sich der Wirklichkeit stellen und kann nicht von Axiomen ausgehen, die jedenfalls gegenwärtig verfehlt sind. Das Grundgesetz ist dieser Aufgabe in positiven Regelungen teilweise nachgekommen; einen weiteren wesentlichen Teil seiner Aufgabe kann man ihm zwanglos im Wege der Interpretation entnehmen. Dabei muß der auch bei anderen Grundrechten anzuwendende Grundsatz beachtet werden, daß die Ausübung eines Grundrechts ihre Grenzen an ebenfalls grundrechtlich geschützten Rechtsgütern findet und daß die Ausübung des Grundrechts durch den einen mit der Ausübung des Grundrechts durch den anderen zum Ausgleich gebracht werden muß. Hinder-

nisse für eine sachgerechte Interpretation, wie Fischer sie willkürlich zum Beispiel mit der Schrankenlosigkeit nur der einen Seite, nämlich der negativen Seite, des Grundrechts der Religionsfreiheit aufbaut, kennt die Verfassung selbst nicht. (Vgl. hierzu E. W. Böckenförde: Religionsfreiheit und öffentliches Schulgebet, DÖV *1-2/1966,* S. 30–38 [34].) Auch hierin erweist sich Fischers Buch als ein politisch polemisches Unternehmen, das nicht als zutreffende Interpretation der gegenwärtigen Rechtslage, sondern als Wunsch einer weltanschaulichen Richtung zu gelten hat. Die Thesen des Buches sind nicht nur rechtswissenschaftlich unzutreffend, sondern entbehren auch der tiefen sachlichen Begründung. Denn (nach K. Hesse, ZevKR 11, S. 359, unter ausdrücklicher Abkehr von Fischer): »Die Religionsfreiheit widerstreitet einer Monopol- oder Vorzugsstellung der Religion; aber sie schließt es nicht schlechthin aus, daß das Religiöse durch den seiner Religion verpflichteten Bürger in das freie Spiel der Kräfte des demokratischen Gemeinwesens eingebracht wird.«

*Vizepräsident Dr. E. Ruppel* *3 Hannover*

*Wolf, Ernst,* u. a. (Hg.): Der Rechtsstaat. Angebot und Aufgabe (Theol. Existenz heute, N.F. 119). München: Kaiser Verlag 1964. 102 S.

Das Heft enthält Referate von *U. Scheuner:* »Die rechtsstaatliche Ordnung des Grundgesetzes« (16 Seiten) und *Ernst Wolf:* »Die rechtsstaatliche Ordnung als theologisches Problem« (35 Seiten) sowie eine Zusammenstellung und Kommentierurig wichtiger Rechtsentscheidungen unter dem Titel: »Der Rechtsstaatsgedanke in der Reditsprechung«, die *H. Sirnon* besorgt hat (35 Seiten). Die Referate wurden auf einer Arbeitstagung der westdeutschen Kirchlichen Bruderschaften 1964 gehalten.

*U. Scheuner* beginnt mit einer Einführung in die ideellen und geschichtlichen Grundlagen des Rechtsstaates, um sodann dessen Ausgestaltung in Deutschland darzustellen, wobei vor allem die »Formaliaierung und Verengung des Rechtsstaatsprinzips« gegen Ende des 19. Jahrhunderts wichtig ist, die Sch. als Bestandteil einer »liberalen Resignarion« gegenüber dem preußischen »Beamren- und Militärstaat« charakterisiert (5. 19). Sie ist auch in der Weimarer Zeit im Grund nidrt überwunden worden. Im dritten Abschnitt geht es Sch. um den »Aufbau eines materialen Rechtsstaares im Grundgesetz«: Das GG begnügt sich nicht mit formaler Legalität des Rechtslebens. »sondern bindet die Gesetzgebung an höhere Prinzipien der Gerechtigkeit und deren Maßstäbe« (5. 21).

Nach diesen Maßstäben zu fragen, hat sich *Ernst Wolf* zum Ziel gesetzt. 1957 hatte er gefordert, »an Stelle einer theologischen Metaphysik des Staates eine evangelische Lehre von politischen Tugenden zu entwickeln« (Theol. Existenz heute, N. F. 64, S. 53 f.); dabei wurde die Frage nach dem »Wesen« des Staates angesidits des schier unwiderstehlichen Dranges mancher Theologen, Metaphysik zu treiben, bewußt in den Hintergrund gestellt. An der Warnung vor einer solchen Metaphysik, die sich fälschlich auf Rörn 13 beruft, hält W. auch jetzt fest. Aber er will nun einen wichtigen Schritt »weitergehen«: Er stellt jetzt die These auf, daß »die rechtsstaatliche Ordnung jenen zentralen Beziehungspunkt darstellen könnte, auf den hin die Entfaltung einer politischen Tugendlehre im unmittelbaren Zusammenhang mit dem politischen Handeln des Christen in der Gegenwart zu orientieren sein wird« (S. 40). Im Unterschied zu einer »Metaphysik der Ordnungen« und einer »durch sie bestimmten Staatsidee« will W. aber - entsprechend seiner wichtigen Forderung von 1957, »das konkrete Verhalten zur jeweiligen staatlichen Wirklichkeit« zum Thema zu machen (a.a.O, S. 54) – ausgehen von dem Angebot und den Möglichkeiten, die das Grundgesetz der Bundesrepublik heute bietet: denn es weist seinerseits auch auf jenen Beziehungspunkt hin (5. 41 und S. 53).

Dies ist zweifellos ein bedeutsamer weiterer Schritt gegenüber den früheren Äußerungen W.s. Daß bestimmte konkrete Anlässe (Spiegel-Affäre, Notstandsgesetzgebung: zwei Themen, denen gegenüber sich die evangelische Kirche in Deutschland so hilflos zeigt wie in der Weimarer Zeit) diese Fragestellung erzwangen, klingt bei W. mehrfach an (z. B. S. 56). Deutlich ist aber auch das Bemühen, sich angesichts dieser Anlässe nicht mit kurzschlüssigen Argumenten zu begnügen (man beachte S. 60 das vorsichtige Urteil über die Notstandsgesetzgebung, zu der der Verf. inzwischen an anderer Stelle auch

schärfer Stellung genommen hat); W. will nicht rein situationsethisch argumentieren. Andererseits wird durchgehalten, daß »der Rechtsstaat« nicht zum sSraarsideal« erklärt werden darf (5. 49), auch nicht zu einem solchen, das unmittelbar etwa aus der Bibel abzuleiten wäre. Es liegt nahe, W.s Suchen nach einem »Beziehungspunkt« mit der bekannten Forderung *f. H. Oldhams* zu vergleichen, daß die Christen in jeweils konkreten kulturellen Lagen »rnittlere Axiome« erarbeiten sollten: Ist nicht der Reditsstaatsgedanke ein solches Axiom? Wohlgemerkt: *ein* Axiom neben andern, an denen das staatliche Handeln zu orientieren ist: es scheint mir nidit möglich zu sein, einen solchen Beziehungspunkt als *den* »zentralen« zu bezeichnen. Selbst in einer kulturellen Lage wechseln die »Beziehungspunkre«, je nachdem von welcher Aufgabe des Staates gerade die Rede ist: und davon wollte ja auch W. ausgehen - und nicht von einer zeit- und beziehungslosen Staatsmetaphysik. Die Relativität des Rechtsstaatsgedankens wäre vielleicht noch schärfer hervorgetreten, wenn im Zusammenhang mit den Stichworten »Verfassung« und »Legalität« (z, B. S. 54) ausdrücklich darauf hingewiesen worden wäre, daß der Rechtsstaatsgedanke dazu mißbraucht werden kann, einen nicht mehr gerechten Status quo zu verteidigen: dann nämlich, wenn Recht positivistisdr als Sanktionierung des Bestehenden statt als Auftrag zur besseren Rechtsverwirkliehurig in der Zukunft verstanden wird. Daß der Rechtsstaatsgedanke selbst über das positive Redir hinausweist, ist zwar ein Grundanliegen sowohl Scheuners als auch Wolfs: die Ausrichtung auf die Zukunft hätte aber eine größere Rolle in der Gesamtkonzeption spielen dürfen - nicht zuletzt im Blick auf andere kulturelle Lagen in der Gegenwart (Entwicklungsländer!).

Auffällig ist ferner, daß die positiven theologischen Gründe für eine Bejahung des Rechts-Staates von W. nur sehr vorsichtig angedeutet werden, vor allem wohl aus Raum- bzw. Zeitmangel (es handelt sich ja um ein Tagungsreferat). Mehrfach begnügt sich W. damit, auf den »sozialethisdien Anruf« hinzuweisen, der aus dem Grundgesetz herauszuhören ist (z. B. S. 57 in bezug auf die »Sozialstaatsklausel«), Hier deuten sich interessante methodische Fragen an, denen die weitere Aufmerksamkeit zugewendet werden muß.

Die Entlarvung der neulutherischen Staatslehre ist unter anderem durch die sehr erhellende und prägnante Beobachtung W.s bereichert worden, »daß die politische Ethik des Luthertums zwar den Staat vergöttlichte, aber zugleich irdischem Recht und seiner redirsstaatlichen Funktion gegenüber in einer im tiefen Sündenbewußtsein verwurzelten Skepsis verharrte« (5. 62).

*H. Simon,* der das Thema der Tagung in einem andern Zusammenhang bereits behandelt hatte, hat mit der sorgfältig geordneten Zusammenstellung höchstrichterlicher Entscheidungen, in denen rechtsstaatliche Grundgedanken ausgelegt wurden, eine für Nicht-Juristen besonders wichtige Hilfe angeboten.

*Prof. Dr.* W. *Schweitzer* *Bethel*

*Flechtheim, Ossip K.:* Weltkommunismus im Wandel. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1965. 256 S. 19,80 DM.
Eine Welt oder keine. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1964. 268 S. Ln. 24,- DM; kart. 14,80 DM.

Die beiden jüngsten Bücher des Berliner Ordinarius für Politikwissenschaft führen dieses bei uns immer noch weiterhin unbekannte oder doch für problematisch gehaltene Fach auf interessante Weise vor. Die Politikwissenschaft steht als Sozialwissenschaft stets im Horizont der Frage, die schon Tocqueville als die entscheidende Frage dieser neuen Wissenschaft formulierte: wo stehen wir und wohin gehen wir? Die Politikwissenschaft steht deshalb, ob man es wahrhaben will oder nicht, auch bei gegenwärtigen oder die Vergangenheit betreffenden Analysen unter einem gewissen prognostischem Zwang, insofern sie es mit einem Gegenstand zu tun hat, der sich während der Beobachtung ständig ändert und überhaupt als ein sich änderndes Objekt nur richtig begriffen ist. Die Trendfaktoren spielen deshalb eine große Rolle. Dieser »Iuturologisdie« Aspekt kommt bei Flechtheim besonders deutlich und in engagierter Bejahung zum Ausdruck. Als »neue Wissensdiafi« ist die Politik dem "Zeitalter der Revo-Iutionen« verbunden und hält sich an der Grenze und im Umkreis utopischen Denkens auf, wenn immer utopische Elemente aus keiner umfassenden Planungskonzeption wegzudenken

sind. Die Grenze allerdings zwischen chiliastischer Erwartung eines irdischen Himmelreiches und dem realistischen Entwurf einer zwar nicht spannungsfreien aber vielleicht doch kriegslosen Staatengesellschaft will genau gezogen sein. Das tut Flechtheim, in dem er in verschiedenen Ansätzen nach dem »Sozialismus zwischen Scylla und Charyldis, nach dem »Dilemma der Demokratie«, nach dem Phänomen der Revolution, nach dem Verhältnis der SPD zu Marx und nach dem Schicksal des Weltkommunismus fragt. Dem Weltkommunismus widmet Fleditheim ein eigenes Buch, das ein interessantes Experiment darstellt: es enthält Aufsätze, die Flechtheim zwischen den Jahren 1936 und 1946 geschrieben hat, einer Zeit also, in der sich sein Objekt selber in auffallender Weise veränderte. Auf diese Weise gibt Flechtheim dem Leser Gelegenheit, das Zusammenspiel von Analyse und Prognose selber zu verfolgen. Wenn schon nicht jede Prognose sich erfüllt hat, ist das Ergebnis im ganzen genommen verblüffend und gibt dem Leser das Gefühl, auf kundige Weise in Ideologie und Herrschaftssystem kommunistischer Staaten eingeführt und über die immanenten Zwänge ebenso wie einige hoffnungsvolle »Liberalisierungstendenzen« ihrer Gesellschaften informiert und orientiert zu werden. Das Verhältnis von nationalistischem Sowjet-Kommunismus und internationalem Weltkommunismus wurde von Flechtheim schon zu Beginn als spannungsvoll und sich zugunsten Moskaus entwickelnd begriffen. Heute glaubt Flechtheim den Eintritt in eine dritte Phase zwischen anfänglich internationalem und später nationalsozialistischem Kommunismus feststellen zu können: zwar schwindet der Einfluß Moskaus im internationalen Kommunismus, aber der Weltkommunismus hat andererseits aufgehört, eine echte internationale Massenbewegung zu sein.

In beiden Büchern fehlt es nicht an kritischen Anmerkungen zu westlichen Positionen, im ideologischen wie im praktisch-politischen Sinne. So meint Flechtheim etwa, dem festzustellenden Zug zur »Fundamentaldemokratisierung« liefe ein handfester Zug zur Entdemokratisierung entgegen, und der Westen sei in manchem autoritärer und konservativer geworden (dem Konservatismus widmet Flechtheim ein eigenes Kapitel). Insofern ist das Buch ein auch im engeren Sinne des Wortes »politisches« Buch. Das aber macht die Lektüre spannend und fördert den Zwang zur eigenen politischen Orientierung, ebenso wie die Kraft des politikwissenschaftlich-analytischen Blickes. Flechtheims im besten Sinne des Wortes humanistische Position zeigt sich in dem Schlußsatz seines Buches »Eine Welt oder keine«: »So entscheiden wir alle mit darüber, ob noch in diesem Jahrhundert Kants -Zurn ewigen Frieden- zum Symbol eines Kirchhofs der westlichen Zivilisation oder zur Lebensweise einer geeigneten Welt, die ihre nie versiegenden Probleme ohne Weltkatastrophen zu lösen versucht.«

*Prof. Dr. M. Greiffenhagen* *Stuttgart*

## *Buchhinweise*

*Kraemer, P. E.:* The Societal State, The Modern Osmosis of Stare and Society as Presenting Itself in The Netherlands in Particular. A Case Study of a General Trend. Meppel: Boom Boeken 1966. 210 S.

Das Buch beschreibt die Entwicklungen von der »freien Gesellschaft« zum »Gesellschaflsstaat«, zur Vergesellschaftung des Staates auf dem Hintergrund der sozial-ökonomischen Geschichte der Niederlande in den letzten 100 Jahren. Das Ergebnis wird unter dem Gesichtspunkt der »verantwortlidien Gesellschaft« kritisch beleuchtet. Der Gesellschaftsstaat ist für den Autor eine wichtige Station auf dem Wege zur verantwortlichen Gesellschaft. Positiv am Gesellschaftsstaat sei die Verantwortlichkeit eines jeden Staatsbürgers, dem Mitbürger das Recht auf die Entfaltung seiner menschlichen Anlagen einzuräumen. Negativ ist die Tendenz, diese Entfaltung der Anlagen durch einen Komplex von Verwaltungsmaßnahmen zu bedrohen, dessen der Gesellschaftsstaat zur Sicherstellung der kollektiven Solidarität bedarf.

*Beer, Ulrich:* Fruchtbarkeitsregelung als Konsequenz verantwortlicher Elternschaft. Argumente und Dokumente zur Sterilisation des Mannes. Tübingen: Katzmann-Verlag 1966. 168 S. 8,80 DM.

Bejahung der Sterilisation, besonders in der Form der Vasektomie, als Mittel für eine sach-

gemäße Fruchtbarkeitsregelung. Voraussetzungen: eine intakte Ehe, die freie Entscheidung beider Eheleute und das Vorhandensein von mindestens drei Kindern. »Wenn bei hinreichender Kinderzahl das Schicksal der Fruchtbarkeit Ehen zu zerstören droht, sollte dieses Schicksal gewendet, die Fruchtbarkeit ein für allemal freiwillig beendet werden können« (S. 163).

*Bossle, Lothar:* Politische Bildung - Durchbruch oder Krise? Mainz: v. Hase & Koehler Verlag 1966. 130 S. 6,80 DM.

Darlegung des Zusammenhangs von demokratischer Stabilität und der Notwendigkeit politischer Erziehung als einer Voraussetzung, den politischen Bildungsgehalten zum Durchbruch zu verhelfen.

# Bibliographie: Grundlagen

## *1. Ethik und Moral*

*Anciaux, P.:* Dynamische perspeccieven der christelijke moral. de band 1965/66.

*Beintker, Horst:* Zur Vollmacht der ethischen Forderung des Gehorsams. Theologische Literaturzeitung 1966/4. S. 241-254.

*Srod, Viktor:* Die Ich-Du-Beziehung als Erfahrensgrundlage der Ethik. München und Basel: Ernst Reinhardt 1966. 128 S. 11,- DM.

*Chauchard, Paul:* Biologie en Moral. Den Haag: Lannoo 1965. 232 S. br. 92 bfr.; geb. 118 bfr.

*Cornélis, Etienne:* Valeurs chrétiennes des Religions non direciennes. Paris: Ed. du Cerf. 1965. 232 S. 16,50 F.

*Dantine, Wilhelm:* Das Gesetz Gottes und die Gesetze *der* Menschen. Lutherische Monatshefte 1966/2. S. *73-80.*

*Demant, Vigo Auguste:* The Idea of Natural Order. With an Essay on Modern Asceticism, Philadelphia: *Fortress* Press 1966. 85 c.

*Dijk, Joseph van:* Die Grundlegung der Ethik in der Theologie von Karl Batth. München: Manz Verlag 1966. *200* S. 12,- DM.

*Egenter, Richard, und Paul Matussek:* Ideologie. Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie. München: Droemer Verlag 1965. 216S. 12,80DM.

*Gollwitzer, Helmut:* Moral und Unmoral in der Bundesrepublik. Junge Kirche 1965/11. S. 629 bis 633.

*Graaf, J.:* Ethiek als waagstuk. Goed en kwaad, moderne bezinning op de ethische normen 1965/2. S.71.

*Graaf, J. de:* Die Entwicklung eines internationalen Ethos. ökumenische Rundschau 1966/1. S. 21-27.

*Guggenberger, Alois:* Nimmt das Gute in der Welt zu? Zur Auseinandersetzung mit der Eschatologie und Ethik Teilhard de Chardins. Zeitwende 1965/4. S. 243-251.

*Gupta, Ratender K.:* Studien zur Ethik. Bonn: Bouvier 1966. 65 S. 12,- DM.

*Gustafson, [ames A.:* Content Versus Principles, A Misplaced Debate in Christian Ethics. Harvard Theological Review 1965/58. S. *171-202.*

*Lslle, William:* Dilige et quod vis Fac. Scottish Journal of theology 1965/4. S. 444–456.

*Legstrup, Knud E.:* Schöpfung und Ethik. Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 1966/1. S. 52-66.

*Love, T. T.:* Theravada Buddhism. Ethical Theory and Practice, The Journal of Bible and Religion 1965. S. *303-313.*

*Maclntyre, Alaskair:* AShortHistory ofEthics. New York: The Macmillan Company 1966. $ 4.95.

*Maston, T. B.:* Biblical Ethics. Cliveland/Ohio: The World Publishing Company 1966. $ *5.00.*

*Matussek, Paul:* Die Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht. Stimmen der Zeit 1966/6. S. 418–432.

*Metzger, Wolfgang:* Gibt es noch gemeinsame sittliche Maßstäbe? Zeitwende 1966/2. S. 82-89.

*Moberly, Walter:* Legal Responsibility and Moral Responsibiliry, Philadelphia: Fortress Press 1965. 85 c.

*Moore, G. E.:* Ethics. Reissue. New York: Oxford University Press 1966. 110 S. $ 1.25.

*Müller-Schwefe, Hans-Rudolf:* Kunst - Moral - Kirche. Zeitwende 1966/2. S. *90-102.*

*Niedersoimmer, Kurt:* Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament. Berlin: Tögelmann 1966. VIII, *240* S. 48,- DM.

*Peursen, C. A. van:* DNA en Wijsgerige Antropologie, Tijdschrift voor Filosofie 1966/1. S. 61-71.

*Pinson, Bill:* The Contemporary Moral Crisis: A Christian Perspective. Southwestern Journal of Theology 1965/7. S. 31–44.

*Ramsey, Paul:* Deeds and Rules in Christi an Ethics. Edinburgh: Oliver and Boyd 1965. 110 S. 10 s. 6 d.

*Reiner, Hans:* Gut und Böse. Ursprung und Wesen der sittlidien Grundentscheidungen- Freiburg i. Br.: L. Bielefeld 1965. 42 S. kart, 4,- DM.

*Relssner, Edward A.:* Canonical Employer - Employee Relationship: Canon 1524. Washington, D. C.: CUA Press 1964. XI, 115 S. $ 3,-.

*Roberts, Moira:* Responsibility and Practical Freedom. New York: Cambridge University Press 1966. 319 S. $ 10.50.

*Srhollgen, Wemer:* Entlastung oder Entfremdung. Sinn und Recht einer öffentlichen Moral. Hochland 1965/12. S. 101-119.

*Schutte, Hans-Walter:* Die Wirkung von Optimismus und Pessimismus in der Ethik. Erwägungen zu einem alten Thema. Neue Zeitschrift für systemarisehe Theologie und Religionsphilosophie 1965/2. S. 200-213.

*Sellers, James:* Earl Theological Ethics, New York: The Macmillan Company 1966. 210 S. $ 5.95.

*Stammler, Eberbard* (Hg.): Der protestantische Imperativ. Hamburg: Furche 1966. 200 S. 19,80 DM.

*Tbils, Gustaue, und Karl Yladimir Trublar* (Hg.): Laien und diristliehe Vollkommenheit. Freiburg i, Br.: Herder 1966. 266 S. 24,80 DM.

## *2. Recht*

*Bacho/,Otto:* Der Verfassungsrichter zwischen Recht und Politik. Universitas 1966/2. S. 137-152.

*Baumann, [ürgen:* Der Schuldgedanke im heutigen deutschen Strafrecht und vom Sinn staatlichen Strafens. Universitas 1966/4. S. 385-397.

*Bianchi, M. H.:* De ethiek van het straffen. Gereformeerd theologisch tijdschrift 1965. S. 217 bis 232.

*Bresser, Paul H.:* Grundlagen und Grenzen der Begutachtung jugendlicher Rechtsbrecher. Berlin: Walter de Gruyter 1965. VIII, 342 S. 38,- DM.

*Domcke, Hans:* Die Rechtsordnung. Geschichte und Staat, Bd, 112. München: Olzog Verlag 1966. 160 S. 2,90 DM.

*Fuchs, Ernst:* Gerechtigkeieswissenscbafl- Ausgewählte Schriften zur Freirechtslehre. Karlsruhe: C. F. Muller 1965. VIII, 268 S. 29,80 DM.

*Huizing, Petrus [osepbus Maria:* Reform des kirdilidien Rechts, Concilium 1965/8. S. 670-685.

*Kau/mann, Arthur:* Die onthologische Begründung des Rechts. Bad Homburg: Hermann Genrner Verlag 1966. VIII, 742 S. 47,50 DM.

*Kiesinger, Georg:* Die Verantwortung des Juristen in unserer Zeit. Universitas 1966/10. S. 1009 bis 1018.

*Kluber, Franz:* Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft. Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre. Köln: J. P. Bachern 1966. 277 S. 28,- DM.

*Kraft, Werner:* Aktuelle Rechtsprobleme. Hubert-Schorn-Fesrschrifl. Frankfurt: Klostermann 1966. 119 S. 18,50 DM.

*Kruger, Herbert* (Hg.): Völkerrecht - Gewohnheitsrecht - Naturrecht. Frankfurt am Main: Metzner 1966. 300 S. 19,80 DM.

*Matz, Vlrich:* Rechtsgefühl und objektive Werte. Ein Beitrag zur Kritik des wertethischen Naturrechts. München: C. H. Beck 1966. XII, 148 S. 20,-DM.

*Naegeli, Eduard:* Das Böse und das Strafrecht. Die Fragwürdigkeit der Strafe. München: Kindler 1966. 120 S. 3,50 DM.

Recht im Wandel. Beiträge zu Fragen und Strömungen im heutigen Recht. Köln: Carl Heymann 1965. 636 S. 80,- DM.

*Schmult, H.-D., und E. Kasielke* (Hg.): Psychologie und Rechtspraxis. Unter besonderer Berücksichtigung der jugendpsychologischen Begutachtung. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1966. 180 S. 7,- DM-Ost.

*Sjorza, Widar Cesarini:* Rechtsphilosophie. München: C. H. Beck 1966. 180 S. 14,80 DM.

*Stammler, Rudol]:* Die Lehre von dem richtigen Rechte. Bad Homburg: Hermann Gentner Verlag 1966. 380 S. 32,- DM.

Die »Zeitsdrrifl für Evangelische Ethik. erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Srudenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeinschaftswerks der Ev. Presse e. V. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

# Kants Schrift »Zum ewigen Frieden-s"

Von

GONTERFREUDENBERG

## 1. IST ES SINNVOLL, ÜBER DIE MÖGLICHKEIT DES »EWIGEN« FRIEDENS NACHZUDENKEN?

Krieg, Pochen auf Macht und Gewaltanwendung gehören zu den uralten Bestandteilen der politischen Wirklichkeit. Nicht weniger alt ist aber die Sehnsucht der Menschen nach Frieden. Daß sie den Frieden weitgehend nur in der Form des Verlangens nach Frieden kennen, verweist das Sein des Friedens in den Bereich der Ideen. Friede ist nicht etwas, das besteht. Nichts, das empirisch erkannt werden könnte. Er existiert als ein die Existenz transzendierender Begriff in der Vorstellung und ist im Vollzug des politischen Lebens bestenfalls als eine Forderung präsent, die mit diesem Vollzug unvollkommen genug manifest wird. Das Bangen um den Fortbestand selbst mäßiger Sicherheit vor dem Mißbrauch politischer Gewalt bestätigt, was jeder von uns ohnehin zu wissen meint: daß es den Frieden an sich nicht gibt, noch jemals geben wird.

Auch Kant, mit dessen 1795 erschienener Schrift »Zurn ewigen Frieden« ich mich hier beschäftigen möchte, scheint ewigen Frieden letztlich als eine Angelegenheit des reinen, vernünftigen Willens zu behandeln, der nur in transzendental transzendentem Sinne existent ist. Freilich wird die Idee des ewigen Friedens bei Kant durch jenes andere Konzept ergänzt, demzufolge zwar nicht der geschichtliche Mensch, wohl aber die »gesetzliche Verfassung« im Verhältnis mit anderen Menschen und anderen Völkern eine Entwicklung erfährt. Eine Entwicklung, welche die *Naturbestimmung* der menschlichen Geschichte ausmacht. Indessen dürfte es uns schwerfallen, in diese Entwicklung Vertrauen zu setzen. Sollte man die Idee eines ewigen Friedens nicht in den Bereich unfruchtbarer Utopie verweisen, an die ernsthafte Gedanken zu wenden nicht lohnt? Ist Kants Schrift nicht prinzipiell überholt?

Diese Auffassung liegt nahe. Und doch hat andererseits das Problem, ob und unter welchen Bedingungen ein dauerhafter Friede zwischen den Völkern hergestellt und gewährleistet werden könne, seit Kants Tagen an Dringlichkeit noch gewonnen. Ist der Krieg doch im Begriff, undurchführbar zu werden und somit als politische Möglichkeit außer Betracht zu kommen. Oder täuscht etwa das Schweigen der Waffen nur für kurze Zeit (heute nicht einmal das) darüber hinweg, daß die Staaten, auf ihre Unabhängigkeit bedacht, weiterhin lieber das »barbarische Mittel des Krieges« gebrauchen werden, als sich einer »obersten, gesetzgebenden, regierenden, richterlichen Gewalt« fügen, die ihre Streitigkeiten friedlich ausgleicht? Lehrt uns nicht die tägliche Erfahrung, daß die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nicht der Prozeß vor dem Gerichtshof ist? Daß freiheitswidrige Forderungen »aus der Besorgnis äußerer Gefahr« weiterhin gerechtfertigt bleiben?

Indessen ist mit den bisherigen Argumenten für und wider die Möglichkeit eines dauer-

* Die Abhandlung geht auf einen Vortrag zurück, der 1965 an der Pädagogischen Hochschule in Osnabrück gehalten wurde.

haften Friedens noch nichts über die Frage ausgemacht, ob das Nicht-Sein des Krieges überhaupt eine vertretbare Forderung ist. Nicht der Idee des Friedens, sondern der Möglichkeit ihrer Realisierung galten die bisherigen Bedenken. Ließe sich aber nicht auch die Maxime selbst anfechten, daß kein Krieg sein soll? Schließlich hielt nicht erst der berüchtigte Treitschke sich berechtigt, die Idee des ewigen Friedens als eine Schuljungendummheit abzutun, und den Krieg eine Notwendigkeit politischer Logik zu nennen, welche der Konzeption des Staates als solcher implizit sei'. Ähnlich glaubte vordem Hegel, dem Weltgeist vertrauend, daß durch den Sieg im Kriege auch das Recht entschieden werdet, Wir werden heute zögern, die Hoffnung, den Krieg aus dem Leben der Völker zu verbannen, für zutiefst unmoralisch zu halten. Doch erachtete derselbe Kant, der davon spricht, es solle kein Krieg sein, »auf der Stufe der Kultur, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, den Krieg (für ein) unentbehrliches Mittel, weil nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein« würdet, Welchen Sinn hat es dann aber für Kant, sich mit der Idee des ewigen Friedens zu befassen, wenn der Krieg selbst notwendig erscheint? Ist es das Wissen um die mit dem Krieg verbundenen übel, Verwüstungen, ungeheuren Kosten, sinnlosen Leiden, das dazu treibt. Ist es eine falsche Sehnsucht nach sorgenfreiem Genuß des Lebens? Oder wehrt sich die Vernunft gegen die Anerkennung des Krieges als einer ultima ratio? Vieles wird zusammen kommen. Dennoch bleibt es die gleiche Vernunft, die den Krieg ablehnt und sich seiner, sei es auch nur in Form militärischer Aufrüstung und Drohung, als eines Mittels bedient, das je nach Zweck gut oder böse erscheint.

Ich sehe im folgenden davon ab, zu fragen, ob etwas, das, wie der Krieg, eine Verfassung des menschlichen Zusammenlebens betrifft, überhaupt unter dem Gesichtspunkt eines bloßen Mittels angemessen betrachtet werden kanrr'. Es ist zweifelhaft genug. Was im Verlauf der weiteren Ausführungen zur Diskussion stehen soll, ist die Bedeutung von Kants Schrift »Zum ewigen Frieden« als solche. Jeder, der einen Blick in »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« (1784), oder in »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793) geworfen hat, weiß um die Illusionslosigkeit, ja erdrückende Skepsis, mit der Kant von dem Menschen spricht, wie er in der Welt begegnet. Wie ist vor diesem Hintergrund die Schrift »Zum ewigen Frieden« zu verstehen? Kant selbst bezeichnet sie als einen philosophischen Entwurf. Was ist damit gemeint? Und wie bestimmt Kant das Verhältnis zwischen einer sich politisch verstehenden Theorie und der Politik? Dies zu erwägen scheint nicht ungerechtfertigt in einer Zeit, deren politisches Selbstverständnis ohnehin fragwürdig geworden ist.

---

1. VgI. Historische u. polit. Aufsätze 1-3, 5. Auf!. 1886, Bd. 3, S. 533 ff.
2. VgI. Philosophie des Rechts, WW Bd. 7, §§ 324-340.
3. Anf. d. Menschengesch., Ausg. Cassirer, Bd. 4, S. 340.
4. VgI. hierzu den anregenden Aufsatz des polnischen Philosophen *Leszek Kolakowski: Ober* die Richtigkeit der Maxime »Der Zweck heiligt die Mitrel«, in: Der Mensch ohne Alternative, München 1960, S. 225 ff.

Die Pläne für eine dauerhafte Sicherung des Friedens, sei es in Form einer Universalmonarchie, sei es durch Verwirklichung eines Staatenbundes, gehen schon bis in das frühe 14. Jahrhundert zurück". Bereits um 1305 träumt Pierre Dubois in einer Schrift »De recuperatione terrae sanetae-s von einem internen Staatenbündnis mit Schiedsgericht. 1462 ist es der König von Böhmen, der von neuem den Plan eines diesmal gegen Papsttum und Reich gerichteten Staatenbundes faßt. Bekannt ist weiterhin der Entwurf einer europäischen Koalition, den Sully Heinrich IV. vorlegte, dessen Minister und Freund er war. Schließlich wäre auch der Traktat des Abbé Saint Pierre über die republikanische Organisation Europas zu nennen. Denn 1714 veröffentlicht, fand er das besondere Interesse nicht nur des alten Leibniz und Rousseaus, sondern auch Kants, der sich ausdrücklich auf ihn bezieht[6].

Allen diesen und ähnlichen Plänen und Vorschlägen ist gemein, daß sie das Verhältnis zwischen Staaten betreffen, die aus realpolitischen Gründen an einer Friedensordnung interessiert sind oder interessiert sein müßten. Es liegen ihnen bestimmte historische Situationen zugrunde, deren Interpretation die dauerhafte Beendigung der Feindseligkeiten zwischen einzelnen, vielleicht auch allen Völkern zweckmäßig erscheinen läßt. In ihnen manifestiert sich also politische Klugheit. Was den Frieden im Falle solcher Pläne sichern soll, ist die Einsicht, daß die gemeinsame Verwirklichung eines einzeln nicht verwirklichbaren politischen Zustandes auch subjektiv von Vorteil ist. Solche Pläne beruhen insofern wesentlich auf einer interessenbedingten Bereitschaft zum Komprorniß. Die in ihnen konzipierten Friedensbünde sind ihrer Natur nach geschlossene Systeme. Jedoch bleiben sie ohne verbindliche Notwendigkeit. Was sie zusammenhält ist ein historischer Zweck, nicht aber ein allgemein gültiges Prinzip. Darum wird jede Veränderung von historischem Gewicht zur Gefährdung des Bündnisses wie des gestifteten Friedens führen. Kann doch das Mittel, die Verhältnisse wieder ins Gleichgewicht zu bringen, nur Kampf dem entstandenen übergewicht heißen, also in irgendeiner Form Krieg. Wie demnach das Zustandekommen, so ist auch die Brauchbarkeit historisch politischer Friedenspläne historisch begrenzt. Die sie begleitenden überlegungen sind letztlich organisatorischer Art. Sie betreffen ein praktisches, die Staatskunst angehendes Problem.

Nicht so Kants Schrift". Ohne den praktischen Aspekt auszuschließen, unterscheidet sie

---

5. VgI. hierzu *K. v. Raumer:* Ewiger Friede, Friedenspläne seit der Renaissance, 1953.
6. Gemeinspruch. a.a.O., Bd. 6, S. 397.
7. Vgl. hierzu *Karl [aspers:* Kants »Zum ewigen Fricden«, in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für H. Pleßner, Göttingen 1957, S. 131-152.
]aspers bemerkt in diesem Beitrag, der Sinn von Kants Schrifl sei, die Prinzipien aufzuzeigen, nicht die institutionellen und juristischen Konstruktionen zu liefern, durch die etwa die Verwirklichung stattfinden könnte (a.a.O, S. 146). Die Ausführungen beschränken sich indessen weitgehend auf eine Kommentierung der Kautsehen Einstellung zur Frage des ewigen Friedens. Im Zentrum steht »Kants philosophische Haltung in seinem Erdenken der Geschichte und des ewigen Friedens« (a.a.O. S. 148). Sie ist es, durch welche Kant uns in unserer eigenen Lage vor allem anspricht und ja auch für ]aspers selbst vorbildlich wurde. Von dieser philosophischen Haltung her bekommt Kants Schrift »Zurn ewigen Frieden« für ]aspers Relevanz. Die philosophische Problematik des Denkens in Entwürfen apriori, die ganze von Kant so scharf

sich in dieser Hinsicht von allen anderen, auch den völkerrechtlichen Konzeptionen, welche die Entwicklung der Nationalstaaten in Europa, gewissermaßen als Theorie ihrer Verfassung im Verhältnis zueinander, seit dem 15. Jahrhundert begleiten.

*Was ist das Neue an Kants Schrift »Zum ewigen Frieden-d* Kant gibt die Antwort selbst, wenn er sein Alterswerk mit dem Untertitel versieht: Ein philosophischer Entwurf. Das Einmalige seiner Untersuchung besteht darin, daß er die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines dauerhaften Friedens nicht aus einer praktischen Situation heraus, sondern allgemein und prinzipiell zu beantworten sucht. Derart, daß der Friede mit *dauern-'der Notwendigkeit aus diesen Bedingungen* selbst folgt. Zwar wählt Kant für seinen Entwurf die Form eines völkerrechtlichen Vertrages. Und die Präliminar- und Definitivartikel sowie die Zusätze, in denen die politischen Bedingungen für einen positiven Frieden im Verhältnis der Staaten untereinander niedergelegt werden, enthalten konkrete Forderungen: wie diejenige, daß stehende Heere (miles perpetuus) mit der Zeit ganz aufhören sollen (Artikel 3), oder daß kein Staat sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen soll (ArtikelS). Aber diese Vertragsform hat philosophische Gründe.

Wird nämlich der Krieg oder Antagonismus als »nur das traurige Mittel im Naturzustande- betrachtet, "durch Gewalt sein Recht zu behauptenes, so kann der Friedenszustand nur *»gestiflet«* werden »(welches aber nur in einem *gesetzlichen* Zustande geschehen kann)«9. Die Vertragsform weist also auf die transzendental rechtliche Natur des Friedens hin. Und die Forderungen entspringen nicht mehr empirisch-politischen Erwägungen, sondern Prinzipien apriori der reinen Vernunft selbst. Diese, in ihrem moralisch-praktischen Begriff, spricht ihr Veto aus: Es soll kein Krieg sein. Damit wird zunächst jede Berufung auf die tatsächlich gemachte Erfahrung irrelevant. Kant erklärt rigoros: »Also ist nicht die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei ..., sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist[10].«

In diesem Augenblick ist das Problem des ewigen Friedens aus dem empirischen Zusammenhang herausgenommen. Der ewige Friede ist keine empirisch *begründbare* Aufgabe, sondern ein Postulat. Seine Bedingungen können in der Folge nicht empirisch vorgegeben sein, sondern müssen aus reinen Vernunftprinzipien deduziert werden, sollen sie allgemeine Notwendigkeit besitzen. Das ist Kants Behauptung, mit der wir uns auseinanderzusetzen haben. Das Neue und Einmalige an Kants Entwurf, das ihn über alles Vorherige und Nachfolgende hinaushebt, liegt darin, daß er nicht von empirischen Erfahrungen, sondern von transzendentalen Begriffen ausgeht. Statt der politischen, historischen Lösung des

gesehene Frage der Verifizierbarkeit solcher Entwürfe, ohne die sie ein »sadileerer Gedanke« blieben, rückt dagegen in den Hintergrund. Damit hängt zusammen, daß auch die Spannung, die hinsichtlich der Idee des ewigen Friedens zwischen Theorie und Praxis besteht, nicht voll in Erscheinung tritt. Und doch läßt sich die Bedeutung nicht abstreiten, die diese Spannung für das Problem der politischen Orientierung gerade auch an der Maxime des ewigen Friedens als einzig möglicher Bestimmung einer moralischen Politik besitzt. Das rechtfertigt die folgenden, Kant nachvollzogenen, überlegungen.

8. Zum ewigen Frieden, Ausg. Cassirer, Bd. 6, S. 431.
9. A.a.O. S. 433.
10. Met. d. Sitten, Rechtslehre § 62, Ausg. Cassirer, Bd. 7, S. 161.

Friedensproblems steht die transzendentale Idee des ewigen Friedens in ihrer existentiellen Bedeutsamkeit und in ihren notwendigen Konsequenzen zur Debatte: die Aufgabe, nicht das empirische Handeln als solches.

Läßt sich aber über den ewigen Frieden nur in Form eines Postulates reden, weil er kein empirischer, sondern nur ein ‚Vernunftbegriff ist, so stellt sich von vornherein die Frage nach der Relevanz der Idee des ewigen Friedens. Dies um so mehr, wenn der Krieg selbst zu den Mitteln der Naturabsicht gehört. Kann der ewige Friede, dessen Idee für Kaut »das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts« ist!', überhaupt verifiziert werden? Und wenn er sich verifizieren läßt, hat diese Verifikation mehr als nur theoretische Bedeutung? Auf diese Frage läuft schließlich alles hinaus. Und sie bildet den interessantesten Punkt von Kants Untersuchung, Vorläufig halten wir indessen fest, daß für Kant die Regelung des Verhältnisses zwischen den Staaten rein durch Rechtsprinzipien, die dem Krieg ein Ende machen, ein Postulat ist, das dem Begriff der reinen praktischen Vernunft entspringt. Soll die Verwirklichung des Friedens zur konkreten Aufgabe werden können, dann muß sich die Idee des ewigen Friedens zunächst eidetisch in ihrem Sachgehalt verifizieren lassen. Eine solche Verifikation rein aus Vernunftprinzipien nennt Kant *Entwurf.*

### 3. DIE SCHRIFT »ZUM EWIGEN FRIEDEN« IN IHRER BEDEUTUNG ALS PHILOSOPHISCHER ENTWURF

In welchem Sinne ist die Schrift »Zum ewigen Frieden- kein Friedensplan, sondern ein philosophischer Enrwurft-P Nur als eine »auf gut Glück gemachte ... Meinung«, hinter welcher der praktische Politiker »nicht Gefahr für den Staat wittern- müsse, wie Kant als clausula salvatoria zu Anfang seiner Schrift ironisch formuliert? Dies hieße den politischen Anspruch hinter Kants überlegungen verkennen. Was Entwurf bedeutet, springt sofort ins Auge, wenn man sich der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft erinnert, wo die von Galilei und Newton in der Naturwissenschaft vollzogene Revolution der Denkungsart wie folgt beschrieben wird: »Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihren Entwürfen hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen *vorangehen* und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr ... gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse!3.« Die Rolle dessen, was Kant unter Entwurf versteht, ist damit schon umrissen. Er vermittelt nicht nur zwischen der Welt der reinen Vernunftbegriffe und der Welt der Gegenstände, insofern in jedem Entwurf etwas in der transzendentalen Möglichkeit seines sinnvollen Wirklichwerdens in die Erscheinung tritt. Entscheidend ist der praktisch konstitutive Aspekt, den der Entwurf nicht nur im historisch politischen Bereich, sondern selbst

11. Met. d. Sitten, a.a.O" Bd. 7, S. 158.
12. Die Bedeutung des »freien Entwurfes« in Kants Denken kommt bei Jaspers nur in Zusammenhang mit Kants Geschichtsbegriff als »Erkenntnis der Dinge mit Hilfe der Idee von Zwecken« (a.a.O, S. 141) zur Sprache. In dem viel prinzipielleren Sinn, in dem sie hier zum Thema wird, ist die Bedeutung des Entwurfes für Kant meines Wissens erstmals von H, Glöckner betont worden. VgI. zum folgenden: Die europäische Philosophie von den Anfängen bis Zur Gegenwart, Stutegart 1958, S, 653 ff.
13. Kritik d. reinen Vernunf1:, B XII, a.a.O,; Bd. 3, S. 16.

in der »theoretischen« Naturwissenschaft besitzt. Er geht der Erfahrung voran. Und statt die überwältigende Wirklichkeit von der Vernunft Besitz ergreifen zu lassen, macht er die Wirklichkeit selbst begreifbar. Begreifbar als das, was, nach Vernunftprinzipien apriori aufgefaßt, im Transzendieren der Wirklichkeit auf diese Prinzipien hin *auch vernünftig gestaltbar* ist. Erst der transzendentale Entwurf gibt dem Tun und Verfahren innere Notwendigkeit, indem er es auf Prinzipien apriori bezieht, bzw. aus Prinzipien apriori ableitet. Aber nicht nur dies. Es legt sich gleichzeitig auch aus, was für uns Wirklichkeit sein kann und sein soll. Denn die in dem Entwurf mit entworfene Aktualität des Tun und Verfahrens ist ja zugleich in die Erscheinung getretene Wirklichkeit. Auch in der scheinbar voraussetzungslosen Naturwissenschaft ist es der in reinen Vernunftbegriffen fundierte Entwurf, der nicht nur erst eine Welt für uns nach Regeln und Gesetzen, sondern auch die Aktualisierungsmöglichkeit der Wissenschaft selbst begründet.

Dieser Sachverhalt dürfte im Blick sein, wenn Kant in einem frühen, erstaunlich anmutenden Vergleich zwischen Rousseau und Newton feststellte: »Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten eine tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz.« Ebenso »sah Newton zu allererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großer Einfachheit verbunden, wo vorher Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen waren, und seitdem laufen die Planeten in geometrischen Bahnen«!", Diese Parallele wird später in Zusammenhang mit der »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« noch einmal aufgegriffen. Dort bringt Kant sein Vorhaben ausdrücklich mit Kepler und Newton in Zusammenhang. Mit Kepler, »der die exzentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf«; und mit Newton, »der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte-t", Allerdings geht es hier in erster Linie um ein Verständnis der Geschichte aus Prinzipien apriori, nicht um die Bestimmung des sich in der Politik frei entwerfenden Menschen. Kant ist sich dabei der Unmöglichkeit bewußt, derlei Entwürfe empirisch je vollständig zu verifizieren. Dessenungeachtet waren sie sinnvoll. Nicht allein deshalb, weil die Vernunft erst durch sie zur Einsicht in die Sacherfülltheit ihrer Begriffe apriori kommt, sondern weil die in den Entwürfen verifizierten Vernunftbegriffe den Bereich der empirischen Erfahrung an grundsätzlicher Bedeutung übertrafen. Konstituieren sie doch die Wirklichkeit des Erkennens und Handelns.

In der Fähigkeit, das Dasein und die Welt nach Entwürfen apriori auszulegen und darin Ordnung und Regelmäßigkeit zu stiften, überschreitet die Vernunft den fatalen Zusammenhang ursächlicher Bestimmtheit. Der Entwurf wird zum Ausdruck menschlicher Autonomie schlechthin, das, was dem Menschen erlaubt, sich zu sich selbst zu befreien und in seiner Freiheit zu erkennen. Er wird für Kant zum Merkmal der transzendentalen Revolution, wie er die Wendung hin zur fundierenden Subjektivität selbst nennt. Zur Bedingung, unter der sich menschliches Dasein als ein freies überhaupt vollzieht.

Wir müssen in der Folge festhalten: Ohne Entwurf keine wahre Einsicht, ohne Einsicht keine wahre Praxis, die nach Entwürfen der Vernunft Ordnung und Regelmäßigkeit

14. Bruchstücke aus dem Nachlaß VIII, zitiert nach *H. Glockner,* a.a.O, S. 614.
15. Idee zu einer allg. Gesdi., a.a.O., Bd. 4, S. 152.

durch sich zur Erscheinung bringt. Der Entwurf ist die eigentliche, schöpferische Leistung des sich als Subjektivität definierenden Daseins. Von seinem Vorhandensein sind Wissen und *humanes* Handeln abhängig, das selbst vernünftiges Wissen impliziert, wie das Wissen zweckvolle Praxis. Damit verknüpft sich der ewige Friede mit dem Begriff der Subjektivität. Ihn als Ideal aus sich heraus zu bilden, ist *nur insofern* ein Recht und eine Pflicht, als wir freie Wesen sind.

Hierin liegt eine bedenkliche Einschränkung. Die Realität der Idee des ewigen Friedens steht und fällt mit der Anerkennung eines allgemeinen Begriffs der praktischen Vernunft, des »Gesetzes in der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Cestalren«. Niemand kann mehr als einen momentanen Waffenstillstand fordern, ohne gleichzeitig diese Anerkennung zu vollziehen. Mag der Anstoß, sich um den Frieden zu kümmern, auch von außen kommen, und ein Friedensschluß historisch gefordert werden: er selbst ist nach Kant an Prinzipien gebunden, die selbst nicht aus der Erfahrung stammen können, weil es sich allemal um Spontaneität, um einen Anfang handelt, wenn wir von Entwurf sprechen.

Insofern ist der Entwurf freilich auch trotz inhaltlicher Bestimmtheit durch das Bestehende prinzipiell offene Möglichkeit, die sich kausaler Vorhersage entzieht. Es gibt im Bereich der Freiheit prior posteriori keine erfahrungsmäßige Widerlegung eines Entwurfes **der** Vernunft, sondern bestenfalls eine Widerlegung nach Grundsätzen apriori. Erst im praktischen Vollzug des vorverstandenen Lebens bewährt sich die Rechtmäßigkeit der Bestimmung, unter der Sein, sei es als Erkenntnisgegenstand, sei es als gesollter Zweck apriori konstituiert wurde. Denn der Entwurf enthält, dem freien Gebrauch der Vernunft und der Einbildungskraft entsprungen, immer schon ein Sollen, das beansprucht, Wirklichkeit sein zu können.

Gehört der Begriff des ewigen Friedens in diesem Sinne zum Bereich einer an Vernunftprinzipien apriori orientierten Politik, so stellt sich die Frage, was die Entwürfe der fundierenden Subjektivität zu dem Anspruch berechtigt, etwas Rechtes auch für die Praxis zu bedeuten, das heißt die Erfüllung eines Gesetzes oder einer Pflicht vorwegzunehmen, deren Formulierung sie erst ermöglichen. Kann nicht eine Hypothese gänzlich leer, platonisch gesprochen ein »eidolon« gewesen sein? Erst die Durchführbarkeit der Regel bestätigt den Entwurf. Kann der ewige Friede danach noch eine sinnvolle Idee sein?

Soll der Entwurf sich in seinem Anspruch, etwas Rechtes zu bedeuten, bewähren, gilt es ihn einer Probe zu unrerziehen'e. Bevor wir diesen Schritt tun, vergegenwärtigen wir uns, daß

1. das Menschsein in der Welt für Kant praktisch nur das ist, als was es sich aus Prinzipien und Grundsätzen prior posteriori entworfen hatte;

2. dieser Entwurf eine spontane und im Falle des ewigen Friedens rein transzendental durchgeführte Vernunftleistung ist;

3. diese Vernunftleistung als Entwurf ein Sollen und Seinkönnen beinhaltet, das ge-

16. Zur Frage der Verifikation der Sätze der reinen VernunA: vgl, Vorrede zur Kritik d. reinen Vernunfl, B XVM S.

rechtfertigt werden muß und eine Entscheidung fordert: sei es im Sinne der Wahrheit, oder der Sittlichkeit.

Wie sieht es mit der Möglichkeit aus, den Wirklichkeitsanspruch der aus der Idee des ewigen Friedens nach reinen Vernunftprinzipien abgeleiteten politischen Forderungen zu rechtfertigen, die Irrealität des Strebens nach ewigem Frieden also zu widerlegen?

## 4. DIE BEDEUTUNG DES PHILOSOPHISCHEN ENTWURFES EWIGEN FRIEDENS IM HINBLICK AUF DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN POLITISCHER THEORIE UND POLITISCHER PRAXIS

Vorausgesetzt, das Dasein des Menschen besitzt wesentlich Entwurfscharakter, so stiftet es sich und seine Welt in jedem Augenblick neu. Und diese Stiftung erfolgt nach Vernunftbegriffen und Gesetzen, welche die schöpferische Einbildungskraft in ihren Entwurfsleistungen anleiten. Grundsätzlich haben diese Leistungen und die in ihnen produzierten Vorstellungen den Charakter von Postulaten. Denn menschliche Existenz begreift und vollzieht sich als Subjektivität in dem, was sie, sich entwerfend, schon der Möglichkeit nach war. So ist in jedem Entwurf einbeschlossen: es soll und kann prinzipiell Dasein werden. Deshalb wird die Frage, inwiefern die Vorstellungen, die unsere Praxis leiten, »etwas Rechtes bedeuten«, zur unumgänglichen Aufgabe.

Die Prüfung, ob die Forderungen, die im Entwurf des ewigen Friedens als Sollen zum Ausdruck kommen, im Sinne wissenschaftlicher Notwendigkeit zu Recht bestehen, und unter welchen Bedingungen sie erfüllbar sind, vollzieht sich einerseits in den Definitivartikeln, andererseits prinzipiell in den beiden »Anhängen«. Von diesen Anhängen untersucht der erste die »Mißhelligkeit«, die zwischen dem ewigen Frieden als wahrem Zweck einer an Prinzipien apriori orientierten Politik und der historischen Realität zu bestehen scheint. Kant nimmt sie besonders wichtig. Der zweite Anhang entwickelt den Grundsatz der Publizität als transzendentales Postulat schlechthin einer moralischen, mit der Idee des ewigen Friedens vereinbaren rechtsstaatliehen Politik.

Was zunächst die in Kants Friedensentwurf enthaltenen Bedingungen betriffi, unter denen die Idee des ewigen Friedens zur möglichen Realität wird, so folgen sie rein aus der Einsicht, daß der Friede, der ja gesichert werden muß, ohne Regelung des Verhältnisses zwischen den Staaten durch Rechtsprinzipien undenkbar ist. Es handelt sich also um rechtliche Voraussetzungen, wie diejenigen der bürgerlichen Verfassung der Staaten, der Föderation (statt einer Universalmonarchie) und der allgemeinen Hospitalitär. Doch steht die Forderung, sie herbeizuführen, schon unter dem übergeordneten Postulat des ewigen Friedens selbst. Sie ist ein Sollen im Hinblick und abhängig von diesem. Sie gilt nur zu Recht, wenn die Realisierung des ewigen Friedens nicht nur eine notwendige, sondern auch grundsätzlich erfüllbare Aufgabe der Politik ist. Schaffen wir also zunächst das zweite Problem auf die Seite.

Die Aufgabe, um die es geht, ist offensichtlich vorzüglich organisatorisch-technischer Natur. Sie beinhaltet die zutreffende Gestaltung und institutionelle Sicherung einer rechtlichen Ordnung. Die politische Kurzsichtigkeit bzw. das Versagen der zum Krieg bereiten Politiker besteht in diesem Falle darin, daß sie mit Gewalt suchen, was durch Verhand-

lungen, mithin durch eine Ordnung hätte bewirkt werden sollen, in der jedem der beteiligten Partner sein Recht wird. An dieser Stelle beginnt bereits die Verdrehung des Verhältnisses zwischen Moral und Politik. Sie beginnt damit, daß die Möglichkeit und der Bestand einer rechtlichen Ordnung vom Vorhandensein einer besonders hohen, moralischen Gesinnung abhängig gemacht werden. »Es müsse ein Staat von *Engeln* sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären[17].« Daß diese moralische Gesinnung fehlt, rechtfertigt dann die Gewalt. Aber so wichtig die moralische Gesinnung ist, hier handelt es sich um etwas ganz anderes. Es geht um das Problem der guten Organisation der Rechtsordnung als solcher, »die allerdings im Vermögen der Menschen ist«18. Kant beleuchtet den rein rationalen Charakter des Problems in unübertrefflicher Schärfe, wenn er im Zusammenhang der innerstaatlichen Verfassung die Aufgabe stellt, eine Rechtsordnung zu schaffen »für ein Volk von lauter 1eufeln«, die nur im Sinn haben, einander zu schaden. Dann besteht das Problem der Staatserrichtung darin, die Teufel durch die Einrichtungen der Verfassung aus selbstsüchtiger Neigung so handeln zu machen, »als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten«, vielmehr gegeneinander von der besten Absicht erfüllt seien-". Dieses Problem, sagt Kant, ist auflöslich, »wenn sie nur Verstand haben«. »Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt[20].«

Obgleich also begreiflich ist, wenn der Politiker von der Vernünftigkeit der Menschen einen deprimierenden Eindruck erhält, kann man den Einwand, ihre Unvernunft mache Krieg und Gewaltanwendung unvermeidlich, doch nicht gelten lassen. Sagt jemand, mächtige Staaten werden nie anders als durch Krieg ihre Rechte ausmachen wollen, »so sagt er mehr, als er beweisen kann ... Denn daß dieser provisorisch in die menschliche Natur in ihrer Rohigkeit (zur Cultur) gelegt ist, beweist nicht, daß er auch peremptorisch als von dem Endzweck unabtrennbares Mittel für den Menschen beschlossen sei, und es (ist) nur ein Vorwand der Praktiker, ihre auf bloß mechanische Staats- und Rechtkenntnis (gegründeten Absichten) zu bedecken und zu verschönem-.".

Wenn nun die rechtlich-politische Frage der Stiftung ewigen Friedens grundsätzlich lösbar erscheint, und aus der historischen Vergangenheit schon aus Gründen der Spontaneität der menschlichen Vernunft nicht mit Notwendigkeit (s In Ansehung des intelligiblen Charakters ... gilt kein Vorher, oder Nachher-s--), sondern nur im Sinne falscher Verallgemeinerung auf die künftige Unmöglichkeit friedlichen Zusammenlebens geschlossen wird, so tritt Kants Entwurf in ein neues Licht. Ist die Vermeidung des Krieges durch geschickte Institutionen rational grundsätzlich möglich, so verlagert sich der Streit um die Idee des ewigen Friedens nunmehr auf das Gebiet der politischen Moral. Dort lautet die Frage: Kann die Verwirklichung der Bedingungen des ewigen Friedens dem praktischen Politiker Zur Pflicht gemacht werden?

17. Zum ewigen Frieden, a.a.O., Bd. 6, S. 452. 18. Ebd. 19. Ebd.
20. G. *Lehmann:* Ein Reinsdiriflfragmenc zu Kants Abhandlung vom ewigen Frieden, Sitzungsberichte der de, Akad. d. Wiss. zu Berlin, Jg. 1955, Nr. 2, S. 21, Anlage r.
21. Zum ewigen Frieden, a.a.O., Bd. 6, S. 453.
22. Kritik d. reinen Vernunft A 553, B 581.

Daß der ewige Friede ein notwendiges Postulat darstellt, ist für Kant aus zwei Gründen evident: 1. Der Mensch geht im objektiven Kausalzusammenhang der Natur nicht auf denn er realisiert sein Dasein nach Entwürfen. Überschreitet er als Subjektivität den Kausalzusammenhang, so muß er sich 2. in seinen Verhältnissen, die a priori intelligibel sind, selbst bestimmen. Inbegriff dieser Selbstbestimmung nach Prinzipien a priori ist das Recht, dessen Idee wiederum mit dem kategorischen Imperativ zusammenhängt, nach welchem man so zu handeln hat, daß die Maxime dieses Handelns allgemeine Maxime, das heißt öffentliches Recht werden könnte. Selbst wenn sich der Krieg nun an die Greuel einschränkende Grundsätze halten würde, beinhaltet er dem Begriff nach doch eine Aufhebung des Rechts. Denn die Anerkennung des Rechts machte die kriegerische Auseinandersetzung unnötig, vorausgesetzt die Rechtsordnung ist zureichend. Das schien indessen eine praktisch bewältigbare Aufgabe, ein »Staatsweisheitsproblem«, Gehört aber das Hervorbringen von Ordnung und Regelmäßigkeit zum Wesen der Vernunft, so muß sie, mit Kants Worten, »vom Throne der höchsten moralisch-gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammen, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht« machen"; Damit ist der ewige Friede von der reinen praktischen Vernunft her als Postulat gerechtfertigt.

Trotzdem bleibt angesichts der politischen Wirklichkeit noch immer ein handfester Zweifel an der Tauglichkeit solcher nach transzendentalen Gesichtspunkten vielleicht richtiger Postulate für das Leben übrig. Alle Erfahrungen scheinen der Verständigkeit, geschweige der sittlichen Vernünftigkeit des Menschen zu spotten. Und Kant selbst muß zugeben, aus so krummem Holze könne nichts ganz Gerades gezimmert werden, und der Mensch sei ein Tier, das einen Herrn nötig habe. Denn er mißbrauche gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichenö. Woher nimmt die Idee des ewigen Friedens die Bedeutung einer realen Notwendigkeit? Kann die Verwirklichung des ewigen Friedens nur in der Herbeiführung der Gemeinschaft der Heiligen liegen, wie zum Beispiel Toynbee das Ziel der Geschichte sieht, so befinden wir uns, gemessen an dem moralischen Zustand der menschlichen Gesellschaft, in einer aussichtslosen Lage. Ist es aber kein moralisches Problem in dem Sinne, daß zu seiner Lösung auf das Bestehen von bestimmten Gesinnungen zurückgegriffen werden muß, so sieht die Sache anders aus.

Die überaus sorgsam gearbeiteten Manuskripte des Entwurfs »Zum ewigen Friedenzeigen, wie ernst es Kaut mit der Auflösung gerade dieser Antinomie ist[25]. Denn es liegt auf der Hand, daß es in ihr um ein Grundproblem der praktischen Philosophie geht: eben die Sachhaltigkeit von Entwürfen aus Vernunftprinzipien apriori. Bleibt die Idee des ewigen Friedens prinzipiell wertlos, weil sie politisch gar nicht relevant ist, oder läßt sich ihr Sachhaltigkeit doch nicht absprechen, selbst wenn sich die politische Wirklichkeit in unabsehbarem Widerspruch dazu befindet?

Zunächst beweist die Frage nur, daß Falsches erwartet wird. Der behauptete Wider-

23. Zum ewigen Frieden, a.a.O,; Bd. 6, S. 441.

24. Idee zu einer allg. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, a.a.Oi, Bd. 4, S. 155 ff.

25. VgI. den von G. *Lebmann* gegebenen Bericht über ein Reinsd:trifHragment zu Kants Abhandlung vom ewigen Frieden, a.a.O, S. 10 ff.

spruch zwischen Theorie und Praxis, zwischen Postulat und Wirklichkeit muß aufhören, wenn die Frage nach dem praktischen Charakter der Idee des ewigen Friedens zurechtgerückt wird. Der »ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) (ist) freilich eine unausführbare Idee ... Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken ... sind es nicht, sondern ... allerdings ‚ausführbar«26. Die Antinomie hat ihre Ursache mit anderen Worten darin, daß sittliches Postulat und sittlicher Zustand in ihrer Bedeutung für eine konkrete Friedenspolitik verwechselt werden. Der sittliche Zustand macht in diesem Falle das Postulat möglich, statt aus ihm in unendlicher Annäherung zu folgen.

Daß der ewige Friede selbst ein unabdingbares Postulat jeder am Begriff menschlicher Freiheit orientierten, das heißt sich moralisch verstehenden Politik, aber nicht von einer Gemeinschaft von Engeln, Heiligen, oder »neuen Menschen« abhängig ist, wie es sogar der Marxismus am Ende erwartet, weist Kant an der Idee der Geschichte selbst auf. Da der Erdball in seinen Ausmaßen begrenzt ist, stellt sich mit der durchaus antagonistisch begründeten Entwicklung der ökonomischen und technischen Verhältnisse zwangsweise von selbst die rein zweckpolitische Aufgabe, eine internationale Ordnung zu errichten. Eine Aufgabe, deren rationale Lösung bereits die politische Vernunft aus reinen Vernunftprinzipien forderte, ohne mit der bloßen Rationalität der Lösung der Aufgabe identisch zu sein. »Auf die Art garantiert die Natur durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden, freilich mit einer Sicherheit, die nicht zureichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß chimärischen) Zwecke hin zu arbeiten-"..

Auf der rationalen Sicht der Aufgabe, die als solche dem Naturlauf entspringt, als ewiger Friede aber zugleich ein rein aus Vernunftprinzipien deduziertes, unbedingtes Postulat darstellt, beruht somit nicht nur die Auflösbarkeit der Antinomie zwischen Moral und Politik in Ansehung des ewigen Friedens, sondern auch die überlegenheit der Kantsehen Argumentation in dieser Sache. Sie wird deutlich bei der Behandlung des Streites zwischen Theorie und Praxis. Der Anschein eines solchen Streites kann Kant zufolge dadurch entstehen, daß man »die Pflicht, jene moralische Idee unverrückt als Ziel vor Augen zu haben, um sie in der Praxis zur Wirklichkeit zu bringen«, mit etwas anderem »verwediselt«. Dieses andere ist »eine vermeinte Verpflichtung, dieses sofort (mit Ungestüm) zu tun«28. Die Verwechslung ist diejenige der reinen Verstandes- und Vernunftbegriffe mit den *Erscheinungsbegriffen* auf Grund fehlerhafter Reflexion. »Der völlig richtige Satz: Es ist Pflicht, die moralische Idee, den ewigen Frieden zu verwirklichen, wird zweideutig, wenn man nicht zwischen der sittlichen Forderung als solcher und der gegebenen Situation unterscheidet, bzw. überhaupt nicht fragt, auf welche Erscheinungen die sittliche Forderung anzuwenden, in welcher Weise sie zu realisieren ist.« Dies bemerkt G. Lehmarm sehr wahr[29].

26. Met. d. Sitten, a.a.O,; Bd. 7, S. 158.
27. Daß *Kant* während der Arbeit am »Ewigen Frieden« das Problem des »Gemeinspruchs, das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis«, im Auge behielt, zeigen die von G. *Lebmann* besprochenen Manuskripte, a.a.O, S. 14 f.
28. G. *Lebmann,* a.a.Oi, Anlage I.
29. Ebd. S. 17.

## 5. DIE ANTINOMIE ZWISCHEN FREIHEIT UND NOTWENDIGKEIT IM »REALEN« BEGRIFF DES NOTWENDIGEN FRIEDENS

Ist das politische Handeln in diesem Augenblick aber nicht doch wieder in Gefahr, in eine Doppeldeutigkeit zu geraten? So scheint es in der Tat. Und es ist diese Doppeldeutigkeit, die der Gegenüberstellung des moralischen Politikers und des politischen Moralisten im 1. Anhang des Entwurfes »Zum ewigen Frieden«, »Über die Mißhelligkeit zwischen Moral und Politik«, zugrunde liegt. Das Argument lautet folgendermaßen: Selbst wenn der ewige Friede ein theoretisch notwendiges Postulat humaner Politik ist und in dieser Notwendigkeit apriori anerkannt wird, bleibt im Hinblick auf die objektiven Voraussetzungen und Gegebenheiten der Politik, die ja berücksichtigt werden sollen, zweifelhaft, ob die der Idee des ewigen Friedens entspringenden Forderungen der realen Erscheinungswelt des Politischen überhaupt angemessen sind. Der politische Pragmatiker beruft sich dabei weniger auf die ja prinzipiell lösbaren praktischen Schwierigkeiten, etwa durch Organisationen einen Zustand zu errichten, der »so wie ein Automat sich selbst erhalten kann«30. Vielmehr rechnet er mit dem Menschen »wie er ist«, determiniert in seinem Verhalten durch die Natur in ihm und unkontrollierbare Einflüsse, die der Idee des ewigen Friedens schon in seiner Voraussetzung, der menschlichen Freiheit, widersprechen. Der Einwand besagt zwar nichts gegen die Übereinstimmung der reinen Vernunftprinzipien der Politik mit der Idee des ewigen Friedens im Begriff eines auf Freiheit gegründeten politischen Handelns. Was aber, wenn uns der Einblick in die objektive Natur des Menschen zu Folgerungen zwingt, die mit der Idee des ewigen Friedens prinzipiell unvereinbar sind?

Die Bedeutung dieses Problems erschließt sich in den verschiedenen Argumenten, die der endgültigen Fassung des Entwurfes »Zum ewigen Frieden« vorangehenu. Sie zeigen, wie Kant sich um eine überzeugende Widerlegung des oben geäußerten Einwandes bemüht. Sie ist in der Tat um so wichtiger, als Zwangsmaßnahmen und Gewaltanwendung ja mit dem Hinweis auf die »des Guten nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht *fähigen* menschlichen Natur«32 gerechtfertigt zu werden pflegen.

Wie Kant erkennt, mußte die angeführte Antinomie mit dem Gebrauch zusammenhängen, der von dem Begriff der Notwendigkeit gemacht wird. Ihn galt es zu überdenken. Nun wird Notwendigkeit vorzüglich ausgesagt 1. von den Maximen des (politischen) Handelns, soweit sie aus der reinen Vernunft stammen, und 2. von dem Naturprinzip der Kausalität, dem alle Erscheinungen unterworfen sind. Kant unterscheidet also ursprünglich zwischen moralischer Notwendigkeit und Naturnotwendigkeit. Es zeigt sich indessen, daß diese Unterscheidung nicht ohne weiteres ausreicht, um die reale Geltung der Idee des ewigen Friedens zu fundieren. Zwar können »empirische Sätze, weil sie zwar lehren, wie es in der Welt zugeht und auch wohl immer zugegangen sein mag, aber nicht, daß es *notwendig* so habe gehen müssen, ... keine moralischen Prinzipien, welche Not-

30. Idee zu einer allg. Geschichte, a.a.O.; Bd. 4, S. 159.
31. Vgl, G. *Lehmann*, a.a.O,; Anlagen I-IV, sowie S. 18/f. Das Problem der Naturnotwendigkeit wird von Lehmann nicht in seiner ganzen Bedeutung gesehen.
32. Zum ewigen Frieden, a.a.O,; Bd. 6, S. 460.

wendigkeit bei sich führen, begründen«, Doch wird die Argumentation zweideutig, wenn Kant fortfährt: es könne also »keine Naturnotwendigkeit des wirklichen Verhaltens des Menschen, welches den moralischen Gesetzen widersprechen möchte, die Maxime begründen, rechtswidrig zu handeln unter dem Vorwande, man müsse die Menschen so behandeln wie sie einmal sind (auch immer gewesen sind)«33. Diese Folgerung leistet offensichtlich nicht, was sie soll: die Realität der Idee des ewigen Friedens beweisen. Denn sie führt eine Naturnotwendigkeit ein, deren ungeachtet, trotz derer, das moralische Gesetz Geltung habe. Genau an diesem Punkt ist Kant deshalb *gezwungen,* dem Entwurf des ewigen Friedens durch eine zusätzliche »Garantie« reale Geltung zu verschaffen. Was diese Gewähr leisten soll, ist die »große Künstlerin Natur .., aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtete>', Der Idee des ewigen Friedens tritt damit zur Seite die Idee eines in der Geschichte wirksamen Mechanismus, der, wenn auch nicht einen Frieden im positiven Sinn, so doch einen ohne Selbstzerstörung nicht mehr aufhebbaren Waffenstillstand erzwingt.

Diese schon in einem anderen Zusammenhang erwähnte Theorie, in der sich die Schwierigkeiten bei der Begründung der Sachhaltigkeit der Idee des ewigen Friedens niederschlagen, ist nicht frei von Problematik. Würde sie »Notwendigkeit bei sich führen«, das heißt aus Prinzipien apriori folgen, so geriete sie in Widerspruch mit dem Begriff des politischen Handelns selbst, der die Idee der Freiheit zur Voraussetzung hat. Der Begriff der Naturnotwendigkeit erfordert deshalb eine weitere Klärung. Es gilt zu unterscheiden zwischen der Naturnotwendigkeit im transzendentalen und im empirischen Sinn.

Die Naturnotwendigkeit im transzendentalen Sinn beruht nicht auf empirischen Sätzen, sondern ist selbst ein Vernunftbegriff. Wie Kant bereits in der »Kritik der reinen Vernunft« nachweist, wird der Begriff der Notwendigkeit apriori der Geltung moralischer Prinzipien von der Notwendigkeit des kausalen Geschehens, der alle Handlungen als Erscheinungen unterworfen sind, nicht berührt. Er betrifft vielmehr das unüberholbare Faktum der Entscheidung für ein jeweils Seinsollendes. Dieses Faktum ist keiner kausalen Erklärung zugänglich. Ohne »Vorher oder Nachher« ist es dann auch unabhängig von jenem anderen Begriff der Naturnotwendigkeit, den Kant die »Naturnotwendigkeit des wirklichen Verhaltens«, die »Natur im Menschen« nennt. Mit diesem Begriff wird ein empirischer, auf generalisierten Erfahrungen fußender und somit nur bedingt notwendiger Sachverhalt ausgedrückt. Wenn er in unserem Zusammenhang dennoch berücksichtigt werden muß, so deshalb, *weil Politik nie anders denn empirisch durchführbar ist.* Von hier aus wird Kants Eingehen auf die ebenfalls nur generelle empirische Notwendigkeit verständlich, das Friedensproblem endlich zu lösen. Selbst die »Naturnotwendigkeit des wirklichen Verhaltens«, dieser wie alle empirischen Sachverhalte bedingt notwendige Sachverhalt, kann keinen, begrifflich hinreichend generalisierbaren, Gegensatz zur Maxime des ewigen Friedens aus sich hervorbringen. Ganz unabhängig davon, daß es im Wesen des Seinsollens des ewigen Friedens selbst liegt, verwirklicht zu werden, und der Naturbegriff des Menschen nur eine Situation abzusehen erlaubt, in welcher der Krieg sich in seinem

33. G. *Lebmann,* a.a.O., Anlage II, S. 22.
34. Zum ewigen Frieden, a.a.O.; Bd. 6, S. 446.

Charakter als Mittel zum Zweck in seinen Mitteln aufhebt und einem Gleichgewicht des Schreckens (dem »Leben mit der Atombombe«) Platz macht'>.

Werden in der Folge kriegerische, oder freiheitswidrige Maßnahmen damit gerechtfertigt, daß Egoismus, Selbstsucht und Leidenschaften, welche die »mächtige Natur in den Menschen« ausmachen, es nicht anders zulassen, so macht man nicht nur von einer fragwürdigen Verallgemeinerung Gebrauch, sondern kann jene Maßnahmen auch aus dem so gewonnenen Begriff des Menschen auf die Dauer empirisch nicht ableiten. Denn einerseits widerspricht die Natur im Menschen weder dem Postulat noch der Verwirklichung des Friedens als einer rein rationalen Aufgabe. Und andererseits würde der Begriff der Naturnotwendigkeit des wirklichen menschlichen Verhaltens, zum Prinzip erhoben, nicht allein keinen ausreichenden Grund für eine Verteidigung des Krieges als politisches Mittelliefern, vielmehr auch jeder Politik überhaupt den Boden entziehen. Allem» Vernünfteln« an diesem Punkt über Sacherfülltheit oder Sachleere der Idee des ewigen Friedens macht Kant darum mit einer »ebenso treffenden, wie eleganten Wendung« ein Ende: »Wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanismus der Natur ist, so ist die Politik ... die ganze praktische Weisheit und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke-s.«

Daß es Politik gibt, erlaubt uns, unter Berufung auf Freiheit und Würde des Menschen, die Verwirklichung des ewigen, auf öffentlichem Recht gegründeten Friedens, »obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung«, zur Pflicht zu machenv,

Diese Pflicht bezeichnet ein regulatives Prinzip des politischen Handelns, das nicht aufgegeben werden kann, soll die Politik in ihrer sittlichen Fundierung glaubwürdig bleiben. Das weitere ist eine Frage der guten, den Frieden jetzt und hier gewährleistenden Institutionen. Sie zu schaffen ist eine Aufgabe des praktischen Verstandes und verlangt konkrete Kenntnis des politischen Mechanismus. Wie es falsch wäre, vor der Unvermeidlichkeit des Krieges die Waffen zu strecken, weil die Geschichte der Friedenspläne einem einzigen Scherbenhaufen gleicht, so wäre es auch falsch, die Sachgebundenheit des politischen Handelns zu übersehen. Der Mensch ist schöpferisch. Deshalb kann er nicht auf seine Vergangenheit festgenagelt werden. Aber in seine Entwürfe gehört das Seinkönnen als reale Seinsmöglichkeit mit hinein. Im Blick auf die Möglichkeit jetzt und hier der Errichtung des ewigen Friedens werden wir uns also ständig zu fragen haben, wie der Realisierung eines allgemeinen, den Krieg überwindenden Rechtszustandes im politischen Bereich gedient werden könne. Das gibt Kants Schrift bis heute Aktualität. Sie zeigt, daß erst im Festhalten an jenen mit Freiheit und Würde des Menschen verbundenen transzendentalen Forderungen eine im Einzelfalle anpassungsfähige, im ganzen aber verbindliche und damit überzeugende Politik möglich wird. Gerade weil der ewige Friede eine transzendentale, wenngleich keineswegs sachleere Idee ist, erlaubt uns sein Begriff, den vermeintlichen

35. Die Bedeutung der »aufs höchste gesteigerten Angst« wird bei ]aspers besonders hervorgehoben (vgl. a.a.O, S. 151 F.), ]aspers sieht jedoch klar, daß dieser Zustand seinen Sinn nur darin haben kann, eine Wandlung des Menschen auszulösen, die »nicht selber als Naturvorgang geschieht« ..., sondern »durch den Entschluß, der in ungezählten Menschen erfolgr« (a.a.O, S. 152).
36. Akademie-Ausgabe VIII, S. 372; vgl. G. *Lehmann*, a.a.O, S. 19.
37. Zum ewigen Frieden, a.a.O., Bd. 6, S. 474.

Zwang der Ereignisse in immer neuen Ansätzen zu durchbrechen und nach rationalen Mitteln zu suchen, die Herrschaft der schwer kontrollierbaren Leidenschaften im Zusammenleben der Völker unter Kontrolle zu bekommen.

Wie läßt Voltaire den Wiedertäufer Jaques zu Candide sagen? Gott hat den Menschen weder Vierundzwanzigpfünder noch Bajonette gegeben, sondern sie haben alles beides erst selbst erfunden, um sich gegenseitig zu vernichten. Vielleicht ist es unter diesem Aspekt heute doch kein Wahn mehr, darauf zu hoffen und dazu beizutragen, daß, »wenn sich die Triebfedern der Naturpolitik gegeneinander aufheben, ... die Macht der moralischen anfangen (wird), ihre Wirkungen zu äußern«38.

*Prof. Dr.* G. *Freudenberg* *45 Osnabrück, Zeppelinstraße 25*

# Wie gewinnt die Kirche ein Urteil über gesellschaftliche Fragen?

VON CORD CORDES

**In** den Jahren nach dem Kriege hat sich das Gespräch der evangelischen Kirche mit Mensehen, die einer Gruppe der Gesellschaft angehören oder die mit einer gesellschaftlichen Aufgabe befaßt sind, als notwendig und fruchtbar erwiesen. Zum Beispiel auf Kirchentagen, in Evangelischen Akademien, in Heimvolkshochschulen, in der kirchlichen Sozialarbeit, in besonderen Arbeitszweigen der kirchlichen Werke wendet sich die Kirche bestimmten Gruppen zu, um mit ihnen ihre Alltagsfragen zu erörtern und im Licht des Gotteswortes durchzusprechen. Sie tut diesen Dienst in Form eines fortgesetzten Gespräches, lernend, mitdenkend, zustimmend, fragend und ratend. Sie möchte »die weltliche Vernunft dienend begleiten-s-.

Bisweilen genügt es den Teilnehmern einer solchen Veranstaltung jedoch nicht, die Meinung eines Akademieleiters, eines Sozialpfarrers oder eines evangelischen Referenten zu hören und sich an einer im Problematischen verharrenden Aussprache zu beteiligen. Sie wollen wissen, was »die Kirche« zu einer anstehenden Frage zu sagen hat. Oder es wird innerhalb der Kirche um der Ausrichtung ihres Dienstes willen als unerträglich empfunden, daß auf diesen Veranstaltungen verschiedene, ja gegensätzliche Anschauungen und Lösungsvorschläge angeboten werden. Dann ist es geboten, den Versuch zu unternehmen, zu einer begründeten einheitlichen Stellungnahme zu kommen. Einem Ausschuß, einem Arbeitskreis oder einer Kammer wird der Auftrag erteilt, sich um ein Votum zu bemühen.

Dieser Kreis verfügt nicht über ein fertiges, allgemein anerkanntes Normensystem, das

38. G. *Lehmann,* a.a.O,; Anlage IV, S. 23.

1. Bericht des vom Sozialausschuß der Ev. Kirche Westfalens eingesetzten Arbeitskreises »Verantwortliche Gesellschaft«, ZEE 1963, S. 77, These 15.

er auf verschiedene Gegenstandsgebiete anwenden könnte. Wie kommt er zu einem Urteil? Woher nimmt er die Maßstäbe? Evangelische Grundsätze, mittlere Axiome, Prinzipien der Sozialgestaltung werden seit Jahren diskutiert. Es kann aber nicht gewartet werden, bis diese Bemühungen zu einem eindeutigen und abschließenden Ergebnis gekommen sind. Vielleicht kann eine überlegung, die anders ansetzt, denen, die vor eine solche Aufgabe gestellt sind, nützlich sein.

Wer eine Predigtlehre zu schreiben hat, kann von obersten Sätzen über die Offenbarung, über Gotteswort und Menschenwort, über Wort und Geist ausgehen. Es bietet sich ihm aber auch die Möglichkeit, »induktiv« bei einer Analyse der eigenen Predigttätigkeit, bei der Befragung erfahrener Prediger, bei dem Text gelungener Predigten anzusetzen und durch ihre Aufarbeitung zu Erkenntnissen zu gelangen, die für jeden hilfreich sein werden, der vor die Predigtaufgabe gestellt ist.

Von dieser Möglichkeit könnte man auch Gebrauch machen, wenn nicht Predigten, sondern kirchliche Äußerungen zu Fragen des gesellschafHichen Lebens in Rede stehen. Um solche Äußerungen hat man sich bemüht. Ergebnisse liegen vor, zum Beispiel die Denkschriflen »Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung« (1962) und »Die Neuordnung der Landwirtschaft in der Bundesrepublik Deutschland als gesellschafbliche Aufgabe« (1965)[2]. Von hier aus läßt sich ermessen, wie die genannte Aufgabe zu bewältigen ist. Die Absicht dieses Aufsatzes ist es, aus Erfahrungen der Vorarbeit und aus dem Text dieser Denkschriflen Erkenntnisse zu gewinnen, die für die kirchliche Urteilsbildung über gesellschaflliche Fragen nützlich sein können.

Bei einem solchen Verfahren (vorwiegend induktiv und aposteriori) wird vorausgesetzt, daß eine Urteilsbildung in kirchlichem Sinne in diesen Denkschriften im wesentlichen gelungen ist. Eine immanente Kritik der Denkschriften ist jedoch nicht ausgeschlossen. Diese Untersuchung macht die oben erwähnten Bemühungen um sozialethische Grundsätze nicht überflüssig; sie erweist vielmehr, daß und in welchem Zusammenhang sie notwendig ist.

## I. DIE URTEILSBILDUNG

Wie der Prediger bei der Vorbereitung seiner Predigt mehrere Stadien durchschreitet – Exegese, Meditation, Disposition, Formulierung –, so haben die mit der Erarbeitung einer kirchlichen Äußerung Beauftragten Schritte zu tun, die denen der Predigtvorbereitung teils ähnlich, teils aber charakteristisch verschieden sind. Diese Arbeitsabschnitte greifen im Vollzug vielfach ineinander, können aber gedanklich gesondert werden. a) bis e) bezeichnen wesentliche Momente, aber nicht durchweg die zeitliche Reihenfolge des Arbeitsganges>.

*a) Prüfung des kirchlichen Engagements.* Eine Predigt hat ihre Veranlassung bei dem gegebenen biblischen Text. Auch bei der Meditation eines Textes können gesellschaftliche

2. Im folgenden zitiert als »E.« und "L.. Die Ziffern bezeichnen die Abschnitte der Denkschriften.
3. Zum folgenden vgl, vom Verf.: Kirchliche Äußerungen zu Fragen des gesellschaftlichen Lebens - mit und ohne Naturrecht, in: Die Neue Ordnung 1966, Heft 2.

Nöte, Verfestigungen, Ungerechtigkeiten, Konflikte in den Blick kommen, deren Durchdenken über die Möglichkeiten des Predigers und über den Rahmen der Predigt hinaus die Bemühung eines speziellen Kreises erfordert.

In der Regel kommt der Anstoß zur Beschäftigung mit einer Frage des gesellschaftlichen Lebens aber von anderer Seite, Gruppen fühlen sich benachteiligt, sie empfinden die ihnen von der Kirche bisher gegebene glaubensmäßige Berufsorientierung als unzureichend, oder sie stehen einer Aufgabe gegenüber, die ohne den Bezug auf oberste Werte nicht gelöst werden kann. Sie erwarten eine Äußerung der Kirche, weil sie nach Meinung dieser Gruppen über den Willen Gottes Bescheid weiß, weil sie für die Schwachen eintritt, weil sie moralische Autorität verkörpert, oder auch, weil sie dem Interessenkampf der Wirtschaftsgruppen enthoben und deshalb zu einem unparteiischen Urteil befähigt ist.

Es muß geprüft werden, ob es Sache der Kirche ist, sich auf solche Wünsche und Aufforderungen hin mit einer aktuellen Frage des gesellschaftlichen Lebens zu befassen. Staatliche Organe, Parlamente, Parteien, berufs- und sozialpolitische Verbände, schließlich alle Bürger als solche sind je nach ihrer Stellung und ihrer Befugnis dafür zuständig, gesellschaftspolitische Ziele zu setzen und zu verfolgen, Entscheidungen zu treffen, Interessenkämpfe auszutragen, zu kooperieren usw. Die Kirche will nicht »in ein fremdes Amt greifen« (1 Petr 4,15). Sie darf nicht zum »Allerweltswart-ö werden. Die Kirche hält ihre Glieder dazu an, als Christen im weltlichen Leben ihre Mitverantwortung für die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse wahrzunehmen. Deren Aufgabe ist es, sich ein Urteil über gesellschaftliche Verhältnisse zu bilden und sich für das als notwendig oder erstrebenswert Erkannte einzusetzen. Die Kirche respektiert ausdrücklich die Verschiedenheit der Zielsetzungen der einzelnen evangelischen Christen, ihre Option für verschiedene Parteien, Verbände usw. Insoweit ist für die Kirche auf diesem Felde Zurückhaltung geboten.

Allein an dem Auftrage, dem sich die Kirche unterstellt weiß, kann es sich entscheiden, ob sie das Ansinnen, sich zu einer Frage des gesellschaftlichen Lebens zu äußern, annimmt oder abweist. Ihr Auftrag kann in unserem Zusammenhang dahin bestimmt werden, daß sie das biblische Wort für Menschen in ihren aktuellen Situationen zu interpretieren und sich im Sinne dieses Wortes um Menschen, gerade auch um Menschen in ihrer Gruppenbestimmtheit und darum auch um Gruppen, zu sorgen hat, wo diese Sorge von anderen nicht ausreichend oder nicht in der richtigen Weise wahrgenommen wird. Nach diesem Kriterium war die Kirche zum Beispiel gefordert, als Arbeitnehmer fragten, ob die Forderung auf Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen im Sinne der evangelischen Eigentumsvorstellung gelegen sei, als Landwirte fragten, ob sie bei ungünstigen Betriebsverhältnissen aus Verpflichtung gegen das von Gott anvertraute Erbe in der Landwirtschaft auszuharren hätten, oder: ob sie wegen der Schöpfungsnähe ihrer Arbeit einen Stand mit besonderen Rechten und Ansprüchen darstellten. Solche Fragen waren offensichtlich nicht individuell-seelsorgerlich zu beantworten, sondern nur in einer ökonomisch-soziologisch-theologischen Untersuchung, die weit über die Ausgangsfragen hinausführte. Eine solche also mußte angestellt werden.

Das gilt erst recht, weil es ihre eigenen Glieder sind, die der Kirche solche Fragen stellen.

4. Tb. W. B. H, 618.

Wurde oben gesagt, die Kirche wolle und dürfe gesellschaftsbezogene Entscheidungen ihrer Glieder nicht vorweg festlegen, so darf sie andererseits sich nicht versagen, wenn ihre Glieder eine Beratung in neuen und schwierigen Fragen begehren. Auch dann ist die Kirche zu einer Äußerung berechtigt und verpflichtet, wenn sie unter dem Kriterium ihres Auftrages Aufgaben, Bedrohungen oder Gefahren in gegenwärtigen Verhältnissen oder abzusehenden Entwicklungen erkennt, die sonst nicht ausreichend oder nicht in der richtigen Weise bedacht werden. Wurde oben gesagt, die Kirche wolle nicht in ein fremdes Amt greifen, so gilt doch zugleich, daß alle »Ämter« zueinander gewiesen sind und daß darum jedes Amt, auch das kirchliche, die anderen in seiner spezifischen Weise anzureden hat.

In jedem einzelnen Falle ist also zu prüfen, ob die Kirche engagiert ist. Bejaht sie das von ihrem Auftrag her, dann darf und soll sie mit gutem Gewissen den Versuch unternehmen, die Frage zu bewältigen. Sie ist dann nicht mit einer »sekundären« oder »uneigentlichen« Aufgabe befaßt und tut kein »fremdes« Werk.

*b) Erkundung der Situation.* Der Prediger, der vom Text herkommt, überlegt: Was beschäftigt meine Hörer? Erst recht muß, wenn die Probleme einer Gruppe den Anstoß zu einer überlegung im Auftrag der Kirche geben, die Situation dieser Gruppe sorgfältig erkundet werden. Dazu dienen Gespräche mit Angehörigen dieser Gruppen, mit Vertretern ihrer Verbände, mit Personen, die nicht der Gruppe angehören, aber in Beziehung zu ihr stehen. Einschlägige wirtschaftswissenschaftliche, soziologische, sozialpolitische Werke helfen zur Erkenntnis der geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge. Aufsätze in Zeitschriften beleuchten die aktuelle Fragestellung von verschiedenen Seiten.

Abweichende Darstellung der Tatsachen, verschiedene Meinungen, gegensätzliche Zielsetzungen erfordern besondere Aufmerksamkeit. Hier treten die harten Probleme zutage, die nicht umgangen werden dürfen. Die unmittelbar Beteiligten bringen oft vage oder auch sehr genaue Vorstellungen darüber mit, was die Kirche sagen oder tun müßte. Diese Argumente, Wünsche und Vorschläge werden mit den Beteiligten durchgesprochen und späterhin, wenn der beauftragte Kreis seine Verhandlungen ohne diese fortsetzt, im Auge behalten. Auch die vielfachen Verbindungen und Verschlingungen des speziellen Bereiches mit anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens dürfen nicht vernachlässigt werden.

Der Eindruck, den ein gesellschaftlicher Tatbestand mit den in ihm enthaltenen Anstrengungen und Erfolgen, Schwierigkeiten und Mißerfolgen, mit allen Möglichkeiten und Herausforderungen, Sachzusammenhängen und aller ihm schon zugewandten Gedankenarbeit hervorruft, ist so mächtig, daß man versucht ist, von ihm *allein* aus die Urteilsbildung bestimmen zu lassen. Man erinnert sich an den Satz, den einst Elias Schrenk einer Frömmigkeit entgegenhielt, die die Alltagswelt zu überfliegen geneigt war: »Gott spricht meistens durch die Umstände.« Aber gewiß hat er ihn nicht in dem direkten Sinne gemeint, daß das Sollen aus dem Sein ablesbar wäre. Er wendet sich an Menschen, für die »Gott« nicht nur ein Name für die Resultate gesellschaftlicher Konstellationen ist, sondern der Herr, der durch seine in der Heiligen Schrift bezeugten Worte und Taten seinen Willen kundgemacht hat und der denen, die ihm folgen, in jeweils neuen Umständen zumutet, »zu prüfen, welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille« (Röm 12,2).

Wie geschieht das, wenn es sich um »Umstände- handelt, die weit über den individuellen Bereich hinausgehen?

*c) Beziehung von Leitgedanken auf die Situation.* Der Prediger spricht die biblische Verkündigung in die gegenwärtige Situation der Hörer hinein. Das geschieht auch in Denkschriften, zum Beispiel E. 3 und L. 6 (Zuspruch der Freiheit, die das Evangelium schenkt).

Aber in den Denkschriften hat die Erörterung spezieller, komplizierter Sachfragen erheblich größeres Gewicht als in der Predigt. Auf sie kann die biblische Verkündigung als »Anrede« nicht direkt bezogen werden. Du- oder Ihr-Aussagen der Anrede und Ich- oder Wir-Aussagen des Bekenntnisses müssen in Es-Aussagen umgeformt werden, um auf Sachverhalte, Zusammenhänge, Vorgänge bezogen werden zu können. »Leitgedanken« machen gesellschaftliche Verhältnisse verständlich oder geben Richtpunkte für ihre Veränderung. Sie werden aus der in der Verkündigung und im Bekenntnis enthaltenen Sicht von Mensch, Gesellschaft und Sachwelt hergeleitet. Das geschieht in theologischer Reflexion, oft auch mehr in intuitiver Weise. Wir finden Leitgedanken zum Beispiel in der reformatorischen Theologie, in der bisherigen Auseinandersetzung evangelischer Christen mit der industriellen Welt, in Lehrbüchern und Abhandlungen zur theologischen Ethik (soweit sie nicht jede über das Ich-Du-Verhältnis hinausgehende Erörterung ausschließen).

In E. wurde der Leitgedanke »Eigentum soll nach Gottes Willen haushalterschaftlich verwaltet werden« in eine Situation hineingedacht, in der die Bereitstellung von Kapital für Investitionen ein grundlegender Vorgang für den Fortgang des Wirtschaftslebens ist und in der ökonomisch die Möglichkeit besteht, daß weitere Kreise als bisher Eigentümer von Produktivvermögen werden. Das führt zu einem Grundgedanken von E.: In dieser Situation sollte Arbeitnehmern, die insgesamt zur Mehrung des Produktivkapitals beitragen, die Möglichkeit gegeben werden, am Besitz dieses Vermögens und an seiner Bereitstellung für produktive Zwecke teilzuhaben, mit den damit verbundenen Erwartungen und Risiken, mit eigenem Verständnis für die wirtschaftlichen Zusammenhänge, mit der Bereitschaft, dieses Eigentum nicht nur als ein privates Gut, sondern als ein Mittel zur Beteiligung an Aufgaben der Gemeinschaft zu verwalten, kurz mit einer dieser Situation und dieser Eigentums-Art gemäßen haushalterschaftlichen Verantwortung (z. B. E.19,26). Der Leitgedanke »Als Bürger und als Christ ist jeder für die Ordnung der Gesellschaft mitverantwortlich« ergibt für die Situation einer mit Großeinsatz von Kapital arbeitenden, arbeitsteiligen und durch unaufhebbare gegenseitige Abhängigkeiten charakterisierten Gesellschaft: durch eine Regelung in dem beschriebenen Sinne könnten wir dem Ziel einer »Ordnung, die von allen Beteiligten mitgetragen wird«, näherkommen (z, B. E. 8,9)5.

In L. wurde der Leitgedanke »Gottes Ermächtigung und Befehl -Machet euch die Erde untertan- umfaßt auch die menschliche Gestaltung des sekundären Systems- auf eine Situation bezogen, in der das Wirtschaftsleben wesentlich durch die Arbeitsteilung und den Wettbewerb am Markt geprägt ist. Das führt dazu, die Verwirklichung des »Berufs« (im

5. • Gerechrigkeit«, auf die mehrfach in der Denkschrift Bezug genommen wird, ist zu vieldeutig, um für sich genommen als Leitgedanke Entscheidungen hergeben zu können. Erst in der geschilderten Denkbewegung kann gefunden werden, welche Lösung als »geredre« zu bezeichnen wäre.

theologischen Sinn) des Landwirtes nicht mehr in einem naturbezogenen »Bewahren« zu sehen, sondern in einer Funktion in der arbeitsteiligen Gesellschaft, nämlich einer marktbezogenen Kombination der Produktionsfaktoren Boden, Kapital und Arbeit im landwirtschaftlichen Betrieb (L. 17,37). Der Leitgedanke »Mitsorge aller für eine Gruppe, die sich in Bedrängnis befindet« wird in eine Situation hineingedacht, in der Landwirte durch Auswirkungen der Industrialisierung und mehrfache Umstellung der Landwirtschaftspolitik materiell in Rückstand und seelisch in Ungewißheit über ihre Zukunft geraten sind. So ergibt sich die Mahnung an die Gesellschaft, durch geeignete Maßnahmen zur überwindung dieser Schwierigkeiten zu helfen (L. 25,30,32 USW.)6.

SO viel über die beherrschenden Gesichtspunkte. Durch eine Analyse einzelner Partien der Denkschriften könnte eine Reihe weiterer - ausgesprochener oder nicht ausgesprochener - Leitgedanken aufgewiesen werden, die für die Ausführungen im einzelnen bestimmend wurden.

*d) Rückwirkung dieses Vorganges auf die Leitgedanken.* Die Darstellung unter c) könnte den Eindruck erwecken, als ob die Leitgedanken eindeutig bereitlägen und einlinig auf einzelne Sachgebiete »angewendet« werden könnten. Das ist aber nicht der Fall. Die überlieferung in der evangelischen *Kirche bietet* ja *verschiedenartige Anschauungen* und *Weisungen* für die Eigentumsverhältnisse und für das Bauerntum. Sie können nicht alle gleichzeitig zur Geltung kommen, und sie taugen auch nicht alle. Wie vieles wurde ausprobiert, was dann nicht »ging«, Es ging nicht, weil es die gewandelten Verhältnisse nicht »faßte«, Zum Beispiel mit einem absoluten Eigentumsbegriff und mit einer Anschauung vom Bauerntum als dem beharrenden Stande wäre nichts auszurichten - um nur diese extremen Beispiele zu nennen. Der überlieferte Bestand an Leitgedanken muß also im Blick auf die Gegenwart und auf die theologische Stichhaltigkeit durchgemustert, erprobt, teils verworfen, teils angenommen werden, wenn die Aufgabe angemessen gelöst werden soll.

Leitgedanken, die sich einmal bewährt haben, können oft bei dem raschen Wandel der Verhältnisse nicht unverändert in Kraft bleiben. Sie müssen im Blick auf die Situation differenziert, modifiziert oder durch neue ersetzt werden. Das kann nicht durch eine Akkomodation an die gegebenen Verhältnisse, durch eine nachgiebige Ermäßigung der ethischen Forderung geschehen. Aber wie verändertes Material nur mit veränderten Werkzeugen wirksam bearbeitet werden kann, so können veränderte Situationen oft nur mit veränderten Leitgedanken »gefaßt« werden.

Zum Beispiel die ursprüngliche Fassung des grundsätzlichen Abschnittes E. 1-6 ist mehrfach überarbeitet worden, weil er von den weiteren, ins einzelne gehenden Ausführungen der Denkschrifl: her gesehen nicht mehr »stimmte«. Im Text führt er nun über vieles hinaus, was bisher in der evangelischen Kirche zum Thema vorgetragen wurde. Man wird aber sagen müssen, daß die Umarbeitung unter 4. noch nicht weit genug vorangetrieben wurde. Das zum Verbrauch bestimmte Eigentum und das Produktiveigentum können auch ethisch nicht mehr durchweg unter gleichlautende Sätze gestellt werden.

6. Vg]. vom Verf.: Die evangelische Denksdirifl zur Lage der Landwirtschaft, in: Luth. Monatshefte 1965, S. 488 ff.

Im Gegensatz zu einer Auffassung, die die Möglichkeit oder die Zulässigkeit einer christlichen Einwirkung auf gesellschaftliche Verhältnisse mit dem Hinweis auf deren »Eigengesetzlichkeit« bestritten hatte, wurde – besonders seit der Zeit des Kirchenkampfes – der Herrschaftsanspruch Jesu Christi über alle Lebensgebiete geltend gemacht und die Anerkennung von in Fakten oder Prozessen liegenden Eigengesetzlichkeiten abgelehnt. In L. mußte jedoch den Gesetzlichkeiten der Marktwirtschaft, der Tendenz zur größeren Wirtschaftseinheit, der Nötigung zur Einordnung in die Gesamtwirtschaft, den Erfordernissen des Wettbewerbs mit den Agrarwirtschaften anderer Länder großes Gewicht zuerkannt werden (z. B. L. 10, 17,23,12). Einwände gegen die Argumentation der Denkschrift werden mit dem Hinweis auf diese Zwangsläufigkeiten des Wirtschaftslebens abgewiesen (z. B. 11, 13, 14). Mehrfach wird vom Zwang zur Anpassung an Tatsachen, Vorgänge und ökonomische Zusammenhänge gesprochen (z. B. 5, 19,23) – und zwar nicht so, daß er zum Abfall vom Glauben führe, sondern so, daß er im Glauben anzunehmen und zum Ausgangspunkt für Entscheidungen zu machen sei. Die fast als Leitsatz geltende These »Eigengesetzlichkeit ist nicht anzuerkennen« mußte also im Blick auf gegenwärtige Entwiddungen modifiziert werden.

Es werden also nicht nur Leitgedanken auf Situationen bezogen, sondern die von den Leitgedanken aus in denBlick genommene Situation nötigt ihrerseits zu einer überprüfung der Leitgedanken unter sozialwissenschaftlichen und theologischen Gesichtspunkten. über ihre Differenzierung und Modifizierung hinaus bleibt die Frage, ob die Begriffe, Kategorien und Normen, mit denen wir arbeiten, den gesellschaftlichen Verhältnissen angemessen und gewachsen sind, die heute »sich entwickeln« und doch in unserer Verantwortung stehen. Es bleibt die Aufgabe, der gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit und der biblischen Botschaft Aspekte abzugewinnen, die zu neuen Leitgedanken führen.

*e) Die Zuwendung zu den Angesprochenen,* Eine kirchliche Verlautbarung spricht über Sachverhalte, sie spricht aber vor allem zu Menschen. Das Votum von Gutachterkommissionen, die von staatlichen Organen oder gesellschaftlichen Stellen eingesetzt wurden, erfüllt seine Bestimmung durch Analyse und Programmatik. Auch die Denkschriften geben Analyse (E. 13-16, L. 8-24) und Programmatik (E. 17-23, L. 25-43), aber im Rahmen einer Anrede an die Adressaten, die eine Selbstbesinnung veranlassen, eine Umbesinnung wecken, Entschlüsse veranlassen möchte.

In welcher Weise werden die Adressaten hier angesprochen? Offenbar besteht ein Unterschied zur Predigt. Es könnte naheliegen, ihn so anzugeben, daß für die Predigt das »haec dixit dominus« in Anspruch genommen wird, während Denkschriften »Beiträge zur Diskussion«, »Anlaß zu weiteren überlegungen und zu tatkräftigem Handeln« bieten. (Vgl. die Vorworte des Rates zu E. und L.) Aber die Predigt ist nicht nur autoritative Kundmachung; sie geht auf Sachfragen des Alltags ein und will hier auch überlegungen der Hörer anstoßen, die zu tatkräftigem Handeln führen. Und die Denkschrift wäre kein kirchliches Wort, wenn sie nicht auch die Glaubensverkündigung und die Inpflichtnahme für Gottes Gebot ausspräche. Hier wie dort wird also auf verschiedene Weisen zum Hörer bzw. Leser gesprochen. Das hängt zusammen mit verschiedenen Inhalten, mit verschiede-

nen Arten der Legitimation und dann auch mit verschiedenen Graden der »Verbindlichkeit«, die in diesem Rahmen nicht erörtert werden können.

Interessant ist in diesem Zusammenhang *eine* Zusammenstellung der verschiedenen »Gattungen- der Aussage, die man in den Sozialenzykliken der Päpste findet: Berichte, Beschreibungen, Vermutungen, Zitate, Mahnungen, Ausrufe, Lobpreisungen, theoretisch generelle Partien und ordnungsethische Urteile",

Wie immer die Redeweise und die Art der Zuwendung wechseln mag, vor allem muß das ganze »Wort« wirklich in einer *Zuwendung* zu den Adressaten gesprochen werden, die von der Glaubensverkündigung bis in die Erörterung der Sachfragen hinein von der Liebe Christi getragen ist, die uns »also dringet« (2 Kor 5,14). Im Vertrauen darauf haben die Beteiligten im Gespräch mit den von der Kirche Beauftragten ihre Lage geschildert (vgl. unter b). Die Denkschrift muß so abgefaßt werden, daß die Beteiligten sie nach ihrer Veröffentlichung als Fortsetzung des begonnenen Gesprächs empfinden können und sich nun zur Fortführung des Gesprächs auf neuer Basis aufgefordert sehen. Die Denkschrift will ja ihre eigene Besinnung nicht ausschalten, sondern anregen. Es sollte auch erkennbar werden, daß die in der kirchlichen Arbeit Tätigen viel von ihnen lernen und daß die Kirche sich durch diese gemeinsame Arbeit ihrerseits zur Überprüfung ihrer Verkündigung und ihrer Arbeitsweise veranlaßt sieht. So könnte das im Verfahren nicht zu vermeidende Gegenüber von Kirche und gesellschaftlicher Gruppe in der gemeinsamen Bemühung um ein auf die Situation bezogenes Glaubensverständnis und um den rechten Weg in die Zukunft aufgehoben werden. Und das nicht selten anzutreffende Mißverständnis, die Kirche wolle durch solche Äußerungen nur als gesellschaftliche Machtgruppe mit-agieren, müßte verschwinden.

Daß a) bis e) Bestandteile des Arbeitsganges darstellen, die in der Reflexion unterschieden werden müssen, um den Vorgang der Urteilsbildung durchsichtig zu machen, aber nicht eine zeitliche Reihenfolge, sei nochmals betont. Für die Korrelation c)-d) ist das ohne weiteres deutlich. Von c) und d) aus kommt man zu Rückfragen an die Erkenntnis der Situation b). Selbst a) kann nicht in jedem Falle vorweg geklärt werden, weil sich unter Umständen erst beim Eindringen in die Einzelheiten zeigt, ob und inwiefern die Kirche gefordert ist, sich zu äußern. Der Gedanke an e) begleitet alle Arbeitsabschnitte.

## II. DAS URTEILENDE SUBJEKT

*a) Das Urteilsvermögen.* Die Beschreibung der Momente des Arbeitsganges, in dem ein Urteil gebildet wird, muß ergänzt werden durch eine Besinnung auf diejenigen, die das Urteil bilden sollen, in unserem Falle also die von der Kirche Beauftragten. Nicht die kirchenrechtlichen und personellen Fragen der Beauftragung sollen hier erörtert werden. Wir gehen davon aus, daß dazu befugte Organe aus Gliedern der Kirche einen Arbeitskreis bestimmt haben, der aus in verschiedenen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens Tätigen, Mitarbeitern gesellschaftsbezogener kirchlicher Arbeitszweige und theologisch und sozialwissenschaftlich Fachkundigen zusammengesetzt (im wörtlichen Sinn) ist.

*7. H. J. Wallraff* in: Normen der Gesellschaft, Festschrift für O. von Nell-Breuning S. J., 1965, S. 32.

Diesem Kreis fällt eine Aufgabe zu, die in Freiheit und in Bindung an den Auftrag alle persönlichen Fähigkeiten herausfordert. Die Aufgabe kann ja weder durch eine Datenverarbeitungsmaschine gelöst werden, in die man zuvor Situationselemente, ethische Leitgedanken und eine theologische Richtungsbestimmung hineingegeben hätte, noch ist eine prophetische Inspiration abseits von eindringenden Bemühungen um die Sachfragen zu erwarten. Ohne »Berechnung« und ohne »Erleuditung« werden die Beauftragten zwar auch nicht zum Ziel kommen. Aber vor allem sind sie an den Gebrauch der Vernunft gewiesen.

Mit »Vernunfl« ist hier nicht eine ungebrochene Teilhabe an einer metaphysischen All-Vernunft gemeint, nicht die autonome Vernunft im Sinne der Aufklärung, die alle Maßstäbe aus sich selbst hergibt, sondern die von Gott den Menschen verliehene Fähigkeit, Dinge und Begebenheiten dieser Welt aufzufassen, zu wägen, Stellung zu nehmen, zu urteilen.

Mittels der Vernunft vermag der Mensch Situationen zu erkennen, mögliche Zielsetzungen zu vergleichen, Entscheidungen zu treffen, Formulierungen zu finden. Alle, die sich um die Zukunft des gesellschaftlichen Lebens sorgen, setzen ihre Vernunft ein, Christen und Nichtchristen.

Was bedeutet der Glaube in diesem Zusammenhangs? "Eine Entideologisierung«, pflegt man heute - sehr pauschal- zu behaupten. Gewiß hat der Gehorsam gegen das 1. Gebot die Chance, Verabsolutierungen und Vergöttlichungen irdischer Größen zu durchschauen, in unserem Falle zum Beispiel die Rede von der Heiligkeit des Privateigentums oder von der schöpferischen Mutter Erde. Aber jeder der Beauftragten hat einen Standort in der Gesellschaft inne, er verfolgt persönliche oder Gruppeninteressen, seine Anschauungen und Zielvorstellungen sind durch die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Gruppe und durch seinen Bildungsgang geprägt - dies alles wird nicht dadurch abgestreift, daß jemand den Glaubensakt vollzieht oder dadurch, daß er in ein kirchliches Gremium berufen wird. Das Gremium schwebt nicht in einer übernatürlichen Sphäre oberhalb der gesellschafllichen Wirklichkeit. Jeder bringt die Erfahrungen mit, die er bei seinem Mit-Tun in der Gesellschaft gemacht hat, und die Einsichten, die ihm hier zugewachsen sind - das war gerade ein gewichtiger Beweggrund für seine Berufung in diesen Arbeitskreis. Es wird nicht verleugnet, daß auch die Kirche in ihrer irdischen Gestalt und jedes ihrer Glieder ein Stück »Gesellschaft« sind. Aber die im Glauben enthaltene Bereitschaft zur Selbstüberprüfung und Selbstbegrenzung und die Offenheit für die anderen können dazu beitragen, daß im gegenseitigen Austausch partielle Aspekte teils relativiert, teils destruiert, teils in einen Gesamtaspekt integriert werden. Insofern wäre statt von Entideologisierung besser von »Versachlichung« zu sprechen. Auch diese kann nicht bedeuten, daß Interessen, Ideen, Wertschätzungen, Zielsetzungen verschwinden – was zu einem seltsamen Sub-Positivismus in der Betrachtung gesellschaftlicher Dinge führen würde -, sondern daß sie für diejenigen, die sich hier gemeinsam bemühen, in die Distanz des ὡς μή gesetzt werden (1 Kor 7,29-31).

8. Die Bemerkungen über» Vernunft und Glaube« sollen im Sinn der Anlage dieses Aufsatzes nur Arbeitserfahrungen reflektieren, nicht dieses Thema von dogmatischen oder anthropologischen Prämissen aus entfalten.

Es ist nicht gleichgültig, ob diejenigen, die hier am Werke sind, an sich selbst gebundene und sich *selbst* rechtfertigende Menschen sind, oder ob sie durch die Gnadenbotschaft gerechtfertigt, frei, aufgeschlossen für Gott und offen für die Mitmenschen sind. Der Glaube macht die Vernunft »wachsarn«, vertieft die natürlicherweise bestehende Solidarität im Aufmerken auf Gottes Gerichtswort und Gnadenverheißung, wehrt der Resignation, läßt auf wirksame Hilfe für Leib und Seele derer sinnen, denen die Bemühung gilt, ermutigt die Vernunft zu zukunftskräftigen Entwürfen. Wie alles Denken und Tun von Christenmenschen kann auch der Vernunftgebrauch bei der Bildung eines Urteils über gesellschaftliche Fragen vom Glauben und von der Liebe »bewegt, geleitet und durchdrungene? sein.

Der Glaube garantiert nicht die zutreffende Analyse, die bessere Lösung. Auch der Glaube selbst ist niemandem garantiert. Er wird vom Geist Gottes gewirkt und muß immer neu erbeten werden. Darum kann auch die hier beschriebene Aufgabe nur unternommen werden unter Anrufung Gottes und im Vertrauen auf den Beistand seines Geistes: er möge unsere Vernunft »erleuditen«, daß wir verstehen, in welche Richtung sein Wille weist. Menschlich gesehen sind der Zusammenschluß aller Einzelerkenntnisse und die Entscheidung für einen Weg ein durch kein Bibelwort und keinen Leitgedanken voll abzudeckendes Wagnis.

Durch die Anrufung Gottes und das Wagnis des Glaubens werden die unter I beschriebenen einzelnen Momente der Urteilsbildung nicht außer Kraft gesetzt. Ohne ihre Beachtung könnten die Beauftragten sich selbst und anderen keine Rechenschaft über ihre überlegungen und deren Ergebnis ablegen. Dazu sind sie aber gerade dann verpflichtet, wenn es um eine Angelegenheit geht, von der viele betroffen werden.

Durch diese überlegungen wird noch einmal deutlich, in wie hohem Maße die Beauftragten persönlich gefordert sind. Von ihnen wird erwartet, daß sie Sachverhalte, Vorgänge, materielle und seelische Lagen von Gruppen würdigen, in die vernünftige und glaubend-vernünftige Reflexion hineinnehmen und - seelsorgerlich und fachlich stichhaltig zugleich - alles auf ein Ziel hinausführen, für das sie einzustehen bereit sind. Es verhält sich hier nicht anders als bei Entscheidungen, die ein Christ in seinem persönlichen Leben zu treffen hat. Er erwägt die gegebenen Umstände, seine Bedürfnisse, die Anspruche der anderen, die Gebote und Weisungen, die ihm von Mitchristen wichtig gemacht wurden, gewinnt aber die Entscheidung nicht allein aus diesen Momenten, sondern in der Freiheit des Glaubens, die mit aller vernünftigen überlegung und über sie hinaus der Verheißung Gottes traut.

*b) Die Obereinstimmung im Urteil.* Nun sollen freilich die Mitglieder eines solchen Arbeitskreises nicht über ihren persönlichen Lebensweg befinden und auch nicht ihr persönliches Urteil über eine Angelegenheit des gesellschaftlichen Lebens abgeben. Während

9. W. *Schrage:* Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, 1961, S. 168. - Mit mißverständlicher Alternative *Rasker:* Politische Predigt heute, in: Ev. Theologie 1958, S. 531: »Nicht durch vernünftig-rationale Beurteilung von Tatsachen, Umständen, Verhältnissen, sondern durch das Bekenntnis der Herrschaft Christi als Haupt der Kirche und Herrn der Welt bestimmt.• Zutreffend *Schrage,* a.a.O, S. 164: »Der Nous des Menschen wird nicht ausgeschaltet, sondern in Dienst genommen.•

der Verfasser einer Ethik als »theologischer Solist-cl? seine Thesen vorträgt - freilich auch in der Intention zu lehren, was die Kirche zu lehren hat –, soll dieses Gremium der Kirche zu einer »Übereinstirnmung im Urteil«l1 helfen.

Diese übereinstimmung gilt es zunächst innerhalb des Gremiums herzustellen. Es ist aus mehreren urteilenden Subjekten zusammengesetzt und soll sich doch als ein urteilendes Subjekt äußern. Die Bereitschaft, zu einer übereinstimmung zu gelangen, kann bei allen vorausgesetzt werden, nachdem sie die Berufung in das Gremium, dem eben diese Aufgabe gestellt ist, angenommen haben. Diese Bereitschaft ist auch von ihnen, wie von jedem Christen, zu erwarten, weil der einzelne nicht »Christ für sich- ist, sondern »auch in seinem Denken, Prüfen und Erkennen stets Glied des Leibes Christi«12.

Die Bereitschaft, zu einer übereinstimmung im Urteil zu gelangen, kann nicht unter Preisgabe der eigenen Erkenntnis durch eine Anpassung an die anderen bewährt werden, sondern nur in dem Versuch, sich wechselseitig im Blick auf die gestellte Aufgabe zu überzeugen. Aber wie unterschiedlich, zum Teil gegensätzlich ist zunächst schon die Auffassung der einzelnen Faktoren der Urteilsbildung. die Einschätzung der Lage, der wirkenden Kräfte, der einzubringenden Leitgedanken, der Gestaltungsmöglichkeiten, der gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge! Und wie viele Möglichkeiten gibt es, diese einzelnen Faktoren zusammenzuordnen und auf ein Ziel auszurichten! Könnte das Verfahren »in einem ungebrochenen Ausziehen der Folgerungen, die sich aus den zentralen Aussagen des christlichen Glaubens für die Sicht der Welt und für das Handeln der Christen in der Welt ergebene-", bestehen, so wäre zu erwarten, daß alle zur gleichen Beantwortung der gestellten Frage kämen. Könnte das Ergebnis allein »im Schema eines Syllogismus- gewonnen werden (Obersatz aus dem Bereich der Sozialprinzipien. Untersatz aus dem Erfahrungsbestand, Schlußfolgerung: das gesellschaftspolitische Postulat)14, so müßte logisch richtiges Denken alle zu dem gleichen Schluß führen. Ist aber das Verfahren so beziehungsreich, wie es unter I geschildert wurde, und kann der Zusammenschluß aller Elemente nur im Wagnis vollzogen werden (Ha), dann gibt es eine solche Eindeutigkeit nicht. Auch wenn die Beteiligten von Rechthaberei und eigensinnigem Beharren auf Lieblingsmeinungen frei sind, stehen sich verschiedene begründete Ausdeutungen und Argumente gegenüber.

Die Möglichkeit, daß man in diesem Kreise - wie sonst in der evangelischen Christenheit - nicht zu einer einheitlichen Meinung kommt, muß offen bleiben. Aber in der unter Ha beschriebenen Entideologisierung und Versachlichung, in der subjektiven Bewegung des Glaubens und in seinem Inhalt, in dem von der Nächstenliebe beseelten Eifer, das Beste für diejenigen zu finden, denen die Bemühung gilt, liegen Chancen, voranzukommen, indem jeder seine Anregungen gibt und auf den anderen hört. So wird der einzelne über den bisherigen Stand seiner Erkenntnis und Einsicht hinausgeführt.

Das Ziel der Arbeit besteht ja nicht nur im Ausgleich der vorhandenen Meinungen,

*10. H. Thielicke:* Theologische Ethik HI, Bd. 1964, S. 257.
n. W. *Trillhaas:* Ethik, 2. Auf!. 1965, S. 463.
12. W. *Schrage,* a.a.O, S. 174, unter der Ubersdirifl »Das Miteinander im Suchen des rechten Weges«,
*13. H. Gollwitzer:* Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, 1954, S. 1.
*14. F. Klüber:* Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht, 1963, S. 15.

sondern in dem Auffinden einer Lösung, die im Sinne des kirchlichen Auftrages verantwortet werden kann. Im Blick auf dieses Ziel ist zu erstreben, daß das Ergebnis der Arbeit einstimmig oder wenigstens einmütig angenommen wird. Nur Einzelfragen dürften durch Kompromißformulierungen ausgeglichen oder durch Abstimmung entschieden werden.

Das Gremium legt das Ergebnis seiner Arbeit dem kirchlichen Organ vor, von dem es seinen Auftrag erhalten hat. Dessen Sache ist es, das Ergebnis anzunehmen, Änderungen anzuregen oder es zu verwerfen. Unter Umständen sind hier neue Gesichtspunkte zu bedenken. Im wesentlichen werden aber die Kriterien die gleichen sein, denen die Arbeit in dem beauftragten Gremium unterstellt war.

*Sup. Dr.* C. *Cordes* *3 Hannover, Heidegrün 11a*

# Die ethische Dimension der Wirklichkeit

Von

C. A. VAN PEURSEN

## DAS PROBLEM EINER LOGISCHEN ANALYSE DER WIRKLICHKEIT

In Wissenschaft und Philosophie versucht der Mensch, die Wirklichkeit zu analysieren. Dazu weist er die Relationen zwischen den Erscheinungen auf und versucht er die Regeln zu formulieren, welche diese Relationen bestimmen. Man kann das eine logische Analyse nennen, wobei es dann freilich nicht um reine, formale Logik geht - wiewohl diese sehr gut als Mittel dazu dienlich sein kann -, sondern um die Anwendung logischer Strukturen auf konkrete Erscheinungen. In diesem weiten Sinne versuchten sowohl *Plato* wie *Aristoteles*, sowohl *Descartes* wie *Kant* eine logische Analyse der Wirklichkeit zu geben, wie verschieden auch die Grundsätze waren, aus denen die Regeln abgeleitet wurden, die die analysierbaren Relationen zwischen Erscheinungen nach Meinung dieser Denker bestimmten.

Bei all diesen systematischen Versuchen bemerkt man vielfach die Tendenz, vom Einfachen zum Komplexeren fortzuschreiten. Descartes betont in seinem »Discours de la methode« mit allem Nachdruck, daß man in der Philosophie bei einfachen Elementen beginnen muß, um nach und nach zum Aufbau zusammengesetzterer Objekte überzugehen. Nun geht die moderne Wissenschaft, man denke nur an die Physik, nicht mehr von einfachen Elementen aus, da zum Beispiel die Komplementarität von Begriffen und der fundamentale Zusammenhang bestimmter Koordinaten - wie Raum und Zeit - nicht mehr aus dem Aufbau der modernen Physik fortzudenken sind. Dennoch gilt auch hier weiterhin, daß man in seiner Theorie mit dem Aufbau elementarer Objekte wie der physisch-chemischen Teilchen beginnt, um erst später zum Aufbau komplexerer Einheiten wie der Makromoleküle überzugehen, chemischen Einheiten höherer Ordnung, die als offenes System beschrieben werden können, und so fort, und so fort. Dies setzt sich im Aufbau

der Wissenschaften fort: Physik und Chemie, Biochemie, Biologie und so weiter. Und dies findet man auch in der philosophischen Rangordnung systematisierbarer Gebiete: die Wertlehre (wie die von den ethischen Werten) haut sich auf auf der Ontologie (wie die Naturphilosophie, die Lebensphilosophie und so fort).

Bei einer logischen Rangordnung solcher Art und Analyse der Wirklichkeit in dieser Art erhebt sich nun die Frage: Wie läßt sich das in übereinstimmung mit der Wirklichkeit bringen, so wie sich diese auf den ersten Blick uns unverkennbar zeigt: die komplexe und volle Wirklichkeit, die uns anspricht oder abstößt, die Werte enthält und vertritt, die erfüllt ist von der Geschichte lebender Personen mit Gemütsbewegungen, Willensäußerungen und Werterlebnissen? So schreibt *Husserl,* bevor er eine logische Analyse von »Gegenstand«, »Ding« und so weiter gibt, daß in der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit keine »Gegenstände«, »Dinge« als solche vorkommen - das sind bereits Abstraktionen _, aber Wertobjekte wie Kunstwerke, Häuser und dergleichen. So stehen wir vor der Frage, wie ein logischer - eingeschlossen ein phänomenologischer, ein transzendentaler, ein dialektischer - Aufbau der Wirklichkeit von der Philosophie der Wirklichkeit gemäß geliefert werden kann, so wie sich diese unmittelbar dem Menschen zeigt und dann eigentlich genau dort beginnt - das Werthafte, das Konkrete und so fort -, wo die philosophische Analyse gerade enden möchte. Eine logische Analyse geht scheinbar der Wirklichkeit geradezu gegen den Strich!

Man kann versuchen, zu einer Lösung dieses Problems zu kommen. Zur Illustration sei auf einige Betrachtungen des italienischen Neohegelianers *Benedetto Croce* hingewiesen. Dieser greift in manchen Punkten auf Kants logische Analyse der menschlichen Erkenntnis zurück. Diese Analyse gibt einen transzendentalen Aufbau des Erkennens, indem sie bei der Wahrnehmung beginnt: die transzendentale Ästhetik - Wahrnehmungslehre - bildet den ersten Teil von Kants »Kritik der reinen Vernunfl«, Croce schätzt daran, daß Kant aufzeigt, wie sich das Erkenntnissubjekt in der Wahrnehmung keineswegs nur rezeptiv verhält, sondern auch aktiv und durchaus einen gestaltenden Anteil am Prozeß der sinnlichen Wahrnehmung hat. Croce bemängelt aber, daß Kant in logischer Hinsicht beim Anfang anfangen will, nämlich bei der Wahrnehmung als einem rein registrierenden Vermögen. Demgegenüber meint Croce, die Wahrnehmung sei in erster Linie nicht rein registrierender Art, sondern ästhetisch im neueren Sinne dieses Wortes: Erfahrung vom anziehenden und abstoßenden Charakter der Dinge, Erleben von Schönheit und aktiv bei dieser werthaften Welt Einbezogen-Sein. Nach Croces Ansicht geht Kant denn auch den Weg in der falschen Richtung, wenn er in seiner »Kritik der reinen Vernunft« mit der transzendentalen Ästhetik (Wahrnehmungslehre) und erst in seinem dritten Hauptwerk, der "Kritik der Urteilskraft« auf die Erfahrung von Schönheit, also auf die Ästhetik in dem heute üblichen Sinne des Wortes, zu sprechen kommt. Die Ästhetik in diesem zuletzt genannten Sinne muß gerade den Ausgangspunkt für eine logische Analyse der Wahrnehmung bilden, die den Erscheinungen der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit gerecht werden will.

Diese Bemerkungen Croces sind bedeutsam, lösen die Frage aber offensichtlich nicht. Weil Croces Philosophie beim vollen ersten Anfang mit der logischen Analyse einsetzt und dort die aktive Beteiligung des erkennenden Subjekts enthüllt, führt sie zum Idealismus.

Die logische Analyse wird hier wohl der Fülle des Kontaktes mit der Wirklichkeit gerecht, wird dann aber in eine Metaphysik aufgenommen, die letzten Endes die Objektivität der Wirklichkeit und ihren überrumpelnden Charakter auf eine ideale Subjektivität und ihr konstruktives Vermögen zurückführt. Kant hat dagegen eben diesen überrumpelnden Charakter der Wirklichkeit anerkannt, indem er den Idealismus ablehnt und zugibt, daß von einem rein konstruktiven Erkenntnisvermögen aus gesehen, die Wirklichkeit letzten Endes als sich entziehend, das heißt als »Ding an sich«, gekennzeichnet werden muß.

Damit ist also das Problem nicht gelöst: eine logische Analyse geht weiterhin der Wirklichkeit »gegen den Strich«, und eine Anerkennung der überrumpelnden Fülle der unmittelbaren Wirklichkeit kann metaphysisch zur Absorbierung der Fülle in die konstruktive Subjektivität führen. Dieser Punkt ist für eine philosophische Besinnung auf die Ethik sehr bedeutsam. Kann man doch auch hier sagen, die Ethik »funktioniere« in der unmittelbaren Wirklichkeit besser, als es innerhalb des logischen Aufbaus eines Systems gemeinhin den Anschein hat. Meist sieht man nämlich die Ethik wie eine Art Schicht oberhalb jener der Theorie oder der empirischen Natur. Man könnte wieder Kant kritisieren, insofern als er die »Kritik der praktischen Vernunft« der »Kritik der reinen Vernunft« folgen läßt. Muß die Analyse des menschlichen Erkennens nicht bei jener Form der Erkenntnis beginnen, die noch ethische Besinnung, ja, ethisches Handeln ist? Geht nicht das Gewissen dem Wissen vorauf?

Auch dieser Gesichtspunkt wurde von neueren Denkern schon erwogen. Man könnte an das Werk *Max Schelers* denken. Er selbst beschreibt in seinem Vorwort zur dritten Auflage seines Buches »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« diese Umkehr wie folgt: die Ethik ist »wichtig auch für jede Metaphysik des absoluten Seins, nicht aber die Metaphysik für die Begründung der Ethik«. Dennoch versucht auch Scheler die Ethik in einer absoluten Zone zu verankern, und zwar in jener der Werte, die von der, jetzt als emotional gekennzeichneten Erkenntnis evident erfaßt werden. Dies ist gewiß nicht mehr eine Metaphysik oder eine Ontologie einer theoretisch zu erfassenden Seinsschicht, auf der man die Welt der ethischen Werte aufbauen könnte. Nein, das Ethische hat gerade Priorität, und darin wird der Werte-Charakter der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit anerkannt. Aber die Lehre von überempirischen Werten bedeutet doch wieder eine Art von Rationalisierung, die in einer späteren Phase seines Denkens denn auch auf eine Metaphysik des göttlichen Geistes hinausläuft, der hinter und in dem Weltgeschehen verborgen ist.

Man könnte in diesem Zusammenhang auch die Existenzphilosophie erwähnen. Diese verwirft das unabhängige »Sein« ethischer Werte als metaphysische Konstruktion. Sie stimmt mit Scheler darin überein, daß eine Metaphysik des reinen Seins oder eine theoretische Ontologie niemals den Ausgangspunkt für eine Analyse der Wirklichkeit abgeben kann. Nein, die theoretische elementare Erkenntnis kommt erst nachher zustande und ist ein abstrahierter, fortentwickelter Modus des vollen, existentialen Erkennens. Diese existentiale Erkenntnis ist zugleich mitgegeben mit den menschlichen Entscheidungen und ist denn auch bei allen Existenzphilosophen stark ethisch. Auch hier aber zeigen sich ähnliche Schwierigkeiten wie bei Croce und Sche1er. Bei den extremeren Formen existentialistischer

Ethik, wie diese in Frankreich unter anderem von *Sartre, Simone de Beauvoir* und *Polin* entwickelt wurden, wird der überrumpelnde Charakter der objektiven Wirklichkeit zurückgenommen in die willkürliche (»gratuite«) Entscheidungsfreiheit des Subjekts. Dagegen schrumpft die Fülle der Wirklichkeit ein zu einem Pol undurchsichtiger Absurdität, auch wohl das »Sein an sich« (»l'être en soi«) genannt.

So wird jetzt die Problemstellung deutlicher. Wie kann man eine logische Ordnung in seine Wirklichkeitsanalysen bringen, die dem Wertcharakter der vollen, unmittelbar gegebenen Wirklichkeit gerecht wird? Muß man dabei dann nicht entweder von dem Einfachen, theoretisch Beschreibbaren ausgehen und so die Wirklichkeit in umgekehrter Richtung zu erreichen versuchen oder die Fülle anerkennen, um diese dann doch auf das Subjekt (sei es nun metaphysisch-idealistisch, sei es existentialistisch) oder auf ein absolutes Reich von Werten zu reduzieren? Will man dennoch die Objektivität der Wirklichkeit weiter gelten lassen - und wie bedeutsam ist das nicht für jedwede ethische, nichteigenmächtige Besinnung -, dann gerät man in beiden Fällen zum Grenzbegriff eines »Ding an sich«, von der unmittelbaren menschlichen Erkenntnis weit entfernt.

## DIE ETHISCHE DIMENSION IM MODERNEN DENKEN

**Im** heutigen Denken machen sich Tendenzen bemerkbar, die gerade vor diesem Hintergrund verständlich werden und wertvolle Fingerzeige bieten für ein weiteres Durchdenken der Rolle des Ethischen innerhalb der Analyse der Wirklichkeit seitens der Philosophie. Es ist nicht beabsichtigt, diese Strömungen hier zu erörtern; eine jede hätte eine ausführliche Studie verdient. **Im** folgenden geht es nur darum, von diesen Tendenzen kurz zu berichten, um die in diesem Beitrag vorgetragene Problemstellung zu beleuchten.

Da fällt zunächst einmal auf, daß die logische Analyse der Wirklichkeit immer weniger als eine Beschreibung dieser Wirklichkeit aufgefaßt wird. Erkenntnisordnung und Seinsordnung lassen sich nicht mehr gleichsetzen. Für *Descartes,* aber das gilt auch für die übrigen zu Anfang genannten Denker, war die Ordnung, die das Denken entdeckte, der Wirklichkeit kongruent: Deutlichkeit und Klarheit der Begriffe (clarus et distinctus) garantierten ihre Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit. Auch für *Kant* ist das noch so, wenigstens für das begrenztere Gebiet dessen, was das theoretische Erkennen im Zusammenhang des Verstandes mit den Sinneswerkzeugen umfaßt: die transzendentallogische Analyse des Erkennens enthüllt in der Idealität ihres konstruktiven Vermögens zugleich die objektive Realität der Erscheinungswelt.

Diese Linie fehlt im modernen Denken nicht, herrscht aber viel weniger vor. Sie fehlt nicht. *Husserl* hat in seinem Lebenswerk danach gestrebt, für sich selbst und für andere aufzuweisen, wie die transzendental-phänomenologische Analyse zwar über einen Mechanismus der Abstraktion erfolgt (»Reduktionen«, »Einklarnmerungen«) und damit unter anderem nicht von Wertobjekten, sondern vom »Gegenstand« ausgeht, andererseits dadurch aber die tiefsten Strukturen der Wirklichkeit als logischen Konstitutionsprozeß des »Ego- in den Griff bekam. Die logischen Positivisten aus dem Wiener Kreise versuchten immer wieder, den direkten Zusammenhang von logischem System und Wirklichkeit, die

ein solches System gleichsam ausfüllen müßte (über »Verifikation« zu »Protokollsätzen« führend), aufzuweisen. Einige, mit ihnen verwandte Denker wie *Bertrand Russell* und *Ludwig Wittgenstein* entwickelten sogar in einer bestimmten Phase ihres Denkens einen »logischen Atomismus«, nach dem elementare logische Aussagen (Sätze) mit elementaren Konstellationen (Sachverhalten) in der Wirklichkeit korrespondierten.

Diese Tendenz dominiert aber, wie gesagt, nicht. Immer weniger begreift man eine logische Analyse der Wirklichkeit, die von elementaren, rein theoretisch beschreibbaren Gegebenheiten ausgehen will, als Beschreibung und immer mehr als Annäherung. Am besten ließe sich für diese Annäherung der Terminus »Modell« oder sonst der »logisches Netzwerke verwenden. Beide kommen vor und deuten in dieselbe Richtung: die logische Analyse ist nicht nur ihrer Reichweite nach begrenzt, wenn man sie mit der Wirklichkeit vergleicht, sondern sie ist auch dieser gegenüber heterogen. Unter »Modell« versteht der heutige wissenschaftliche Sprachgebrauch etwas anderes als etwa eine verkleinerte Kopie von etwas anderem. Nein, ein Modell macht Zustände von Dingen (Sachverhalte) vorstellbar und bemerkbar (zum Beispiel mathematisierbar), indem es sie umformt, vereinfacht, zuweilen sogar »verfälscht«. Auch der Terminus »Iogisches Netzwerke weist darauf hin, daß die Analyse von Wirklichkeit wohl Einteilungen, Relationen und Schemata aufstellt, um durch diese die Wirklichkeit zu betrachten, daß damit aber nicht gesagt ist, daß solche Einteilungen in der Wirklichkeit selbst vorhanden seien. Einige Autoren gebrauchen sogar das Bild eines Stromes (der Wirklichkeit), worüber ein Netz (das logische Schema) ausgespannt wird.

Es ist klar, daß hier einige philosophische Fragen angerührt werden, auf die im Rahmen dieses Beitrags nicht eingegangen werden kann: ist das nicht Nominalismus, wobei die wissenschaftliche Analyse nur Benennung bleibt und nicht auf der Wirklichkeit selber beruht? Oder führt dies nicht zum Relativismus, da man dann ja jedes willkürlich gewählte Netz über dem heterogenen Strom der Wirklichkeit ausspannen und als wissenschaftliche oder philosophische Erklärung ausgeben kann? Wichtiger ist hier für uns eine andere Frage, die sich aus dem Vorausgehenden ergibt: ist eine ethische Analyse auch nur ein solches Modell oder Netzwerk? Weiter: Fehlt dann jede Verhältnisbeziehung (Rangordnung, Reihenfolge) der ethischen Analyse zu anderen (wie einer rein theoretischen Analyse)?

Die jetzige Entwicklung deutet in folgende Richtung: die Relativierung der philosophisch-logischen Analyse in Hinsicht auf ihr Objekt, die Wirklichkeit, bedeutet, daß die Wirklichkeit in ihrem andersartigen, überrumpelnden Charakter gerade mehr ins Blickfeld kommt. Geht es doch um eine Relativierung im Hinblick auf etwas anderes, und darin liegt ein methodologischer Hinweis auf die andere Wirklichkeit. Ein zweiter wichtiger Punkt dabei ist es, daß gerade jetzt eine gewisse Rangordnung zwischen rein theoretischen oder beschreibenden und mehr ethischen Begriffsbildungen sich durchsetzt. Ein ethisches »Netzwerk« kann dann offenbar nicht durch Ableitung von einem natürlichen »Netzwerk« entstehen, wohl aber zeigt sich umgekehrt, daß ein theoretisches Netzwerk durch Eingrenzung einer ethischen Begriffsbildung entstehen kann.

Diese Punkte, die bereits eine Beantwortung der zuvor gestellten Fragen bringen, miis-

sen nun aber näher erläutert und belegt werden. Dabei beschränken wir uns auf zwei Beispiele aus dem heutigen Denken. Eines aus der phänomenologischen Richtung, das zweite aus dem Neopositivismus (als die Strömung verstanden, die sich vom logischen Positivismus her zur sprachanalytischen Philosophie entwickelt),

Es überrascht nicht, daß die Phänomenologie in ihrer Entwicklung immer mehr einen Blick bekommt für den einschränkenden Charakter einer jeden logischen Analyse einerseits und für die mehr grundsätzliche, nicht nur abgeleitete Funktion der ethischen Dimension einer Beschreibung der Wirklichkeit andererseits. Bei *Scheler,* so sahen wir, weist schon vieles in diese Richtung, wenn es ihm auch noch nicht um den einschränkenden, modellartigen Charakter der philosophischen Analyse geht, im Gegenteil, er verankerte die ethische Analyse offensichtlich in überempirischen Werten. Diese letzte Auffassung hängt mit der Phänomenologie Husserls zusammen, die den Begriff »Gegenstand- in weitem Sinne nimmt und neben »Seinsgegenständen« auch »Sollensgegenstände« kennt, die dynamischer sind, da sie auf Realisierung drängen. Husserls Entwicklung ging weiter, und viel Material findet sich noch in nachgelassenen Manuskripten. *Alois Roth* hat diese in seiner Studie über »Husserls ethische Untersuchungen« (1960) zum Teil zugänglich gemacht. Dabei zeigt sich, daß Husserl sogar an eine »Formale Logik der Entschlüsse und Handlungen« gedacht hat, an ein logisches Netzwerk also für die ethische Dimension des Geschehens. In einem ganz andern Kreise, nämlich dem der positivistisch orientierten Denker, findet man dasselbe Thema jetzt wieder, zum Beispiel als sogenannte *Deontologie,* wie solche unter anderem von G. *H. von Wright,* dem finnischen Philosophen und Schüler Wittgensteins in seinen Werken »Norrn and Action« und »The Varieties of Goodness« (1963), entwickelt wurde. Bei Husserl führt dies zu dem Gedanken, daß die Ethik eine Wirklichkeit in den Blick bekommt, die nicht nur rein naturwissenschaftlich erfaßt werden kann und die »Realität in einem gesteigerten Sinn« genannt werden kann. Roth weist auf die übereinstimmung mit Scheler hin, zugleich aber auch auf den weniger systematisch ausgebauten und problematischeren Charakter, den Husserl seinen Betrachtungen gibt.

Das Thema der »Lebenswelt«, das in Husserls späterem Denken eine gewichtige Rolle spielt, hat die spätere Phänomenologie stark beeinflußt. So spricht *Merleau-Ponty* von der Lebenswelt als von der mehrdeutigen, noch nicht objektivierten Erfahrung der Wirklichkeit. Hier liegt die »Realität in einem gesteigerten Sinn«, von der Husserl sprach. Aber der Unterschied liegt zunächst einmal darin, daß diese Realität nicht mehr als »Über-Realität« – ein von Husserl verwandter Ausdruck - bezeichnet werden kann, viel eher als der Untergrund aller Begriffe und allen Wissens von der Wirklichkeit, zum andern darin, daß Merleau-Ponty nicht mehr der Meinung ist, daß der intensive Gehalt, darunter die ethische Dimension, dieser Lebenswelt ohne weiteres in einem logischen Netzwerk aufgefangen werden könne. Das wissenschaftliche Denken bietet uns hingegen - nach Merleau-Ponty – »Objekte, gereinigt von jeder Zweideutigkeit«, was besagt, daß die ursprüngliche Erfahrung gerade durch Doppeldeutigkeit gekennzeichnet ist. So weist die ethische Dimension nicht mehr auf irgendeine Form von Wertlehre oder Metaphysik hin, sondern auf die Anthropologie, wo die intensive Wirklichkeit, nie ganz theoretisch und thematisch beschreibbar, der wirkliche, gelebte zwischenmenschliche Zusammenhang (Mit-

sein) ist. Dieser ist spürbar an der Leiblichkeit, die die Verflochtenheit von Mensch und Welt repräsentiert und sein Verhältnis zum Mitmenschen fundiert, wie es unter anderem von *Bakker* beschrieben wurde (»Zeitschrift für Evangelische Ethik«, 1960, S. 10 ff.).

Die soeben skizzierten Wege zweier Phänomenologen trennen sich in einem bestimmten Punkt: Nach Husserls Meinung muß die logische Analyse noch einen bestimmten Blick für eine tiefere Dimension der Wirklichkeit bekommen, die ethischer Art ist und wo etwas von seiner Erkenntnis sichtbar wird, daß zuallererst, in der Lebenswelt, Wert-Gegenstände gegeben sind und erst später, durch theoretische Bearbeitung, der Gegenstand als solcher. Er spricht dann von einer überempirischen ethischen Dimension. Merleau-Ponty legt viel mehr Nachdruck darauf, daß das ethische Verhältnis zum Mitmenschen gerade die Grundlage der empirischen Welt ausmacht. Dagegen bekommt aber die logische Analyse viel mehr den Charakter, nur ein Netzwerk als Erkenntnishilfe zu sein, worin die Unebenheiten der Lebenswelt geglättet werden.

In dem jüngsten Werk von *Emanuel Leuinas, »Totalite et Injini«* (1961), kann man eine Synthese beider Standpunkte sehen: Das Ethische erschließt eine überempirische, ja, metaphysische Dimension der Lebenswelt; andererseits ist jede abschließende Analyse, mithin auch eine logische, unzureichend, weil die ethische Erfahrung das Leben und Denken gerade aufbricht. So stellt der Titel seines Werkes das Totalitätsdenken, nämlich das der Ontologie, der Unendlichkeitserfahrung ethischer und metaphysischer Vorgänge gegenüber. Das letztere bedeutet die Exteriorität: der Mensch wird erst er selbst am ethischen Anruf, den der andere für ihn bedeuten kann. Diese ihrem Wesen nach althebräische Sprache spricht denn auch von dem Antlitz der Witwen und der Waisen, wodurch die Abgeschlossenheit des Menschen in sich und die seines theoretischen Denkens zerbrochen wird. Levinas wirft *Heidegger* vor, er lasse die ethische Haltung aus einer fundamentalen Ontologie erwachsen. Jedem abschließenden und systematisierenden Denken gegenüber stellt Levinas fest, daß die Ordnung gerade die umgekehrte ist: menschliche Besinnung findet ihre wahre Dimension erst, wenn sie aus der Ethik erwächst, aus diesem In-Frage-gestellt-Werden durch den andern. Dort erst räumt die Endlichkeit der Ontologie und Theorie den Platz der Unendlichkeit: im Antlitz des Mitmenschen wird die Erhabenheit Gottes spürbar.

In aller Kürze wurde eine bestimmte Entwicklung bei einigen phänomenologischen Denkern nachgezeichnet. Es geht dabei um eine Tendenz, die man auch sonst bemerken kann und die deswegen auch noch mit etlichen Sätzen sprachanalytischer Denker beleuchtet sei. Das schönste Beispiel dafür bietet die Entwicklung von *Ludwig Wittgensteins* Denken. In seinem »Tractatus- (1922) schreibt er noch: »Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.« In diesem Werk vergleicht er eingehend die Logik mit einem Netzwerk. Aber es ist ihm um die Logik im engeren Sinne zu tun: um eine Reihe von Symbolen und Operationsregeln, die gegenseitig den ganzen logischen Raum, das heißt alles, was sinnvoll über die Welt gesagt werden kann, abgrenzen. Alles, was darüber hinausgeht, ist nicht mehr in logischer Sprache, und dann auch nicht mehr in Wissenschaft oder Philosophie, auszudrücken. Dies führt ihn zu einem Dualismus: neben dem logisch Beschreibbaren steht, was nicht ausgedrückt, nicht sinnvoll ausgesagt werden kann.

In seinem späteren Werk ist diese Zweiteilung aufgehoben: es gibt nicht nur ein einziges logisches Netzwerk, sondern viele Arten des Sprachgebrauchs, auf die auch die ethische Dimension von Gut und Böse ausgedrückt werden kann. So schreibt er in seinen »Philosophischen Untersuchungen« (posthum 1953 herausgegeben): »Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf eine Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen - seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, oder was immer '" Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.« Auf diese Weise taucht in Wittgensteins späterer Philosophie die Vorstellung einer ethischen Dimension der Wirklichkeit auf, von ihm manchmal durch Termini wie »Haltung«, »Lebensformen« umschrieben, die fundamental und zugleich bedeutsam für den theoretischen Charakter der philosophischen Analyse ist.

Für die Durcharbeitung von Wittgensteins Gedankengängen, die er vielfach nur in kurzer aphoristischer Art formuliert hat, können in diesem Rahmen nur zwei Beispiele angeführt werden. Von Einfluß auf die gesamte sprachanalytische Bewegung ist der jungverstorbene Philosoph ]. *L. Austin.* Eines seiner Werke trägt den Titel »How to do things with words« (1962). Darin unterscheidet er unter anderem Sprache, die rein deskriptiv und konstatierend ist (»constatives«) von Aussagen, die etwas tun, etwas bewirken (»performatives«), Beispiel für diesen letztgenannten Sprachgebrauch sind: »Hiermit schließe ich die Versammlung«, »Ich taufe dich«, und so fort.

Diese Wendungen geben ja keine Beschreibung (wohl aber, wenn ein Journalist schreibt: »Um fünf Uhr schloß der Vorsitzende die Versammlung«), sind vielmehr Teil einer Tat, einer Handlung. Austin ist der Meinung, daß diese Handlungsaussagen fundamentaler und ursprünglicher sind als die rein theoretische und konstatierende Sprache. Der Titel seines Werkes ist vielsagend, weil dort drei Elemente auf einmal genannt werden: »Tun«, »Ding«, >,Wort«. Austin wird sich dabei wohl nicht dessen bewußt gewesen sein, daß das Hebräische diese drei Elemente in einem einzigen vielsagenden und intensiven Wörtchen (dabar) wiedergibt. Klar ist auf jeden Fall, daß bei alledem die ethische Dimension Priorität bekommt und daß die theoretische und beschreibende Sprache ein minder ursprüngliches und mehr abgeleitetes Netzwerk darstellt als unter anderem der ethische Sprachgebrauch.

Ein anderer vielsagender Titel aus dem Kreise der heutigen analytischen Philosophie ist »Thought and Action« (1960) von *Stuart Hampsbire,* Seine Grundthese lautet, das Denken stehe in einem ursprünglichen Zusammenhang mit dem Handeln. Was man wohl das reine oder theoretische Bewußtsein nennt, ist tatsächlich eine Behinderung der Aktion, ein Abkürzen und Unterbrechen von Aktion zum Monolog. Hampshire - und dies erinnert flüchtig an die Betrachtungen von Levinas – sieht im Bewußtsein eine Antwort auf die Frage: »Was tust du?« Darum darf man die Sprache, die einer sittlichen überzeugung Ausdruck gibt, auch nicht auf eine andere Form beschreibender Sprache reduzieren (etwa Beschreibung eines Urteils, eines Ratschlags), wie es der ältere logische Positivismus wohl tat. Auch hier also ein Fingerzeig der Priorität der ethischen Dimension der Wirklichkeit, im Hinblick worauf die rein theoretische und konstatierende Sprache ein uneigentlicheres, mehr abgeleitetes Netzwerk darstellt.

Es ist jetzt möglich, zu einer Zusammenfassung zu kommen und zu versuchen, die Linien weiter durchzuziehen zu einer Analyse der Wirklichkeit. Anfangs mag es scheinen, als ob eine Ontologie oder Wirklichkeitslehre die Ethik ihrer Kraft beraube, weil die Analysen des reinen Denkens die ethische Dimension nur als abgeleitet oder als superponiert gelten lassen können. Umgekehrt scheint es so, als ob Einsicht in die Intensität der ethischen Dimension von Sprache und Geschehen jede Ontologie unmöglich machte, weil der ungestüme Appell jede sachliche Beschreibung als Verfälschung und jede logische Besinnung als Flucht vor der Verantwortung sehen muß.

In der Tat wird sich zeigen, daß die traditionelle Ontologie, verstanden als eine Art allgemein-theoretischer Wissenschaft von der Wirklichkeit, die wahre Wirklichkeit verzeichnet und ihr nicht gerecht wird. In diesem Sinne ist Ontologie nur weiter zu betreiben als eine interdisziplinäre Untersuchung nach dem Zusammenhang der verschiedenen Wissenschaften untereinander (nach ihren »Logiken«, nach dem Grad der Abstraktion ihrer »Netzwerke« und so fort) und als eine Untersuchung nach der Tragweite von Logik, Semantik und Alltagssprache. Die herkömmliche Ontologie untersucht die Wirklichkeit als Natur, mitunter als Supernatur, und wird dann zur Metaphysik. Jetzt aber tut eine Ontologie not, die die Priorität der ethischen Dimension der Wirklichkeit ins Auge faßt und diese letztere dann auch nicht als Natur, sondern als Ereignis auffaßt. Im Folgenden mag dies in Kürze angedeutet werden.

Einige Philosophen benutzten den Fahrplan als Symbol, um das Verhältnis zwischen der Sprache der Wissenschaft und der theoretischen Philosophie einerseits und der Wirklichkeit andererseits darzustellen. Ein geistvolles Bild: der Fahrplan ist ja sehr abstrakt und operational; er gibt Tabellen, Ziffern und Symbole, nicht, um damit die volle Wirklichkeit der Deutschen Bundesbahn zu beschreiben, sondern um eine Erwartung in bezug auf Ankunft und Abfahrt von Zügen wiederzugeben, eine Erwartung, die sich auf Instruktionen an das Bahnpersonal und auf die Erfahrung mit Bahnmaterial gründet. Auch die Wissenschaften stellen solche Erwartungen auf, oft »Gesetze- genannt, die man ebenfalls als Direktiven für die Vertreter eines bestimmten Wissenschaftszweiges, in vielen Fällen sogar für alle Menschen auffassen kann, so etwa, daß man Tassen nicht ungestraft loslassen darf, da sie dann höchstwahrscheinlich fallen, und so fort. Es wäre aber töricht, zu meinen, in einem solchen theoretischen Netzwerk oder Tabellensystem einer Wissenschaft oder einer theoretischen Philosophie trete nun die volle Wirklichkeit selber zutage. Genauso töricht, als wollte man bei einer Untersuchung sozialer Zustände bei der Bahn vom Fahrplan Aufschlüsse erwarten.

Wenn man jedoch von den übersichtlichen Tabellen zu den Ereignissen durchdringt, die jene andeuten und voraussagen, dann wird die Situation handgreiflicher, aber auch unübersichtlicher: ein Zug, der entgleist und nicht ankommt, ein Land im Mittleren Osten, wo man zu allen angegebenen Zeiten eine Stunde hinzurechnen muß, weil die Züge ausnahmslos Verspätung haben, ein Streik, Freude und Leid der Bahnbeamten, die Route, die anders wird als man nach dem Fahrplan annahm, manchmal uns durch Fernblicke

überrascht, manchmal auch mit dunklen Tunnels, und so fort, und so fort. So versucht die Philosophie die Wirklichkeit, nicht als unübersichtliche Natur, sondern als verwirrende Geschichte, zu erschließen. Dann aber gerät die Philosophie in das Labyrinth der ethischen Dimension der Wirklichkeit. Die Ontologie verliert den überblick und die Möglichkeit umfassender Beschreibungen, sie muß Ereignisse aufweisen und deuten: sie wird zur hermeneutischen oder »deiktischen« Ontologie.

Von einer solchen Ontologie, die die ethische Dimension der Wirklichkeit anerkennt, kann folgendes gesagt werden. Sie versucht anzugeben, wie die beschreibende Sprache, unentbehrlich wie diese ist, selber tiefer in dem wurzelt, was der Kürze halber »Handlungssprache« genannt sein mag. Es läßt sich illustrieren mit einem einzigen Beispiel, das im wesentlichen von Wittgenstein übernommen wurde. Jemand sagt: »Ein Stein«. Als Zitat in einem philosophischen Buch wäre das eine Beschreibung im traditional-ontologischen Sinn. Ein Gegenstand wird damit gemeint, der unter die Klasse dieser oder jener Objekte fällt. Man kann dabei Substanz und Eigenschaf!:en unterscheiden – Härte, rote Farbe des Backsteins und so fort. Man kann fragen, ob zum Beispiel die Farben im Menschen entstehen oder sich außerhalb des Menschen befinden. Diese Frage kann auch beispielsweise der Räumlichkeit des Steines gelten, und man könnte eventuell behaupten oder in Abrede stellen. daß sich hinter den Erscheinungsformen ein Ding an sich verberge. Dennoch wird die Aussage »ein Stein«, wenn sie in der Sprache des Alltags und im üblichen Geschehen erfolgt, offenkundig eine ganz andere Funktion haben. Wahrscheinlich wird sie Teil einer Handlung sein, wobei ethische Fragen mitsprechen. Der Maurerpolier ruf!: seinem Gesellen zu: »Ein Stein!«, und dieser reicht ihm einen zu beim Bau eines Hauses. Oder ein junger Mann ruf!: während eines Handgemenges mit der Polizei: »Ein Stein l«, weil er damit werfen möchte. Dies ist die Handlungssprache, heflig und gefühlsbetont, unübersichtlicher, aber fundamentaler als die beschreibende - es ist die Sprache, mit der man sich unmittelbarer mit dem wirklichen Geschehen einläßt als es der Bericht eines Journalisten am nächsten Tag oder des Autors eines philosophischen oder ethischen Handbuches es jemals vermuten ließe!

Aber führt das nicht zu einem übertriebenen Dynamismus in der Philosophie, wodurch dann nüchterne Verständigung, klare Strukturierung, tiefsinnige Reflexion und vieles andere unmöglich werden? Gewiß, sofern man alle Sprache der Wissenschaf!: und Philosophie hierin aufgehen lassen wollte. Aber das ist nicht beabsichtigt. Es geht darum, sowohl die sachliche Beschreibung, die Formalisierung und Mathematisierung durch die Wissenschaf!: eingeschlossen, anzuerkennen, sogar zu fördern wie auch den Blick auf die andersartige und überrumpelnde Wirklichkeit möglich zu machen. Es geht dabei vor allem darum, aufzuweisen, daß beide Blickrichtungen - logisch und deskriptiv hier und ethisch handelnd und überraschend dort - erst aneinander zu ihrem Recht kommen. Beschreibung und logische Analyse werden zur Verfälschung der Wirklichkeit, wenn sie autonom werden, eine totale Wiedergabe der Wirklichkeit zu liefern vorgeben und so nicht mehr auf ein volleres Geschehen hinweisen, von dem sie das Modell liefern und zu dem sie als Orientierungsschema – gleich dem Fahrplan - dienen. Die Verweisung auf das Handeln und auf die ethische Dimension der Geschichte könnte zu einer Ideologie von Schreien und

Ausrufen führen, brächte sie nicht zugleich die Notwendigkeit mit, wissenschaftliche und allgemein theoretische Besinnung in der Verantwortlichkeit des Menschen Wurzel zu schlagen.

So kann eine hermeneutische und deiktische (hinweisende) Ontologie zur Einsicht in den Zusammenhang von Theorie und Praxis führen. Was ist das Wesen eines roten Backsteins? Das »Ding an sich« dieses Steines liegt nicht weit *dahinter,* versteckt in einer metaphysischen Natur oder erkenntnistheoretischen Ferne, sondern *davor:* im Feld der Handlungen und Entscheidungen, darin das Wörtchen »Stein« in ein bestimmtes Geschehnis eingefügt wird. Das Wesen des »Steins- ist nicht apriori und natürlicherweise gegeben, sondern stellt sich auf eine bestimmte Art heraus, wie die Lösung eines dramatischen Konflikts. Dieses Ding an sich ist dann auch die volle Wirklichkeit, das Kraftfeld eines Steines inmitten zwischenmenschlichen Handelns und ethischer Entscheidungen. Hier liegen die einmaligen Geschehnisse, die historischen Lösungen, wo ein natürlicher Gegenstand erst in ethischer Dimension zu seinem Recht kommt in der »gesteigerten« Wirklichkeit von Gut und Böse innerhalb der menschlichen Geschichte. Die menschliche Gesellschaft, so wie diese sich in Sprache und Handeln der Verantwortung bewußt ist - die »responsible society« -, ist das Feld, auf das eine solche deiktische Ontologie verweist.

Von hier aus können die Schemata entworfen, die operarionalen Direktiven in Tabellen niedergelegt werden als Werkzeuge vernünftiger Verantwortlichkeit in der menschlichen Geschichte. Man muß dabei vorsichtig sein. Manchmal bedarf es einer weitgehenden Transformation, um ein Wort oder einen Namen (wie »Stein«, »Versammlung eröffnen«, »taufen«, »Gut und Böse«, »Gott«) aus der Handlungssprache umzusetzen in die strengere und übersichtlichere logische oder Beschreibungssprache. Löst man solche Namen von ihrer ursprünglichen Geschichte, wohin man dann auch nicht mehr hermeneutisch und deiktisch verweist, dann könnte ihre Bedeutung wohl einmal entarten. Für die heutige Theologie und Ethik, beide doch Zweige wissenschaftlicher Besinnung und als solche wesenhaft verschieden von der religiösen und ethischen Dimension des Wirklichkeitsgeschehens, liegen hier unmittelbar bedrohliche Fragen. Diese hängen mit der Problemstellung der Bedeutung der ethischen Dimension der Ontologie zusammen, ja, sie gehen noch darüber hinaus. Ihr »Ding an sich« ist ja nicht in einer höheren Natur verborgen, sondern überrumpelnd - manchmal überraschend und bestürzend - vorhanden im Felde der Geschehnisse, die die Menschheit zu einer verantwortungsbewußten Gesellschaft machen.

*Prof. Dr.* C. *A. van Peursen* *Leiden (Niederlande), Witte Singe! 34*

# Weltweite Diakonie

Antwort an H. Krimm

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Die Schwierigkeit, die Diskussion mit *H. Krimm* (vgl. seinen Aufsatz »Gesellschaftliche Diakonie«? in dieser Zeitschrift, 1966, Heft 6, S. 361 ff.) fortzuführen, besteht darin, daß er gegen einen konstruierten Gegner argumentiert, den es in der von ihm vorausgesetzten Form überhaupt nicht gibt. Dies soll an einigen Punkten verdeutlicht werden.

1. Die Vertreter der modernen christlichen Sozialethik, d. h. diejenigen, die die Fundamentalprobleme der säkularen, technisierten Industriegesellschaft theologisch reflektieren, haben weder gegen die Diakonie und ihre kirchliche wie theologische Notwendigkeit und Legitimität, noch gegen die Gemeinde-Diakonie und deren Notwendigkeit etwas einzuwenden. Dies geht aus den diesbezüglichen Schriften, zum Beispiel von *Arthur Rich* und dem Verfasser dieses Aufsatzes, klar hervor. H. Krimm hat weder aus diesen Schriften noch aus denjenigen anderer Vertreter der »gesellschaftlichen Diakonie- (mögen sie nun diese Bezeichnung aufgenommen haben oder nicht), wie zum Beispiel unseres kürzlich heimgerufenen Freundes und Mitstreiters *Fr. Karrenberg* oder W. *Schweitzer* oder *Ernst Wolf* nachgewiesen, daß die Diakonie, von der er spricht (im Sinne des »Diakonischen Werkes«) von seiten der »gesellschaftlichen Diakonie- bedroht sei. Niemand hat, am wenigsten der Verfasser dieser Antwort, einen Christen oder Amtsträger der Kirche davon abgehalten oder abgeraten, seine unmittelbare, persönliche Verpflichtung in der Diakonie seiner Gemeine durch die Tat einzulösen. Es ist daher unverständlich, warum hier »von berechtigter Bitterkeit- (Krirnm, S. 363) gesprochen werden kann oder muß. Niemand, der sich seiner praktischen diakonischen Mitverantwortung entzieht, hat das Recht, sich hierfür auf diejenigen zu berufen, welche die Sache der gesellschaftlichen Diakonie vertreten und in den Sozialämtern der Kirche, in evang. Akademien und anderen Institutionen (Arbeiterwerk usw.) an deren Verwirklichung arbeiten. Die Notwendigkeit der diakonischen Erweckung der einzelnen Kirchengemeinden und deren Realisierung durch diakonische Tat »am Orte« *wurde jederzeit und wird* von mir bejaht. Aus meinen seit 1953 veröffentlichten Aufsätzen zu den diakonischen Problemen der Gegenwart (vgl. »Botschaft an die soziale Welt«, Hamburg 1959, und »Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft«, Gütersloh 1967) kann das Gegenteil nicht erwiesen werden. Andererseits kann die »soziale« Mitverantwortung der Kirche nicht allein im Raum und mit den Kräften der Ortskirchengemeinde und ihrer Diakonie zur Deckung gebracht werden; so greift der Dienst der Kirche für die eine oder andere Gesellschaftsgruppe (Industriearbeiterschaft u. a.) über die Möglichkeiten der »lokalen- Gemeinde-Diakonie weit hinaus.

2. H. Krimm weist mit Recht darauf hin, daß die konstitutiven Wirkungsweisen der Kirche wie Verkündigung, Diakonie u. a. klar unterschieden und in ihrer Eigenständigkeit erfaßt werden müßten (S. 364 f.). Ich darf H. Krimm wohl daran erinnern, daß meine Abhandlung »Die dienende Kirche und das Diakonenarnt«, zuerst erschienen in dem von

H. Krimm selbst herausgegebenen Band »Das diakonische Amt der Kirche« (1. Aufl. 1953), von der klaren Unterscheidung der Martyria, Diakonie und Liturgie ausgegangen ist (ob diese Aufgliederung ausreicht, ist eine andere Frage, die ich hier beiseite lassen muß). 50-dann ist in dem Aufsatz »Diakonie zwischen Kirche und Welt« (Botschaft an die soziale Welt, 1959, 5. 253ff.) die *Eigenständigkeit* der Diakonie von mir verfochten worden. Warum nimmt H. Krimm nicht auf solche Aussagen Bezug?

Freilich muß auch die zweite Aufgabe gelöst werden, die Grund-»Funktionen« der Kirche christologisch zu verbinden. Daher habe ich versucht, deren wechselseitige Bezogenheit, insbesondere von Diakonie und Verkündigung herauszuarbeiten (s-Diakonie als Verkündigung«, Kirche in der Zeit, XXI, 7, Juli 1966,5. 302ff.). Es liegt auf der Hand, daß wir alle erst im Anfang der theologischen Arbeit an diesen beiden Problemen stehen. - Daß es in der Diakonie »ausschließlich um das Tun« (Krimm, S. 365) gehe, ist von mir nicht bestritten worden; das Recht einer theologischen Lehre von der Diakonie der Kirche steht auf einem anderen Blatt und wird dadurch nicht geschmälert. So einfach ist allerdings das Verhältnis von Theorie und Praxis in Kirche und Diakonie nicht zu definieren, wie H. Krimm es darstellt (S. 366). Es handelt sich um ein vielfältiges Unterschieden- und zugleich Verwobensein. Ich habe bisher bei den modernen christlichen Sozialethikern nichts gelesen, was auf eine Verwechslung von Theorie (der gesellschaftlichen Diakonie, des sozialen Handeins der Kirche oder der Diakonie im Sinne von H. Krimm) mit der Praxis hinausliefe. Auch in der sogenannten »Sozialarbeit- der Kirche pflegen wir Theorie und Praxis (Tat der Hilfe) sorgfältig zu unterscheiden und die Praxis von ideologischen Verfärbungen der notwendigen theologischen Theorie immer wieder zu reinigen.

3. Erstaunlicherweise will H. Krimm im Neuen Testament ein »seharfgeschnittenes Profil- der Diakonie entdecken (S. 362). Hier muß doch wohl *zweierlei* unterschieden werden:

a) Der *Wortgebrauch* von diakonia und diakonein ist sehr weit und umfaßt die verschiedensten Möglichkeiten (vgl. 1 Kor 12,5): Der Apostel Paulus kann sein Apostelamt als »diakonia- bezeichnen (Röm 11,13 vgl. 2 Kor 5,18), also ein Amt der Verkündigung und der Kirchenleitung. Die Kollekte für Jerusalem, die er in seinen Gemeinden einsammeln läßt, kann als »diakonia- bezeichnet werden (2 Kor 8,4; 9,1.12), obwohl es sich keineswegs um eine Kollekte für Arme im ökonomischen Sinne handelt, wie die neuere neutestamentliche Wissenschaft gezeigt hat. So könnte man fortfahren (vgl. Apg 6,4). Das bedeutet m. E.: Der Wortgebrauch des Neuen Testaments berechtigt uns, von dem diakonischen Grundelement allen Redens und Handelns der Kirche zu sprechen, vom Gottes- »Dienst- und der Predigt zur Unterweisung und Seelsorge, einschließlich der sogenannten »Sozialarbeit« der Kirche und der Diakonie im Sinne des Sprachgebrauchs von H. Krimm. Da Christus als »Knecht« und »Diener- zur Erlösung der vielen in der Welt erschienen ist (Mk 10,45 par.), so haben *alle* von ihm ausgehenden fundamentalen Wirkungsweisen der Kirche diakonischen Grundcharakter; nicht umsonst wird vom »Dienst (diakonia) am Wort« gesprochen (Apg 6,4).

b) Soweit es sich um die Forderung der Taten der Liebe und ihre Beschreibung handelt, die an Notleidenden zu vollziehen sind (vgl. z, B. Mt 25,31 ff. oder die paränetische Er-

zählung vom barmherzigen Samariter Lk 10,29 ff.), sind die von H. Krimm behaupteten "klaren Konturen- (S. 362) der *Sache* nach vorhanden. Jedoch unterliegen die neutestamentlichen Texte nicht dem Zwang, hierbei in jedem Falle von »Diakonie« zu sprechen; die Sache kann ganz und gar *ohne* dieses Wort zur Sprache gebracht werden. Der traditionelle Sprachgebrauch von »Diakonie« des 19. und 20. Jahrhunderts ist demnach mit der neutestamentlichen Redeweise nicht einfach identisch, sondern stellt eine bestimmte Konzentration des neutestamentlichen Sprachgebrauchs dar, die man nützlich und sachgemäß finden kann, ohne den weiten Horizont von diakonia und diakonein aus dem Auge zu verlieren. Gehe ich von dem von H. Krimm für richtig gehaltenen Wortgebrauch aus, so kann schon der neutestamentliche als »Verschwornmenheit« und »gefährliche Unklarheiten« enthaltend erscheinen, Vorwürfe, die H. Krimm gegen Namen und Sache der gesellschafblichen Diakonie erhoben hat (S. 367).

Jedenfalls kann man nicht vom Neuen Testament her schlankweg jenen engeren Sprachgebrauch ausschließend legitimieren, den einige (oder viele?) Mitarbeiter innerhalb des »Diakonischen Werkes der Ev. Kirche« heute handhaben.

4. Meine nächste »Anti-These« besagt, daß das »Diakonische Werk« selbst der Sache nach - gleichviel, ob es den Namen diskriminiert oder nicht - gesellschaftliche Diakonie betreibt und betreiben muß, zum Beispiel dann, wenn eine Einwirkung auf die staatliche Gesetzgebung wie im Fall des Sozialhilfegesetzes erfolgt; hier wird mit profanen, politischen Mitteln auf dem Wege über den Staat und seine Gesetzgebung versucht, der Diakonie an notleidenden Mitmenschen einen Weg frei zu machen und zu diesem Zwecke die Gesetzgebung des Staates und seine Institutionen zu verändern bzw. Rechte der kirchlichen Diakonie in der Gesellschafl: zu wahren oder neu zu gestalten. Analog handelt die gesellschafl:liche Diakonie in der »Sozialarbeit« der Kirche im Bergbau oder der Textilindustrie, hinsichtlich der sozial- und mensch-gerechten Gestaltung der Betriebs-Struktur oder in der Mitarbeit an der sozialpolitischen Gesetzgebung oder in der Hilfeleistung für bisher unbeachtet gebliebene bzw. sogar diskriminierte Gruppen der Gesellschaft.

Auch gibt es ohne Rechtsverfaßtheit keine diakonischen Institutionen. Also muß für die Sachdienlichkeit der Rechtsformen Sorge getragen werden. Das geschieht doch wohl heute wie seit jeher im »Diakonischen Werk«? Das dient doch wohl dem notleidenden Mitmenschen, und zwar gerade durch die *Vermittlung* von Rechtsformen und Institutionen, die sach- und mensch-gerecht gestaltet werden müssen. *M. Kohnstamm* hat auf der Genfer Konferenz über Kirche und Gesellschaft (Juli 1966) eindrucksvoll von der *»Liebe durch Strukturen«* gesprochen.

Also ist dieser Umweg zum Notleidenden über rechtliche und institutionelle Vermittlungen verschiedenster Art notwendig für die Tat-Diakonie in concreto, und schon zu Wicherns Zeiten hat die Diakonie begonnen, sich solcher rechtlich-gesellschafl:licher Einrichtungen - mit gutem Grunde! - zu bedienen, von der bürgerlichen Vereinsform angefangen. Da diese nicht nur technisch benutzt werden können, sondern diakonisch sach- und mensch-gerecht verfaßt werden müssen, so wird die Diakonie *um ihrer selbst willen* auch *gesellscha/lliche* Diakonie betreiben, und sie tut es täglich, während H. Krimm den Namen für diese Sache ablehnt, obwohl der Name die notwendige Arbeit an der Ver-

änderung von Gesetzen, Institutionen und Rechtsformen im *Dienste* des Mitmenschen bezeichnet und trifft.

Schon früher habe ich festgestellt, daß auch die zahlreichen *sozialpädagogischen* Handelsformen und Einrichtungen innerhalb der Diakonie *zugleich* auch den Charakter der gesellschaftlichen Diakonie tragen. Wenn praktische Sozialpädagogik einen weiten Raum innerhalb des »Diakonischen Werkes« einnimmt, warum soll es dann verboten sein, von »pädagogischer Diakonie« zu sprechen, da doch mit den pädagogischen, psychologischen u. a, Mitteln Diakonie am Menschen geschieht? – Freilich nicht nur an Blinden, Lahmen, Tauben, Geisteskranken, entwicklungsgehemmten Kindern usw., sondern auch an anderen Hilfsbedürftigen, welche sozialpädagogische Stützung und Führung nötig haben. Resozialisierung zum Beispiel ist immer auch ein Dienst an dem Gesellschaftskörper, in dem wir leben.

H. Krimm hat mit Recht ausgeführt (S. 362), in welchem Maße die heutige Diakonie allenthalben die soziale und gruppenförmige Bedingtheiten der Notlage und des Leidens des einzelnen Menschen erfaßt und diese bei ihren Handlungen im Auge hat. Das ist auch den Vertretern der gesellschaftlichen Diakonie nicht unbekannt. Mein »Verdachr«, es liege ein Erbe des pietistischen Individualismus im Sprachgebrauch von H. Krimm vor, ging *nicht* aus der Unkenntnis jener längst allerseits bekannten Tatsache hervor, sondern richtete sich lediglich gegen eine früher in Diskussionen über die Diakonie von H. Krimm gebrauchte Formel, Diakonie sei die Hilfe des Christen für den einzelnen, notleidenden Mitmenschen. Diese Formel kehrt in seinem Aufsatz nicht mehr wieder, was ich mit Dank verzeichne, weil diese Definition bei weitem zu eng sein dürfte. Wenn die frühere Formel gelten soll, ist meine kritische Rückfrage theologisch berechtigt; entfällt diese Definition, so mit ihr zugleich auch die an ihr geübte Kritik.

H. Krimm spricht mit begreiflich starker Betonung von der Ausrichtung des diakonischen Handelns auf die »unmittelbaren aktuellen Existenznöte- (S. 367). Ich wüßte nicht, daß die genannten christlichen Sozialethiker, welche die Sache der gesellschaftlichen Diakonie vertreten, hiergegen jemals etwas eingewendet hätten. Aber wir fragen weiter: war das grauenvolle Elend des Proletariats in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa etwa keine »aktuelle Existenznot«? Wenn jetzt in den Großstädten und Industriegebieten Afrikas neue Proletariate, Slums und alle Phänomene des sozialen Elends auftreten, sind dies keine aktuellen Existenznöte? Sollen die christlichen Kirchen dort passive Zuschauer der sozialen Misere sein? Ist es nicht Diakonie am notleidenden Mitmenschen, wenn Christen für eine gerechtere, soziale Ordnung und ein menschenwürdiges Existenzminimum kämpfen? Eben allein durch den Dienst an der Veränderung der gesellschaftlichen *Gesamtordnung*, durch umfassende Sozialpolitik und Gesellschaftsplanung lassen sich derartige Existenznöte beheben. Die Diakonie muß sozial-ordnend arbeiten, und zwar gerade dann, wenn sie dem *einzelnen* in solchen Gesellschaftskrisen faktisch helfen will. Handelt es sich um das mit-verantwortliche Dienen von Christen in den sozialen Umwälzungen der Gegenwart, warum soll das nicht »Diakonie« heißen dürfen?! Hier gibt es kein Tabu, das uns im Wege stünde, weder vom Neuen Testament noch von der christlichen Dogmatik und Ethik her.

5. Der Verfasser hat in seinem früheren Aufsatz über »Das Recht des Begriffes gesellschaftliche Diakonie« (1966, Heft 3, S. 171 ff. dieser Zeitschrift) eine Unterlassungssünde begangen. Denn er hat den von ihm mehrfach in früheren Schriften entwickelten Begriff der *»weltlichen Christenheit«* nicht eingeführt, der zum Verständnis des Anliegens der gesellschaftlichen Diakonie unerläßlich ist; denn er beantwortet die Frage nach dem *Subjekt* derselben.

Die Träger des so bezeichneten Dienstes in und an der Gesellschaft sind die »Welt-Christen«, das heißt die in gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und kulturellen Positionen und Funktionen tätigen Christen, die in der säkularen Gesellschaft den Dienst christlicher Mitverantwortung und einer sach-gerechten und mensch-gerechten, situationsgerechten Hilfe wahrzunehmen haben. Es darf daran erinnert werden, daß Luther durch seine Zusammenfügung der »vocatio spiritualis«, die den Glauben schaffi, mit der »vocatio externa«, die uns eine soziale Position zuweist, das Problem bereits scharf ins Auge gefaßt hat.

Die Kirche, das Volk Gottes in der Welt, hat die Folgegestalt der weltlichen Christenheit, und aus dieser gehen, zumal seit den Anfangszeiten der »Inneren Mission- und der d1ristlich-sozialen Bewegungen (einschließlich des »religiösen Sozialismus«) immer neue Dienstgruppen der weltlichen Christenheit hervor, zu denen heute zum Beispiel die Sozialpfarrer und die evangelischen Sozialsekretäre, die Mitarbeiter der kirchlichen Sozialämter und der evangelischen Akademien, der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, freie Arbeitsgemeinschaften von Christen im politischen Leben u. a. Kreise und Institutionen gehören. Diese alle sind die Subjekte, Träger und »Verwalter« jenes Dienstes von Christen, der die Anwaltschaft am Menschen in der Gesellschaft ausübt, insbesondere an den abhängigen, arbeitenden Menschen der Industriegesellschaft, für welche die Humanisierung der ökonomischen und sozialen Institutionen und Positionen ein aktuelles und existentielles Anliegen ist, ohne daß durch diese Richtung des Dienstes andere Gesellschaftsgruppen mit den für sie charakteristischen Bedrängnissen ausgeschlossen werden dürften, Vertriebene und Flüchtlinge oder Arbeitslose, Gastarbeiter oder Angehörige einer in einer bestimmten Gesellschaft entrechteten Rasse. Daher ist die gesellschaftliche Diakonie, wie P. Tillich dies an dem christlichen Begriff der Liebe aufgewiesen hat, diesem gemäß *universal* und *konkret* zugleich. Das ist es, was hinter der »Verschwommenheit« in Wirklichkeit steht, welche der gesellschaftlichen Diakonie zum Vorwurf gemacht wird. Die Universalität des Dienst-Auftrages und der Dienst-Bereitschaft macht überhaupt erst den konkreten Dienst der Tat in bestimmten historisch-sozialen Situationen und Gesellschaftskörpern möglich. Es ist daher abwegig zu behaupten, daß die gesellschaftliche Diakonie »auf alles und nichts- (Krimm, S. 366) angewendet werde.

Auch die theologische Theorie des sozialen Handelns der Kirche ist universal und konkret zugleich, und dies gilt für die gesamte theologische Ethik. Solche Theorie ist kein ideologisches Gerede, sondern die notwendige theologische Analyse und Reflexion, ohne welche keine Praxis, auch nicht die Diakonie im Sinne von H. Krimm, auskommt; wie Sollte denn sonst von »Diakonie-Wissenschaft« gesprochen werden können?

Da das christliche Handeln in Gesellschaft und Staat nicht auf die »christliche Gesin-

nung« oder das isolierte Einzelgewissen reduziert werden kann, ist die Entstehung von Dienst-Gemeinschaften sachlich notwendig und theologisch legitim. Der Raum des diakonischen Handelns in der Sozialhilfe, der Krankenpflege, der Fürsorge für die Alten oder alle anderen Arten von Leidenden wird durch die gesellschaftliche Diakonie weder okkupiert noch auch nur einengt.

6. Die gesellschaftliche Diakonie setzt den Tatbestand der *säkularen Gesellschaft* in allen ihren Handlungen und Einrichtungen *voraus.* Sie ist niemals dem Idol der »christlichen Gesellschaft« nachgelaufen. Die moderne christliche Sozialethik hat diesem Leitbild längst abgesagt. Das steht bei *Arthur Rich* oder *Ernst Wolf* ebenso zu lesen wie bei dem Verfasser dieser Zeilen. Offenbar ist auch dies H. Krimm unbekannt geblieben. Wenn Ernst Wolf u. a. die Herrschaft Christi über *alle* menschlichen Lebensbereiche in den Mittelpunkt ihres sozialethischen Denkens stellen, so bedeutet dies keineswegs den Rückfall in die Utopie der christlichen Gesellschaft. Allerdings bedarf die Sozialethik und die gesellschaftliche Diakonie der Erschließung der Dimension der *Zukunft* der Gesellschaft, das heißt des kritischen Leitbildes einer menschenwürdigen Gesellschaft, in der die »Maximen sozialer Entscheidung« (A. Rich), die sozialethischen Fundamental-Kriterien der personalen Freiheit, der sozialen Gerechtigkeit, der mitmenschlichen Partnerschaft u. a. im ständigen Ringen mit den Pervertierungen der sozialen Gefüge durch Unterdrückung, Klassenherrschaft, Rassen-Diskriminierung u. a. — immer von neuem um der Zukunft des Menschen willen zur Geltung gebracht und in aktuellen Forderungen konkretisiert werden. Mit dem Reiche Christi verwechseln wir dieses gesellschaftskritische Zielbild nicht. Es dient dem Kampfe um die Humanisierung der Gesellschaft und nicht ihrer »Verchristlichung«; und so hat die gesellschaftliche Diakonie weder etwas mit faktisch-sozialer Vorherrschaft noch mit der alleinigen moralischen Vormundschaft der Kirche über die säkulare Gesellschaft zu tun. Als Erkenntnismittel der Weltlichkeit von Staat und Gesellschaft bleibt die ursprüngliche Intention der Zwei-Reiche-Lehre Luthers in Kraft, welche freilich nicht mit ihren spätlutherischen Entstellungen im 19. und 20. Jahrhundert in eins gesetzt werden darf, deren dualistische Scheidungsmanöver die Kirche spiritualisiert und den Dienst der Kirche an dem verelendeten Proletariat vor hundert und hundertdreißig Jahren unmöglich zu machen geholfen haben. Die industrielle Arbeiterschaft sagte und sagt noch heute mit Recht, daß es für sie um soziale Gerechtigkeit gehe, und daß diese nicht durch »Almosen« ersetzt werden dürfe. In der Tat, auch der Kampf für soziale Gerechtigkeit ist eine konkrete Geschichtsgestalt der dienenden Liebe; in diesem Sinne gibt es »politische« und »soziale Diakonie«, und auch von der »politisdien Diakonie« wird daher schon seit fünfzehn Jahren immer wieder gesprochen (zuletzt von Bischof D. *K. Scharf* auf der westlichen Regionalsynode der Berlin-Brandenburgischen Kirche im Dezember 1966).

7. Auch die Vertreter der gesellschaftlichen Diakonie wissen um die Tatsache der unterdrückten und leidenden Kirche der östlichen Welt, und es ist wahrlich niemanden von uns die sündhafte Torheit in den Sinn gekommen, diese der »Peigheir- zu »bezichrigen-(Krimm, S. 367 a. a. O.), weil ihnen jene Wirkungsmöglichkeiten geraubt worden sind, welche die Kirchen in der sogenannten westlichen Zivilisation besitzen (ohne übrigens diese Freiheiten in Taten der dienenden Liebe ausreichend realisiert zu haben). In meinem

Aufsatz »Diakonie zwischen Kirche und Welt« heißt es (Botschaft an die soziale Welt, Hamburg 1959, S. 255), »daß auch die Kirche in der Situation der Verfolgung und des Leidens als ecclesia pressa, nicht ihren diakonischen Ur- und Grundcharakter verlieren kann; hängt sie an Christus und lebt sie von ihm als sein Leib, so ist sie und bleibt sie diakonische Gemeinschaft, ja lernt sie auch von neuem und besser als andere Kirchen, daß die Gemeinde als ganze wie als Ortskirchengemeinde nach außen und nach innen die Gemeinde des gegenseitigen Dienstes und der Liebe zu dem Nächsten ist ... Mögen die bisherigen besonderen Formen der Diakonie in einer bedrängten Kirche belagerte Festungen sein, ja von allen äußeren Existenzmitteln abgeschnitten werden, mag das alles zugrunde gehen, was wir bisher etwa als -spezielle Diakonie- bezeichnet haben, die Gemeinde bleibt diakonische Gemeinschaft, lebt ... in den Taten der Liebe, da sie von Christus lebt ...«

Warum beachtet H. Krimm derartige Darlegungen nicht, *bevor* er verfehlte, weil gegenstandslose Argumente gegen die gesellschaftliche Diakonie ins Feld führt?

Auch *wir* haben es übrigens erlebt (1933-1945), wie schnell aus einer »freien- Kirche eine verfolgte und bedrängte Kirche werden kann, die mit den Mitteln der Gewalt »in den Raum des Kultus eingeschlossen« wird *(G. ]acob).*

8. H. Krimm stellt fest, daß es eine christliche Gesellschaftslehre »nach evangelischem Verständnis *im* Sinne eines geschlossenen Systems überhaupt nicht« gebe. Aber, so fragen wir, welcher christliche Sozialethiker der Gegenwart hat denn dies behauptet oder ein solches System intendiert? Das kann ja nicht einmal von H. Thielickes großer Ethik der Politik und der Gesellschaft behauptet werden. Was aber H. Krimm als positive Möglichkeit sozialethischer Stellungnahmen andeutet, das dürfte durch die Schriften von *H. Gollwitzer, Fr. Karrenberg, A. Rich,* W. *Schweitzer, E. Wolf* u. a. bereits in umfassender Weise durchgedacht und über die von H. Krimm bezogene Position weit hinaus fortentwickelt worden sein. (Natürlich konnte er in seinem Aufsatz nur Andeutungen zu diesem großen Problem machen, und auch die Antwort muß sich summarischer Kürze bedienen.) Auch an diesem Punkte durften wir erwarten, daß H. Krimm sich an den vorliegenden Arbeiten zur christlichen Sozialethik und ihrem heutigen Stande orientieren würde. Die von ihm aufgestellte Alternative eines geschlossenen Systems auf der einen und einiger Mahnungen und Warnungen auf der anderen Seite existiert überhaupt nicht.

Die Zustimmung von »katholischer Seite- (vgl. Krimrn, S. 363 f.) schreckt mich nicht; im Gegenteil. Dialog und Kooperation mit der katholischen Moraltheologie, Soziallehre und Sozialpraxis sind notwendig und in vollem Gange. Die heutige katholische Kritik an den scholastischen und neuscholastischen Naturrechtstheorien und Gesellschaftslehren hat eine neue Basis für den kritischen Dialog zwischen der katholischen und evangelischen Sozialtheologie geschaffen, und der Dienst der Kirche an der Welt wird, zumal seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nicht mehr im Stile des Integralismus und der klerikalen Vormundschaft interpretiert (vgl, vor allem die Schriften *Karl Rabners, [osepb Ratzinger, H. Küng, H. Fries* u. a.),

9. Fassen wir zum Schluß eine *praktische* Konsequenz ins Auge, die H. Krimm nicht gezogen hat, und die ihm auch nicht unterlegt werden soll - welche jedoch aus seiner Art der Argumentation abgeleitet werden *könnte.*

Das wäre ein Monopol-Anspruch des »Diakonischen Werkes« derart, daß allein dasjenige, was unter seinem Dach geschieht, Diakonie heißen darf, selbstverständlich eingeschlossen die Gemeinde-Diakonie. Was die sogenannte »Sozialarbeit« der Kirche, was das Evangelische Arbeiterwerk tut, oder faktische diakonische Impulse und Taten in anderen Bereichen der Kirche, etwa im Evangelischen Frauenwerk oder wo immer, das alles dürfte nicht »Diakonie« genannt werden. Ich unterstelle nicht einen solchen Monopol-Anspruch, aber ich mache auf die Gefahr aufmerksam, die anderen Diensten der Kirche drohen könnte, wenn ein derartiges Tabu für den Wortgebrauch »Diakonie« geschaffen werden würde.

Das von mir »gesellschaftliche Diakonie« genannte, soziale Handeln (und sozialethische Denken) der Kirche behält seinen diakonischen Grundcharakter auch dann, wenn eines Tages eine noch bessere *theologische* (und nicht nur profane) Bezeichnung des beschriebenen Dienstes zur Verfügung stehen sollte.

Vorerst aber bringt der genannte Begriff den Charakter eines Dienstes der evangelischen Kirche aus der Agape in und an der Gesellschaft u. E. sachgemäß zum Ausdruck, zumal das Gesamtverhalten der Kirche zur säkularen Gesellschaft als ein *dienendes* verstanden werden muß, in ökumenischer Bruderschaft mit den anderen Kirchen und Christen, in weltweiter Partnerschaft mit allen Menschen, auch den »säkularen Nach-Christen«, die bereit sind zum Dialog und zur Kooperation, weil auch sie sich an dem Kampf für eine von Ausbeutung und Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Entmenschlichung befreite Gesellschaft beteiligen.

*Prof.* D. *Dr. H.-D. Wendland* *44 Münster, Von-Staulfenberg-Straße 40*

# Zum Begriff der Gruppe in der Ethik

Ein Diskussionsbeitrag

VON HANS-ULRICH JÄGER

Es ist das Verdienst von *Klaus Lefringhausen*, sich als erster ernsthaft und entschlossen auf dem Gebiete evangelischer Sozialethik mit dem Modell der Gruppe befaßt zu haben. In seinen beiden Aufsätzen zur Frage der Cruppenerhik! geht er aus vom Phänomen der Interessengruppe und des Gruppenegoismus. Diese rufen, wenn sie ethisch bewältigt werden sollten der Frage nach den Möglichkeiten ethischer Impulse: 1. betreffend dem Verhältnis des einzelnen zur Gruppe, 2. der strukturellen Gestalt von Gruppen und 3. dem Verhältnis von Gruppen untereinander. Er hätte vielleicht noch einen 4. Punkt anfügen sollen, nämlich das Verhältnis von Gruppen zu umfassenderen sozialen Gebilden (Institutionen) wie Staat, Wirtschaft, etc. Lefringhausen kommt am Schluß seiner beiden Artikel zu fünf Hauptpostulaten einer möglichen Gruppenethik: 1. den Gruppenegoismus transzendierende Mitverantwortung der Gruppen am Gesellschaftsganzen; 2. Befreiung der Gruppenglieder vom Gruppengeist bzw. der Gruppenideologie durch sozialpsychologische Aufklärung; 3. überwindung der Selbstgerechtigkeit der Gruppen; 4. Ermöglichung von Information der Gruppenglieder auch über Dinge, die dem

1. Ethik der sozialen Gruppe? ZEE 1965, Heft 3, S. 164 ff. und: Ethik des Gruppenverhaltens? Junge Kirche 1965, Heft 4, S. 206 ff.

Gruppeninteresse entgegenstehen; 5. Verhinderung dessen, daß der einzelne seine persönlich zu verantwortende Schuld auf eine allgemeine Gruppenschuld abwälzrä.

Lefringhausen stellt einem seiner Aufsätze den Satz voran: »Solange der Mensch denken kann, schreitet Adam nicht als Individuum über diese Erde, sondern tritt gruppenweise auf3.« Man kann sich fragen, ob Lefringhausen die Tragweite dieses Satzes genügend gewürdigt hat. Wenn dieses anthropologische Modell, das doch dieser Satz in, verkürzter Form darstellt, wirklich ernst genommen würde, so müßte das für die Ethik und besonders für die Sozialethik von größter Bedeutung sein. Durch die an sich banale Feststellung, daß der Mensch nicht als Einzelwesen, sondern gruppenweise auftritt, wird der Sozialethik nicht nur ein neues Gebiet eröffnet, das zwar subsummiert unter die Behandlung der verschiedenen gesellschaftlichen Sektoren (Familie, Staat, Wirtschaft, Kirche, Erziehungswesen etc.) bereits da und dort angepackt wurdet, sondern die Ethik selbst wird in ihrem Aufbau und ihrer Methode betroffen. Durch dieses Modell der Gruppe wird nicht nur ein weiteres Objekt der Sozialethik hinzugefügt, sondern auch ihr Subjekt selbst, der Ethiker, wird als ein Mensch, der gruppenweise auftritt und somit auch Sozialethik betreibt, erwiesen".

Ich will nun vorerst die Subjektseite außer acht lassen und nach den Auswirkungen dieses soziologischen Modells der Gruppee auf die Objektseite der Ethik, besonders der Sozialethik fragen. Zuvor aber muß ich meinen Begriff der Gruppe darlegen. Wenn ich nun im folgenden von der Bedeutung der Gruppe für die Ethik spreche, so verstehe ich mit diesem Begriff nicht zuerst Interessengruppen, sondern jene kleinen gesellschaftlichen Gebilde, in denen wir täglich leben: also zum Beispiel die Familie, die Spielkameraden, die direkten Mitarbeiter, mit denen ich in formeller und informeller Arbeitsgruppe verbunden bin, die Weggenossen auf dem täglichen Weg zur Arbeit, die kirchliche Gruppe

2. ZEE 1965, S. 175 f.; Junge Kirche 1965, S. 219 f.
3. ZEE 1965, S. 164. Auf diesen Sachverhalt war schon *Adam Ferguson* in seiner »Abhandlung über die bürgerliche Gesellschaft. (7. Auf!. 1814, deutsch Jena 1904) aufmerksam geworden, indem er im Abschnitt über den Naturzustand schreibt (a.a.O, S. 5): »Das Menschengeschlecht muß in Gruppen beobachtet werden, wie sie immer bestanden haben.« Während dieser Satz in Opposition zum Individualismus der Aufklärung geschrieben wurde, wandte sich *Emile Durkheim* (1858-1917) umgekehrt in seiner Begründung der Soziologie von einer philosophisch-spekulativen, menschheitlichen Betrachtungsweise ab und den kleineren gesellschaftlichen Gebilden zu, zum Beispiel der »Horde«, der »group farnilial« etc. (vgl. Regeln der soziologischen Methode, 2. Auf!., Neuwied 1965, S. 170 ff.). Nach *René König:* Gruppe (in Fischerlexikon: Soziologie, Frankfurt a. M. 1958, S. 104) wurde in der neueren Soziologie die Gruppe immer mehr Hauptgegenstand der Forschung gemäß einer methodologisdien Tendenz, von den gesamtgesellschaftlichen Strukturen zu den Teilstrukturen vorzudringen (Mikrosoziologie), welche uns näher liegen und übersichtlicher sind als erstere.
4. Literatur bei *Lejringhausen,* Junge Kirche 1965, S. 207 ff.
5. Ich bin mir über die Problematik einer Unterscheidung von Subjekt und Objekt der Sozialethik im klaren, geht es doch in einer wirklidikeitsbezogenen Sozialethik gerade darum, daß Subjekt und Objekt in intensive wechselseitige Beziehung treten, in welcher Impulse in möglichster Dichte hinüber und herüber gelangen, wobei freilich dieses Wechselspiel zwischen Subjekt und Objekt erkannt und kontrolliert werden muß. Daß zwischenmenschlicher Gesellschaft und gesellschaftlichem Menschen ein Verhältnis der Interdependenz, das heißt der wechselseitigen Abhängigkeit, besteht, hat wirkliche Sozialethik schon immer angenommen. Denn nur infolge dieser Interdependenz ist Sozialethik überhaupt nötig. Es wäre nun aber naiv, diese Interdependenz nur auf das Objekt der Sozialethik zu beziehen und nicht damit zu rechnen, daß auch eine solche wechselseitige Abhängigkeit besteht zwischen der Sozialethik selbst und ihrer jeweiligen Bezugsgesellschaft. Denn der Sozialethiker selbst ist ja auch gesellschaftlicher Mensch. Diese Interdependenz von Subjekt und Objekt der Sozialethik muß mit bedacht werden, wenn die Sozialethik nicht für ihre eigenen Ideologieprobleme blind sein will.
6. Besondere Verdienste beim Aufbau (und bei der Propagierung) dieses Modells kommen m. E. im deutschen Sprachgebiet *Peter R. Hofstätter* zu; vgl, Einführung in die Sozialpsychologie, 3. Auf!., Stuttgart 1963 (KTA 295); Gruppendynamik, Hamburg 1957 (rde 38), und den Artikel: Gruppendynamik (in Fischerlexikon: Psychologie, Frankfurt a, M. 1957, S. 154 ff.).

(Jugendgruppe, Presbyterium, Pfarrkapitel usw.) oder Studiengruppen, politische Gremien etc, Es geht um die »kleinen Gruppen« *Kurt Lewins* (1890-1947) oder die Lehensgruppe erster Ordnung, wie sie O. *H. von der Gablentz* im Handbuch der Soziologie beschreibt", Wichtig ist dabei eine gewisse Kleinheit und übersichtlichkeit der Gruppe, in der sowohl syntelische Beziehungen (von Person zu Person) wie hypertelische (zwischen Gruppenglied und Gruppenganzem) von Bedeutung sind", Dabei wird nicht besonders Wert darauf gelegt, ob diese Gruppen im Sinne von *Ferd. Tönnies* (1855-1936) mehr als Gemeinschaft auf dem Lebenswillen oder als Gesellschaft auf dem Kürwillen basieren. Solche Gruppen gibt es sowohl im primären wie sekundären (oder tertiären) System. In diesem Sinne gehen wir also über *Charles H. Cooleys* (1824-1929) Begriff der Primärgruppe hinaus, halten aber fest, daß es sich bei dem, was wir im folgenden unter Gruppe verstehen, um face to face association and cooperation handelt.

Wie viele Untersuchungen, die ich jetzt nicht im einzelnen schildern kann, gezeigt haben, sind solche Lebensgruppen erster Ordnung für die Person von ausschlaggebender Bedeutung. In ihnen und durch sie vermittelt, vollziehen sich jene Entwicklungs- und Wandlungsprozesse, die mit Sozialisation, Enkulturation und Personalisation bezeichnet werden". Denn auch da, wo es gilt, in und trotz der Vielheit und Vielgestaltigkeit der Gruppen und Organisationen, an denen wir partizipieren, die Einheit der Person zu gewinnen und zu wahren, da geschieht das unter dem bestimmenden Einfluß der kleinen Gruppen, in denen wir besonders verwurzelt sind. Sicherlich wirkt sich bei den erwähnten Prozessen auch unsere psychische Konstitution aus, doch nicht im abstrakten Raum, sondern im Rahmen solcher Gruppen. Darum hängt von den Gliedern, der Art und Struktur der verschiedenen kleinen Gruppen, deren Glied wir im Laufe unseres Lebens werden, weitgehend Elend oder Erfüllung unseres Lebens ab. Freilich will ich jetzt schon einschränkend darauf hinweisen, daß diese Gruppen ihrerseits wieder in einem Interdependenzverhältnis zu den übergeordneten gesellschaftlichen Institutionen stehen. Das zeigt sich zum Beispiel daran, daß wir uns zwar in den kleinen Gruppen die Normen unseres Verhaltens - auch unseres intellektuellen Verhaltens – aneignen, daß aber diese Normen oft für weite kulturelle Räume ziemlich gleich sind und je nach sozialer Schicht, regionaler Bevölkerung, Konfession etc, und schließlich einzelner Gruppe oft nur modifiziert werden. Doch was wir an unsern Verhaltensweisen als unumstößlich selbstverständlich empfinden, was durch Konventionen (Sitten und Bräuche) geregelt wird, was Moden unterworfen ist oder was als krankhaft oder kriminell gilt (tabuiertes Verhalten), all das wird uns in den kleinen Gruppen übermittelt und eingeprägt[10]. Und zwar steht da an erster Stelle die Familie, dann die Spielgruppe der Alterskollegen, die Schulklasse, Jugendgruppen, Studiengruppen etwa um Professoren, kirchliche Gruppen, Arbeitsgruppen etc. Dabei sind die Normen, die wir uns in den verschiedenen Gruppen aneignen, nicht immer identisch. Es kann in der Pluralität von Normen zu Konflikten kommen, welche die Integration der Person erschweren

7. Vgl, den entsprechenden Artikel in Handbuch der Soziologie, hg. von O. *Ziegenjuss,* Stuttgart 1956, S. 781 ff. Dieser Abschnitt bildet weitgehend ein Kurzreferat der beiden schon fast zu den Klassikern zu zählenden Aufsätze von O. *H. von der Gablentz* und *R. König* (a.a.Oi),
8. *Antoine Oldendor/f:* Grundzüge der Sozialpsychologie, Köln 1965, S. 38. - *P. R. Ho/stätter* definiert die Gruppe in folgender Weise: -Als Gruppe bezeichnet man eine Anzahl von Organismen, deren Verhalten einer wechselseitigen Steuerung unterliegt. Was ein Mitglied der Gruppe tut, beeinflußt das Tun aller oder einzelner anderer und ist seinerseits auf die Aktionen dieser anderen abgestimmt.Dies gilt im stärksten Maße von relativ kleinen Gruppen, deren Mitglieder einander von Angesicht zu Angesicht kennen«- mit solchen Gruppen wollen wir uns vornehmlich beschäftigen -, »bewahrheiter sich jedoch auch bei größeren ... Gruppen von der Art der Belegschaft eines Werkes der Großindustrie oder sogar der Nation. Die kleinste Gruppe ist das Paar« (Fischerlexikon: Psychologie, a.a.O, S. 154).
9. *Gerhard Wurzbacher:* Sozialisation – Enkulturation – Personalisation, in: G. Wurzbacher u. a., Der Mensch als soziales und personales Wesen, Bd. I, Stuttgart 1963, S. 12 ff.
10. Vgl, *P. R. Hojstdtter:* Einführung in die Sozialpsychologie, a.a.O. S. 62 f.

und stören, welche aber auch den Horizont erweitern und ideologische Verkrustungen aufbrechen.

Nachdem ich nun auf die Bedeutung der kleinen Gruppe für dieAneignung von Verhaltensnormen hingewiesen habe, ist es an der Zeit, eine These zu unserm Thema, »der Begriff der Gruppe in der Echik«, zu formulieren:

Die allgemein übliche Aufteilung der Ethik in Individual-, Personal- und Sozialethik hat zwar ein gewisses Recht, ist aber in dieser Form irreführend und verleitend. Denn sie bietet erstens keine Kategorien, die Interdependenz der Subjekt- und Objektseite der Ethik zu erfassen. Zweitens hat sie es allzu sehr mit Abstraktionen zu tun. Die Ethik bezieht sich primär vor allem auf die Beziehungen, Positionen und Strukturen kleiner Gruppen und wird von da **her** geprägt. Der bisherigen Aufteilung der Ethik wäre darum eine Ethik der Gruppe vor- und überzuordnen.

Diese programmatische These will ich jetzt kurz vor allem im Blick auf die drei Grundverhältnisse der bisherigen Ethik zu begründen versuchen.

1. Die Art unseres Verhältnisses zu uns selbst, das im Zentrum der Individualethik steht, ist weitgehend geprägt durch die Kultur, Religion und soziale Schicht, der wir angehören, und dann auch durch Zusammensetzung, Struktur, Geist und gegenseitiges Verhältnis der Gruppen, durch welche uns der Modus unseres Selbstverständnisses vermittelt wird und in der Auseinandersetzung mit welchen sich unsere Person festigt. So scheint es uns zwar selbstverständlich zu sein, daß wir uns dieses Verhältnisses zu uns selbst überhaupt bewußt werden, doch ist diese Selbstverständlichkeit auch wieder kulturgebunden und durch Gruppen vermittelt. Deshalb würde es sich meines Erachtens empfehlen, der Individualethik eine Ethik der Gruppe vorzuordnen.

2. Auch unser Verhältnis zum Mitmenschen wird von der Gruppe bestimmt und von ihr vermittelt. Denn der Mitmensch erscheint uns zunächst kaum als Person, als Du, sondern er erscheint uns als Rollenträger einer Gruppe, als Mutter, Vater, Bruder, Kind, Kolleg, Lehrer, Schaffner, Kantor, Vorgesetzter etc, Ob wir durch die Rolle hindurch je auf den Menschen, auf die Person stoßen, ist höchst fraglich. Wir werden unsern Mitmenschen vielleicht einmal »von anderen Seiten«, das heißt in andern Rollen kennen und dadurch besser verstehen lernen. Auch hier könnte es sich darum empfehlen, die Personalethik in den Rahmen einer Ethik der Gruppe zu stellen.

3. Aber auch unser Verhältnis zu den Strukturen der Gesamtgesellschaft, zu Staat, Wirtschaft, internationaler Ordnung, Kirche etc, ist meist nicht direkt, sondern vermittelt über kleine Gruppen. Die Gesamtgesellschaft ist für uns eine abstrakte Größe. Existentiell werden ihre Institutionen erlebt vor allem in ihren Auswirkungen auf die Lebensgruppen erster Ordnung. Die Wirtschaftsordnung wird zum Beispiel in der formellen und informellen Arbeitsgruppe erfahren, die Eigentumsordnung unter anderem in ihren Folgen auf das Nachbarschaftsverhältnis im Wohnblock oder im Eigenheimquartier, die Ordnung des Schulwesens unter anderem in der Schulklasse, im Lehrerkonvent oder in der Familie.

4. Doch wirken sich nicht nur die gesamtgesellschafl:lichen Strukturen vor allem vermittelt über die kleinen Gruppen auf den einzelnen aus, auch umgekehrt kommt der einzelne in seinen gesellschaftspolitischen (sozialethischen) Bemühungen nur über kleine Gruppen zum Ziel. In den kleinen Gruppen vor allem wird die politische Meinung gebildet. Parteiparolen werden zwar von Massenmedien verbreitet, doch müssen sie durch den Filter der kleinen Gruppe. Durch diesen Filter müssen auch alle sozialethischen Impulse. Bevor sie zum Ziel gelangen, werden sie besprochen in kirchlichen und politischen Kammern, in Gremien der Parteien oder der Wirtschaft, in Klubs und Cliquentt. Je nach Struktur, Zusammensetzung, Stellung der Gruppe im Gesamtgefüge, je nach Interessen der Gruppe, Gruppengeist, bisheri-

11. Nur am Rande sei darauf verwiesen, daß in den Parlamenten die eigentliche konstruktive legislatorische Arbeit in Kommissionen geleistet wird, also in face to face cooperation. Ebenso bildet sich in großen Exekutiven, seien das nun Kabinette oder Presbyterien, eine Führungsgruppe **von wenigen Leuten, ein** »Büro«, **wie man in** der Schweiz sagt, die vor den Gesamtsitzungen die Traktanden festsetzt, die Entscheidungen vorbereitet und dadurch auch vorentscheidet.

gen Erfahrungen in ähnlichen Situationen, je nach Ethos, aber auch augenblicklicher Stimmungslage der Gruppe und nicht zuletzt je nach Status dessen, der solche sozialethischen Impulse vorbringt, werden diese im Filter der Gruppe mehr oder weniger, in dieser oder jener Weise modifiziert, wenn sie nicht überhaupt darin hängenbleiben. Wenn man an die Vielzahl von Gruppen denkt, durch die sozialethische Impulse bis zu ihrer Verwirklichung hindurch müssen, wenn man daran denkt, wie verschieden solche Gruppen filtrieren und modifizieren, so ist es kaum verwunderlich, wenn die meisten völlig unkenntlich realisiert werden.

Da wir, wie aus Punkt drei und vier hervorgeht, in der Sozialethik mit einer doppelten Interdependenz zwischen einzelnem, den Gruppen und der Gesamtgesellschaft rechnen müssen, scheint es sich auch hier zu empfehlen, vom Mittelglied der Gruppe auszugehen, also die Gruppenethik der traditionellen Sozialethik vorzuordnen.

5. Das Phänomen der Gruppe wirkt sich aber auch auf der Subjektseite der Ethik aus. Auch für den Ethiker selbst gilt diese eben festgestellte doppelte Interdependenz. Der Ethiker selbst gehört verschiedenen Gruppen an, die ihrerseits unter dem Einfluß bestimmter wirtschaftlicher, politischer, sozialer, religiöser, kultureller Situationen und Strukturen stehen. Solche Gruppen können sich auch zeitlich erstrecken, zum Beispiel als Traditionskreise, als theologische, ökonomische, sozialethische Schulen. Wenn wir diese Interdependenz nun auf der Subjektseite der Ethik feststellen, so taucht das Ideologieproblem auf. Einer gesellschaftlichen Bezogenheit des Denkens kann nicht entgangen werden. Wichtig aber ist, daß der Ethiker sich seiner eigenen Schranken möglichst bewußt wird, indem er durch vielfältigen Kontakt und breite Information die ideologischen Züge der in seinen Gruppen, seiner Schicht, Konfession und Kultur vorherrschenden Wertvorstellungen zu durchschauen sucht. Da es bei Ideologien im prägnanten Sinne (den partikulären Ideologien Mannheims) immer um das bewußte oder unbewußte Wahren von Interessen gewisser Gruppen und Schichten geht, wird uns die Botschaft von dem Gott, der in Christus wirklich unsere Interessen wahrt, von allzu großer gruppen- oder schichtspezifischer Beschränktheit befreien[12]. So fällt auch Sozialwissenschaftlern auf, wie in den Evangelien immer wieder an sich begreifliche und verständliche Gruppenschranken souverän durchbrochen werden, indem zum Beispiel der Angehörige der samaritanischen outgroup zum Nächsten wird und die Liebe sogar den Feind einschließtt[13].

6. Wenn der Ethiker selbst in einer Gruppenethik mitbedacht würde, so könnte wohl auch der oft behauptete Satz, die Kirche sei Subjekt der Ethik, besser erfaßt werden. Es könnte da gefragt werden, inwieweit der Ethiker gerade als Glied kirchlicher Gruppen zu seiner Ethik beauftragt und befähigt, vielleicht aber auch in seiner Arbeit gehindert würde. Wie es schon verschiedentlich in großen Zügen geschah, könnte man auch im Detail fragen, was für kirchliche Gruppen bei der Ausprägung welcher Ethik beteiligt wären. Eine so verstandene Ethik käme dadurch in engsten Kontakt mit der Ekklesiologie. Evangelische Ethik hat es weder bloß mit der Wohlfahrt der Gesellschaft noch allein mit dem Gewissen des einzelnen zu tun - welches, nebenbei erwähnt, seine materiale Prägung auch wieder in Gruppen erfährt (Verinnerlichung von Normen) -, sondern evangelische Ethik hat es im Grunde mit dem Willen Gottes zu tun. Sicherlich kann man auch ganz privat im stillen Kämmerlein nach dem Willen Gottes fragen, aber der entscheidende Ort dazu ist die Gemeinde, denn da, in der Gruppe ist Christus mitten unter uns[14].

Vieles konnte in diesem Diskussionsbeitrag nur in Andeutungen gesagt werden. Doch hoffe ich, daß einigermaßen klar geworden ist, warum es mir nötig schiene, nicht nur der Ethik, besonders der Sozialethik noch eine Ethik der Gruppe einzufügen, sondern Individual-, Personal- und Sozialethik zusammen durch eine Ethik der Gruppe zu umfassen.

12. Vgl. zum politischen Aspekt des Problems *Hans-Gernot Jung:* Befreiende Herrschaft. Die politische Verkündigung der Herrschaft Christi, München 1965, S. 146 ff. und 161 ff.
13. Zum Beispiel *Antoine Oldendorff,* a.a.O, S. 131 und 136 f.; O. *H. von der Gablentz,* a.a.O, S. 802.
14. Mt 18,20.

*H. U. Jäger, wiss. Assistent*

*Zürich*

# »Auf dem Wege«

## Eine Kategorie für eine Theologie der Gesellschaft

VON FOLKERT MüLLER

Meine Gedanken knüpfen an die Ausführungen von *Hartmut Weber* an, die er in seinem Aufsatz »Theologie der Gesellschaft als Soziallehre und Sozialethik«! niedergelegt hat. Man sollte seine hier erhobene Forderung, »daß es ständige Teams von Theologen, Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern geben muß«, nicht überhören[2].

Für entscheidend halte ich die Feststellung: »Es müssen ... Kategorien gefunden werden, die die biblischen Grundaussagen auf die moderne Gesellschaft beziehent.s

Es ist nicht ganz einzusehen, weshalb etwas später diese Kategorien, von denen drei beispielhaft genannt werden, lieber als »rnittlere Axiome«4 bezeichnet werden, und zwar mit der Begründung, daß es sich hier um Versuche handelt, die Richtung der praktischen Auswirkung des christlichen Glaubens in einer besonderen Lage zu bestimmen.

Gewiß, schon *Luther* konnte Glaubensformulierungen (und dazu würden ja auch Kategorien christlichen Handelns gehören) nicht einfach übernehmen, geschweige denn anwendenä, Es wäre jedoch kurzschlüssig gedacht, wenn man daraufhin annehmen würde, daß es Kategorien für längere Zeiträume nicht gäbe. Sie müssen nur immer wieder neu zur Sprache und ins Bewußtsein gehoben werden. So haben die Reformatoren für ihre Zeit die Kategorie der Rechtfertigung nicht erfunden, sondern auf Grund der Studien vor allem des Römerbriefes wieder entdeckt.

Kategorien üben eine doppelte Funktion aus. Sie dienen einmal als Schlüssel zum Verständnis **der** biblischen Botschaft, insbesondere der Verkündigung Jesu; zum anderen zur Auslösung von Impulsen im praktischen, von der Bibel her ausgerichteten Leben. Beide Funktionen stehen im Entsprechungsverhältnis zueinander. Kategorien sind für alle Zeiten geltende Grundanweisungen, die das Verhältnis des menschlichen Zusammenlebens und den Auftrag Gottes an den Menschen in Beziehung setzen und ihr Zueinander bestimmen. Wenn eine Kategorie in einer besonderen Zeit nicht zum Ansatz gebracht werden kann, dann liegt das nicht an der Gültigkeit einer solchen Kategorie an sich, sondern an der bestimmten Zeit, in der anders gedacht, gefragt und gelebt wird. Heute wird der Begriff des iustificatio, obgleich seine überragende Bedeutung nach wie vor besteht und weiter bestehen wird, weitgehend nicht mehr verstandene. Es ist daher nur folgerichtig gedacht, wenn besonders in einer Theologie der Gesellschaft (aber nicht nur dort) nach neuen Kategorien gefragt wird. *H. Weber* führt in seinen Darlegungen drei Beispiele solcher neuen Kategorien an, auf die ich kurz eingehen werde, bevor ich meinen eigenen Vorschlag bringe und begründe.

Zuerst wird der Begriff der *Entfaltung* der dem Menschen von Gott verliehenen Fähigkeiten genannt/, Kritisch ist hierzu von evangelischer Theologie zu sagen, daß die von GOtt dem Menschen verliehenen Fähigkeiten nicht einfach zu bestimmen sind. Römisch-katholische Theologie wird leichter in der Lage sein, von Fähigkeiten des Menschen zu sprechen - ist doch die Folge von Gen. 3 nur ein »defectuses der Menschheit. Dieser Defekt ist bei richtiger Einstellung des Menschen reparabel. *Luther* hat bekanntlich den sogenannten Sündenfall anders beurteilt. Er hat von »tota corruptio« gesprochen und aus diesem Urteil die Konsequenz gezogen, daß es keine menschlichen Fähigkeiten gibt, die man hat (oder nicht hat), die auch nicht nach

1. ZEE 4/1966, S. 236 ff.
2. A.a.O. S. 251 - auch schon S. 240.
3. A.a.O. S. 240.
4. A.a.O. S. 243.
S, WA 20,145.
6. Interessant ist die Erklärung von *Hans-Rudol] Müller-Schwele,* wie wir heute die Lehre von der Rechtfertigung neu verstehen können (»Technik als Bestimmung und Versuchung«, 1965, S. 47).
7. A.a.O. S. 240.
*8. Thomas von Aquino,*

sokratischer Methode geweckt werden können". Wenn der Mensch schöpferische Fähigkeiten entfaltet, dann geschieht dies auf Grund befreiender göttlicher Kräfte, über die der Mensch in keiner Weise verfügt. Wenn also schon der Begriff »Entfaltung- gebraucht wird, sollte besser von der Entfaltung der»Wahrheit des menschlichen Wesens« gesprochen werden[10]. Die Kategorie der Entfaltung[11] (der dem Menschen von Gott verliehenen Fähigkeiten) hängt »mit der Weisung Gottes an die Menschen, sich die Erde untertan zu machen, zusammen«, sagt *H. Weber*[12]. Sicherlich, aber diese Aussage von Gen 1,28 gilt für christliche Theologie nur auf dem Hintergrund der Verkündigung Jesu, die dem Menschen etwas zum »Wie« der Entfaltung sagt[13]. Zu hören auf dieses »Wie« vermögen nur die Menschen, die eine zweite Schöpfung erlebt habenie. Sie bilden das »Salz der Erde« und das »Licht der Welt«[15].

Der zweite von *H. Weber* genannte Begriff ist die von *Trutz Rendtorff* entwickelte Kategorie der *Teilnahmew*, Bei diesem Begriff kommt es sehr darauf an, wie er verstanden wird. Ich will mich nicht bei Mißdeutungen oder verschiedenen Möglichkeiten des Verstehens aufhalten, sondern mich gleich mit diesem Begriff einverstanden erklären, wenn Teilnahme als Weggemeinschaft aufgefaßt wird. Aufzuzeigen, was dieses bedeutet, ist der Sinn meines Aufsatzes.

Schließlich wird der von *Heinz-Dietrich Wendland* geprägte Begriff der *»leritischen Solidarität und Offenheit«* angeführtt". Diese Kategorie scheint mir diejenige von den drei genannten zu sein, mit der sich am ehesten in einer Theologie der Gesellschaft operieren läßt. Sie beinhaltet die Offenheit gegenüber allem Neuen, also gerade der Zukunft, sie weiß sich verantwortlich für alle Fragen, die sich durch das Zusammenleben der Menschen ergeben; sie wird aber der Ideologisierung irgendeiner Macht und der Idealisierung irgendeines Zustandes wehren, sie ruft auf zur Distanzte. Jesu Leben läßt sich gut unter dem Blickwinkel der »kritischen Solidarität und Offenheit- sehents. Sein Ruf in die Nachfolge ist ein Aufruf zu dieser Haltung. *Charles* C. *West* erklärt: »Eine kritische Theologie ist von Nutzen, besonders wenn sie das Denken der Kirche in der Vergangenheit heranzieht, um das Denken und die Praxis der Kirche von heute zu berichtigen. Doch es ist ganz unmöglich, daß eine ungläubige und ungehorsame Kirche eine Theologie und Ethik hervorbringen könnte, die wahr sind. Das aber ist heute unsere unerfreuliche Lage[20].« – Ein wichtiges WOrt in unserer Zeit!

*Karl Barth* spricht von vier Kategorien der Humanitätzt. Zum »Sein in der Begegnung« gehört *erstens*, daß »der Eine dem Anderen in

9. Nähere Ausführungen hierzu hat der Verf. *in* seinem Aufsatz »Die Bedeutung der Krise in der 'Theologie Luthers und in moderner Pädagogik« gebracht (Deutsches Pfarrerblatt, Nr, 10/1966, S. 280 ff.). - *Cbarles* C. *West* betont in seiner Abhandlung »Der missionarische Kontext der christlichen Ethik« (ZEE 4/1966, S. 213 ff.) in seiner Einleitung, .daß keine menschliche Fähigkeit des Gewissens oder Verstandes den Ausgangspunkt für ethische überlegungen bilden kann«,
10. So *Karl Barth* in K. D. III/2, S. 21.
11. Wie die Kategorie der 'Teilnahme.
12. A.a.O. S. 241.
13. Auf S. 242 kommt *H. Weber* darauf dann auch zu sprechen. - *Kar! Barth* bemerkt in K. D. III/2, S. 361: »Das Neue Testament sagt aus, was das Alte Testament mit allem seinem Wissen noch nicht weiß und auch uns darum nicht sagen kann ... vetus testamenturn in novo patet,«
14. Joh 3,3. - Für *Lutber* ist ein Christ nicht das Produkt seiner Erziehung, sondern eine neue Schöpfung (WA 18,753/4).
15. Mt 5, 13 und Mt 5, 14.
16. A.a.O. S. 240.
17. A.a.O. S. 242. – Diese Einstellung wird auch VOn *Gerhard Koch* vertreten (Vorträge vor Theologen auf Langeoog, Januar 1966).
18. Jesu Verkündigung weist als die beiden Hauptakzente auf: a) Nichtweltförmigwerden! b) Aber sich für die Welt interessieren!
19. *Kar! Barth* betont (K. D. III/2, S. 251 f.), daß diese Solidarität, »in der sich Jesus dem Mitmenschen verbindet, eine ganz *reale* ist. Es gibt nicht etwa ein Innerstes, Tiefstes, Verborgenstes in ihm, wo er nun doch für sich oder mit Gatt allein, wo er in stoischer Ruhe oder in mystischer Seligkeit abseits vom Mitmenschen *existierte*, von seinem Stand und Schicksal unberührt wäre. – Er ist vom Dasein des Mitmenschen direkt und unmittelbar betroffen.« - Zur Offenheit jesu sagt *Kar! Barth* (a.a.O, S. 252), »daß er (Jesus) im umfassendsten, *radikalsten* Sinn der Mensch ist, der für die Anderen ist«.
20. A.a.O. S. 215. 21. K. D. III/2. S. 299.

die *Augen* sieht«22 - *zweitens,* »daß man miteinander *redet,* aufeinander *hört«23 - drittens,* »daß man einander ... gegenseitig *Beistand* leistet24 - *viertens,* daß dies alles »hinüber und herüber gerne geschieht-z>.

*Jürgen Molimann* hat das auszusprechen verstanden, »was in der Luft lag«. Durch sein Buch "Theologie der Hoffnung«26 schärfer sehend geworden - entdeckt man das von ihm klar Ausgesprochene und Ausgedeutete in Ansätzen bei fast allen Theologen. Beim Suchen nach einer Kategorie christlichen Handeins in der Gesellschaft kann man an Moltmann nicht vorübergehen. Im Gegenteil! Deshalb halte ich es für gut, sich bestimmte Kernsätze von ihm unbedingt zu merken:

»In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfaßt[27].« - »Durch den Glauben kommt der Mensch auf die Spur des wahren Lebens, aber allein die Hoffnung hält ihn auf dieser Spur[28].« - »Glauben heißt, die Grenzen in vorgreifender Hoffnung überschreiten, die durch die Auferweckung des Gekreuzigten durdibrodien sind29.« Die »Hoffnung macht die diristliehe Gemeinde zu einer beständigen Unruhe in menschlichen Gesellschaften, die sich zur sbleibenden Stadt- stabilisieren wollen«3o. »Der Gott des Exodus und der Auferstehung -ist- nicht ewige Gegenwart, sondern er verheißt seine Gegenwart und Nähe dem, der seiner Sendung in die Zukunft folgt[31].« - »Die christliche Hoffnung ... ist ... aufgerufen und ermächtigt zur schöpferischen Veränderung der Wirklichkeit[32].«

Der Kundige weiß, wie sehr diese zitierten Sätze sich exegetisch fundieren lassen – sowohl vom Alten Testament als auch vom Neuen Testament her. Was *Moltmann* meditierend ausdrückt, ist ungeheure Bewegung. Der Glaubenssatz der Gemeinde des Alten Testaments hat die Rettung aus Ägypten zum Inhalt. Seitdem hat sich GOtt als der Eröffner von Wegen und zugleich als Wegbegleiter erwiesen. Die Botschaft der Evangelien gipfelt ständig in jesu Ruf zur Nachfolge auf einem ganz bestimmten Weg, den er ermöglicht hat und auf dem er der Aufmunternde, Stützende und Tragende ist. Besonders der Hebräerbrief hat die Gemeinde in statu viatorum vor Augen. Bedenkt man das 1. Kapitel des ]ohannes-Evangeliums, so läßt sich zusammenfassend sagen, daß der Weg des Glaubens seinen Ausgangs- und Zielpunkt in Jesus Christus hat.

»Auf dem Wege« ist daher die angemessene Kategorie, die sich bei der Besinnung und dem Vollzug einer Theologie der Gesellschaft geradezu aufdrängt. Von kritischen Fragen nach der rechten Bewegungstendenz bis hin zur schöpferischen Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse ist von dieser Kategorie ausgehend wirklich alles zu bedenken, und der Leser wird selber urteilen können, in welchem Maße die oben erwähnten anderen Kategorien im Rahmen dieser alles umfassenden Kategorie Berücksichtigung finden können.

22. A.a.O. S. 299.
23. A.a.O. S. 302.
24. A.a.O. S. 312.
25. A.a.O. S. 318.
26. *[ürgen Moltmann:* Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 3. Aufl., 1965.
27. A.a.O. S. 11 f.
28. A.a.O. S. 16.
29. A.a.O. S. 16.
30. A.a.O. S. 17.
31. A.a.O. S. 25.
32. A.a.O. S. 29.

*Folkert Müller, Pastor an St. Ansgarii*

*Bremen, Georg-Gröning-Straße* 81 *A*

# Bemerkungen zu den Kategorien in einer Theologie der Gesellschaft

## Antwort an Folkert Müller

VON HARTMUT WEBER

1. *Polleert Müller* möchte die Kategorien als für »alle *Zeiten* geltenden Grundanweisungen« verstanden wissen und trägt damit zweifellos der philosophischen Definition des Begriffs »Kategorie« Rechnung. Mit Recht fragt er deshalb, warum ich diese Kategorien andererseits als »rnittlere Axiome- bezeichne, die gerade »nicht für alle Zeiten« binden. Nun kann man allerdings auch den Begriff »Kategorie« im Sinne von »Grundbegriffen besonderer Klassen von Gegenständen und Wissenschaften«! bezeichnen. In diesem Sinne habe ich die Begriffe Entfaltung, Teilnahme, kritische Solidarität und Offenheit als Kategorien der evangelischen Soziallehre und Sozialethik gebraucht.

Müller beschreibt die doppelte Funktion der Kategorie in der Theologie, nämlich »einmal als Schlüssel zum Verständnis der biblischen Botschaft, insbesondere der Verkündigung Jesu, zum anderen als Auslösung von Impulsen im praktischen von der Bibel her ausgerichteten Leben«, Diese zweite Funktion würde mit derjenigen der »mittleren Axiorne« zusammenfallen.

Davon abgesehen muß Müller selbst einräumen, daß die Kategorien wie zum Beispiel die iustificatio, in einer bestimmten Zeit zurücktreten können; der Grund dafür liegt dann nicht bei der betreffenden Kategorie, »sondern an der bestimmten Zeit, in der anders gedacht, gefragt und gelebt wird«, Ich stimme mit ihm darin überein, daß diese Kategorie heute außerhalb der Theologie nur noch schwer verstanden wird. Wenn mir F. Müller aber sogar zugibt, es sei »daher nur folgerichtig gedacht, wenn besonders in einer Theologie der Gesellschaft (aber nicht nur dort) nach neuen Kategorien gefragt wird«, so erscheint es mir zweifelhaft, ob der Unterschied zwischen Kategorien und »mirtleren Axiomen- noch so groß ist, wie anfangs von Müller behauptet.

Hinzu kommt, daß die von F. Müller vorgeschlagene Kategorie »Auf dem Wege« selbst unlöslich mit der theologischen Diskussion der letzten vierzig Jahre verknüpft ist. Als Beweis mögen die Stichworte »Zwisdien den Zeiten«, Kirchenkampf, Entmythologisierung und existentiale Interpretation des Evangeliums sowie die neuesten Versuche um eine Theologie der Geschichte genügen.

2. Wenn F. Müller kritisch zum Begriff der Entfaltung den Sünderstatus des Menschen hervorhebt, so ist zu entgegnen, daß hier zwei verschiedenen Dimensionen miteinander konfrontiert werden. Ich sehe nicht, wo sich beide widersprechen. Es ist doch kein Zweifel, daß Gott jedem Menschen verschiedene Gaben im Sinne von Begabungen verliehen hat. Daran ändert der Sündenstatus des Menschen nicht das geringste. Müller meint: »Wenn der Mensch schöpferische Fähigkeiten entfaltet, dann geschieht dies auf Grund befreiender göttlicher Kräfte, über die der Mensch in keiner Weise verfügt.« Hier verwechselt Müller m. E. zwei verschiedene Dimensionen, um diesen Ausdruck *Paul Tillichs:* zu gebrauchen, Denn diese Begabungen sind trotz des Sünderstatus des Menschen erhalten geblieben. Entfaltung der Gaben bezieht sich also auf die anthropologische Dimension, der Sünderstatus gehört dagegen der theologischen Dimension an. Es geht also bei der Entfaltung gerade nicht um die »Entfaltung der >Wahrheit des menschlichen Wesens<<<, das heißt doch wohl um den usus theologicus, sondern um sehr viel Profaneres. Zu oft hat sich protestantische Theologie durch krampfhaftes Hinstarren auf den Sünderstatus die Möglichkeit einer Soziallehre und Sozialethik verbaut, die auf der Höhe der Zeit ist und nicht nur resignativ alles der Obrigkeit bzw. einer sogenannten Eigengesetzlichkeit überläßt.

3. Der Begriff der *Teilnahme* bedeutet nicht nur »Weggemeinsmaft«, sondern eben auch Teilnahme an den Gütern dieser Welt. F. Müller

1. Vgl, den Artikel »Kategorie« in RGG, 3. Aufl., Bd. III, Sp. 1191.

2. Vgl. dazu *Paul Ttllub:* Systematische Theologie, Bd. UI, Stuttgartr Evang. Verlagswerk 1966, S. 25 f.

möchte offenbar die Kategorien Entfaltung, Teilnahme und kritische Solidarität nur theologisch begreifen, während es mir darauf ankommt, sie auch als "mittlere Axiorne« in dem Sinne zu gebrauchen, daß sie zwischen den Grundaussagen des christlichen Glaubens und den sozial- und wirtsdiaflswissenschafblichen Erkenntnissen in der Hinsicht vermitteln, daß sie gerade Kriterien für *die* Analyse der Gesellschaft und Orientierungshilfen für weiteres Handeln sein können.

4. Der Begriff "Kritische Solidarität und Offenheit« *ist* ebenfalls *nicht* nur von der Theologie her auf Kirche und das personale Verhältnis zwischen zwei Menschen, sondern auf die Struktur und Ordnung der Gesellschaft zu beziehen.

5. Der Einwand der anderen *Dimension* gilt auch für die Kategorie "Auf dem Wege«. Sie ist für den eschatologischen Hintergrund der evangellsehen Soziallehre zweifellos von großer Widltigkeit und es *ist* zuzugeben, daß *die* Beschreibung dieses eschatologischen Hintergrundes in meinem Aufsatz zu kurz gekommen ist. Ich bezweifle aber, ob "Auf dem Wege« die »angemessene Kategorie« der Theologie der Gesellschaft *ist.* "Auf dem Wege« *sind wir* allemal. Zwar entspringt diese Kategorie, wie gesagt, der theologischen Diskussion der letzten vierzig Jahre; zwar kommt in ihr die Mobilität und Dynamik unserer Gesellschaft mit zum Ausdruck. Aber betrachtet man den theologischen Gehalt dieser Kategorie, so wird man sagen müssen, daß sich die Christenheit *seit* ihrem Anfang "auf dem Wege« befindet. Das ist uns *sicherlich* deutlicher als vorangegangenen Generationen. Aber es ist doch zu pauschal, um die besondere Situation unserer Zeit zu erfassen.

Der Begriff »Kritische Solidarität und Offenheit« impliziert dagegen nicht nur die Kategorie "Auf dem Wege«, sondern er drückt darüber hinaus auch unsere Lage besonders aus. Wir können nicht mehr unkritisch gegenüber theologischen Aussagen, Ideologien oder ökonomischen Modellen uns verhalten. *Wir* haben solidarisch zu sein "mit den Nöten der Welt«, wie *Ernst Wolf* sagt. Das gilt sowohl hinsichtlich der Entwicklungsländer als auch hinsichtlich unserer ganz aktuellen *ökonomischen* Sorgen in der Bundesrepublik. Und schließlich haben wir offen zu sein für die Zukunft und müssen von daher jeglichen Gedanken an eine prästabilierte Harmonie, wie er noch einmal im Neoliberalismus Ursrand feierte, abwehren.

*Dr. rer. pol. Hartmut Weber* *44 Münster, Scheibenstraße 77*

# Führen sozialethische Kriterien zu einer geschichts- und wirklichkeitsfremden Kasuistik?

VON HARTMUT WEBER

In der Vorbemerkung zum Vorabdruck des Kapitels "Geist und Macht- aus dem Buche *Eduard Heimanns,* "Theologie der Geschichte, ein Versuch-, *in* ZEE 10/1966, Heft 5, S. 295, werden von W. *Schweitzer* Passagen aus einem Brief Prof. Dr. Eduard Heimarms an den Schriftleiter zitiert, die sich mit meinem Aufsatz "Normative Sozialwissenschaft - Evangelische Soziallehre und Evangelische Sozialethik« (ZEE 9/1965, S. 129 ff.) befassen. Die von mir dargestellte Diskussion und vor allem auch meine Zusammenfassung seien »sviel zu eng ..., weil sie rein casuistisch verfahren und daher den großen Rahmen der Geschichte, in dem alles soziale Leben dauernd verwandelt wird, überhaupt nicht in Betracht ziehen-. Die ganze Debatte sei -philosophisch vom Idealismus getragen-, zum Beispiel, wenn Weber auf S. 146 von einer -Pflicht zur Sozialethik- spreche: das sei eine -Anwendung Kantischer Philosophie, aber nicht biblischer Lehren-«,

Zunächst eine Korrektur. Ich habe nicht schlechtweg von einer - wohl absolut zu verstehenden - "Pflicht zur Sozialethik- gesprochen, sondern behauptet: "Aus den christlichen Grundaussagen adäquaten Weisungen (vgl.

a.a.O. S. 135) ergibt sich die Pflicht zur Sozialethik«. Ich habe auf S. 135 ausdrücklich betont, daß diese ethischen Weisungen nicht biblizistisch mißverstanden werden dürfen und auch »keine operationalen Kriterien für konkretes gesellschaftspolitisches Handeln abgeben«. Ich habe mich dabei auf eine Stellungnahme *Ernst Wolfs* zu diesem Problemkreis bezogen und gerade eine Kasuistik abgelehnt. Ich vermag also weder zu sehen, wieso ich kasuistisch verfahren, noch wieso hierin eine »Anwendung Kantischer Philosophie« zu erblicken ist.

Allerdings wird man nicht bezweifeln können, daß die normative Sozialwissenschaft im Sinne *Gerhard Weissers,* deren Verhältnis zur evangelischen Soziallehre und evangelischen Sozialethik in diesem Aufsatz untersucht wurde, der Kantischen Philosophie nahesteht, insbesondere ihrer Weiterbildung durch *Jakob Friedricb Fries* und *Leonhard Nelson.* Es müßte also die Frage gestellt werden, ob es in der evangelischen Sozial1ehre unerlaubt ist, die auf diesem Boden entstandenen Methoden und Kategorien zu verwenden. Oder grundsätzlicher: Es müßte eingehend darüber diskutiert werden, welche philosophischen Methoden und Kategorien von der Theologie verwandt werden können bzw. müssen und welche abgelehnt werden müssen.

Heimann bemängelt ferner, ich zöge den großen Rahmen der Geschichte nicht in Betracht. Es ist zuzugeben, daß in diesem Aufsatz von einer Theologie der Geschichte nicht die Rede war. Aber sie ist auch nicht verneint worden und ihre Nichtberücksichtigung bedeutet noch nicht ihre Ablehnung. Ich habe ausdrücklich auf die Grenze der Sozialethik hingewiesen; dem diente auch eine Äußerung *Paul Tillichs,* in der er vor der Gefahr einer rein rationalen Daseinsverfassung warnt (S. 146), was ich dahingehend interpretiert habe, daß die Sozialethik nur auf dem Hintergrund einer umfassenden Sozial1ehre gesehen und ausgebaut werden kann (S. 147).

Zu einer solchen Soziallehre ist auch die Heranziehung einer Theologie der Geschichte unumgänglich notwendig. In meinem letzten Aufsatz »Theologie der Gesellschaft als Soziallehre und Sozialethik« (ZEE 10/1966, S. 236 ff.), auf den sich Heimarms Kritik jedoch nicht bezieht (er war bei Abfassung seines Briefes noch gar nicht erschienen), habe *ich* darauf hingewiesen, daß bisher die »Theologie der Gesellschaft immer mit den Problemen der Eschatologie und der Geschichtlichkeit in Verbindung gebracht worden« sei, wie besonders die Arbeiten von *Heinz-Dietrich Wendland* und *Trutz Rendtorff* zeigen (a.a.O. S. 245 und Anm. 23 dortselbst). Die *Theologie der Geschichte,* auch gerade in der Gestalt, wie sie jetzt von Heimarm vorgelegt worden istl, hat also durchaus ihren Platz in der Soziallehre.

Bleibt also die Frage, ob die Erstellung von mittleren Axiomen und Maximen sozialer Entscheidung, wie ich sie in meinem zweiten Aufsatz beschrieben habe, nicht gerade ein typischer Fall von Kasuistik ist, da hier versucht wird, ethische Normen auf eine bestimmte Situation anzuwenden, wobei die nähere Bestimmung dieser Situation mit Hilfe der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften geschieht. Dem würde ich entgegenhalten, daß mittlere Axiome und Maximen sozialer Entscheidung keine Fixierung des Handeins in bestimmten Situationen bedeuten. Sie können vielmehr nur Orientierungshilfen sein. Man kann natürlich auch solche Orientierungshilfen ablehnen, muß sich dann aber darüber im klaren sein, daß es in diesem Falle nur eine Soziallehre geben könnte, die versucht, bestimmte Situationen theologisch zu deuten. Ist das aber ausreichend? Das ist vermutlich die Streitfrage, um die es noch weiter gehen wird. Ihre Beantwortung hängt von der grundsätzlichen theologischen Einstellung ab, welche Funktion man aber Sozialethik einräumt. Meint man, die Sozialethik könne nur die Punkte aufzeigen, an denen ethische Probleme entstehen, so ist auch eine Unterscheidung in Soziallehre und Sozialethik überflüssig, da beide zusammenfallen. Man kann dann feststellen, was und wie es nicht sein soll. Aber nochmals: Ist das ausreichend? Wem überläßt die Sozialethik dann das Feld hinsichtlich der Bestimmung, in welcher Richtung weiterhin zu handeln ist?

Eine andere Frage bleibt vorerst offen: Wie weit können ethische Orientierungshilfen in die praktischen Fragen des Alltags hineinreichen? *Klaus v. Bismarck,* auf dessen Ausführungen

1. *Eduard Heimann:* Theologie der Geschichte. Ein Versuch, Stuttgart und Berlin: Kreuz Verlag 1966.

zum Thema "Der Christ in den Machtkämpfen unserer Zeit« (ZEE9/1965,S.182f.) *W.Schweitzer* in seiner Vorbemerkung ebenfalls hinwies, ist voll zuzustimmen, wenn er skeptisch ist, ob solche Orientierungshilfen in der Praxis der rauhen Machtkämpfe im sozialen, ökonomischen und politischen Raum überhaupt vernommen würden; viele der auf Konferenzen erarbeiteten Empfehlungen unterschätzten den Macht-Faktor. Bismarck geht noch einen Schritt weiter und wendet sich gegen die falsche Erwartung, »daß sich die christliche Haltung inmitten von Machtkämpfert in jedem Falle deutlich als christliche Haltung abheben könnte oder müßte« (S. 182). Im Gegenteil: »Die Hoffnung auf die Vergebung der Sünden ist deshalb für den Christen in dieser Lage so unendlich wichtig, weil bei der Machtverwaltung im Alltag notwendigerweise im Normalfall ins Ungewisse hinein entschieden und gehandelt werden muß, weil sich vorher meist nicht an klaren Kriterien abmessen läßt, ob man vor Gott richtig oder falsch gehandelt hat- (S. 185).

Man könnte noch ergänzen: Würde man versuchen, Kriterien dieser Art zu entwickeln, wäre in der Tat die protestantische Rechtfertigungslehre aufgegeben. Das schließt aber nicht aus, daß die christliche Ethik, vor allem die Ethik des Politischen, die Sozial- und Wirtschaftsethik versucht, Kriterien entwickeln, die für den im stürmischen Meer der Machtkämpfe fahrenden Politiker einen Leuchtturms und Kompaß darstellen. Der Leuchtturm beruhigt ja nicht eine stürmische See, aber er zeigt dem Seefahrer an, in welcher Richtung er weiterzufahren hat. Oder um weiter im Bilde zu bleiben: Solche Kriterien haben den Sinn, den Nebel des Unverbindlichen zu durchdringen. Mehr freilich vermögen sie nicht zu leisten. Die Entscheidung der Machtträger wird dadurch nicht aufgehoben. Aber nochmals die Frage: Wenn die christliche Sozialethik dazu nicht imstande ist - weiß sie dann, wem sie das Feld überläßt?

---

2. Diesen Ausdruck prägte der katholische Betriebswirt Prof. Dr. *Wilhelm Kalveram* Cf 1951). Vgl. seine Schrift: Der christliche Gedanke in der Wirtschaft, Köln: Bachern 1949, S. 31.

*Dr. rer. pol. Hartmut Weber* *44 Münster, Scheibenstraße 77*

## Buchbesprechungen

*Dahm, Karl-Wilhelm:* Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933. Dortmunder Schriften zur Sozialforschung. Hg. von der Sozialforschungsstelle an der Universität Münster, Sitz Dortmund. Bd. 29. 1965. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen: Paperback 31,50 DM.

Die Betrachtung von Theologie und Kirche unter dem Aspekt der politischen Geschichte ist in der Erforschung der Weimarer Republik bisher als Stiefkind behandelt worden. Die Erkenntnisse, die Geschichtswissenschaft und Politologie über die Problematik der antidemokratischen Strömungen, der Parteiengeschichte und der Krise der Demokratie formuliert haben - zu den wichtigsten Untersuchungen hierüber gehören diejenigen von *K.* D. *Bracher, K. Sontheimer, R. Schlesinger* und *A. Bergstraesser* -, sind für die Kirchengeschichte noch kaum fruchtbar gemacht worden. Karl-Wilhelm Dahms kirchensoziologische Arbeit ist darum bemüht, diese Lücke auszufüllen.

Das Jahr 1918 bedeutet für das Verhältnis der Pfarrer zur Politik eine umfassende Krise, die bis heute nachwirkt. Ein übersteigerter Nationalismus ist das auffälligste Merkmal der politischen Einstellung des Pfarrerstandes während der Weimarer Zeit. »Die Kirche ist politisch neutral, aber sie wählt deutschnational«, so lautet ein Spottvers der 20er Jahre; 70-80 % der Pfarrer haben die Deutschnationale Volkspartei gewählt (nach dem Hinweis fast aller durch Dahm Befragten). Das konservativ-nationale Denken ist durch eine ausgeprägte Rückwärtsorientierung gekennzeichnet. Die Zustände des alten Reiches wurden sakralisiert, die Kräfte der Gegenwart darnonisiert, Das politische

Engagement der so eingestellten Pfarrer galt einer neuen Synthese von Christentum und Deutschtum, von "Nation und Altar« (S. 184). Wie weit dieser "Pastorennationalismus« zur Entstehung des NS-Terrorregimes beigetragen hat, ist bisher die Leitfrage fast aller Kirchen- und profanhistorischen Untersuchungen zu diesem Thema gewesen (vgl. *Karl Kupisch:* Zwischen Idealismus und Massendemokratie, 1955). Dahm meint dagegen, daß man dem politischen Verhalten der Geistlichen zwischen 1918 und 1933 nicht gerecht werden könne, wenn man es nur unter diesem Gesichtspunkt sehe. Ihm geht es vielmehr darum, auch die anderen deutlich erkennbaren Phänomene - wie zum Beispiel die allgemeine Positionsunsicherheir, das heftige politische Engagement überhaupt, das auch anderen Gruppen gilt, und die Art der politischen Diskussion, die durch einen Synkretismus von Theologie und Politik gekennzeichnet ist - in die Beurteilung miteinzubeziehen. In einem tiefen Krisenbewußtsein, das er unter den Pfarrern beobachtet, glaubt er einen gemeinsamen Nenner gefunden zu haben, auf den sowohl der »Pastorennationalisrnus« wie die anderen verschiedenen Erscheinungen gebracht werden können. "Die im deutschen evangelischen Pfarrerstand von 1919 bis 1933 dominierenden politischen Vorstellungen und Haltungen als -Krisenmentalitat- zu erfassen - und damit einen Schlüssel zu ihrem Verständnis vorzuschlagen«, bezeichnet er als Ziel seiner Studie. Durch den Terminus »Krisenmentalitat« setzt er die Frage nach der politischen Einstellung der Pastoren in Beziehung zu der anderen Frage nach der Position ihres Standes im politischen Kraftfeld. Diese Beziehung ergibt sich für ihn aus der Tatsache, daß die geistigen und politischen Umwälzungen der letzten Jahrzehnte, vor allem derjenigen von 1918, zu einem einschneidenden Stabilitätsverlust der positionsbildenden Institutionen geführt haben. Er beruft sich bei der Formulierung seiner methodischen Voraussetzungen auf zwei soziologische Arbeiten von *H. Schelsky* und *H. Kluth,* in denen Statusgewißheit und Verhaltensstabilität auf ihre gegenseitige Abhängigkeit hin untersucht werden.

Dem Ziel entsprechend werden im zweiten Kapitel Bedingungen und Aktualisierung der Positionsverunsicherung, im dritten der Mentalitätencharakrer der politischen Vorstellungen, *im* vierten einige ideologische Ausdrucksformen der allgemeinen Mentalität, nämlich die Leitbilder des konservativ-nationalen Einstellungstypus, exemplarisch beschrieben. Die Zerstörung des christlichen Weltbildes, die Entwicklung von der ständisch-strukturierten Gesellschaft zur modernen Industriegesellschaft und der Zusammenbruch der landeskirchlichen Organisation von 1918 bewirkten jene Verunsicherung von Aufgabe und Stellung des Pfarrers bis hin zu unmittelbarer materieller Not (f O-Punkte-Programm von *Hoffmann),* welche zu der allgemeinen Verhaltensunsicherheit führten. Das Schwergewicht seiner Untersuchung legt Dahrn auf den Nachweis und die Beschreibung des Mentalitätencharakters der politischen Denkweise. Als spezifische Merkmale der Pfarrerstandsmentalität neben der allgemeinen Tendenz zur Ideologisierung nennt er die "Konfusion der Posirionen«, die sich als fanatischer Einsatz für alle Gruppen von der NSDAP bis zu pazifistischen und sozialistischen Gruppen äußert, den "Synkretismus von Theologie und Politik« und die "Reflexion des sozialen Drukkes«. Alle diese Merkmale interpretiert er als Zeichen tiefer Orientierungslosigkeit und Betroffenheit.

Indem Dahm das Thema unter eine soziologische These stellt, hat er einen Schritt zur überwindung der polemischen Kritik post eventurn, mit der das Problem Pfarrer und Politik meist bedacht wird, getan. Jedoch erscheinen die Phänomene an dem so gewonnenen neuen Horizont etwas unscharf. Der Grund hierfür liegt wohl darin, daß er eine relativ undifferenzierte, weitläufig auslegbare Theorie zur Erklärung relativ spezifischer und sehr verschiedenartiger Erscheinungen heranzieht. Die bedrängendste Frage, die sich aus dem vorgelegten Quellenmaterial ergibt, lautet: Wie kam es, daß 80 % der Pastoren, also mehr als in den meisten anderen Berufsgruppen, sich zu einem derartig übersteigerten und ideologischen Nationalismus bekannten, daß die Kirche selbst "Schutztruppe der Reaktion« *(Otto Baumgarten)* war? Der Verfasser bleibt die Antwort auf diese Frage teilweise schuldig. Soweit er sie erklärt, geschieht es durch die Beschreibung bestimmter Traditionen, nicht aber durch seine Hypothese von der Krisenmentalität. Eine Möglichkeit zur

Beantwortung, die seine These bietet, nämlich die Vorstellungen des Nationalprotestantismus als Herausbildung von Wunschmustern zu charakterisieren, die eine Flucht aus der Wirklichkeit darstellen (wie es *Talcott Parsons* in »Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland« beschreibt, vgl. »Beiträge zur soziologischen Theorie«, 1964), entfaltet er nicht explizit; denn die anderen politischen Gruppierungen, die er in seine Theorie einbeziehen will, würden dadurch herausfallen. Im Rahmen seiner Hypothese ist die nationalistische Einstellung lediglich ein quantitatives Problem; auch die liberale und die religiös-sozialistische Einstellung werden auf den Nenner der Verhaltensunsicherheit gebracht. Diese mangelnde Differenzierung zeigt sich auch bei der Beschreibung des Synkretismus von Theologie und Politik. Dies Merkmal soll für die politische Diskussion allgemein gelten, faktisch zeigt sich aber an den Zitaten, daß sich zum Beispiel deutschnational gesinnte Kriegstheologen und religiöse Sozialisten wesentlich in ihrer Diktion voneinander unterscheiden (S. 114).

Die einseitige Ableitung des gesamten politischen Verhaltens aus der Statusunsicherheit - so weit der Begriff Status auch gefaßt sein mag - kann der Komplexität des Problems nicht ganz gerecht werden, vor allem da der Autor über eine isolierte Bemerkung hinaus auf die Aspekthaftigkeit seiner Theorie, die er ohne jede Begründung auf dies Problem überträgt, nicht weiter reflektiert. Vor allem die Tatsache, daß er die notwendig zum Thema gehörende politologische Fragestellung kaum einbezogen hat, stellt die Brauchbarkeit seines Schlüsselgebriffs selbst in Frage. Die Erscheinung, die er als eigentümliches Merkmal des politischen Denkens der Pfarrer herausstellt, das »umfassende Krisenbewußtsein«, ist in politologischen Untersuchungen als Leitmotiv der 20er Jahre überhaupt und als herrschende Ideologie der Konservativen Revolution nachgewiesen worden (vgl. *Sontheimer).* Dahm erwähnt zwar dies allgemeine Faktum der Orientierungslosigkeit und setzt die Einheit der Pfarrerstandsmentalität durch die besondere Problematik von Christentum und Politik davon ab. Es wäre jedoch eine ausführliche Auseinandersetzung mit der auch sonst überall verbreiteten Krisenstimmung nötig gewesen, um die Eigenständigkeit seines thematischen Feldes zu erweisen. Auf die ungenügende Beschäftigung mit dem Krisenbegriff als solchem ist es auch zurückzuführen, daß der Verfasser den verschiedenen Bewußtseinsgrad, mit dem die Pfarrer der Krise begegnen, nicht untersucht. Bei einer solchen Untersuchung hätte sich gezeigt, daß das Krisenbewußtsein der großen Mehrzahl der deutschnational eingestellten Pfarrer relativ unreflektiert ist, und die Krise außerhalb des Selbstbewußtseins gesucht wird, soweit sie überhaupt erkannt wird. Dieser Nationalismus der Weimarer Zeit ist daher kaum zu unterscheiden von dem der Kaiserzeit und kann dann wohl auch nicht vorwiegend auf die institutionelle Krise bezogen werden. Es ist schließlich kaum verständlich, daß Dahm nicht näher auf das politische Denken innerhalb der Dialektischen Theologie eingeht, deren Verbindung zur geistigen und politischen Lage der Zeit nicht nur besonders eng war, sondern die allein schon durch ihre Bezeichnung als »Theologie der Krise« für seine Fragestellung geradezu richtungweisend ist. Die wichtige Untersuchung von *K. Scholder* (Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, in: Evangelische Theologie, 23, 1963), die eine Parallelität von Konservativer Revolution und Dialektischer Theologie in bezug auf die Verabsolutierung und damit Ideologisierung der Krise nachweist, ist nicht erwähnt.

Man muß zu dem Schluß kommen, daß der Verfasser eine Hypothek zur Erklärung bestimmter Sachverhalte herangezogen hat, die selbst durchaus erklärungsbedürftig bleibt. Das Verdienst der Arbeit besteht jedoch vor allem darin, daß sie zum erstenmal umfassendes und sorgfältig ausgewähltes Quellenmaterial vorgelegt und darüber hinaus wichtige Einzelbezüge im politischen Denken der Pfarrer aufgewiesen hat. So ist es Dahm gelungen, die Problematik, wenn nicht zu lösen, doch immerhin sichtbar zu machen.

*U. Duchrow* *Heidelberg*

*Wendland, Heinz-Dietrich:* Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. Köln: Verlag J. P. Bachern 1965.

Die erste Hälfte des Buches enthält eine Abhandlung über die Grundbegriffe gegenwärtiger evangelischer Sozialethik (Person, Freiheit, Ver-

antwortung, Partnerschaft, verantwortliche Gesellschaft,Herrschaft Christi). Die zweite Hälfte bringt eine Sammlung wichtiger Erklärungen *von* EKD und Weltkirchenkonferenzen zu den sozialen und politischen Problemen der Gegenwart. Daß W. diese Texte angefügt hat, entspricht seiner Anschauung, daß das Subjekt christlicher Welt-Verantwortung zuerst die Kirche sei. Zugleich ist die Anfügung dieser Texte geschickt, weil so einem großen Leserkreis die sonst verstreuten Erklärungen zugänglich gemacht werden und einen unmittelbaren Einblick in den Weg der EKD vom Stuttgarter Schuldbekenntnis 1945 bis zur Verlautbarung über die NS-Verbrecher-Prozesse 1963 ermöglichen. W. hat auf die Anführung heute unpopulärer Texte nicht verzichtet. Die starke ökumenische Orientierung *von* W.s Theologie legt es nahe, auch einige Texte aus der ökumenischen Bewegung in die Sammlung aufzunehmen. Das ist begrüßenswert; denn diese Texte sind im Bewußtsein der deutschen Protestanten, in dem die ökumenische Bewegung eine erstaunlich geringe Rolle spielt, sicher unbekannt. Zum anderen, weil diese Texte wohl eine theologisch besser durchdachte und zukunflsweisendere Begründung für moderne christliche Sozialethik geben als die Texte der EKD.

Nach dem Klappentext ist es Absicht der sozialethischen Abhandlung W.s, katholische Leser über die gegenwärtigen Bemühungen der evangelischen Sozialethik zu informieren. Im Text selbst fehlt aber der Vergleich mit der katholischen Sozialethik, so daß dem katholischen Leser das spezifische Anliegen evangelischer Sozialethik nicht deutlich werden kann. Die Bezeichnung »in evangelischer Sicht- des Buchtitels meint auch nicht, daß ein überblick über verschiedene sozialethische Positionen der evangelischen Theologie gegeben wird. W. stellt in klarer und für Laien sehr verständlicher Sprache seine eigene Position dar. D. von Oppen und E. Wolf werden erwähnt, soweit sie W.s eigene Position geprägt haben. Ausführlicher geht W. auf den aus der ökumenischen Sozialethik stammenden Begriff »verantwortlidie Gesellschaft« ein, der in seiner Konzeption schon seit Jahren eine entscheidende Rolle spielt.

W. will die Leitbegriffe der evangelischen Sozialethik darstellen jenseits der falschen Alternative von Person – Gesellschaft, Individualismus-Kollektivismus, wie sie als Fehlentwicklungen aus der neuzeitlichen Emanzipation des Individuums entstanden sind. Diese Darstellung ist bestimmt durch die aktuelle Aufgabe der evangelischen Sozialethik mitzuarbeiten, daß für die moderne Zivilisation neue »sozialethische Konventionen« (58) geschaffen werden, das heißt feste Verhaltensweisen verantwortlichen Umgangs der Gesellschaftsglieder miteinander. Die Notwendigkeit solcher Konventionen ergibt sich für W. aus der Emanzipation des Individuums von den hierarchisch verfaßten Sozialordnungen (20) und aus der modernen wissenschaftlich-technischen Zivilisation, deren Probleme mit den traditionellen Ordnungsbildern nicht zu lösen sind (25 f.). W. versteht diese Betonung der Konventionen als eine zeitgemäße Aktualisierung der lutherischen Lehre vom usus politicus legis, das heißt dem Gesetz als Ordnungskraft für den Bereich der iustitia civilis (73 f.).

In »Partnerschafl« und »veranrworrlicher Geselischaft« sieht W. solche zeitgemäßen gesellschaftspolitischen Leitbilder. Beide sind bestimmt durch die »Dialektik von Freiheit und Ordnung- (23). Sie setzen voraus und erzeugen freie und verantwortliche Menschen. Durch die Begründung von »Partnerschafl« und »verantwortliche Gesellschaft« auf Freiheit und Verantwortlichkeit wird die falsche Alternative von Person-Gesellschaft aufgehoben, denn hier verbindet sich die freie Entfaltung des einzelnen mit der Teilnahme an der Gestaltung der Gesellschaft nach den Prinzipien der Gerechtigkeit und Freiheit. Trotz mancher Kritik der jungen Kirchen am Leitbild »verantwortlidie Gesellschafl«, weil es zu sehr auf westlich-demokratische Verhältnisse zugeschnitten sei, hält W. daran fest, daß dieses Leitbild für alle Erdteile, Sozialsysteme und Kulturstufen gelte (59). W. sichert seinen Gedanken aber dadurch ab, daß er einmal davor warnt, das Leitbild zu einer Verklärung westlicher Verhältnisse zu machen (64), und zum anderen fordert, dieses Leitbild dem wirtschaftlichen und kulturellen Stand des jeweiligen Landes entsprechend in konkretere Ordnungsbilder zu überführen (65).

W. begründet diesen Gedankengang theologisch durch eine Verbindung seines Personbegriffs mit E. Wolfs Lehre von der »Königsherrschaft Christi- und mit]. H. Oldhams Kon-

zeption von den "mittleren Axiornen«. Das menschliche» Urrecht der Personalität« (93) besteht darin, daß Gott den Menschen zu seinem freien und verantwortlichen »Bundesgenossen« (67) berufen hat. Diese Freiheit und Verantwortlichkeit vor Gott setzt sich über die Forderung der Nächstenliebe um in F'reiheit und Verantwortlichkeit für die Gesellschaft. Mit der Methode der »rnittleren Axiome«, welche zwischen den allgemeinen Prinzipien und der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit vermitteln, aktualisieren sich Freiheit und Verantwortung zum Beispiel zu den ethischen Konventionen der ,.Partnerschaft« und »verantwortlichen Gesellschaft«. In diesem Dienst für Freiheit und Verantwortlichkeit steht die Christenheit unter der Herrschaft Christi, die sich als Verkündigung des Evangeliums und als diakonische Taten weltlicher Christenheit in der Gesellschaft realisiert (103). W. bezeichnet diesen doppelten Dienst geradezu als »Sich-Zeigen des Reiches Christi in Wort und Werk« (104). Durch diese Fassung der menschlichen Personalität und der Herrschaft Christi ist für W. die falsche Alternative von Person – Gesellschaft theologisch aufgelöst.

*j. Bopp* *Heidelberg*

*Etzioni, Amitai:* Der harte Weg zum Frieden – eine neue Strategie (engl.: The Hard Way to Peace, 1962). übersetzt von *H.* und *W. Albeldt.* Kleine Vandenhoeck-Reihe, Nr.211 S 1965). 261 S. 7,80 DM.

Der amerikanische Soziologe Etzioni versucht hier, eine vollständige politische Strategie anzugeben, die Weltfrieden und Weltregierung zum Ziele hat. Hat es bisher immer Kriege gegeben, weil man Werte, die man für unaufgebbar hielt, nicht anders zu verteidigen wußte, so gefährdet der Krieg heute durch das ständige Anwachsen der Vernichtungsmittel die Werte, die man bewahren möchte, mehr, als er sie schützt. Beständiger Friede ist also das einzige sinnvolle Ziel, an dem Politik sich heute orientieren kann. Die Ursachen des Unfriedens, den Machtkampf zwischen den Blöcken und die sozialen und politischen Verschiedenheiten, muß jede Erfolg beanspruchende Strategie zu beseitigen suchen. Da hier aber nur sehr langsame FOrtschritte zu erwarten sind, während die Wahrscheinlichkeit eines großen Krieges bedrohlich hoch ist, muß deren Senkung die erste Sorge jeder politischen Strategie sein. Der so zu erreichende Zeitgewinn gibt uns erst die Möglichkeit, mit den tieferen Problemen fertig zu werden.

Diese unbestrittenen Feststellungen legt der Verf. in der Einleitung seinem Buch zugrunde. Er sucht eine Strategie, die der Devise »Weder rot noch tot« genügt. Da alle bisherigen Pläne nach seiner Ansicht diese Forderungen nicht erfüllen, entwickelt er das Konzept eines »Gradualismus«, der die Weltlage stabil zu halten trachtet, während er stufenweise einer friedlichen Welt entgegenführt.

Im ersten Teil seines Buches hat E. die Entwicklung des außenpolitischen Programms der USA klar und kritisch geschildert. Die unter Truman entwickelte Strategie der Eindämmung wurde wegen ihrer hohen Kosten und ihrer geringen Erfolge nach dem Koreakrieg von Eisenhower und Dulles durch die Strategie der Massiven Vergeltung ersetzt. Hierbei verließ man sich auf die Abschreckung des Gegners durch Atomwaffen, mußte aber während des Indochinakrieges das Versagen dieser Politik erkennen. Mit der russischen Atomrüstung wurde aus der massiven Vergeltung die gegenseitige Bedrohung, die zum Präventivkrieg verlockte und damit eine höchst instabile Lage schuf. Unter der Administration *Kennedy* wurde daher schließlich die Strategie der vielschichtigen Abschreckung zur Grundlage der amerikanischen Politik, angeregt von *Taylor* und ausgearbeitet von der RAND-Corporation, einem von der US-Luftwaffe geschaffenenPlanungsstab. E. hält die in dieser Strategie enthaltene Möglichkeit eines Krieges aus Versehen, die Gefahr der Eskalation und das Maß an Rationalität, das vorausgesetzt wird, für zu groß. Hier ist anzumerken, daß die vielschichtige Abschreckung immerhin bis heute den großen Krieg verhindert hat und daß die Gefahr eines Krieges aus Versehen verringert werden konnte.

Die einseitige Abschreckung (Unilateralismus) wird nach des Verf. sicher richtigem Urteil niemals offizielle Politik der USA werden. Zwar sind die gegen sie angeführten wirtschaftlichen Argumente nicht unwiderlegbar (S. 72), sie würde aber die große Chance für den kommunistischen Block darstellen (S. 76 f.).

Die Ausgangsbasis von Etzionis eigenem Entwurf einer gradualistischen Strategie ist die durch das zur Zeit relativ stabile System der gegenseitigen vielschichtigen Abschreckung gekennzeichnete, in zwei Blöcke geteilte Welt, in der Rußland eine wachsende militärische Überlegenheit besitzen soll. Der Bruch zwischen Moskau und Peking hat diese Voraussetzung – das Buch ist 1962 erschienen - zum Teil überholt, ohne daß die einzelnen Überlegungen dadurch ihren Wert verlieren.

Die erste Stufe des Gradualismus umfaßt psychologisch wirksame Maßnahmen zur Verminderung der Spannung. Einseitige symbolische Schritte - Verkündung einer neuen Politik, Änderung der Propaganda, Sicherung der Waffensysteme gegen unkontrollierte Auslösung, Entlassung politischer Häftlinge - sollen eine Verbesserung der Atmosphäre zwischen den Blöcken schaffen. In der zweiten Stufe, die bereits ein durch die erste Stufe geschaffenes Vertrauensverhältnis voraussetzt, macht jede Seite aufeinanderfolgende, verhältnismäßig bedeutende Konzessionen, wie etwa die Aufhebung von Reise- und Handelsbeschränkungen und ein Disengagement im Grenzgebiet der Machtblöcke. Entfällt die Erwiderung einer Konzession, so ist zwar der Nutzen des letzten Schrittes dahin, aber auch der Schaden nicht groß. Spielt sich dieses Verfahren ein, das ohne Verhandlungen abläuft, so kann man zur dritten Stufe übergehen, die durch gleichzeitige, abgestimmte Konzessionen – Abrüstungsschritte – gekennzeichnet ist. In dieser Phase müssen die wirklich bedeutenden Schritte unternommen werden, die schon großes Vertrauen voraussetzen. Der zweite Teil des Buches handelt von diesen Schritten.

Will man den Frieden durch eine Abschreckungsstrategie sichern, so muß das Gleichgewicht der momentanen Rüstung gewahrt werden. Die Mobilisierungsstrategie früherer Zeiten, die darauf beruhte, daß die angegriffene Partei ihre Kampfkraft nachträglich noch bedeutend erhöhen konnte, ist durch die Interkontinentalwaffen überholt worden. So ist ein ständiges Wettrüsten im Gange, dem man bisher durch Rüstungskontrolle oder multilaterale Abrüstung zu Leibe rücken wollte. Rüstungskontrolle kann aber immer nur bestehende Waffensysteme erfassen und fordert daher die Entwicklung neuer Waffen geradezu heraus (S. 120 f.). Obendrein ist die zu ihrer Durchführung nötige Inspektion im gegenwärtigen politischen Klima besonders für den Osten unannehmbar und verschafft dem entscheidende Vorteile, der insgeheim wenige, leicht zu versteckende Superbomben konstruiert. E. sieht an dieser Stelle allerdings nicht, daß die Entwicklung einer einsatzbereiten Waffe heute nicht mehr in der Alchemistenküche eines Berthold Schwarz möglich ist, sondern wesentliche Teile selbst des amerikanischen oder sowjetischen Staatshaushalts verschlingt. Auch die totale Abrüstung hat wenig Chancen (5. 127 f.), denn sie führt gleichfalls zum Problem der Überwachung und beseitigt zudem die Sicherheit der großen Zahlen: Ein Gleichgewicht ist nur auf hohem Rüstungsniveau stabil, das ist die praktizierte Einsicht der Großmächte.

Da Rüstungskontrolle und totale Abrüstung keinen gangbaren Weg vom Konzept der vielschichtigen Abrüstung weg bieten, hält E. nur die stufenweise Rüstungsminderung im Rahmen einer gradualistischen Gesamtstrategie für aussichtsreich. Um die Stabilität der Weltlage während dieses Prozesses zu erhalten, sollen zuerst die konventionellen und danach die Kernwaffen abgeschafft werden. Ein Blick auf die gegenwärtige Weltlage zeigt allerdings, daß die konventionelle Rüstung so lange nicht aufgegeben werden kann, wie Mächte auf den Plan treten können, die die Notwendigkeit eines Weltfriedens nicht einsehen. Alle größeren Staaten, in denen Umstürze stattfinden können, können diese Rolle spielen und so bestehen vorläufig schlechte Aussichten für die Verwirklichung dieses Plans.

Auch wenn sich Etzioni von den strategischen Vorschlägen der RAND-Corporation distanziert, zeigen seine Überlegungen deutlich den Einfluß und die Schwächen der dort auf spieltheoretischen Überlegungen entwickelten Konflikttheorien. In all diesen Entwürfen erweisen sich Konflikte von mehr als zwei Partnern als sehr schwer erfaßbar und daher ist es bislang nur unter der Voraussetzung einer klaren Trennung der Welt in zwei Blöcke gelungen, Strategien zu entwickeln, die über den Status quo hinausführen. Die inzwischen veränderte politische Lage, die durch den Übergang von einer zweigeteilten zu einer polyzentrischen Welt bestimmt ist, kann durch ein derartiges Modell nicht mehr zureichend erfaßt werden. Diese

neue Situation diskutiert der Verf. in einem zweiten, ergänzenden Werk (,.Winning without War«, deutsch: »Siegen ohne Krieg«, Econ-Verlag 1965) und sucht ihr seine Vorstellungen über Rüstungsverminderung und Entwicklungsstrategie anzupassen.

Ein Hauptverdienst des Buches ist es, daß in einem dritten Teil über die Diskussion der Abrüstungsprobleme hinaus auch Vorschläge für die Behebung der Ursachen der weltpolitischen Spannungen gemacht werden.

Die nationalen Gemeinschaften, die, wie der Autor zeigt, weder militärische Sicherheit noch Entfaltungsmöglichkeiten für die Wirtschaft mehr bieten, müssen in supranationale Zusammenschlüsse, etwa nach dem Muster der EWG, integriert werden, die ihrerseits dann wieder zu einer Weltgemeinschaft zusammenwachsen können. Die Zwischenstufen regionaler Gemeinschaften hält Etzioni für unentbehrliche Vorstufen im Einigungsprozeß. Der Freiheit der Blockbindung wird dabei besondere Bedeutung zugeschrieben, da so keine der großen Mächte eine dauernde Unterlegenheit zu befürchten hat und für die Zusammenarbeit aufgeschlossen bleibt.

Neben der supranationalen Gemeinschaftsbildung ist die Entwicklungshilfe von zentraler Bedeutung. Hier empfiehlt der Verf. eine grundlegende Änderung der bisherigen Praxis, in der oft diktatorische und entwicklungsfeindliche Regierungen unterstützt wurden, nur um ihr letztlich nutzloses Verbleiben im westlichen Block für den Augenblick zu sichern. Statt einer nutzlosen breiten Streuung der Entwicklungsmittel wird ihre massierte, investitionswirksame Anwendung in konzentrischen Bereichen um die USA, zunächst also in Lateinamerika, und dort wieder besonders in Staaten mit demokratischen Regierungen, die eine Kontrolle der Mittel garantieren, empfohlen. Das starre Festhalten an einem geographischen Machtbereich sollte zurücktreten hinter einer möglichst wirksamen Entwicklung.

Die Außen- und Entwicklungspolitik sollte nicht auf das sofortige oder kurzfristige Aufhalten jeder kommunistischen Expansion gerichtet werden, sondern auf die langfristige Auseinandersetzung der beiden weltanschaulichen Systeme. Dabei müssen Entwicklungshilfe, supranationale Zusammenschlüsse und Rüstungsverminderung in einem Gesamtentwurf zusammengefaßt werden, wie er hier vorgelegt ist.

Die oft scharfe Kritik der offiziellen Politik des Westens fordert zum Nachdenken auf; die Vielfalt der gezeigten Zusammenhänge läßt das Maß an Arbeit erahnen, das notwendig ist, eine Politik zu entwerfen, die zu einer friedlichen Welt führt. Daß Politik folglich einen Generalstabsplan von der hier umrissenen Weite und noch größerer Gründlichkeit brauche, darauf weist C. *F. v. Weizsäcker* in einem Vorwort zur deutschen übersetzung den deutschen Leser hin. Der Hinweis ist berechtigt, denn dieser Leser ist mehr an die Vorzüge einsamer Entschlüsse als an die öffentliche Diskussion der strategisch relevanten Fakten und Möglichkeiten gewöhnt, wie sie hier beispielhaft exerziert wird.

*Dr. E. Walz* *Heidelberg*

*Imho/f, Christoph von:* Israel – die zweite Generation. Stuttgart: Deutsche Verlags anstalt 1964. 292 S. 14,80 DM.

Mit gründlicher Sachkunde werden die verschiedenen Probleme aufgezeigt, mit denen der junge Staat Israel konfrontiert ist. Der immer mehr in die Verantwortung eintretenden zweiten Generation werden im wirtschaftlichen und politischen, im militärischen, sozialen und religiösen Bereich Fragen vorgelegt, die einer befriedigenden Antwort bedürfen. Bei all diesen Aufgaben geht es in erster Linie um die Festigung dieses in einer doppelten Weise bedrohten Staates: einmal ist es die dauernde Aggression, die die arabischen Staaten gerne durchführen möchten, dann sind es Spannungen im Innern zwischen Orthodoxen und Nichtorthodoxen, zwischen Juden aus Europa und solchen aus der Levante, die es zu bewältigen gilt. Bis jetzt konnten diese Gefahren immer wieder gemeistert werden, vor allem auch dadurch, daß der von seiten der arabischen Welt sich zeigende Haß überboten und unterlaufen wurde durch eine besonnene und hilfreiche *Pioniertätigkeit in Asien und Afrika*. Die Völker in den dortigen Ländern empfinden es als wohltätig, daß sie von Israel schon wegen der dortigen Größenverhältnisse keinen versteckten Imperialismus zu befürchten haben. Außerdem müssen sich die Israelis mit ähnlichen Problemen befassen. Die jungen Staaten in diesen beiden Kontinenten

wollen sich weder auf den Sozialismus des Ostens noch auf den Individualismus des Westens festlegen: "Wir folgten der Anleitung und den Erfahrungen eines Landes, erklärte ein afrikanischer Minister, das nach unserer Ansicht den einzig richtigen Weg geht! Das Land ist Israel« (254).

Man möchte sich wünschen, daß diese Ausstrahlungskraft in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht auch in dem Bereich *der Begegnung von Juden und Christen* in Erscheinung treten könnte. Es wäre schon viel gewonnen, wenn die Einsicht von Professor Flusse- (Jerusalern) sich durchsetzen könnte: "Der Jude nimmt Jesus als Erlöser der Völker nicht ernst genug; der Christ hingegen übersieht, welche Glaubenskraft dazu gehört, Jahrtausende hindurch das Glaubensmartyrium im Leben und Sterben zu ertragen. Beide zusammen müssen, ehe es zu einer Debatte kommt, erst lernen, daß Judentum und Christentum in der Wurzel *eine* Religion sind" (212).

Wie weit dazu der Weg noch ist, zeigt die in diesem Buch wiedergegebene Äußerung eines in Jordanien lebenden Pfarrers, der abstreitet, Jesus sei ein Jude gewesen und alles Unglück in der Welt von den Juden herleitet. Mit solchen Vorurteilen aufzuräumen ist schwer, Das Buch kann dazu verhelfen, indem es eine solide Information übermittelt, ohne die eine überwindung solcher Fehlhaltungen nicht möglich ist.

*Oberpfarrer* D. *R. Pfisterer* *Schwäbisch Hall*

# Bibliographie: Politische Ethik

## *1. Allgemein*

*Arendt, Hannah:* über die Revolution. München: Piper 1965. 426 S. 24,- DM.

*Bennett, lohn C., u, a.:* The Road to Peace, Philadelphia: Fortress Press 1966. 75 c.

*Böhme, Helmut:* Deutschlands Weg Zur Großmacht. Studien zum Verhältnis von Wirtschaft und Staat während der Reichsgründungszeit 1848-1881. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1966. 723 S. Ln. 34,- DM.

*Borch, Herbert VOn:* Friede trotz Krieg. Merkur 1966/7. S. 601-610.

*Bose, Robert:* Oü en est la sociologie des relations internationales? Projet 1966/7. S. 786-804.

*Brodle, Bernard:* Escalation and the Nuc1ear Option. Princeton, N. ].: Princeton Universiry Press 1966. 200 S. $ 5.00.

*Eschenburg, Theodor:* Zur politischen Praxis in der Bundesrepublik. Bd. 2. München: Piper 1966. 283 S. 10,80 DM.

*Harder, G., und* G. *Großer:* über die politisch-moralische Einheit der Bevölkerung der Deutschen Demokratischen Republik. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1966. 200 S. 6,- DM-Ost.

*Hulf, Rudoli:* Entspannung und europäische Sicherheit. Neue Rundschau 1966/1.

*[aspers, Karl:* Wohin treibt die Bundesrepublik? München: Piper Verlag 1966. 280 S. Kart. 9,80 DM.

*KnolI, Prof. Dr. [oadnm:* Verfassung und Verfassungswirklichkeit in der Bundesrepubhk Deutschland. Universitas 1965/6. S. 613-622.

*Knorr, Klaus:* On the Uses of Military Power in the Nuc1ear Age. Princeton, N. J.: Princeton University Press 1966. 200 S. $ 5.00.

*Kogon, Eugen:* Vom Nationalismus zur Supranationalitat, Frankfurter Hefte 1966/5. S. 303-313.

*Lalumiere, Pierre:* Politieal Science. Amerikanische Beiträge zur Politikwissenschafl. Ausgewählt und eingeleitet von E. Krippendorf. Tübingen: C. B. Mohr 1966. 309 S. 29,- DM.

*Leverenz, Bernhard:* Grundfragen der deutschen Wiedervereinigung. Die Mitarbeit 1966/5. S. 385-394.

*Mandie, Oleg:* Ende und Auflösung der Nation. München: Manz Verlag 1966. 80 S. 7,- DM.

*Maritain, Jaques:* Mens en staar. Een politieke erhiek met praktische duiding. Reeks Randgebieden 1965/12.

*Martin, David A.:* Pacifism. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1966. 249 S. 30 s,

*Matthews, Z. K. (Hg.):* Responsible Government in a Revolutionary Age, New York: Association Press 1966. 381 S. $ 5.50.

*Messineo, Antonio:* L'obiezione di coscienza al servizio militare, La Civiltä Cattolica 1966/Februar. S. 263-267.

*Messineo, Antonio:* Legittima Difesa e arma Nuc1eare. (Legitimate Defence and Nuc1ear Armament). Civilra Cattolica 1965. S. 7-20.

*Pelster, Theodor:* Die politische Rede im Westen und Osten Deutschlands. Vergleichende Stiluntersuchung mit beigefügten Texten. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwarm 1966. 160 S. 16,- DM.

*Rock, Martin:* Widerstand gegen die Staatsgewalt. Sozialethische Erörterung. Münster: Regensburg 1966. 244 S. Ln. 24,80 DM.

*Röpke, Wilhelm:* Fronten der Freiheit. Wirtschaft – Internationale Ordnung – Politik. Stuttgart: Seewald Verlag 1965. 279 S. 12,80 DM.

*Scharlemann, Martin H.:* The Ethics of Nuc1ear Warefare. Concordia Theological Monthly 1965.

*Schmölz, Franz-Martin:* Chance und Dilemma der politischen Ethik. Köln: J. P. Bachern 1966. 134 S. Kart. 9,80 DM.

*Schmolz, Franz-Martin:* Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik. München: C. H. Beck 1966. VIII, 152 S. Kart. 19,50 DM.

*Schuster, Hans:* Bundesrepublik im Widerspruch. Merkur 1966/6. S. 501-514.

*Weite, Bernhard:* Ober das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht. 2. bearb, Auf!. Freiburg i. Br.: Rombach 1965. 60 S. Kart, 5,80 DM.

*Wil/ert, Otto:* Kriegsverweigerer. Zehn Jahre Wehrpflichtsdienst. Versuch einer Bilanz. Frankfurter Hefte 1966/12. S. 843-849.

*Willms, Man/red, und Hartmut Rudlo/f:* Die Zukunft der Staatsaufgaben und die Finanzreform. Die Mitarbeit 1966/5-6. S. 204-223.

## 2. Christentum und Politik

*Bainton, Roland H.:* Christian Attitudes Toward War and Peace. NashviIIe/NewYork: Abingdon Press 1966. 304 S. $ 2.25.

*Bennett, lohn C.:* Foreign Policy in Christian Perspective, New York: Charles Scribner's Sons 1966. 120 S. $ 3.50.

*Carlson, Edgar M.:* Der Begriff der zwei Reiche und die moderne Welt. Lutherische Rundschau 1965/10. S. 486-500.

*Dahl, Nil, A.:* Neutestamentliche Ansätze zur Lehre von den zwei Regimeriten. Lutherische Rundschau 1965/10. S. 441-462.

*Ermecke, Gustav:* »Christlidie Politik- - Utopie oder Aufgabe? Köln: J. P. Bachern 1966. 76 S. Kart. 6,40 DM.

*Fuchs, Walther Peter (Hg.):* Staat und Kirche. Im Wandel der Jahrhunderte. Historiker, Juristen und Theologen nehmen Stellung zum Verhältnis von geistlicher und staatlicher Macht. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1966. 220 S. Kart. 13,80 DM.

*Heinemann, Gustav:* Kirchen und Parteien in der Bundesrepublik Deutschland. Die neue Gesellschaft 1966/6. S. 465-473.

*Heinemann, Dr. Gustav:* Zum politischen Engagement der Kirche. Evangelische Welt 1966/10. S. 260-293.

*Henkys, Remhard* (Hg.): Deutschland und die östliehen Nachbarn. Beitrage zu einer evangelischen Denkschrift. Stuttgart und Berlin: Kreuz Verlag 1966. 238 S. 4,80 DM.

*[espen, Al/red:* Was kann das Alte Testament zum Gespräch über die Zwei reichelehre beitragen? Lutherische Rundschau 1965 (Okt.), S. 427-440.

*Klomps, Heinrich:* Demokratie und Moral - Toleranz und Kirche. Köln: J. P. Bachern 1966. 56 S. Kart. 4,80 DM.

*Kunst, Hermann, und Siegried Grundmann (Hg.):* Evangelisches StaatsIexikon, Berlin: Kreuz Verlag 1966. LXIV S., 2688 Sp, 75,- DM.

*Langner, Albrecht:* Die Demokratie im Urteil neuerer evangelischer Ethik des Politischen. Die neue Ordnung 1966/5. S. 332-342.

*Lau, Franz:* Die lutherische Lehre von den beiden Reichen. Lutherische Rundschau 1965 (Okt.), S. 463-485.

*Leder, Gott/ried:* Das Christliche in der Politik. Die neue Ordnung 1966/4. S. 263-270.

*Machovec, Milan:* Atheisten und Christen – Brüder? Gegner? Protestantische Texte 1965. Stuttgart: Kreuz Verlag 1966. S. 134-141.

*Marchese, Angelo:* Marxisti e Christiani. Torini: Sperr. Borla 1966. 192 S. 1. 1000.

*Mikat, Paul:* Das Verhältnis von Kirche und Staat im Lande Nordrhein-Westfalen. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 50 S. 6,- DM.

*Moltmann, [ürgen:* Christen und Atheisten – Brüder? Gegner? Protestantische Texte 1965. Stuttgart: Kreuz Verlag 1966. S. 142-152.

*Murray, I. C., E. Schillebeeckx, P.-A. Liégé, A. F. Carillo de Albornoz:* La liberte religieuse, exigence spirituelle et problerne polirique. Paris: Ed. du Centurion 1965. 224 S.

*Regamey, P.:* Non-Violence and the Christian Conscience. London: Darton, Longman & Todd 1966. 272 S. 25 s.

*Sanders, Thomas* G.: Protestant Concepts of Church and Stare. Historical Backgrounds & Approaches for the Future. New York: Holt, Rinehart and Winston 1964. 339 S. $ 7.50.

*Scheuner, Vlrich:* Die Kirche im säkularen Staat. Evangelische Welt 1966/21. S. 642-646.

*Schmitz, Wolfgang:* Der Christ als Politiker. Wort und Wahrheit 1966/5. S. 329-338.

*Stöhr, Martin:* Zum marxistisch-christlichen Dialog heute. Protestantische Texte 1965. Stuttgart: Kreuz Verlag 1966. S. 126-132.

*Thürer,* G.: Evangelischer Glaube und schweizerisches Staatsbewußtsein. Reformatio 1965. S. 726 bis 736.

*Warmers, Erich:* Die Kirche und das Vaterland. Zur Auseinandersetzung mit der »Norgcmcinschafl evangelischer Deutscher«, Lutherische Monatshefte 1966/9. S. 452-458.

*Wilkens, Erwin (Hg.):* Vertreibung und Versöhnung. Die Synode der EKD zur Denkschrift »Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Stuttgarte Kreuz Verlag 1966. 96 S. 2,80 DM.

*Windass, S.:* Le Christianisme et la Violence. Paris: Edition du Cerf 1966. 192 S. 11,40 F.

### *3. Demokratie, Parteien, Verbände*

*Andrieux, Andree-Lignon, Jean:* Gewandelte Vorstellungen vom Wesen der Demokratie. Gewerkschaftliche Monatshefte 1966/2. S. 88-93.

*DeI Bo, Dino:* Die Krise der politischen Führungsschidie. Freiburg: Rombach 1966. 217 S. Ln. 23,- DM.

Die westdeutschen Parteien 1945 bis 1965. Herausgegeben vom Deutschen Institut für Zeitgeschichte. Berlin: Dietz Verlag 1966. 585 S. Ln. 12,50 DM-Ost.

*Ehrlich, Stanislaw:* Die Macht der Minderheit. Die Einflußgruppen in der politischen Struktur des Kapitalismus. Wien, Frankfurt, Zürich: Europa Verlag 1966. 332 S. Pbck. 18,50 DM.

*Elbogen, lsmar, und Eleonore Sterling:* Der unvollkommene Staat. Studien über Diktatur und Demokratie. Stuttgart; Europäische Verlagsanstalt 1966. 308 S. Ln. 24,- DM; kart, 18,- DM.

*Ellwein, Thomas:* Entmachtung des Parlaments - Verantwortung des Parlaments. Die Mitarbeit 1966/5-6. S. 193-203.

*Friedmann, Friedrich* G.: Die überlebenschancen der amerikanischen Demokratie. Zu einer Frage lohn F. Kennedys. Hochland 1966/5. S. 381-394.

*Hättich, Man/red:* Demokratie als Herrschaftsordnung. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 190 S. Ln. 27,80 DM.

*Kreiterling, Willi:* Les catholiques allemands et la socialdemokratie, Projet 1966/9. S. 1052-1065.

*Lau/er, Heinz:* Die demokratische Ordnung. Eine Einführung. Sruttgarr: W. Kohlhammer Verlag 1966. 205 S. 11,80 DM.

*Scheuch, Erwin K.:* Führungsgruppen und Demokratie in Deutschland. Die neue Gesellschaft 1966/5. S. 356-370.

*Schmölders, Günter (Hg.):* Das Selbstbildnis der Verbände. Empirische Erhebung über die Verhaltensweisen der Verbände in ihrer Bedeutung für die wirtschaftspolitische Willensbildung in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin, München: Duncker & Humblot 1966. XII, 377 S. Ln. 59,60 DM.

*Stammler, Eberhard:* Verschwörung für die Demokratie. Evangelische Verantwortung 1966/5. 5 7-9.

*Tormin, Walter:* Geschichte des deutschen Parlamentarismus. Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen 1966. 72 S. Kart, *3,80* DM.

*Tormin, Walter:* Geschichte der deutschen Parteien 1848-1966. Stuttgart; W. Kohlhammer Verlag 1966. 304 S. Kart. 14,80 DM.

## Bemerkungen des Schriftleiters

Als Beitrag zu den endlich auch in der Evangelischen Kirche in Deutschland an Gewicht gewinnenden Arbeiten über die Frage des Friedens betrachten wir den Aufsatz von G. *Freudenberg* über Kant. Es wird Zeit, daß bei uns deutlich wird: man darf Kants leidenschaftliches Interesse für das Recht nicht von seiner überzeugung lösen, daß der Friede denk- und sachnotwendig ist. – Der Aufsatz von C. *Cordes* und die vier Diskussionsbeiträge im zweiten Teil sind untereinander in ihrer Thematik so nahe verwandt, daß die Unterbringung in einem Heft leicht einzusehen ist, zumal andere Diskussionsbeiträge auf die Veröffentlichung warten. Im nächsten Heft werden drei Vorträge von *F. Böckle, K. Legstrup* und H. *van Oyen* veröffentlicht werden, die auf der Tagung der Societas Erhica 1966 gehalten wurden. *W. Sch.*

Die »Zeitschrifl für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeinschaftswerks der Ev. Presse e. V. Gesamtherstellungs F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany

# Zur Deutungsgeschichte des »En Christo-"

Von

HENDRIK VAN OYEN

Diese Tagung steht unter dem Thema: Das Proprium des christlichen Ethos heute. Es scheint nicht übertlüssig, sich einen Augenblick die Geschichte der Interpretation des *en Christo* aus den letzten jahrzehnten in Erinnerung zu rufen; wir stehen dabei nicht nur einer ziemlich bewegten Debatte gegenüber, sondern es wird uns damit im gleichen Augenblick ein Querschnitt durch die neuere Theologie geliefert.

Versuchen wir mit einigen Stichworten die Geschichte der Interpretation des *en Christo* zu skizzieren", so taucht als Einsatz die Polarität auf, die namentlich seit *Albrecht Ritscbl* die theologische Diskussion beherrscht: einerseits das forensische Gerechtigkeitsurteil, das Gott in Christus über den Sünder spricht, vertikal-juridisches Ereignis zwischen dem richtenden Gott und dem die Menschheit vertretenden *soter,* andererseits der Anspruch an den Gläubigen, in sittlicher Neuwerdung das Reich Gottes in dieser Welt zu verwirklichen, die Voraussetzung also einer realen, seinsmäßigen Gerechtigkeit, die nicht nur vom forensischen Urteil Gottes im Innern getröstet des Weges geht, sondern prophetisch auf die Welt zugeht und sie auf Gott hin zu renovieren versucht. Die Gegensätze sind alt wie die christliche Theologie selber; wir sehen die Spannungen zwischen Antiochien und Alexandrien vor uns auftauchen: einerseits die Distanz zwischen Gott und Mensch, andererseits die wesensverwandte Einheit zwischen Gerechtsprechung oder Gerechtmachung, Gehorsam oder Teilhabe: sie bedeuten zwei Polaritäten, die sich auch in der Interpretation des *en Christo* der letzten jahrzehnte aufs deutlichste bemerkbar machen.

Man muß gerechterweise wohl den Einsatz zum monographischen Studium des Terminus bei *Adolf Deissmann* suchen, der schon 1892 mit einer Abhandlung darauf die Aufmerksamkeit lenkte und dann in seinem bekannten Buch Paulus, 1. Autl. 1911, 2. Autl. 1925, in aller Ausführlichkeit den mystischen Erlebnischarakter des *en Christo* beschrieb. Es ist für ihn *das* urpaulinische Losungswort, plastisch-mystisch empfunden, wie er es nennt: »viel verkannt von den Exegeten, rationalisiert, auf den -historisdien- jesus bezogen und dadurch abgeschwächt, muß die dem Bekenntnis -im Geist< *(en Christo)* so nahestehende Formel erfaßt werden als der eigentümlich-paulninische Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen pneumatischen Christus« (S. 111). Deissmann kommt das Verdienst zu, als erster in dieser Formel das Herz der paulinischen Theologie gefunden zu haben-, Dabei ist die Präposition »en« für ihn das Entscheidende; Deissmann sagt: »Wie die Lebensluft, die wir ematmen, >in< uns ist und uns erfüllt, und wir doch zugleich ‚in< dieser Luft leben und atmen, so ist es auch mit der Christ-Innigkeit des Apostels Paulus: sChristus in ihm, er in Christus-« (111). Damit rst

---

* Präsidialansprache zur Eröffnung der Tagung der Societas Ethica in Lund, Schweden, am 30. August 1966.

1. Vgl. *Fritz Neugebauer:* In Christus, Göttingen 1961, S. 10-30.
2. *MIchel Bouttter:* En Christ, Etude d'exegese et de theologie pauliniennes, in: Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, N° 54, Paris 1962, p, 6.

die lokale Verbindung deutlich zum Vorschein gekommen: Der Gläubige ist jetzt *in* diesem neuen Lebensbereich, er ist den 7 Unheilsspären entkommen, in denen er bis jetzt geschmachtet hat: *im* Fleisch, *in* den Sünden, *in* Adam und seinem Todesschicksal, *im* Gesetz, *in* der Welt und *in* den Leiden (139), *nun* ist er *im* lichten heiligen Bezirk, in den alle jene alten düsteren Furchtbarkeiren nicht mehr hineinreichen. Besonders als frei vom Gesetz beschreibt Deissmann diese neue Lage des Gläubigen.

Ist bei Deissmann die Interpretation des *en Christo* ganz im individuellen Erleben des einzelnen Gläubigen als reale Gegenwart beschrieben, und hat er damit eine unabsehbare Wirkung im protestantischen Bereich der zwanziger und dreißiger Jahre erzielt, der Gedanke wurde katholischerseits kommunikativ-ekklesiologisch aufgenommen und das *en Christo* nun als mystischer Ausdruck für den ganzen Christus verstanden (Pater *Emile Mersch:* Le corps mystique du Christ, 2. Aufl. 1936; *Al/red Wikenhauser:* Die Christusmystik des Hl. Paulus, 1928). Der Organismusgedanke umgreift die mystische Einheit des *en Christo* und identifiziert ihn mit dem Wesen der Kirche. Inwiefern der mystisch aufgefaßte Organismusgedanke der Formel auf Deissmann persönlich zurückgeht oder jedenfalls von ihm beeinflußt ist, entzieht sich meinem Wissen, es ist *Michel Bouttier,* der in seinem noch öfter zu erwähnenden Werk *En Christ* auf die Analogie der Gedanken aufmerksam macht.

Verfolgen wir die protestantische Linie weiter, so ist selbstverständlich in erster Linie *Albert Schweitzer* zu erwähnen, der in seinem Buch »Die Mystik des Apostels Paulus«, 1930, bewußt die Linie Deissmanns als Erlebnis der überwindung des Zeitlichen im Ewigen weiterführte, dabei jedoch nicht versäumte, zwei neue Elemente über Deissmann hinaus einzuführen: a) Rationalität, das Eingehen zum überirdischen geschieht als ein Akt des Denkens, das Emotionale und Vitale des Deissmannschen Verständnisses trat auf den Hintergrund, b) das *en Christo* steht für Schweitzer in der Krise der Zeit, es überschreitet die Zeit und ihre Vergänglichkeiten, es ist wesenhaft eschatologisch gerichtet, der neue Äon bricht in der Formel herein und der Mensch spürt, wie er sein vergängliches Maß als Geschöpf verliert, er muß das werden, was er nur in Christus werden kann; so ist er auf Askese und heroische Nachfolge angewiesen. Die Mystik verliert sich zusehends in eine idealistisch verstandene Sittlichkeit, die ganz auf das Kommen des Reiches ausgerichtet ist.

Von nun an tauchen immer mehr andere, man könnte fast sagen, substantiellere und ontologischere Elemente in der Diskussion auf: es werden Begriffe wie Soma Christou, Geschichte, Bund, Leiden mit Christus und andere zur näheren Differenzierung und Aufgliederung angeführt. Man entdeckt, daß die Formel unmöglich auf einen Nenner zurückgeführt werden kann; neben der lokalen hat sie namentlich instrumentale Bedeutung. Damit kommt zunächst die Perspektive einer eher objektiv-ontologischen oder metaphysisch gerichteten Deutung in Sicht. Wir denken an *Ernst Lohmeyer*[3], der ebenfalls die ekklesiologische Seite akzentuiert, weil er in der Formel eine Analogie zum Terminus »der neue Bund- sieht und dieser wieder in Kontrast-Analogie steht zu *en nomo,* »im Gesetz«. Eine mystische Bedeutung wird strikte abgelehnt, denn es handele sich nicht um ein subjektives Erlebnis des einzelnen Gläubigen, sondern es sei eine objektive Heilsökono-

*3. Ernst Lohmeyer:* Grundlagen der paulinischen Theologie, Tübingen 1929.

mie darin vorausgesetzt, die sehr nachdrücklich eine auffallende Parallele im alttestamentlichen Bundesgedanken habe.

Es ist offensichtlich, daß wir mit dieser objektiv-ontologischen Denkweise einem neuen Deutungsversuch begegnen, der von Lohmeyers Schüler *Werner Schmauch* auf drei Aspekte hin differenziert wurdet. 1. En Christo Jesou geht vom Heilswerk Gottes aus, parallel mit en nomo als Gabe des Gesetzes, 2. die Formel enthält als »en Christo« eine Norm zur Gemeinschaft: Ekklesia, und 3. eine zum individuellen Handeln *(en kyrio).*

Scharf widersetzt sich *Bultmann»* der mystischen Auffassung Deissmanns und Schweitzers: es kann keine Rede davon sein, so erklärt er, daß die Formel *en Christo* eine mystische Gemeinschaft zwischen dem lebendigen Christus und dem Gläubigen erziele, keineswegs entfalte sich der Lebensplan eines Gläubigen auf einen anderen Plan als sonst: die von Paulus beschriebene Haltung sei die der *hypakoe,* des Gehorsams: Glaubensakt als Gehorsamsakt, wobei das *En Christo* ekklesiologisch und eschatologisch die Zugehörigkeit zum *soma Christou* durch die Taufe bedeute, mit all seinen damit verbundenen Leiden, Wanderungen, Verfolgungen und Verkündigungsakten, mit anderen Worten mit der ganzen dazu gehörigen missionarischen Ausbreitung der Gemeinde. Die Formel ist dadurch aus der individualistischen, mystischen Erlebnissphäre in die alltägliche Bemühung gerückt, wo der Mensch seine Zugehörigkeit zum neuen Äon in der Gemeinde, das heißt *en Christo* unter Beweis zu stellen habe. Mit Recht konstatiert Bultmann eine durchgehende Linie zwischen Gebot, neuer Schöpfung und Sein in Christo: in der Geschichte, in der ich bereits stehe, trifft mich das Wort, konfrontiere ich mich mit dem Willen Gottes. Wie könnte der Apostel anders sagen: Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern das Halten der Gebote Gottes (1 Kor 7,19), oder: Denn in Christus Jesus vermag weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern Glaube, der sich durch Liebe wirksam erweist (Gal 5, 6), um dann das gleiche Gal 6, 15 mit Blick auf die Neuschöpfung zu wiederholen. Man kann also sagen, daß sich Rudolf Bultmann das *en Christo* heraus - aus der mystisch-subjektiven Erlebnissphäre - in den teils objektiven, teils subjektiven Bereichen des ekklesiologischen Denkens *(Soma Christou,* Gemeinde, Gebot, neue Schöpfung) und des handelnden, existentiellen Nachfolgens vollzieht. Damit ist der Differenzierung Rechnung getragen, welche unsere Formel bei Paulus ohne Zweifel enthält, eine Differenzierung nun, die ich in den vorzüglichen Abhandlungen von *Ernst Percy»* und *Michel Bouttier* in extenso ausgeführt finde. Auf diese will ich etwas näher eingehen, nachdem ich zuerst noch einige Bemerkungen über die vorhin erwähnte Monographie von *Fritz Neugebauer* (In Christus, 1961) gemacht habe. Das überraschende bei Neugebauer ist im Unterschied zu den bisherigen Untersuchungen namentlich, daß er der Meinung ist, das en Christo beziehe sich ausschließlich auf das histonsehe Heilsereignis von Kreuz und Auferstehung, mit pertinenter Ablehnung der Formel als Bezug auf die Gemeinschaft mit dem gegenwärtig lebendigen Christus. Der Verf. möchte von den anthropologischen Voraussetzungen des

*4. Werner Schmauch:* In Christus, Gütersloh 1935.

*5. Rudolf Bultmann:* Das Urchristentum, Zürich 1949, S. 220 ff. Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1953, S. 323 ff.

*6. Ernst Percy:* Der Leib Christi in der paulinischen Homologumena und Antilegomena, Lunds Universitets Ärsskrift, N.T. Avd. I, Bd. 38, Nr. 1, Lund und Leipzig 1942.

Apostels ausgehen und konstatiert infolgedessen, daß für ihn Person, Relation und Werk unlösbar zusammenhängen und deshalb Paulus Christus als faktisches Heilsgeschehen, als den gestorbenen und auferstandenen Herrn sieht. Er betont namentlich die Kategorie der *koinonia,* von Paulus öfters gebraucht; diese habe nichts von einem mystisch-persönlichen Einssein an sich, sondern *koinonia* heiße: Beteiligung an dem, was Christus getan hat und was mit ihm geschehen ist. So werden die Aspekte: Christusmystik und -gemeinschafl auf die Seite geschoben: dafür wird nun aber aus dem *En Christo* ein ekklesiologisches Sein, ein *Soma Christou* entwickelt, wobei als einzige Heilsmöglichkeit für den Gläubigen übrigbleibt, daß auch er sich in der Liebe betätigt, und das Heilsfaktum im Glauben ergreift. Betont wird also hier die Tatsache: der Gerechtgesprochene ist als Gerechter zu betrachten. Insofern, meint Neugebauer, kann das *En Christo* mit Lohmeyer als Gegenformel gegen *en nomo* gemeint sein: war man früher gerecht im Gehorsam gegen das Gesetz, jetzt im Gehorsam gegen das Heilsereignis Christi, allerdings eschatologisch verstanden - als teilweise schon jetzt erfüllt (die Ekklesia als Leib Christi), teilweise noch Verheißung auf kommende Vollendung.

Wir können bei Neugebauer eine nachdrückliche Einseitigkeit der Formel auf die *instrumentale* Bedeutung (Bezogenheit auf vergangenes Heilsgeschehen) nicht in Abrede stellen. Dafür scheinen uns die Arbeiten von *Ernst Percy* und *Michel Bouttier* besonders hilfreich zu sein, weil bei beiden *neben* der instrumentalen Bedeutung auch die zum *erhöhten Christus,* nennen wir sie die *modal-personale,* zu ihrem Recht kommt.

Für Percy ist es bedeutungsvoll, daß die Formel *En Christo* in der paulinischen Theologie auf den objektiven Heilsstatus hinweist, in den der Gläubige aufgenommen ist, während das *en pneumati* (für Deissmann mit *En Christo* identisch) s, E. das Innenleben der Gemeinde bezeichnet, dies im Gegensatz zum Leben *en sarki.* Damit bekommt das *En Christo* eher einen objektiven Heilscharakter: 2 Kor 2,17; 12,19 und Phil3,1 und 4,4.10, ebenfalls ganz ausgeprägt objektiv: Röm 8,1: »Also gibt es jetzt keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus ]esus sind«, oder 1 Kor 30: "Von ihm aber kommt es, daß ihr in Christus ]esus seid, der uns zur Weisheit gemacht worden ist von Gott«, so auch 2 Kor 5, 17 und Phil 3,9; dagegen die Verhaltensweise der Gemeinde als leben *en pneumati:* »Weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsre Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist«, Röm 5, 5, im gleichen Sinne Röm 7,6-8, 10 und 23 = 15, 13.19; 1 Kor 6, 19 f. und öfters. Das *en pneumati* steht oft gegen *epithumia sarkos* oder *peritome en sarki.* Das Mitsterben und Mitauferstehen des Gläubigen mit Christus wird ebenfalls als ein *En Christo* bezeichnet (Röm 6; Kol 2,11.12), er ist am Tode ]esu real teilhafl und das durch seine Eingliederung in ]esus Christus als jene geschichtliche Person, der am Kreuze starb *(symphytoi* Röm 6,5). Dieses Mitsterben ist ein Sterben von der Sünde weg (Röm 6,10), zum ewigen Leben. Percy betont, das Heilsereignis des Kreuzes sei für Paulus nicht etwas, das sich ganz außerhalb des Gläubigen abspielt, sondern er muß selbst in dieses Geschehen hineingezogen sein. Unter diesen Umständen darf die Folgerung gezogen werden, daß der Wandel im Geiste völlig vom *en Christo* abhängig ist und die Lage keinesfalls umgekehrt zu beurteilen ist: eine Folgerung, die nach Percy für das richtige Verständnis des Begriffes *soma Christou* von Bedeutung ist. Man darf die Gemeinde nicht betrachten als jenen Leib,

der von Christus quasi beseelt wäre, durch den er wirke und sich der Welt offenbare, denn dann müsse dieser Leib auch diesem Äon angehören, was nach Paulus nicht der Fall ist, ist doch das Leben der Gläubigen in Gott verborgen (Kol 3,4). Als Leib existiert die Gemeinde nur in Christus, ja sie ist letzthin mit ihm identisch, sie ist für die Welt etwas Unsichtbares; was an ihr sichtbar ist, sind nur die verschiedenen Glieder, das heißt die Träger der verschiedenen Geistesgaben samt deren Wirkungen, nur in Christus bilden diese Glieder zusammen unsichtbar einen Leib. Die paulinische Ekklesiologie ist also nichts anderes als letzten Endes Christologie, die an sich wieder mit der Soteriologie identisch ist. So fallen *soma Christou* und *en Christo* zusammen, beides Ausdrücke für den objektiven Heilsstatus.

Wir spüren hier den Unterschied von den Ansichten Neugebauers: während letzterer das *En Christo* aus der Leib-Christi-Vorstellung deduziert, eine Ganzheit der Gemeinschaft, wobei es auf die Einwohnung des einzelnen nicht ankommt, steht Percy die Struktur folgendermaßen vor Augen: das primäre ist das *En Christo,* in diesem Christus ist der Leib gegeben und wird der einzelne Mensch in Leiden, Sterben und Auferstehung ergriffen. Die Ganzheit ist in Gott verborgen. Primär ist also die Tat Gottes, die den einzelnen Gläubigen durch die Taufe in die Gemeinschaft Christi ruft und festigt. Sein Leben in dieser Welt wird als ein Leben *en pneuma ti* erfaßt. Man kann sagen, daß neben dem instrumentalen Verständnis das personal-modale, die Einwohnung des einzelnen und das "im Geiste bestehen- bei Percy schön zum Ausdruck kommt.

Ich meine, daß die Ansätze Percys besonders glücklich in der letzten großen Abhandlung zu unserem Thema, bei Michel Bouttier *En Christ,* Paris 1962, zur Durchführung und zur näheren Präzision gelangen. Für Bouttier ist das entscheidende Stichwort der paulinischen Theologie und namentlich der Ehik, worauf sich bei ihm alles konzentriert: *»deoenez dans le seigneur ce que vous êtes, déjà en Cbrist«* (60). Er unterscheidet die Dimensionen den *En Christo* nach 3 Seiten: 1. der geschichtliche Dienst *(Ie ministere historique),* 2. *le ministere escbatologique,* 3. *le ministere aetuel du Seigneur.* Zum ersten Aspekt gehört die Erörterung über die zentrale geschichtliche Bedeutung des Kreuzes in der paulinischen Theologie, *»Etre au Christ, c'est appartenir au crucifié«* (101). Damit ist das Instrumentale des geschichtlichen Heilsereignisses dem Ganzen zur Grundlage gelegt worden. Die schönen Ausführungen, die hier vom Verf. geboten werden, müssen wir übergehen, sie bieten eine wertvolle, kritische Auseinandersetzung mit der neueren Literatur besonders im Hinblick auf Phil 2,5-12 (Mythus des Urmenschen).

Kommen wir zur 2. Dimension: der eschatologische Dienst, der die Gemeinde auf die Zukunft des Herrn hin ausrichtet: Es sind hier folgende Gedanken von Bouttier erwähnt: der Triumph der Gemeinde *in Christo* (2 Kor 2,14): »Gott aber sei Dank, der uns allezeit Sieg gibt in Christus«, auch das Wort 2 Kor 4,17: »... denn die schnell vorübergehende Last unserer Trübsal schafft uns nach überreichem Maße zu überreichem Ertrag ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit«, dann die *teleiosis,* was nach Ansicht des Verf. nicht mit der gnostischen Stufe der Vollkommenheit zu tun hat, sondern mit der fleckenlosen Austragung der Menschlichkeit, daher Koll, 22: »... um euch heilig und unsträflich und ohne Tadel vor seinem Angesicht darzustellen«. Drittens wäre der Gedanke des in »Ihm befunden werdens- (Phil 3,9), also das In-Ihm-Gerechtfertigtsein an Hand vieler Stellen zu erwähnen,

wobei der Hauptakzent auf das neue Leben durch den Geist fallen soll; Bouttier meint, es sei hier mehr als ein bloß instrumentales Wirken gedacht (wie es das »in Adam« oder das »im Gesetz-e bedeuten würde), es handelt sich um ein kommunikatives und inklusives Verhältnis zum Herrn als dem erhöhten Herrn, was sich namentlich im 3. Aspekt des *En Christo* offenbart: Im *Ministere aetuel du seigneur.* Dies wird in folgende Elemente aufgegliedert: Christus »... *preside à l'évangélisation du monde, il appelle et constitue l'église qui est son corps, il prepare ainsi la nouoelle creation, cornme étant celui qui oient«.* Damit ist die personale Erneuerung des Menschen *en Christo* als lebendiger Kern der Gemeinde gegeben, eingenommen als Glied seines Leibes, gekreuzigt und auferstanden. Mit diesen Ausführungen ist eine vielseitige Aufgliederung des *En Christo* dargeboten worden, welche uns zeigt, wie sehr Glaube, Hoffnung und Liebe als Verhaltensweisen des Gläubigen alle und gerade in dieser Formel implizite vorausgesetzt sind.

Wenn ich recht sehe, ist die Interpretationsgeschichte des *En Christo* mit der letzten Studie von Bouttier zu einem glücklichen Abschluß gekommen, und damit ist der Forschung des christlichen Ethos ein immenser Dienst erwiesen worden.

Die genannten Studien widerlegen zusehends die Herleitung des *soma-Christou-Bildes* aus der Gnosis, wobei die Forschungen von *Harald Hegermann* in der ThLZ 1960 und *Ed. Schweizer* (ebenfalls dort 1961) dieses Resultat bestätigen. Nun wird man dafür an früh-jüdische Reminiszenzen anknüpfen können (Qumran; Chokma), aber das Religionsgeschichtliche ist für uns an dieser Tagung weniger entscheidend, entscheidend dagegen ist die Beobachtung Ed. Schweizers, daß Paulus bloß in den Paränesen von dem *einen* Leib spricht, in den die Gemeinde eingefügt ist, und wir also daraus ersehen können, daß ein christliches Handeln nur zu verstehen ist (und diese drei Elemente bieten wohl das »Revolutionäre« des christlichen Ethos, um das Genfer Stichwort aufzunehmen) stichwortartig angedeutet: 1. als Sterbens- und Auferstehungsgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, das heißt keine krampfhafte Anpassung an die Welt, sondern das Wissen darum, daß im erhöhten Herrn diese gebrochene Wirklichkeit von Gott erneuert ist: es wird *En Christo* eine Entmächtigung der Mächte dieser Welt bereitgestellt, die dem einzelnen Gläubigen und mit ihm der ganzen Gemeinde die Gnade einer neuen, von Gott neugeschaffenen Wirklichkeit erahnen und in der Verheißung erfahren läßt. Es kommt eschatologisch eine neue Wirklichkeit auf uns zu: Triumph der Gemeinde!

2. In jeder sonstigen Nachfolge wird der erwachsene Schüler selber einmal zum Meister: es ist die Form einzigartiger Nachfolge *En Christo,* daß dies niemals der Fall sein *kann,* er allein ist und bleibt der Meister, auch als erhöhter Herr. Diese Exklusivität der Meisterschaft fügt unser Leben und unser Handeln zusammen auf einen Anspruch des Gehorsams, des Hörens, der *hypakoe,* und befreit uns von allen anderen Zwingherren. Sie verbietet uns, uns selbst als kleine Christusse zu sehen, weil nur *einer* unser Herr und Meister ist. Konsequenz: Leiden, Verfolgung.

3. Aus dem Vorhergehenden folgt, daß jede Erlebnismystik hier falsch am Platze ist, aus dem Instrumentalen wurde die modal-personale Bezogenheit des *En Christo* durch die neuere Forschung klargestellt: im biblischen Denken bedeutet Glaube Tat und Handeln, Glaube und agape gehören aufs engste zusammen: wir hörten, daß gerade in den Paränesen

Paulus das *En Christo* zur Anwendung bringt. Damit ist eine Bezogenheit zum irdischen, säkularisierten Leben gegeben, die neutestamentlich als ein Handeln *En pneumati* gedeutet wird. Der Geist ist ein Geist der Heiligung (Röm 15,16), er nennt Gottes, was an sich weit davon entfernt war, wirklich Eigentum Gottes zu sein: so wie Israel geheiligt wurde und was war Israel, daß es geheiligt wurde? So leuchtet die Heiligung Gottes durch den Geist über unsere Wirklichkeit und die Konkretion unserer Existenz: wir sind wie die anderen, wir sind genau so sehr ein Stück Welt wie jedes andere, das uns vielleicht erschreckt, beunruhigt oder entsetzt. Wir gehören dort hin, wo wir einander nicht mehr verstehen und aneinander vorbeileben, wo wir vernichten, morden, töten und ohne jegliche Rücksicht aus dieser Welt eine Hölle machen. Aus dieser Perspektive kann es uns manchmal vorkommen, daß alles, was uns das Evangelium über eine neue Welt und ein allumfassendes Erbarmen, über ein Leben *En pneuma ti* sagt, Illusion, Metaphysik oder Idealismus sei; manchmal kann es sein, daß sich der Ausblick auf diese Wirklichkeit Gottes völlig verdunkelt und wir eine Hilfe brauchen, und damit vom Dunkel der Verzweiflung befreit werden: da kann es sein, daß der Geist sich unser erbarmt, denn der Geist erforscht alle Dinge, nicht nur die Tiefen Gottes, auch unsere Tiefen. Daß diese Tagung uns allen dazu verhelfen möge zusammen *en pneumati* zueinander zu finden, weil wir uns *en Christo* berufen wissen, und die heutige Wirklichkeit anders zu sehen und zu erforschen als wir als gewöhnliche Menschen zu tun bereit sind: das ist mein inniger Wunsch für unsere Zusammenkunft, und mit diesem Wunsch möchte ich mein Einführungswort schließen.

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

# **Das Proprium des christlichen** Ethos"

Von

KNUD E. L0GSTRUP

Die Frage nach einem Proprium des christlichen Ethos läßt sich im Rahmen der herkömmlichen Problemstellungen sowohl von der Frage nach einer spezifisch christlichen Materialethik als auch von der Frage nach einem besonderen Leiden, das nur dem Christen auferlegt sei, her umkreisen. Ich werde mich im Folgenden hauptsächlich mit der zweiten Frage auseinandersetzen.

*Kierkegaard* hat sich mit dieser Frage eingehend beschäftigt und es ist seine Überzeugung, daß der Christ zu Taten aufgerufen sei, die dem Nicht-Christen fremd sind und die auch in einer Materialethik, so wie wir sie sonst kennen, gar keinen Platz haben. Das Leiden des Christen ist daher von anderer Art und tiefer als es je für einen Nicht-Christen sein kann. Ich halte Kierkegaards Auffassung für verkehrt. Ich bin nicht der Meinung, daß es ein speziell christliches Leiden gibt, wie ich auch nicht glaube, daß es eine beson-

* Referat, gehalten auf der Tagung der eocieras Ethica in Lund, Schweden, am 31. August 1966.

dere christliche Materialethik gibt. Das Leiden und der Tod sind gemeinsames Schicksal und gemeinsame Lebensbedingungen von Christen und Nicht-Christen, wohl aber gibt es eine spezifisch christliche *Deutung* von Leiden und Tod. Diese Deutung ergibt sich vom zweiten Gebrauch des Gesetzes, von seiner Funktion als Anklage und Gericht her. Das Leiden gehört nicht zum Gesetz in seinem ersten Gebrauch als Angabe der Aufgabe eines jeden Menschen.

Wenn Kierkegaard sagt, daß der Gehorsam gegen die unendliche Forderung darin besteht, existierend auszudrücken, daß der einzelne nichts vor Gott vermag, so muß die Voraussetzung sein, daß es jedenfalls so scheint, als vermöge der einzelne einen ganzen Teil und als handle er danach. Wäre es gegeben, daß der einzelne nichts vermag, so würde sich die Erkenntnis hiervon und der Ausdruck in der Existenz dafür von selber einfinden und eine Forderung danach wäre überflüssig. Sie ist nicht überflüssig, eben weil der Mensch mit den Äußerungs- und Handlungsmöglichkeiten, die ihm mit seinem Dasein gegeben sind, vielerlei vermag, im Kulturellen sowie im Ethischen. Doch statt seine Äußerungs- und Handlungsmöglichkeiten als etwas Erhaltenes zu realisieren, tut der Mensch, als verdanke er sie sich selber. Ihre Realisierung erhält damit einen gänzlich anderen Charakter. Nimmt der Mensch seine Äußerungs- und Handlungsmöglichkeiten als etwas, das er selber empfängt, so kann er sie ohne eigenen Verdienst an den anderen entlassen, er schenkt sie weiter an den Nächsten. Lebt und wirkt der einzelne so, als entsprängen die Äußerungs- und Handlungsmöglichkeiten ihm selbst, als täte er alles aus eigener Kraft, so geschieht ihre Realisierung zu seinen eigenen Gunsten; mag auch anderen Menschen noch soviel damit geholfen sein, sie dient seiner eigenen Selbsterhöhung.

Verstehen wir die Forderung von daher, so besagt sie *nicht,* der Mensch solle es für nichts achten, was die Realisierung seiner Äußerungs- und Handlungsmöglichkeiten vermag, vorausgesetzt, er übernimmt sie und schreibt sie nicht sich selber zu. Wie könnte denn christlich sein, etwas für nichts zu achten, was der einzelne von seinem Schöpfer empfangen hat? Im Gegenteil, er soll sich mit all dem beschäftigen, was ausgerichtet und getan werden kann, und er soll dem Bedeutung beimessen. Doch verlangt die Forderung, daß er sich nicht selber als Verdienst anrechnet, was mit ihrer Realisierung ausgerichtet wird.

Mit dieser Auffassung gibt sich Kierkegaard nicht zufrieden, auch die von Gott erhaltenen Äußerungs- und Handlungsmöglichkeiten sind nichts wert. Wenn Kierkegaard diesen Schritt weitergeht, so beruht das vermutlich auf folgendem Schluß. Je stärker sich das Individuum damit beschäftigt, was es ausrichten soll, desto mehr schaut es darauf, was die Erlangung der Handlungsziele mit sich bringt, desto mehr kreist es, von sich selbst eingenommen, um den eigenen Einsatz. Der Selbsteingenommenheit kann man nur zu Leibe kommen, indem man ihr die Nahrungszufuhr verweigert, die sie sich aus dem holt, was die ausrichtet. Darum darf nichts, was das Individuum ausrichtet, etwas wert sein.

Ich glaube aber, diese Folgerung ist falsch. Es liegt kein Grund vor, unser Interesse am Resultat unseres Schaffens und Ausrichtens zu etwas Schlechtem zu machen, da es nichts Schlechtes ist, mag es uns auch zum Anlaß des Schlechten werden. Wir können auch

einen zu hohen Preis für die Ausmerzung der Sünde zahlen. Soll alles, was uns Anlaß zur Sünde wird, zerstört werden, so müssen wir alles und alle um uns herum vernichten. Ehe wir nicht die gesamte Menschheit ausgerottet und die Erde verwüstet haben, sind auch die Anlässe zur Sünde nicht entfernt. Also hören wir doch lieber beizeiten damit auf. Es wäre ja auch ein äußerst zynisches Verfahren, wenn man die Schlechtigkeit bekämpfte, indem man das, was zur Schlechtigkeit veranlaßte, entfernen würde. Nicht der Anlaß des Bösen, sondern seine Wurzel muß angegriffen und bekämpft werden, und die Wurzel des Bösen ist, daß wir uns selber als Schöpfer unserer Äußerungs- und Handlungsmöglichkeiten betrachten. Wir leben nicht im Entgegennehmen unseres Daseins, sondern im Anspruch auf unser Recht, auf das, was wir vom Dasein verlangen können. Das wirkt sich darin aus, daß wir auf Kosten der Daseinsmöglichkeiten der anderen leben und unser Tun und Ausrichten als selber vollbrachte Taten betrachten.

Die Rede vom Zunichtewerden und vom Nichts-Vermögen des Menschen kann zweierlei bedeuten. Was der einzelne vermag an Beistand und Hilfeleistung seinem Nächsten gegenüber, ist etwas, das er selber erhält und weitergibt. Er dient ihm nicht – höchst gnadenvoll - mit dem, was er selber hervorbringt und meistert, sondern mit dem, was ihm als Möglichkeit gegeben ist. Gottes Befehl lautet: Diene deinem Nächsten mit allen, was dir gegeben ist und was du vermagst. Daß wir viel vermögen, ist eine Tatsache und keine Einbildung. Einbildung ist es erst, wenn wir meinen, wir seien selber der Ursprung dessen, was wir vermögen.

Dieses Verständnis genügt Kierkegaard nicht. Die Forderung geht seiner Auffassung nach darauf aus, auch dies, daß man etwas vermag, als Einbildung zu betrachten. Kein Wunder dann, daß der Gehorsam gegen die Forderung an den einzelnen, zunichte zu werden und seines Nicht-Vermögens gewahr zu werden, eine überforderung an den Geist ist - wie Anti-Climacus es ausdrückt –, wie könnte es denn anders sein, wenn die Aufgabe darin besteht, etwas, das eine Tatsache ist, zu verleugnen, und vom einzelnen verlangt, bei allem, was er ausrichtet, so zu tun als sei er nichts und als vermöge er nichts.

Nur im Leiden verhält sich das Individuum zu Gott, heißt es bei Kierkegaard, »im Leiden beginnt das Religiöse zu atmen«, es ist die»Totalitätskategorie- des Religiösen. Doch worin besteht das Leiden, in der Selbstverleugnung oder in der Daseinsverleugnung? Wenn die Antwort lautet: In der Selbstverleugnung und nicht in der Daseinsverleugnung, so erhebt sich eine neue Frage: Läßt sich hier überhaupt unterscheiden? Es kommt ganz darauf an, würde ich sagen, wie man folgert. Handelt es sich darum, wieweit wir in unserem Dasein das Leben bejaht und unser Ego verneint haben, inwieweit wir uns über den Reichtum des Lebens gefreut haben, unsere Hoffnungen auf die Resultate unserer Arbeit und auf das Ziel unserer Handlungen gesetzt und unser Ego zurückgestellt haben, so lassen sich gewiß Daseins- und Selbstverleugnung nicht unterscheiden. Was wir empfingen, haben wir als unser Recht genommen, was wir erreicht haben, ist unser Verdienst und Triumph, in der Manie des Vergleichens haben wir unseren Nächsten zum Konkurrenten und Feind gemacht. Mit unserer Selbstüberhebung auf alle möglichen Weisen, in Rechthaberei und Herrschsucht, in Ehrgeiz und Prahlerei, in Dünkel und Herablassung,

in Haß und Mißgunst haben wir unser Leben mißbraucht und das unseres Nächsten zerstört. Wir sind damit dem Tode verfallen. Wie das Christentum unser Leben als etwas, das uns geschenkt wurde, deutet, so deutet es den Tod als etwas, das wir zu erwarten haben, weil wir unser Leben nicht vor unserem Ego geschützt haben.

Wenn aber unser Leben und unser Ego nicht voneinander getrennt werden können, weil wir es immer nur unter der Vorherrschaft unseres Egoismus leben und es ständig mißbrauchen, so daß uns deswegen der Tod gewiß ist, ergibt sich dann nicht die Aufgabe, daß wir uns im Absterben üben, noch während wir leben? Wenn sich unser Ego dauernd am Leben vergreift, stellt sich uns dann nicht die Forderung, dem Leben zu entsagen, damit unserem Egoismus die Nahrung entzogen wird? Ist das Leiden des Christen nicht eben dies, das Leben mit allem, was dazu gehört und woran der Mensch hängt, zu etwas Nichtssagendem, zu etwas Gleichgültigem machen zu müssen?

Ich halte diese Folgerung für abwegig. Die Aufgabe verändert sich nicht, weil wir vor ihr versagen und den Tod als Folge unseres Versagens auf uns nehmen müssen. Es erfolgt keine rückläufige Veränderung der Aufgabe dahin, daß sie nun darin bestünde, unserem Versagen zuvorzukommen und alles Weltliche gleichgültig zu machen und uns auf den Tod, der unserem Versagen folgt, vorzubereiten, indem wir uns bei lebendigem Leibe im Sterben üben. Die Aufgabe steht weiter vor uns, und zwar unverändert und unberührt durch unser Versagen und unseren Tod. Also müssen wir doch unterscheiden zwischen Daseinsverleugnung und Selbstverleugnung.

Wohl stimmt, daß wir keine Freude am Entfalten unserer Fähigkeiten haben, wenn wir uns nicht mit anderen vergleichen und sie auskonkurrieren könnten und damit die Freude zu Triumph verwandeln - es stimmt, daß wir kein Vergnügen daran finden, die Ziele zu erreichen, die wir uns gesetzt haben, ohne nach Anerkennung zu heischen und unsere Macht zu genießen. Doch gilt es nicht der Freude der Lebensentfaltung, dem Vergnügen am Erproben der Fähigkeiten zu entsagen, es gilt dagegen dem Vergleichen, dem Triumphieren, dem Machtgenuß zu entsagen. Nicht vom Dasein soll sich der Mensch lossagen, sondern von der Entstellung und Verheerung, deren sich sein Ego ständig schuldig macht.

Das Problem läßt sich auf eine noch andere Weise in der gebräuchlichen Terminologie formulieren. Das Gesetz muß in seinen zwei Gebräuchen klar gehalten werden. Der zweite Gebrauch des Gesetzes, seine Funktion als Anklage und Gericht ändert nichts an seinem ersten Gebrauch, an seiner bürgerlichen und politischen Funktion, mit der sich die Aufgabe und die Forderung nach ihrer Lösung an den Menschen stellt.

Ich schließe mich hier der Bestimmung der doppelten Funktion des Gesetzes, wie sie von Wingren ausgearbeitet ist, an. Nachdem Wingren vom ersten Gebrauch des Gesetzes, dem universellen Gesetz, der Forderung Gottes gesprochen hat, nach der der Mensch willig alles von Gott entgegenzunehmen und willig alles an den Nächsten weiterzugeben habe, und die bereits anonym in der Schöpfung enthalten ist und durch die christliche Verkündigung nur ihre Artikulierung erhält, beschäftigt er sich mit dem zweiten Gebrauch des Gesetzes. Das Gesetz hat nämlich eine zweite, eine »blinde« und »nutzlose« Funktion,

die darüber hinausgeht, uns zu Taten aufzufordern, die zum Besten des Nächsten und um seiner willen geschehen sollen. Das Gesetz zeigt über sich selbst hinaus, es ist um eines anderen Reiches willen da, das jenseits seines eigenen Reiches liegt. Die zweite Funktion des Gesetzes besteht darin, darauf hinzuweisen, daß es ihm nicht gelingt, den Willen des Menschen dem Willen Gottes gleichzumachen. Sie besteht darin, den Menschen ohne Ausweg zu lassen. Gleich zu werden mit dem Willen Gottes, das kann der Mensch nicht aus seinem eigenen Willen, darum muß er sterben. Man könnte daher sagen, daß die entscheidende Funktion des Gesetzes im Tod des Menschen besteht, ohne den er nicht in das Reich Gottes eingehen kanni. Es besteht jedoch der Unterschied, wie Wingren bemerkt, daß das Gesetz in seiner ersten Funktion unabhängig vom Evangelium ist, während dies in seiner zweiten Funktion nicht der Fall ist. Im Lichte des Evangeliums erhält das Wirken der Forderung im Gewissen des Menschen eine Bedeutung, die es ohne das Evangelium nicht hat, es weist nämlich über das Reich des Gesetzes hinaus. Das Evangelium setzt in Verbindung mit der zweiten Funktion des Gesetzes den Tod des Menschen in ein neues Licht, er wird nicht mehr nur biologisch verstanden.

Ich möchte hier im Zusammenhang mit dem Vorhergesagten eine Betrachtung anschließen, die in der Verlängerung, oder jedenfalls nicht im Gegensatz zu Wingrens Auffassung steht. Geht auch der Weg zur Errettung infolge der Sünde nur über den Tod, so ergibt sich von daher jedoch keinesfalls die Aufgabe für den Menschen, noch im Leben vom Leben abzusterben. Nicht wir haben für unseren Tod zu sorgen, das ist Gottes Sache, für unseren Tod sorgt er. Unsere Sache ist allein, den Tod, der Gottes Gericht über uns ist, als unsere Lebensbedingung zu akzeptieren. Und was vom Tod gilt, das gilt auch vom Leiden. Leiden ist Schicksal, und ist einem dies Schicksal zuteil, so muß man es übernehmen. Das Leiden zu suchen ist nicht die Aufgabe des Menschen.

Wieder stellt sich die gleiche Frage. Müssen wir denn nicht in unserem eigenen und im Dasein anderer darauf verzichten, Leiden und Tod zu bekämpfen, wenn die Sünde in unserem Dasein nun einmal so groß ist, daß wir nur durch Leiden und Tod Einlaß in Gottes Reich erhalten? Dies um so mehr, als wir uns ja gegen das Leiden nicht einsetzen und gegen die Zustände und Einrichtungen, von denen es herrührt - etwa mangelnde soziale Ordnung, die Hungersnot und Seuchen zur Folge hat, oder Tyrannei, die Unterdrückung und Ausbeutung betreibt -, nicht auftreten können, ohne der Meinung zu sein, der Mensch habe das Leiden als Schicksal nicht verdient und sei zu gut dafür? Wieder ein Schluß, der sich nicht zwangsläufig ergibt und die Vermischung der beiden Gebräuche des Gesetzes verrät. Es mag wohl richtig sein, daß wir uns über die zweite Funktion des Gesetzes hinwegsetzen, wenn wir der ersten Funktion nachkommen und alle Formen von Unglück, Leiden und Tod zu bekämpfen versuchen. Aber sachlich notwendig ist es keinesfalls, unsere Selbstgefälligkeit spielt wieder mit hinein. Eines ist, das Leiden und die Zustände und Einrichtungen, die es hervorrufen, zu bekämpfen, ein anderes ist es, das Leiden als Kränkung zu betrachten.

Die beiden Funktionen des Gesetzes werden daher auf je ihre Weise zum Anstoß, und sollten nicht miteinander verwechselt werden. Im ersten Gebrauch erweckt das Gesetz

1. Skape1sen odi Lagen, Lund 1958, S. 39 f., 209 ff.

Anstoß infolge seiner Radikalität. Wir finden es unbillig, daß keine Grenzen dafür abgesteckt sind, was von uns gefordert und verlangt werden kann. Beim zweiten Gebrauch des Gesetzes nehmen wir Anstoß daran, daß uns Not und Leiden treffen und daß wir uns nicht schlecht behandelt fühlen dürfen; wir nehmen Anstoß daran, daß der Tod über uns verhängt ist und daß wir keine Schonung erfahren. Zwar wissen wir, daß wir unser Leben mißbrauchen und im Aufruhr gegen den Schöpfer damit schalten und walten, als hätten wir es uns selber zu verdanken, anstatt es als ein anvertrautes Gut zu übernehmen, aber insoweit wir Anstoß nehmen und uns ungerecht behandelt fühlen, zeigt sich doch, daß wir meinen, unser Mißbrauch und unser Aufruhr werde uns zu hart angerechnet und der Weg zur Erlösung durch den Tod sei zu qualvoll.

Die beiden Gebräuche des Gesetzes wie auch die Anstöße, die jeder für sich erweckt, müssen getrennt gehalten werden. Wie es keine besondere, christliche Materialethik gibt, so gibt es auch keine besondere Art von Leiden und Tod für den Christen; nur in der *Deutung* von Leiden und Tod tritt christliches Glauben und Denken in Erscheinung.

Hält der Theologe nicht an diesem Umstand fest, sondern will er mit Kierkegaard die Bedeutung des Gesetzes in seinem ersten Gebrauch durch die Bedeutung seines zweiten Gebrauchs überdecken, so geschieht zweierlei: die geforderten Taten sind dann selbstgewählte Taten und das Christentum wird zum Gesetz. In beiden Beziehungen ist der Unterschied zwischen Luther und Kierkegaard fundamental.

Für Kierkegaard gibt es ein besonderes christliches Leiden, das christliche Martyrium, verschieden vom weltlichen. Das christliche Martyrium ist selbsrerwählt, Kierkegaard protestiert ausdrücklich dagegen, daß es Schicksal sei. Kierkegaards Auffassung ist, kurz dargestellt, folgende: Nicht nur das Leiden, sondern auch das Opfer gehört nun einmal zu unserem Dasein; immer wieder wird vom Menschen gefordert, daß er um seines Nächsten willen Opfer bringe. Daß weiß Kierkegaard so gut wie jeder andere, er ist sich durchaus im klaren, daß es nicht nur ein christliches Martyrium gibt, sondern auch ein weltliches. Doch fügt er hinzu, daß derjenige, der das weltliche Martyrium erleidet, der ethischen Forderung gehorcht, ohne dabei in Christi Nachfolge getreten zu sein. Ein Opfer um des Nächsten willen zu bringen heißt noch nicht, das christliche Martyrium zu leiden und hat nichts mit der Nachfolge Christi zu tun. Es gehört also nodi etwas mehr dazu. Was fehlt? Was zeichnet das christliche Opfer vor dem weltlichen aus? Kierkegaard antwortet: das Mißverständnis. Die größte Liebe ist diejenige, die mit dem tiefsten Leiden verbunden ist, und das tiefste Leiden besteht darin, von demjenigen mißverstanden zu werden, dem die Liebe gilt, und zwar so von ihm mißverstanden zu werden, daß er diese Liebe als Haß auffaßt. Im weltlichen Martyrium dagegen wird das Opfer von dem, für den es gebracht wird, und von denen, die davon wissen oder hören, verstanden, während das christliche Martyrium unverstanden bleibt. Daß ein Mensch freiwillig auf die Erfüllung seiner Erwartungen verzichtet und sich opfert, ist gewiß bewundernswert, aber gerade weil es bewundernswert ist, verdient es nicht, im christlichen Sinne Selbstverleugnung genannt zu werden. Aus Liebe zum Nächsten das Leben herzugeben ist allen Respekt wert, aber weil es allen Respekt wert ist, hat es nichts mit dem Opfer im christlichen Sinne zu

tun. Christlich wird das Leiden, das Opfer, die Selbstverleugnung erst dadurch, daß es keiner versteht. Daraus folgt nun auch, daß Kierkegaard Einspruch dagegen erheben muß, Martyrium als Schicksal aufzufassen. Ist es Schicksal, so entspringt es der Notwendigkeit; ist es notwendig, so kann es jeder verstehen; kann es jeder verstehen, so besteht kein Unterschied zwischen dem christlichen und dem weltlichen Martyrium.

Nun die Alternative zu Kierkegaard: Das Leiden, dem sich der Christ mit seinem Bekenntnis aussetzt, ist nicht mehr oder weniger christlich als das Leiden, das jeden Menschen triffi, der Krankheit, Unterdrückung oder andere Not aushalten muß. Wenn man zwischen einem christlichen und einem weltlichen Martyrium unterscheiden will, so besteht der Unterschied nur in den verschiedenen Anlässen; die verschiedenen Anlässe jedoch bewirken kein.en religiösen Rangunterschied, wonach nur das Leiden, das durch die Verkündigung des Christentums verursacht ist, christlich wäre, während Krankheit, Unterdrückung und andere Not ein Unglück seien, das nichts mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott zu tun habe. Das Leiden des weltlichen Martyriums ist vollauf so christlich wie das Leiden des christlichen Martyriums. Das Spezifikum des Christlichen zeigt sich erst in der Deutung des Leidens und in der Haltung zum Leiden. Die Verfolgung, der Hohn und der Spott, zu deren Gegenstand der Christ gemacht werden kann, wenn er seinen Glauben bekennt oder verkündigt, können ihn unchristlich verbittert und rechthaberisch machen – das Leiden, das dem Menschen durch Krankheit und Unterdrückung auferlegt wird, kann ihn christlich machen, wenn er es hinnimmt als ein Los, dem er sich um der Sünde willen zu fügen hat.

Für Kierkegaard realisiert sich die Nachfolge Christi im Leiden, dem man sich aussetzt, wenn man die Nachfolge Christi einem anderen Menschen verkündigt. Für Luther realisiert sich die Nachfolge Christi in jedem Leiden, das - um *Wingrens* Ausdruck zu benutzen - so profan und äußerlich ist wie etwa Krankheit und Tyrannei, und das der Mensch trägt, indem er seinen ständigen Lebensmißbrauch erkennt und seine Benachteiligung ohne Erbitterung auf sich nimmt-,

Ich kann es in diesem Zusammenhang nicht lassen, auf ein höchst eigentümliches Phänomen hinzuweisen, das uns scheinbar etwas von unserem Thema abführt, aber trotzdem geeignet ist, von einer anderen Seite her Licht darauf zu werfen. Paradoxerweise gibt es nämlich eine nicht-christliche Fassung von Kierkegaards Behauptung, es gäbe ein speziell christliches Leiden. Und zwar tritt sie in der Form der bürgerlich-religiösen Behauptung auf, es gäbe ein Opfer, das sich von allen anderen Opfern unterscheide dadurch, daß es um der Transzendenz willen gebracht werde. Derjenige, der diese Behauptung aufstellt, ist jaspers, und sie ist gefährlich, weil sie ihm eine religiöse Begründung dafür liefert, den Atomkrieg als eine offene Möglichkeit stehen zu lassen.

Es heißt bei ihm: Im Freiheitskampf vollzieht sich der Wille des Volkes zur Freiheit im Opfer. Lieber sterben als so weiterleben. Für wen geschieht das Opfer? Um welcher Sache willen geschieht das Opfer? Um der Würde des Lebens willen? Um der Freiheit willen? Um des Volkes und seines überlebens willen? Gewiß auch darum, aber das genügt nicht,

2. G. *Wingren:* Luthers Lära om Kalleisen, 1942, S. 66-67 (Luthers Lehre vom Beruf, 1952, S. 66 ff.).

um das Opfer zu erklären. Es liegt *mehr* darin, etwas, was nicht ein Ziel der Welt ist. Das Opfer ist notwendig, um das Verhältnis zur Transzendenz zu bewahren. Will man das Opfer nicht bringen, so wird der Grund des Daseins verraten. Das Leben, das man rettet, anstatt zu opfern, indem man weiterlebt, ist ein grundloses Leben, ein Leben in Nichts und Schein. In einer Gewaltsituation geschieht etwas, das für unser rationales Denken unbegreiflich ist, da es nur mit irdischen Zielen rechnet; es geschieht etwas, das wichtiger ist als unser Wille zum Leben und überleben. Das irdische Leben wird auf eine Art und Weise aufs Spiel gesetzt, die von der Welt aus nicht mehr begreifbar ist. Für den Menschen gibt es mehr als das Leben.

Das Opfer hat einen doppelten Aspekt: die Welt verlassen und in der Welt wirken. Das Ziel, um dessentwillen das Opfer gebracht wird, kann niemals das Opfer völlig begreiflich machen. Der ewige Sinn des Opfers ist vom Ergebnis unabhängig. Etwas übersinnliches und Unbedingtes steht mit dem Opfer in Verbindung.

Und nun kommt *Jaspers'* Konklusion: Heute könnte das Opfer in der Ausrottung der gesamten Menschheit bestehen. In unserer Welt gibt es kein Ziel, das groß genug wäre, ein solches Opfer zu begründen. Es läßt sich nur von der Ewigkeit her als notwendiges Opfer begründen. Wenn es um der Freiheit willen dazu käme, und man das Risiko laufen müßte, alles Leben zu vernichten, weil ein Bewahren des Lebens eine Entstellung des Lebens zu unmenschlicher Unfreiheit bedeuten würde, so geschähe dies im Glauben an die Transzendenz, zu der sich der Mensch in der Freiheit und *nur* in ihr verhält. Soweit jaspers>,

]aspers hat recht damit, daß es eine Instanz im Leben des einzelnen gibt, einen Sinn, den er nicht in den Zielen finden kann, die er sich gesetzt hat, und die transzendent ist. Er hat auch recht damit, daß es im gegebenen Fall das Verhältnis zu der transzendenten Instanz ist, das allein das Opfer möglich und sinnvoll macht. Aber er hat nicht recht damit, daß das Opfer um der transzendenten Instanz willen - um der Ewigkeit willen - geschieht. Das Opfer geschieht um des zeitlichen Lebens willen, um einer politischen Sache willen.

Unser Dasein ist nun einmal so eingerichtet, daß das eine Leben vom anderen Leben Opfer verlangt, um überhaupt gelebt werden zu können. Daß das Opfer von der Einrichtung des Daseins her verlangt wird, und keine freiwillige Leistung des Edlen und Großmütigen ist, zeigt sich im gegebenen Fall darin, daß das Leben des einzelnen verächtlich würde, wenn er das Opfer nicht brächte. Das Leben wäre nicht mehr lebenswert. Es ist also ein Opfer, das verstanden werden kann, beinahe rational. Der Mensch kann in die Situation geraten, daß er, wenn er dem Opfer ausweicht, so entschieden versagt und so feige und erbärmlich handelt, daß sein Versagen für alle Zukunft sein Leben wertlos macht. Den Rest seines Lebens wird ihn die Scham und Schande nicht mehr verlassen, er wird nicht mehr frei atmen können. So tief kann das Versagen den Menschen brandmarken, daß er sein Dasein in Selbstverachtung und vielleicht auch in der Verachtung der anderen fristen muß. Der Wunsch, daß er damals sein Leben geopfert hätte, damit er es nicht dahinzuschleppen brauchte, verläßt ihn nicht mehr; so jämmerlich kann das Leben

*3. Karl [aspers:* Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1960, S. 70–73, 235.

werden, weil man dem Opfer ausgewichen ist. Wenn der Verrat, den man begeht, indem man dem Opfer ausweicht, so groß ist, daß das Leben, was man auf diese Weise rettet, nicht lebenswert ist, so ist es begreiflich, daß der Mensch das Opfer bringt. Das Opfer nämlich, das er bringt, besteht ja aus einem Leben, das sonst nicht mehr lebenswert ist; hierbei ist nichts Unbegreifliches oder Unverständliches. Ein solches Opfer darf nicht bagatellisiert werden. Nur wenn der Mensch sehr hohe Anforderungen an sich selbst stellt, wird ja sein Leben durch ein Versagen wertlos. Der Feige und Nichtswürdige ist gewiß imstande, an einem Leben, das durch einen Verrat gerettet wurde, weiter Gefallen zu finden. Er wird aus dem Grunde nicht an Selbstverachtung leiden, und die Verachtung der anderen kümmert ihn vermutlich wenig.

Es gibt aber auch ein Opfer, dem der Mensch sehr wohl ausweichen kann, ohne daß deshalb sein Leben wertlos oder verächtlich würde. Eben dieses Opfer wird häufig im Freiheitskampf gebracht. Das Leben, das geopfert wird, *ist* wertvoll, ja gerade es ist wertvoll. Ja aber, was bewegt den Menschen dann, es zu opfern? Es *ist* eine Instanz im Leben des einzelnen; ein Sinn liegt darin, der nicht in den Zielen besteht, die er sich gesetzt hat, sondern transzendenter Art ist. Die transzendente Instanz unseres Lebens und der Sinn des Lebens melden sich in dem Opfer, das der Mensch bringt, und dessen Nicht-Bringen sein Leben durchaus nicht wertlos machen würde; weder das Leben desjenigen Menschen, der zur Transzendenz gar kein Verhältnis zu haben meint und sie womöglich als religiösen Anachronismus betrachtet, noch das Leben desjenigen, der an die transzendente Instanz seines Lebens glaubt.

So wichtig wie die Erkenntnis ist, daß das Opfer im gegebenen Fall nur Sinn hat, weil die Instanz und der Sinn unseres Lebens transzendent sind, so wichtig ist auch die Erkenntnis, daß das Opfer um des irdischen Lebens willen geschieht und einen politischen Sinn hat, »politisch« hier im weitesten Sinne des Wortes. Die politische Sache muß das Opfer wert sein. Und fragt man, was entscheidet denn, ob der politische Sinn einer Handlung das Opfer wert ist, so ist die Antwort, das uns gegebene und anvertraute Leben, um dessentwillen wir Politik treiben.

Das Opfer hat also einen doppelten Sinn. Der transzendente Sinn liegt im Sinn des Opfers des Lebens als solchen; der politische Sinn ist die Sache, um derentwillen das Leben geopfert wird. Das Opfer ist das, was sich nicht vermeiden läßt; und das heißt, was zum Opfer führt, ist eine Handlung, die einen politischen Sinn hat, der so wichtig ist, daß die Handlung ausgeführt werden muß, selbst mit dem Risiko, ja vielleicht mit der Gewißheit, daß sie das Leben kostet. Das Opfer ist niemals der intentionale Sinn der Handlung, es ist der transzendente Sinn des Risikos. Der intentionale Sinn der Handlung ist politischer Art.

Das politische Ziel des Opfers muß, wie gesagt, des Opfers wert sein. Ein politisches Ziel jedoch, das die Vernichtung der gesamten Menschheit wert ist, gibt es selbstverständlich nicht. Opfer ist eine andere Bezeichnung für Selbstverleugnung, aber bestimmt keine andere Bezeichnung für Lebensverleugnung. Im Gegenteil, das Opfer ist kein Opfer, die Selbstverleugnung keine Selbstverleugnung, wenn sie sich nicht in einer Lebensbejahung vollziehen. Wo aber ist die Lebensbejahung in der Vernichtung alles Lebens in einem

Atomkrieg? Die gibt es nicht. Und darum hat das Opfer keinen Sinn. ]aspers kann daher nur daran festhalten, daß ein Atomkrieg gegebenenfalls ethisch berechtigt sei, indem er behauptet, es gäbe Opfer, die nur um der Ewigkeit willen geschehen. Dies aber ist eine Verleugnung des Lebens als Schöpfung. Der Gedanke der Transzendenz und der Gedanke der Schöpfung sind auseinandergerissen, oder richtiger, der Gedanke von der Schöpfung ist verschwunden. Gott ist dann nur der, der dem Menschen die Möglichkeit gibt, der Welt und dem Leben gegenüber frei nach eigenem Dafürhalten zu handeln, aber Schöpfer und Herr des Lebens und der Welt ist er dann nicht. Dieser Gott jenseits der Welt hat dann nichts mit dem Menschen und der Welt zu tun - nur mit einem vom Irdischen losgerissenen Menschen und mit der Freiheit eines solchen Menschen.

]aspers bürgerlich-religiöse Auffassung vom äußersten Opfer entspricht Kierkegaards Auffassung vom christlichen Opfer. Betrachten wir Kierkegaards Rede vom Leiden, so ist sie nur in einem bestimmten Falle konkret und handgreiflich, und zwar dort, wo es um die übernahme der Konkretion geht, die dem einzelnen infolge eines ihm eigentümlichen Grundschadens widerstrebt und zu der er sich nicht demütigen lassen will. Handelt es sich dagegen um die Konkretion, die dem einzelnen paßt und zusagt, so besteht das Leiden nicht in den Bürden, die ihm sein Beruf bringen oder in den Unglücksfällen, die ihn treffen; sondern das Opfer vor Gott besteht darin, das gesamte Dasein in Klammern zu setzen und der Gleichgültigkeit preiszugeben, und dies entspricht ]aspers' bürgerlich-religiöser Sphäre, wo man im äußersten Fall die Menschheit um der Ewigkeit und um der Freiheit willen vernichten muß.

Das zweite, was geschieht, wenn man behauptet, es gäbe ein spezifisch christliches Leiden, ist dies, daß damit das Christentum zum Gesetz gemacht wird.

In seiner Argumentation gegen die Behauptungen des Erasmus über den freien Willen, sagt Luther an einer Stelle in »De servo arbitrio«: »Da nun Tod, Kreuz und die Not aller Welt zu Gottes Taten zählen, die zur Erlösung führen, muß der menschliche Wille sowohl Tod als eigenes Verderben wollen können.« Hinzuzufügen ist: Dies kann er aber nicht und daher ist er nicht frei. Aber ganz abgesehen von der Diskussion über den freien Willen, so läßt sich aus dem Zitat eine weitere Folgerung ziehen: Da Tod, Kreuz und die Not aller Welt zu Gottes Taten zählen, zählen sie also nicht zu unseren Taten. Machen wir sie trotzdem zu unseren Taten, zu dem, was von uns gefordert wird, dann wollen wir selber für unsere Erlösung sorgen, wir wollen sie vorbereiten durch unser Absterben vom Leben, und damit haben wir das Christentum zum Gesetz gemacht.

Ob wir mit unseren Werken eine Rechtfertigung unserer selbst bezwecken oder nicht, entscheidet sich - ungeachtet des Inhaltes der Werke - von daher, ob wir Gottes Gunst durch sie erwirken möchten, oder ob wir sie an den Nächsten entlassen. Dank der erneuten Beschäftigung mit den Reformatoren gehört diese Auffassung zu den Grundbegriffen des heutigen Christentums. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß es Werke gibt, die bereits infolge ihres Inhaltes als solchen gerecht machen, und dies sind Leiden und Tod. Was uns zusteht ist allein dies, Leiden und Tod als unser Schicksal hinzunehmen, das uns um unserer Sünde willen zuteil wird, und über das wir kein Recht zur Empörung haben. Leiden

und Tod zu Werken, die von uns gefordert werden, zu machen, hieße, sie zu Werken zu machen, mit denen wir uns die Erlösung verdienen wollen. Das sehen wir mit aller erforderlichen Deutlichkeit bei Kierkegaard.

Woher erhält die Forderung ihren Sinn? Holt sie ihren Inhalt vom geschaffenen Leben her, und ihre Notwendigkeit aus der Tatsache, daß wir dies geschaffene Leben immer nur in seiner Zerstörung und Vernichtung leben? Ist die Forderung um der Schöpfung willen da? Nicht bei Kierkegaard, Für Kierkegaard erhält die Forderung ihren Sinn von der Erlösung her. Deshalb ist Kierkegaards Forderung auch eine andere als die Forderung in der Verkündigung des historischen Jesus. Jesu Forderung ist radikal. Kierkegaards Forderung ist grausam. Es ist kein Zufall, daß das Wort grausam immer wieder bei ihm auftaucht, wenn er das Christentum und seine Forderung charakterisieren will. Infolge Kierkegaards Christentumsverständnis macht Gott sich nicht zum Herren um des menschlichen Lebens willen, das er erschaffen hat, er stellt seine Forderung nicht in den Dienst des menschlichen Daseins und läßt den Inhalt der Forderung nicht dem Leben als Schöpfung entspringen, vielmehr versteht Kierkegaard das Christentum in dem Sinne, daß es den Menschen um seiner Erlösung willen unter die Forderung stellt. Damit erklärt sich auch, warum Kierkegaard die Forderung ins Grausame überspannt, anstatt sie in ihrer Radikalität stehen zu lassen. Es gibt für ihn keine Schöpfung, die der Forderung Inhalt verleiht, es gibt nur ein Leben, das von der Forderung vernichtet wird, um mit der Vernichtung den Preis der Erlösung zu bezahlen. Selbst Gesetz, trennt so die Erlösung das Gesetz vom geschaffenen Leben. Gesetz und Schöpfung haben nichts miteinander zu tun. Freilich, wenn die Erlösung die ewige Seligkeit ist, dann kann das Gesetz, das die Erlösung zu ihrem Gesetz macht, nicht streng genug, nicht grausam genug sein, es muß die Vernichtung des Menschendaseins verlangen. Anders ausgedrückt: Vergebung ist in Kierkegaards Christentumsverständnis nicht Vernichtung des Gesetzes, sondern Vernichtung des Lebens. Das Gesetz ist der Vergebung einverleibt; die Vergebung muß gewonnen werden, und so ist sie grausam geworden. Soll nämlich ein Verhältnis zwischen dem, was erworben werden soll, nämlich der ewigen Seligkeit und dem Preis, der für sie gezahlt werden soll, bestehen, so kann der Preis nicht hoch genug sein.

Bei Kierkegaard wird die Liebe zum Nächsten - je weiter sein Werk fortschreitet - so aufgefaßt, daß sie einzig und allein darin besteht, dem Nächsten dazu zu verhelfen, Gott zu lieben. Nachdem das Evangelium einmal laut geworden ist, gibt es nur eine einzige Tat, die Liebe zum Nächsten ist, und die besteht darin, ihm das Evangelium zu verkündigen. Die Werke im Beruf werden entwertet. Was auch zur Freude und Förderung des Nächsten getan wird, so kommt es immer dem Ausübenden selber zugute; wenn nicht anders, so darin, daß die Taten vom Nächsten oder von den anderen verstanden werden. Der Ort ist nicht der Beruf, die Werke bestehen nicht darin, dem Nächsten beizustehen. Die Offenbarung annulliert die Forderung Gottes nach Nächstenliebe, die in den natürlichen und kulturbedingten Beziehungen, in denen der eine Mensch zum anderen steht, an uns gestellt werden. Seit der Offenbarung wird das Wort Gottes zu uns nicht mehr laut in der lex creationis des Berufs, sondern nur in Christus. Das ist Kierkegaards Auffassung - in striktem Gegensatz zu Luthers.

Um nun wieder die Alternative zu Kierkegaard festzuhalten: Die Nächstenliebe, die eine Folge des Glaubens an das Evangelium ist, ist in zwei Beziehungen dieselbe Liebe zum Nächsten, die – unabhängig vom Evangelium – von jedem Menschen, nur weil er lebt und weil ihm der Nächste ausgeliefert ist, verlangt wird. Der Ort ist derselbe, nämlich der Beruf, die Werke sind dieselben, nämlich die Taten, mit denen der einzelne dem Nächsten beisteht.

In einer kurzen Abschweifung möchte ich hier einige überlegungen über die Frage, ob es eine besondere christliche Materialethik gibt, anknüpfen. Da das Evangelium etwas ist, was kein Mensch voraussehen konnte, hat es keine Beziehung zur Philosophie. Das Gesetz dagegen hat, da es universal ist, eine Beziehung zu ihr. Das Gesetz oder die ethische Forderung ist mit dem Dasein, so wie es nun einmal ist, gegeben; das Evangelium, die Botschaft von der Vergebung Gottes, ist historisch mit Jesus von Nazareth gegeben. Philosophie und Theologie haben alle beide mit dem zu tun, was das Gesetz und was die Schöpfung betriffi, doch nicht mit dem, was das Evangelium betriffi. Mit anderen Worten, es gibt einen Bezirk im Christentum, der einer phänomenologischen Analyse unzugänglich ist, und in diesen Bezirk gehört alles das, was nicht vorauszusehen war; der andere Bezirk des Christentums ist einer phänomenologischen Analyse durchaus zugänglich, und dahinein gehören die Schöpfung und, infolge seiner Universalität, das Gesetz. Insoweit sich die Theologie mit dem, was im Christentum das Universale berührt, beschäftigt, hat sie mit derselben Wirklichkeit zu tun wie die Philosophie. Es handelt sich an diesem Punkte daher um eine echte Auseinandersetzung, einen Streit darum, was die richtige philosophische Analyse ist, vorausgesetzt, die ontologischen, auch die fundamentalontologischen Probleme gehören in die Philosophie, was sie meiner Meinung nach tun. Aber der Theologe muß diesen Streit philosophisch ausfechten.

Dies bedeutet, daß das Evangelium dem, der es glaubt, einen zusätzlichen Impuls erteilt, dieselbe sachliche Kritik an Moral, Recht, Konvention und Institutionen auszuüben, die derjenige vornimmt, der nicht an das Evangelium glaubt, sondern rein von der ethischen Forderung her seine Kritik ausübt. Doch verleiht das Evangelium dem, der es glaubt, nicht die Möglichkeit, eine andere, neue, speziell christliche Art von Kritik an den sozialen Normen auszuüben. Wir müssen hier also zwei verschiedene Fragen auseinanderhalten. Die eine lautet: Beeinflußt der Glaube die Ethik? Sie muß mit Ja beantwortet werden. Der Glaube verleiht dem Menschen einen neuen Beweggrund, die Werke zu tun, die im Verhältnis zum Nächsten gefordert werden. Die andere Frage lautet: Ist die kritische Funktion des Glaubens an den sozialen Normen sachlich verschieden von der der ethischen Forderung? Sie muß meines Erachtens mit Nein beantwortet werden. Es gibt keine besondere christliche Materialethik. ~ Wir wenden uns nun wieder der Konfrontation der beiden Christentumsauffassungen zu.

Bei Kierkegaard rührt die Inkongruenz zwischen dem Reich Gottes und dem irdischen Leben nicht allein von der Sünde her, sondern liegt auch darin begründet, daß das irdische Leben ein Leben in der Zeit und in der Endlichkeit ist - weswegen die Inkongruenz absolut und metaphysisch ist. Sich im irdischen Leben zum Reiche Gottes verhalten kann der Mensch nur, indem er das irdische Leben um des Reiches Gottes willen zunichte macht. Es

ist bezeichnend, daß das Leben des Christen selber von Anfang bis zu Ende in Kierkegaards Werk als ein Zunichtewerden und Nichtvermögen bestimmt wird. Wie es auch bezeichnend ist, daß es keine andere Weise gibt, dem Nächsten die Botschaft vom Reich Gottes zu bringen als dadurch, daß das irdische Leben für ihn zunichte und daß er selber so unglücklich wie menschenmöglich gemacht wird. Für Kierkegaard besteht die Deutung des Christentums von Tod und Leiden darin, daß sie den Menschen daran gemahnen, daß alles was in diesem Leben vor sich geht, verglichen mit dem Reiche Gottes, gleichgültig ist; nur Leiden und Tod gelten, weil sie der Eingang zum Reiche Gottes sind. Das rechte Verhältnis zu dem, was in diesem Dasein in der Diesseitigkeit vor sich geht – nämlich sich indifferent zum Indifferenten zu verhalten - entsteht durch den Vergleich zwischen diesem Dasein und dem Reich Gottes, wobei feststeht, daß die beiden Reiche in absolutem und metaphysischem Sinn unvereinbar sind. Es ist ausgeschlossen, daß das Reich Gottes in das irdische Dasein in Werken, die dem irdischen Leben des Nächsten zugute kommen, einbricht. Kierkegaard ist der Denker des Nichts. Der heutige Nihilismus und Absurdismus ist zum großen Teil christlich inspiriert, und das heißt inspiriert von der Christentumsauffassung, die Kierkegaard vertritt.

Nach Luthers Auffassung rührt die Inkongruenz zwischen Gottes Reich und dem irdischen Leben von der Sünde her und ist darum nicht absolut oder metaphysisch. Die Sünde wird ja überwunden im Glauben an ihre Vergebung und in der Teilnahme am Schicksal des Nächsten, in der sich der Glaube auswirkt. Wird das Evangelium entgegengenommen, so bricht das Reich Gottes durch, verborgen, momentan und stückhaft. Inkongruent ist das Reich Gottes mit unseren irdischen Einrichtungen und Zuständen, und dies nicht nur infolge seiner Jenseitigkeit, sondern auch inkraft seiner Diesseitigkeit. Weil es nur im Augenblick da ist, kann es nicht zum Ziel gemacht werden. Weil es sich nur hinter unserem Rücken verwirklichen läßt, können wir nicht dafür arbeiten. Bei Luther schließen Freud und Leid einander nicht aus, beide gehören in den Beruf. Weil der einzelne teilnimmt am Leben des anderen, nimmt er willig Mühe und Schmerzen auf sich, wenn sie nötig sind, um ihm zu helfen. Bei Kierkegaard jagt das Leiden jegliche Freude aus dem irdischen Leben, die Freude ist nur daheim bei Gott.

*Prof. t». K. E. Legstrup* *Hyllested b. Aarhus (Dänemark)*

# Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?

Von

FRANZ BÖCKLE

Die Welt ist klein geworden, und der Mensch ist im Begriff, sie täglich noch kleiner zu machen, indem er alle Distanzen überwindet. Völker und Kulturen rücken zusammen und durchdringen sich gegenseitig, so daß man zu Recht von einer großen »Kultur-Fusion« der Menschheit spricht. Die Machtinteressen bleiben nicht mehr auf einzelne Gruppen der Gesellschaft oder auf ein geographisch begrenztes Gebiet beschränkt. Die Völker der sogenannten dritten Welt fordern gebieterisch den Anschluß an die Weltwirtschaft und Weltgesellschaft. So ist die gesamte Menschheit wie nie zuvor zu einer einzigen Schicksalsgemeinschaft zusammengewachsen. Friede und Humanität sind zu einer globalen Frage geworden, die sich für alle Völker mit gleicher Dringlichkeit stellt und das Denken und Handeln aller Verantwortlichen anfordert. Der Friede auf Erden erweist sich zum erstenmal in der Geschichte spürbar als eine unteilbare Angelegenheit aller. Diese Situation bestimmt die Stellung des Christentums in der Welt von heute. *Einerseits* ist wohl nicht zu leugnen, daß die Menschheit entscheidende Einsichten über Würde, Wert und Freiheit der Person der christlichen Botschaft verdankt. Das Evangelium hat in seiner befreienden Kraft, die auch durch noch so vielfältiges Versagen der Christen nicht aufgehalten werden kann, Früchte getragen. Die anerkannten Menschenrechte, wie sie in den Kernbegriffen der Charta der Vereinten Nationen festgelegt wurden, dürfte nicht zuletzt als solche Frucht der Wirkgeschichte des Evangeliums angesehen werden. *Andererseits* wird nun aber gerade darin der umfassende Säkularisierungsprozeß sichtbar. Die Forderungen für Menschenrecht und Menschenwürde werden keineswegs mehr allein oder vordringlich vom Christentum gestellt und begründet. Sie sind zu allgemeinen humanistischen und politisch-sozialen Postulaten geworden. Daneben bietet sich heute immer mehr auch die gläubige überzeugung nichtchristlicher Religionen an, an der Lösung der großen Menschheitsaufgabe mitzuwirken und die gesamte Menschheitskultur mitzugestalten. Der Absolutheitsanspruch der Christen ist in Frage gestellt; wir sind zum Dialog mit dem innerweltlichen Humanismus und den Weltreligionen gefordert. Um so dringender wird für uns die Besinnung auf das *Proprium unserer ethischen Botschaft.* Wir bemühen uns um dieses Thema in zwei Schritten: In einem *ersten* Schritt gilt es festzustellen, was wir denn grundlegend und umfassend zugleich als das unterscheidend Christliche der christlichen Botschaft sehen müssen. In einem *zweiten Schritt* sind daraus die *Konsequenzen für eine christliche Ethik* zu ziehen.

## ERSTER SCHRITT: DIE UNTERSCHEIDUNG DES CHRISTLICHEN

Die Frage nach der Unterscheidung des Christlichen ist so alt wie die Geschichte der diristliehen Mission. Die Verkündigung an sich zwingt schon zur Besinnung auf den Kern und das Eigentliche der Botschaft; erst recht aber fordert die Auseinandersetzung mit der überzeugung anderer eine Klärung der eigenen Position. Was ist das urchristliche Kerygma

anderes als ein solches Fragen und Ringen um das Eigentliche der eigenen Botschaft in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition und der griechischen Gnosis? Und wir alle wissen, welche Bedeutung diesem Prozeß in der ganzen Kirchengeschichte für die Dogmenentwicklung zukam. Darüber ist hier nicht zu handeln; aber wir wollen uns bewußt sein, daß auch unsere Frage unter dem gleichen Vorzeichen steht.

Innerhalb der katholischen Kirche ist das Problem im Zusammenhang mit dem Konzil besonders stark in den Vordergrund getreten. Das von Johannes XXIII. geforderte Aggiornamento zielte ja gerade im Hinblick auf die Missionssituation der Kirche zur Besinnung auf den unabdingbaren Kern der christlichen Botschaft. Dabei ist der Begriff »Mission« hier im weitesten Sinn des Wortes zu verstehen; er besagt einfach das Stehen der Kirche in der Welt von heute: die Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Weltreligionen also so gut wie die Diskussion mit dem Atheismus in seinen verschiedenen Schattierungen. Wir besitzen darum katholischerseits ein ziemlich ausgiebiges theologisches Schrifttum zum Thema. Fast alle bekannten Theologen haben sich Zur Frage Kirche und Welt geäußert, und bei allen kehrt stereotyp die Frage nach der Unterscheidung des Christlichen wieder. *Joh. B. Metz* hat einige gewichtige Stimmen in einem Sammelband veröffentliditt. Wir finden darin die Namen von *H. de Lubac, Y. Congar, H. U. v. Balthasar, K. Rahner, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx,* um nur einige Systematiker zu nennen. Wenn ich mich als katholischer Theologe der Frage nach dem unterscheidend Christlichen stelle, dann kann ich mich sozusagen in einen großen Chor eingliedern, der sich zwar aus recht vielfältigen Stimmen zusammensetzt, der aber trotz kräftiger Dissonanzen doch gut zusammenklingt. Um der Diskussion möglichst klare Anhaltspunkte bereitzustellen, will ich meine Antwort in drei Thesen vorlegen.

*Erste These: Die Unferscheidung des Christlichen ist auf dem Weg eines religionsgeschichtlichen Vergleichs weder zu erwarten noch zu erbringen.*

Mit dieser These soll zunächst etwas sehr Einfaches ausgesprochen werden. Wir alle wissen, daß die Zeit längst vorbei ist, in der man die Bedeutung und den Wert der biblischen Botschaft dadurch zu beweisen versuchte, daß man in einem religionsgeschichtlichen Vergleich die Einmaligkeit und Einzigartigkeit ihrer religiösen Elemente aufwies. Aber auch der Versuch, die Exklusivität der Biblischen Lehre darzutun, indem man sie völlig aus der allgemeinen Kategorie des Religiösen herauslöst, scheint mehr einem Wunschdenken als der geschichtlichen Wirklichkeit zu entsprechen. Ob man dabei die religiösen Elemente als sündigen Versuch der Selbsterlösung taxiert oder ob man sie als dem Mythischen zugehörig ausklammert, verschlägt eigentlich nicht viel. Tatsache ist, daß die Bibel des Alten wie des Neuen Testamentes einfach voll ist von vergleichbarem religionsgeschichtlichen Material. Es liegt freilich nicht in meiner Kompetenz, darüber zu urteilen, wieviel an religiösem Eigengut die Bibel religionsgeschichtlich betrachtet enthält. Kenner der Sache erklären uns aber, daß es »rein motiv-analytisch und motivgeschichtlich kaum einen zentralen Gehalt der biblischen Borschaft- gebe, »der sich nicht auch in anderen Religionen so oder so nachweisen ließe, etwa das Gesetzes-, das Glaubens-, das Gnadenmotiv, das Motiv

1. ]. *B. Metz:* Weltverständnis im Glauben, Grünewald-Reihe, Mainz 1965.

der Liebe und des Erbarmens, das des Eingottes, des Heilandes und Erlösers. Natürlich gibt es starke Unterschiede im spezifischen Gewicht und im historischen Kolorit. Aber es bedarf schon genauer Einzeluntersuchungen, um die Eigenheit der Motive hier und dort festzustellen, um spezifisch zu differenzieren-.« Hier bleibt auch die alternative Unterscheidung von »Religion« und »Offenbarung« für das Verhältnis von nicht-biblischer und biblischer Botschaft unzureichend. »Religion« ist für die biblische Gedankenwelt keineswegs generell das Gespenst und Zerrbild, die Lüge und der Selbstbetrug, wie sie ab und zu dargestellt wird.

Viel ernster ist die Frage, ob und wieweit das spezifisch Christliche der biblischen Botschaft auf dem Weg der *Entmythologisierung* dargestellt werden kann. Selbstverständlich kann dieses Problem hier nicht einmal umrißhaft dargestellt werden. Zur Klärung unserer These sei lediglich festgehalten: *Einerseits* ist die Kenntnis und Abgrenzung mythischer Elemente für die Schriftinterpretation im allgemeinen und für unsere gläubige Existenzerhellung im besonderen unerläßlich. Das kann aber unserer überzeugung nach nicht heißen, daß der objektive Gehalt der in der Bibel verwandten mythischen Symbole sich einfach auf das menschliche Subjekt, auf die christliche Existenz, allein zurückholen lasse, ohne damit den einzigartigen Offenbarungscharakter der Bibel zu verkürzen. Wenn man gewillt ist, im Glauben an die Menschwerdung des ewigen Sohnes die zentrale Mitte der christlichen Botschaft zu sehen, dann wird man auch die Religionswerdung der Offenbarung und des Evangeliums ernst nehmen müssen. Dann wird sie auch die Signaturen des allgemein menschlich Religiösen tragen. Insofern hat dann auch das Symbol als religiöse Ausdrucks- und Verständigungsform in der christlichen Religion seinen legitimen Platz. Ja, man müßte sich fragen, ob denn die Einkleidung des Christlichen in das Gewand der Existenzphilosophie die Gefahr einer »Mythologisierung« völlig ausschließe. *Andererseits* ist nun aber mit aller Klarheit zu sagen, daß das, was im Neuen Testament in mannigfacher Symbolik zur Sprache kommt, nicht einfach auf seelische Grundgegebenheiten, also auf Archetypen reduzierbar ist. In Christus trifft uns ein Anruf, den wir nur verstehen können, wenn wir uns auf ihn einlassen mit unserer ganzen Person. Alle religionsgeschiditliehen, historischen und psychologischen Erklärungen führen demgegenüber zu keinem adäquaten Verstehen. Wir sind als Christen nicht zur Entscheidung für ein mehr oder weniger mythologisches Lehrgebäude gerufen, sondern *für Christus,* in dem sich Gott der Menschheit für dauernd und immer angenommen hat. Es geht um die Entscheidung für eine Lebenshaltung, die mit der Gegenwart von Gottes Herrschaft rechnet und durch die Liebe geprägt ist.

Das Proprium des Christlichen ist darum weder im Ausschluß noch in der Exklusivität seiner religiösen Elemente, sondern in der Endgültigkeit des von Christus angebotenen Heilsweges zu suchen!

*Zweite These: Die Unterscheidung des Christlichen ist nicht an ein spezifisches Weltbild gebunden.*

»Die geschichtliche Situation, in die der Glaube heute eingewiesen ist und in der er sich

2. *K. Goldhammer:* Die Bibel und die Religionen, in: Fuldaer Hefte 16, 1966, S. 108 f.

als Hoffnung bewähren muß, ist die Situation des Umschlags von einer divinisierten zu einer hominisierten Welt.« Mit diesem Satz charakterisiert *[, B. Metz*[3] zusammenfassend die heutige menschliche Welterfahrung, und er steht mit dieser Aussage typisch für eine namhafte Gruppe katholischer Theologen. Das Weltbild hat sich dahin gewandelt, daß die vorgegebene Wirklichkeit, die Natur, nicht mehr als »rnagistra artis«, sondern vielmehr als »artis materia« erlebt wird. Wir begegnen doch praktisch in allem, womit wir es in unserem weltlichen Dasein zu tun haben, nicht eigentlich der von Gott geschaffenen Natur, sondern der vom Menschen je schon projektierten und veränderten Welt. Dazu gesellt sich die Erfahrung einer fast unbegrenzten Machbarkeit und Lenkung durch den Menschen, die ihn scheinbar nicht mehr auf Gott angewiesen sein läßt. Wir stehen vor einer Desakralisierung der Natur als vorgegebener Schöpfungsordnung großen Stils. In dieser Situation besinnt sich der Christ auf das Unabdingbare in seinem Weltbild. Und da erfährt er, daß ihm gerade der biblische Schöpfungsgedanke die »Nicht-Göttlichkeit«, also die »Weltlichkeit« der Welt bezeugt. Der Glaube an Gott den Schöpfer bekennt *Gott* als den letzten, *transzendenten Grund* aller erfahrbaren Wirklichkeit. Gerade die Transzendenz, das heißt die absolute Weltüberlegenheit Gottes gibt aber die Welt selbst frei für eine uneingeschränkte Erforschung ihrer Eigengesetzlichkeit. Auf Grund des ersten Glaubensartikels verliert die Schöpfung ihre innerweltlichen Numinositäten und Verabsolutierungen und die dadurch entstehenden innerweltlichen Tabus. "Im Lichte der biblischen Botschaft ist die Welt nicht das hoheitsvoll Umgreifende, in dessen prästablierte Ordnungen der Mensch eingeschlossen ist, sondern sie ist das dem Menschen Zuhandene, gleichsam das Material seiner geschichtlichen Menschwerdung vor Gott und von dessen huldvoller Zuwendung in Jesus Christust.«

Das Proprium des Christlichen kann also nicht in der Festlegung einer bestimmten innerweltlichen Ordnung liegen. Es ist, um es genauer zu sagen, nicht die Aufgabe des Christentums, im Namen der Botschaft Christi eine bestimmte innerweltliche Sozial- oder Wirtschaftsordnung zu postulieren. Das Neue Testament lehrt uns vielmehr, wie wir aus dem Glauben in den bestehenden Ordnungen existieren sollen. In diesem Sinn hat *K. Rahner* völlig recht, wenn er feststellt, es liege nicht im Auftrag des Christentums, einen konkreten innerweltlichen Humanismus zu statuieren". Mit Humanismus bezeichnet man eine Ordnung, eine Form, ein Konzept, wonach sidi die Menschen gemäß ihrem Selbstverständnis konkret-geschichtlich realisieren sollen-. Gewiß verkündet das Christentum Entscheidendes zum menschlichen Selbstverständnis, wenn es jedem Menschen eine absolute Bedeutung und Gültigkeit vor Gott zuerkennt. Aber dafür sollte man wohl nicht den Begriff Humanismus verwenden, sondern eher von einer christlichen, theologischen Anthropologie sprechen. Jedem Humanismus eignet sozusagen von Haus aus ein »politikales und ein utopisches Elemente", Gerade dadurch ist er in hohem Maß geschichtlich bedingt, er will die Gegen-

3. *I, B. Metz,* a.a.O. S. 46.
4. ]. *B. Metz,* a.a.O, S. 53.
5. *K. Rahner:* Christlicher Humanismus, in: Orientierung 30 (1966), Nr. 10, S. 116-121.
6. Vgl. *H. R. Schlette:* Die Philosophie und das Humanismusproblem, in: Orientierung 30 (1966), Nr. 19, S.211.
7. *H. R. Scblette,* ebd,

wart im Blick auf die Zukunft gestalten. Und dafür bietet das Christentum kein konkretes politikales Programm, was aber die Christen nicht hindert, *aus ihrem gläubigen Verständnis vom Menschen an der Ausgestaltung eines konkreten Humanismus mitzuwirken*. Damit sind wir unmittelbar zur dritten These verwiesen.

*Dritte These: Das unterscheidend Christliche liegt allein in [esus Christus.*

*H. U. von Balthasar* ist der überzeugung, für das unterscheidend Christliche gebe es überhaupt keine philosophische Substruktur. »Das Christliche in seiner Unterscheidung beginnt und endet mit der Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, was sich aufs exakteste in der Tatsache kundtut, daß er in Menschengestalt für dieses geliebte Du den Erlöser-(das heißt den Sünder-)tod stirbt".« Von dieser Tat und nur von dieser Tat her weiß der Mensch zuverlässig, wie es um ihn steht; er weiß um seine Verlorenheit und seine Würde. Keine philosophische Anthropologie vermag den ewigen und unendlichen Wert der menschlichen Person positiv zu begründen; es hilft wenig, ob man dies mit *Plotin, Themas, Nikolaus von Kues* oder mit *Fichte, Marechal* und seinen Nachfolgern versucht. *»Pbilosopbie kann nur eine allgemeine Anthropologie entwerfen,* mit einer allgemeinen Psychologie (als individueller Verhaltenslehre), einer allgemeinen Soziologie (als kollektiver Verhaltenslehre), die sich beide nur allzuleicht in sogenannte wissenschaftliche Statistik auflösen lassen: wo einerseits der anonyme Durchschnitt, andererseits die Lenkbarkeie von unten (chemische Mittel, Suggestion, Propaganda) Kriterium und Ziel sind".« Das sind sehr klare, sehr eindeutige und auch radikale Sätze. Aber es sind Erkenntnisse eines Mannes, der wahrhaft nicht im Verdacht stehen kann, die Philosophie nicht zu kennen und ihre Bedeutung als Denkform für die Theologie nicht erkannt zu haben. Damit werden drei Dinge klar:

*Erstens:* Das unterscheidend Christliche gründet in einer Offenbarungstatsache und ist damit letztlich nur dem Glauben zugänglich. Es ist der Glaube an das einmalige und unwiederholbare geschichtliche Ereignis, daß Gott sich in seinem Sohne Jesus Christus des Menschen und der Menschheit für immer in Liebe angenommen hat. Das ist ja auch die Summe des Schriftzeugnisses. »Laßt uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott. Nicht daß *wir* Gott geliebt haben, sondern er hat uns geliebt und seinen Sohn für uns gesandt. Daran haben wir die Liebe erkannt, daß er sein Leben für uns hingegeben hat« (1 Joh 4,7.10; 3,16). Diese Behauptung, daß die Liebe von Gott kommt und daß wir eigentlich nur von ihm her wissen, was Liebe ist; ja daß diese Liebe sichtbar und für immer als Heil der Menschheit in diese menschliche Welt hineingekommen ist, das freilich kann man nicht beweisen. Das ist eine Erkenntnis des Glaubens. Aber trotzdem ist die Wirklichkeit, die dieser Glaube bezeugt, eben keine weltfremde Wirklichkeit; sie ist vielmehr das Geheimnis, in dem unser Leben je schon gründet. Darum gilt sogleich:

*Zweitens:* Niemand nimmt den Menschen, niemand nimmt die Welt ernster als der Christ. Wahres Christentum lebt aus der überzeugung von der letzten eschatologischen

---

*8. H. U.* e, *Balthasar:* Gott begegnen in der heutigen Welt, in: J. *B. Metz,* Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, S. 19.

*9. H. U.* v. *Balthasar,* ebd.

Geborgenheit aller echt menschlichen Geschichte in Gottes Huld. Dem Menschen, und zwar jedem Menschen eignet eine so unbedingte Bedeutung und Würde, daß es ihm nicht zusteht, sich in das Nichts einer bloß endenden und verendenden Zeit zu flüchten, daß er sich vielmehr unentrinnbar selbst zugelastet ist. Und diese Unentrinnbarkeit muß letztlich in die Selbstvergessenheit der Liebe münden, ansonst wir uns in egoistischer Einsamkeit selbst zur Hölle werden.

Der Christ weiß nun freilich auch, »daß diese Nächstenliebe so radikal zu sein hat, so absolut, so wirklich die Subjektivität als bloßen Besitz seiner Selbst überwindend, daß sie nur möglich ist von einem Absoluten her geschehend, das wir nicht selbst sind«lo. Es ist das Geheimnis, in dem unser menschliches Leben gründet, und das uns eben in Christus auf eine absolute Weise nahegekommen ist. Die Anerkennung dieser Nähe ist der Kern jedes heilsamen Glaubens. Denn glauben heißt: »In allem und trotz allem diesem nahen Mysterium Vertrauen schenken« *(Schillebeeckx).*

*Drittens:* Damit ist aber auch klar, daß es nach christlicher überzeugung kein rein individuelles Heil des einzelnen gibt. Das Heil liegt in Christus und seiner Annahme des einzelnen wie der gesamten Menschheit und ihrer Geschichte. Und dieses Heil vollzieht sich nicht allein im Sektor des explizit Religiösen, sondern in *allen* Dimensionen des menschlichen Daseins, also auch dort, wo der Mensch zwar sein Tun nicht reflex religiös interpretiert, wo er aber in absoluter Verantwortung liebt, dem Menschen dient und die Unbegreiflichkeit und Enttäuschung seines Daseins willig (das heißt in einer letzten Hoffnung auf unbegriffenen Sinn) annimmt.

Aus diesem Verständnis des Christlichen haben wir nun die Konsequenzen für eine christliche Ethik zu ziehen.

## ZWEITER SCHRITT: DIE KONSEQUENZEN FÜR EINE CHRISTLICHE ETHIK

*1. Als erste Konsequenz ergibt sich das radikale Nein zu jeder Form von menschlicher Selbsterläsung.*

Das Problem ist uns allen sowohl bibel-theologisch wie theologie-geschichtlich wohl vertraut; und Sie erwarten von mir gewiß nicht, daß ich Ihnen hier die paulinische Gesetzeslehre und das Evangelium vom einzigen Heil aus dem Glauben rekapituliere. Daß der Mensch nicht durch die Erfüllung von Gesetzen in sein Heil kommt, sondern daß sein Heil allein in Christus gründet, in dem er geschaffen ist zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir in ihnen unser Leben vollziehen (vgl. Eph 2,10), ist unsere gemeinsame überzeugung. Das ist geradezu die alles beherrschende, alles untermauernde Voraussetzung der evangelischen, der paulinischen und der johanneischen Ethik. Davon ist nicht nur Augustinus überzeugt, das lehrt auch Themas ausdrücklich, wenn er das neue Gesetz, das allein heilbringende Gesetz, in Christus und im Geiste erkennt und eigens bemerkt, daß ohne diese radikale Fundierung alles Tuns die sittlichen Forderungen nur tötender Buchstabe wären. Die fruchtbare Entfaltung christlicher Existenz, also ein Existenzvollzug im Glauben und im Gehorsam aus diesem Glauben ist stets umfangen und

*10. K. Rabner:* Christlicher Humanismus, in: Orientierung 30 (1966), Nr. 10, S. 119.

getragen von Gottes Heilstat in seinem Christus. Insofern bedeutet *christliches Ethos die radikale Umkehrung alles menschlichen Bemühens,* wenn darunter irgendeine Form der Selbsterlösung, des Sich-selbst-ins-Heilbringens verstanden wird. Das meint *H. U. von Balthasar,* wenn er das unterscheidende Merkmal christlicher Ethik darin sieht, daß hier nicht primär die Spannung von Sein-Sollen das Tun regiere, sondern die in Gott je schon verwirklichte Einheit von Sein und Sollen, an der die Menschheit jetzt schon in einer gewissen Vorwegnahme eschatologischer Erfüllung teilhaben dürfe!t.

Aber was bedeutet das alles für den heutigen Menschen, dem schon der Begriff Gnade zu einer dunklen Chiffer geworden ist? Es will mir scheinen, daß wir ihm unsere Botschaft nur erschließen können, wenn wir sie aus einer zweifachen Verengung befreien:

Wir müssen *erstens* unser »sola gratia« (ich sage bewußt *unser) herausführen aus der individualheilsgeschichtlichen Verengung* und es hineinbetten in die kollektive Heilsgeschichte der Menschheit, wo es wohl auch biblisch hineingehört. Sobald wir in all unserem Tun den Blick wegwenden von der Frage unseres je eigenen Schicksals, wenn es uns, statt um uns selbst, um den Bruder und eine in der Brüderlichkeit zu heilende Welt zu tun ist, wird der Gedanke an die Werkgerechtigkeit im Kern gebrochen. Dann allerdings- so meine ich – dürften wir auch unser Tun nicht mehr schlechthin als sündig betrachten, sondern getragen und umfangen vom bereits gegenwärtig wirkenden eschatologischen Heil. Nicht daß damit der Gedanke der allgemeinen Sündigkeit und der Sünde ausgeklammert werden soll. Aber die Sünde liegt für uns heutige Menschen erfahrungsmäßig und wohl auch sehr reell nicht so sehr darin, daß wir uns durch Gesetzesgehorsam die ewige Seligkeit verdienen wollen, sondern schon eher massiv und kräftig darin, daß wir in einem heillosen Egoismus den Himmel bei uns selber suchen. Als kollektive Erscheinung tritt uns diese Sünde da entgegen, wo der Mensch gewisse innerweltliche Daseinsbereiche, sei es die Gesellschaft, die Wissenschaft oder was immer so verabsolutiert, daß er glaubt, von hier aus Welt und Dasein universal und endgültig auslegen zu können. Heil aber erschließt sich da, wo der Mensch die Welt betrachtet als das ihm zuhandene Material seiner geschichtlichen Menschwerdung vor Gott und von dessen huldvoller Zuwendung in Jesus Christus. »Alles ist euer, sei es Welt oder Leben oder Tod, sei es Gegenwärtiges oder Zukünftiges: alles gehört euch und ihr gehört Christus, Christus aber Gott« (1 Kor 3,22f.).

Daneben oder damit ist *zweitens* noch eine andere Verengung aufzusprengen. Das »sola fide« ist *vom expliziten zum sogenannten impliziten Glauben zu erweitern.* Es darf wohl als eine allgemeine Erfahrung bezeichnet werden, daß unser menschliches Dasein letztlich im Geheimnis gründet. Diese Wirklichkeit wird freilich von den Menschen verschieden erfahren und ausgesprochen. Die Bibel bezeugt uns die Tatsache, daß das Mysterium, in dem unser Leben gründet, uns in Christus auf eine absolute Weise nahe gekommen sei. Die Kirche entfaltet in ihrer Verkündigung die Implikationen dieser absoluten Nähe Gottes in Christus, vor allem die Solidarität aller Menschen in einer gemeinsamen Geschichte. »Diese Wirklichkeit steht aber als offenbare Wirklichkeit aktiv im Leben der Menschen, noch bevor sie geschichtlich mit dem Phänomen Kirche konfrontiert werden. Die Aner-

11. Vgl, Merkmale des Christlichen, in: Verbum caro, Einsiedeln *1960,* S. 172-194, bes. 179.

kennung dieser Nähe Gottes ist der Kern jedes heilsamen Glaubens. Denn glauben heißt: in allem und trotz allem diesem nahen Mysterium Vertrauen schenken--,«

Ich weiß, daß sich heute auch unter den katholischen Theologen Stimmen melden, denen dieses Schlagwort von dem "anonymen Glauben« ärgerlich klingt, weil es "für die durchschnittliche Auffassung die Notwendigkeit des positiven Christusbekenntnisses verwässert« (Balthasar). Wo damit billige Abstriche an den existentiellen Forderungen gemeint wären, würde das völlig zutreffen. Anonymes Christentum kann, will und darf nicht heißen, billiges Christentum; aber ein jeder von uns kennt Beispiele mehr als genug, wo er bei Nichtchristen einer selbstlosen Hingabe und Liebe begegnet, die eben für den explizit Gläubigen doch nichts anderes sein kann als das Widerleuchten der Liebe Gottes in seinem Christus.

2. Damit sind wir sozusagen von selbst zur *zweiten Konsequenz* vorgedrungen, sie betrifft die materiale Seite des Ethos: *Mittelpunkt aller materialen Forderungen eines christlichen Ethos ist die Liebe.*

Auch hier sollen nicht unnötig wohlbekannte bibeltheologische Kenntnisse rekapituliert werden; ich möchte Ihnen vielmehr zeigen, wie ich von meinem katholischen Standpunkt aus glaube, das Normproblem von der material-inhaltlichen Seite aus angehen zu müssen. Wir sind überzeugt, daß eine christliche Ethik trotz des eminent existentiellen Charakters der sittlichen Forderungen doch nicht auf normative Aussagen verzichten kann. Sie muß sich immer wieder um geformte Hinweise auf das ethische Ereignis mühen. Dies scheint uns auch allein der biblischen Grundlage gerecht zu werden, die von sehr klaren, einfachen und treffenden Hinweisen dieser Art voll ist. Trotzdem - das wissen wir alle – ist die Bibel kein Handbuch der Moral und sie ist noch weniger ein Steinbruch für »dicta probantia« einer sich als biblisch gebärdenden Ethik. Wie kommt die Bibel, wie kommen wir zu geformten Hinweisen? Wir stellen fest:

a) *In der Botschaft Jesu erscheint das Liebesgebot als normative Summe der Schrift.*

Es wird als Inbegriff von Gesetz und Propheten (Mt 22,40), als unverfälschter Wille Gottes von Jesus mit neuer Autorität verkündet. Im Matthäusevangelium geht es besonders um die Fragen der normativen Geltung der Tradition. Matthaus versucht die Kontinuität der Gesetzesfrage zu lösen, indem er auf den übergeordneten Begriff des Willens Gottes zurückgreift. Er spricht darum auch immer von der Erfüllung des Willens Gottes, niemals von der des Gesetzes. Die scheinbaren Ausnahmen Mt 5, 18 ff.; 23, 2 ff. widersprechen bei genauer Analyse nicht dieser Auffassung. Dieser Gotteswille als Prinzip der Kontinuität findet im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe die gültige Zusammenfassung. Und die radikale Forderung der Liebe wird damit zum Kriterium für die Gültigkeit der alttestamentlichen Gebote und Vorschriften im Neuen Bund. Was daran der Liebe nicht entspricht, wird abgelehnt bzw. radikalisiert. So geht es beispielsweise bei den Antithesen (Mt 5,21-48) nicht um die Ersetzung der alttestamentlichen Tora durch eine neue, noch handelt es sich um eine bloße kasuistische Interpretation, hier werden vielmehr in der Konfrontation mit Torasätzen neue Verhaltensnormen entwickelt. In diesem Sinn ver-

*12. E. Schillebeeckx:* Kirche und Welt, in: ]. *B. Metz,* Weltverständnis im Glauben, S. 130.

kündet Jesus kein neues Gesetz, sondern einen neuen Maßstab des Handeins (Mt 7,12; 22,37-40; Mk 12,38-34; Lk 10,25-28). Das in Jesus angebotene eschatologische Heil fordert ein neues Denken und Handeln (vgl. Jer 4,4). In der heilsgeschichtlichen Situation mit dem Anbruch der Gottesherrschaft muß der Dekalog neu gehört und hinter seinen Geboten der volle Anspruch Gottes erfahren werden. So wird die Überlieferung mit autoritativem Anspruch ins rechte Verhältnis zum Liebesgebot gerückt.

Unter diesem Gesichtspunkt muß zum Beispiel das Ehegespräch mit den Pharisäern (wie es in der Endredaktion wohl auch in die Antithesen hineinkomponiert wurde, vgl. Mt 5,31 und 19,1-9) verstanden und gedeutet werden. Das Scheidungsverbot erscheint hier nicht als Gesetzesnovelle, sondern als eine letzte Konsequenz der Liebe, die Christus in die Welt gebracht hat und von seinen Jüngern im Zeichen des Reiches Gottes fordert. Die Liebe, die Christus lehrt, soll in der Bereitschaft zum Verzeihen selbst Untreue und Enttäuschung überdauern. Sie weiß sich für den Gatten verantwortlich bis zum Tod, und diese Verantwortung kann nicht durch einen Scheidebrief abgegolten werden. Damit wird die Ehe in besonderer Weise zum Ort und Zeichen des Heiles für die Verbundenen, weil hier ein Mensch ganz und für immer aufgerufen und ermächtigt wird, in Liebe für den andern dazusein. Das dürfte übrigens der eigentliche Weg sein, auf dem menschliche Institutionen durch ein gelebtes Christentum von innen her umgestaltet werden sollen. jesus und später in seinem Gefolge die Apostel heben die Ehe und alle andern menschlichen Institutionen (Staat, Familie, Sozialordnung) nicht aus ihren kulturhistorischen Voraussetzungen heraus, eine Umformung kann nur erfolgen durch die in ihr existierenden Christen.

Das führt uns zum zweiten:

b) *Das Liebesgebot steht auch im Mittelpunkt der urkirchlichen Ermahnungen.*

Für Paulus ist die Nächstenliebe die *Zusammenfassung* und Erfüllung des ganzen Gesetzes (Röm 13,8-10). Sie ist das Band der Vollkommenheit (Kol 3,14), die christliche Existenzform schlechthin (1 Kor 12,31-13,13). Johannes beschreibt die Liebe als neuen Wandel der Kinder Gottes, als Sein im Lichte. Wir sollen einander lieben, weil und wie Christus uns geliebt hat (Joh 13,34) und wir dadurch Gott ähnlich werden (1 Joh 4,7). Jakobus empfiehlt das königliche Gebot als Maßstab des Handelns (Jak 2,8). Wer dem Willen Gottes gehorsam geworden ist und auf dem Weg der Heiligung voranschreitet, der erkennt, daß alles Tun in der Liebe einmündet (1 Petr 1,22). Je freier einer von sich selbst wird in Verzicht und Entsagen, desto freier wird er für die Bruderliebe.

Diese zentrale Botschafl: wurde durch die Apostel nach den Bedürfnissen der Situationen ihrer Gemeinden auf das alltägliche und praktische Leben hin konkretisiert. Soweit man sich an ein Herrenwort erinnern konnte, nahm man dies zum selbstverständlichen Richtpunkt, sonst glaubte man eben selbst im Geiste des Herrn die Unterscheidungsgabe (das δοκιμάζειν) zu besitzen, um das Rechte zu weisen. Und es ist verblüffend, mit welcher Selbstverständlichkeit zur Konkretisierung der sittlichen Weisungen auch Elemente der stoischen Populärphilosophie (Tugend- und Lasterkataloge) übernommen werdenü. Gleicherweise werden beim Diaspora-Judentum Anleihen gemacht (1 Kor 6,1-7). Die Apostel

13. Vgl. S. *Wibbing:* Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, Berlin 1959.

empfanden hier offensichtlich kein Problem. Was in der Welt als Tugend gilt, darum sollen sich auch die Christen bemühen, selbstverständlich im Geist und in der Liebe Christi. Im einzelnen erheben sich mit der normativen Ausprägung in der apostolischen Verkündigung eine Fülle von Problemen. *Wolfgang Schrage* hat sie in kritischer Form gesammelt und dargestelltl". Es ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen. Zusammenfassend können wir aber sagen:

aa) In den apostolischen Briefen zeigt sich unverkennbar eine Tendenz zur Ausprägung und Konkretisierung des Ethos. Diese Tatsache wird durch die verschiedensten Theorien, die dieses Phänomen zu erklären versuchen, nur bestätigt.

bb) Diese Entwicklung gehört wesentlich zur Geschichtlichkeit und Geschichtsmächtigkeit der Botschaft Jesu. Die sittliche Botschaft Jesu besteht dabei wesentlich in der radikalen Liebesforderung, die aber nun durch die Apostel am Material des menschlichen Alltags, in den geschichtlich bedingten Sozial- und Wirtschaftsstrukturen der Zeit konkretisiert wird. Ober diese Strukturen selbst werden keine Wesensaussagen gemacht.

ee) Die so in der apostolischen Zeit vollzogene Konkretisierung darf nicht einfach zum moralischen Gesetz erhoben werden. Ähnlich wie im zivilen Bereich die Rechtsprechung usuellen Charakter hat, so müssen wir auch die apostolischen Weisungen usuell verstehen. Dieser usuelle Charakter umfaßt Paradigma und Verbindlichkeit in einem.

*Die Weisungen sind Beispiele* (Paradigma) dafür, wie man in der Urgemeinde aus dem Glauben an den auferstandenen Herrn gelebt hat, und wie man sein Gebot als Ermächtigung und Auftrag verstand.

*Die Weisungen sind aber auch verbindlich.* Sie tragen für uns den Charakter des Wortes Gottes; sie sind biblisches Zeugnis, das als solches immer wieder gehört und verstanden werden muß. Die urkirchliche Konkretisierung war keine beliebige Antwort. Sie läßt den genuinen Sinn der sittlichen Botschaft Jesu selbst deutlicher werden. Wir können uns also nicht am Text vorbei beliebige Interpretationen suchen.

Diese Erkenntnisse führen uns zum entscheidenden Schluß, daß wir im großen Paradigma der urkirchlichen Ethik geradezu das maßgebende Beispiel, sozusagen das *Muster einer christlichen Ethik überhaupt* sehen möchten. Hier zeigt sich klar, was eine christliche Ethik als Funktion der christlichen Kirche zu tun hat: ihr obliegt stets fort die Auslegung der radikalen Forderung jesu in der Wirklichkeit der geschichtlichen Welt.

3. Das führt zur *dritten und letzten Konsequenz: Die sachgemäße Anwendung des Liebesgebotes fordert die Kenntnis und Deutung der geschichtlich wandelbaren Wirklichkeit und der menschlichen Daseinsentwürfe.*

Wenn es Aufgabe des christlichen Ethikers ist, die radikale Forderung Jesu auf die Wirklichkeit des Lebens hin zu interpretieren, dann muß er die Gegebenheiten dieses Lebens kennen, um zu verstehen, was die Liebe hier und jetzt fordert. Gewiß - wir haben es einleitend gesagt - es kann sich immer nur um einen Hinweis, einen geformten Hinweis allerdings auf ein ethisches Ereignis handeln. Was dann wirklich hier und jetzt Liebe gebietet, kann in letzter Konkretheit nur der Angeforderte selbst vernehmen. Aber wir wür-

14. W. *Schrage:* Die konkreten Einzelgebote in der paulinisdien Paränese, Gütersloh 1961.

den wohl den Menschen überfordern und unsern Dienst an der Botschaft Christi nicht genügend verstehen, wenn wir dem Menschen nicht auch den helfenden Dienst geformter Hinweise gäben! Sie müssen ihm helfen, in der Konkurrenz verschiedener gesellschaftlicher Normsysteme seine christliche Existenz zu verwirklichen und ihn befähigen, seinen eigenen Beitrag zur Reformation solcher Systeme zu leisten. Und ich wüßte eigentlich keinen theologischen Ethiker zu nennen, der sich nicht darum mühte. Wir müssen uns nur ehrlich zugestehen, woher wir dabei unsere Angaben beziehen. Eigentlich sind es immer die intelligiblen Sach-Strukturen menschlichen Daseins und Verhaltens. Je klarer wir uns darüber sind, um so methodisch sauberer können wir arbeiten. Wir brauchen dann nicht die Einsicht in natürliche Gegebenheiten zu perhorreszieren, um sie faktisch der Sache nach doch dauernd in Anspruch zu nehmen. Freilich müssen wir uns auch von der Vorstellung lösen, Naturordnung, Sachordnung oder Schöpfungsordnung sei so eine Art prästabilierter Ordnung oder diese Ordnung stehe uns in einer Summe fixierter Rechtssätze für immer zu Verfügung. Wir wissen doch heute gut genug um die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Selbstinterpretation. Der Fixpunkt liegt eigentlich nur in der Unentrinnbarkeit, mit der wir uns selbst zugelastet sind. Die menschliche Natur ist nicht die Wirklichkeit eines »fertigen« Seienden, sondern eines Sein-Könnens. Sie ist Aufgegebenheit nicht als Vorgegebenheit. Gewiß muß der Mensch werden, was er ist; aber das bedeutet eigentlich, daß er »mit seinen ins Unendliche eröffneten Möglichkeiten -Fertig. werden« soll. Er muß »noch sich selbst erwerben, sich selbst interpretieren, gleichsam sich selbst entscheiden, zu dem, was er wirklich ist. Damit wird nicht eine stabile, allseits geschlossene Natur willkürlich variiert, sondern ansichtig, was Natur als Aufgang des Menschen in seine Aktualität ist!s.« Dieses echte umkehrbare und unwiderrufbare »Werden« auf dem Weg der menschlichen Freiheit liegt im Horizont der menschlichen Natur. Und darin sehen wir im ursprünglichen und eigentlichen Sinn das sogenannte natürliche Sittengesetz!", Kraft dieses Sollensanspruches zur Selbstverwirklichung ist der Mensch zu konkreten Daseinsentwürfen herausgefordert. Es handelt sich dabei um Deutungsversuche des daseinstranszendenten Sollens im Jetzt und Hier der geschichtlichen Situation. Der Sache nach geht es vor allem um das konkrete Verständnis des sozialen Daseins. Es handelt sich um Versuche, »die empirischen Daten einer sich wandelnden Welt als Konstitutionselemente eines übergreifenden Sinnzusammenhangs menschlichen Daseins zu verseehen«r". Dabei können wir heute an einer berechtigten Pluralität solch konkreter Entwürfe nicht mehr vorbeisehen. Dem christlichen Theologen bleibt aber die Aufgabe, die sich ihm in der Welt präsentierenden menschlichen Daseinsentwürfe dem Kriterium des Wortes Gottes zu unterwerfen, das heißt, er muß sie mit den gesicherten Daten einer theologischen Anthropologie und der christlichen Existenz unter der radikalen Forderung konfrontieren. Wir müssen von der noch ausstehenden, aber in Christus gesicherten Zukunft der Menschheit her die sich innerweltlich anbietenden Sinnentwürfe immer wieder in Frage stellen. In diesem Sinn ist die Christenheit Exodus-Gemeinde, die aus der Hoff-

15. *t. B. Metz*, Art. Natur, in LThK2, VII, S. 804.
16. Vgl. dazu *F. Böckle:* Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, S. 1221f.
*17. H. Welze!:* Wahrheit und Grenze des Naturrechts, Banner Akad. Reden 26, Bann 1963, S. 12.

nung lebt *(Moltmann)*. Wir brauchen dazu den philosophischen Dialog, wenn auch im vollen Bewußtsein unserer existentiellen Voreingenommenheit als glaubende Christen.

Und wenn Sie mich nun fragen, was das Proprium des christlichen Ethos sei, dann sage ich mit einem Wort: die radikale Forderung der Liebe. Wer aber wissen will, was Liebe ist, muß hinblicken auf das Beispiel des Herrn. In seiner Liebeshingabe an Gott für seine Brüder hat Christus die Menschheit mit Gott versöhnt und den Menschen jene Kraft gezeigt und zugleich eröffnet, in der die Welt umgestaltet und die Menschheit zum Frieden und zur Ordnung geführt werden kann. Die Liebe ist eine weltschöpferische und weltordnende Kraft, indem sie nicht begehrt, sondern sich schenkt. Sie ist langmütig, sie ist gütig, sie sucht nicht das ihre ... sie tut eigentlich all das, was »man« für gewöhnlich nicht tut.

Und wenn Sie mich weiter fragen, ob dieses Proprium denn im außerchristlichen Bereich nicht auch gefunden werde, dann muß ich sagen: Ich halte dies für möglich und gegeben; aber dann eben als Aufleuchten des christlichen Heils in der zwar noch in Not liegenden, aber in Christus grundsätzlich geretteten Schöpfung.

*Prof. Dr. F. Bäckle* *Bonn-Tppendor], Rättgenerstraße 20*

# Soziologie und Theologie

Fortführung einer Diskussion (Bemerkungen zu Reinhold Lindners Auseinandersetzungen mit H. Schelsky)

VON HUBERTUS DIRK DE LOOR

1. Es ist zu begrüßen, daß Dr. *Lindner* in der ZEE im März 1966 die Diskussion wieder aufgenommen hat, die in der gleichen Zeitschrift im Jahre 1957 durch einen Artikel von *H. Schelsky* ausgelöst wurde. Dr. Lindner geht auf die zentrale Frage ein, nämlich das Verhältnis von Soziologie und Theologie überhaupt; denn es geht um diese Frage und nicht nur um die Möglichkeiten der Zusammenarbeit in einigen Teilbereichen beider Disziplinen. Die Frage der Zusammenarbeit zwischen Theologie und Soziologie überhaupt ist in allen Kirchen laut geworden, ja man kann sagen, sie ist heute eine ökumenische Angelegenheit. Das zeigt zum Beispiel die Zusammenarbeit von Soziologen und Theologen in der jetzt abgeschlossenen Arbeit der ökumenischen Arbeitsgruppen über die missionarische Struktur der Gemeinde'. In seinem Aufsatz zeigt Dr. Lindner eine Lösung an: Er meint,

1. Siehe dazu Konzept-Arbeiten aus dem Referat für Fragen der Verkündigung, Genf, und *H.* ]. *Margull:* Mission als Strukturprinzip (abgekürzt MASP), Genf 1965; *Colin Wil/iams:* What in the World, New York 1964, S. 10 f. - In der »Nederlandse Hervormde Kerk« besteht seit Frühjahr 1965 eine synodale Arbeitsgruppe für Gemeindebildung und Gemeindeaufbau, in der die Zusammenarbeit im voraus geplant war.

daß es eine Theologie gibt, nämlich die *Paul Tillichs,* die allein imstande ist, den Dialog zwischen Theologie und Soziologie zu führen.

Lindner gibt zunächst einen guten überblick über Schelskys Anschauung, wobei er hervorhebt, daß Schelsky die Kooperation als eine ziemlich distanzierte ansieht. Die Soziologie nennt sich eine selbständige Wissenschaft. Vorläufig sind der Theologie gegenüber nicht mehr als »sinnparallele Aussagen« möglich. Die Eigenständigkeit der soziologischen Disziplin wird von Lindner anerkannt, aber er meint dann, daß die Zusammenarbeit nicht zu scheitern brauche, wenn wir auf Schelsky hören wollen, da dieser doch in seinem 1959 erschienenen Buch »Ortsbestimmung der deutschen Soziologie- ausführlich auf eine »transzendentale Theorie der Gesellschaft« eingegangen ist, welche die Soziologie braucht, damit sie nicht im bloß Empirischen steckenbleibe. Hier wird deutlich, daß die Soziologie nicht auskommt, ohne dabei die Philosophie zur Hilfe zu rufen. Lindner meint nun, daß auf dieser Ebene das Gespräch über die Zusammenarbeit möglich sei. Das setzt freilich voraus, daß die Theologie als der eine Partner im Gespräch sich selbst auch als Wirklichkeitswissenschaft versteht, das heißt als eine Wissenschafl:, die gesellschafHiche Wirklichkeit zum Objekt hat.

Die Theologie Paul Tillichs bietet nach Lindner hierfür gute Ansatzpunkte, wo sowohl *Bultmann* als auch *Karl Barth* scheitern, und überhaupt keinen oder keinen adäquaten theologischen Wirklichkeitsbegriff liefern können. Aber dabei soll die Theologie auch empirische Sozialforschung treiben. Denn das ist ja kein Monopol der Soziologie, sondern solche Forschung wird zum Beispiel auch von den Wirtschaftswissenschaften betrieben. Nur so sei gewährleistet, daß die Theologie auch wirklich an die sozialen Gegebenheiten herangeht. Dies entspräche auch insofern Schelskys Anschauung, als dieser es ja gerade für unerlaubt erklärt hatte, soziologische »Fakten« theologisch umzuinterpretieren. Nach Schelskys Meinung kann so die Zusammenarbeit nicht vor sich gehen.

Diese unvermeidlich verkürzte und insofern auch entstellte Wiedergabe einiger Gedanken Dr. Lindners mag genügen als Einführung zu diesem Diskussionsbeitrag. Ich meine, daß es um die zwei eben erwähnten Punkte geht: Die Aufforderung an die Theologie, a) selbst empirische Sozialforschung zu betreiben und b) eine Theorie der Gesellschafl: zu entwickeln. Hier möchte ich mit meiner Kritik einsetzen.

2. Hat Dr. Lindner richtig gesehen, was die Soziologie will? Wie Schelsky es in seinem Buch »Ortsbestimmung« tut, möchte ich unter Soziologie hier die neue Richtung verstehen, die seit 1945 in Europa vorherrscht. Aus ihr sind sowohl die amerikanischen »positivistischen« Errungenschafl:en auf dem Gebiet der Meinungsforschung usw, als auch auf dem Gebiet der Theoriebildung nicht mehr wegzudenken. Es handelt sich hier also um eine Soziologie, die ziemlich weit entfernt ist von derjenigen, die zum Beispiel bis 1933 in Deutschland geübt wurde, die aber auch in Holland (sogenannte »Soziographie«) in der Amsterdamer Schule) führend war-, Will man die heutige Richtung ganz kurz charakterisieren, so wird man sagen können: Es geht ihr um die Ausarbeitung von Theorien auf Grund VOn Hypothesen und deren empirischer Verifikation. Die neue Richtung hält dies für die einzig legitime Methode in der Soziologie.

2. Siehe *[, A. A. oan Doom:* Beeld en betekenis van de Nederlandse sociologie, Utredit 1964, S. 16-57.

Das Buch »Ortsbestirnmung der deutschen Soziologie« ist eine Art wissenssoziologische Betrachtung der deutschen Soziologie seit 1945. Schelsky gibt deshalb seinem ersten Kapitel auch die überschrift: »Gefahren und Aufgaben einer Soziologie der Soziologie.« Das ist nicht von ungefähr. Die Soziologie ist eine Wissenschaft über gegenwärtige gesellschaftliche Verhältnisse, betrieben von Menschen der Gegenwart. Sie hat gerade in Deutschland eine ganz besondere Geschichte, und sie muß sich immer wieder auf diese ihre eigene Geschichte besinnen. Es ist bestimmt kein Zufall, daß auch in Holland solch ein Rückblick wie der von *van Doorn* (vgl. Anmerkung 2) vorgenommen wurde. Gerade weil man heute überall auf die Soziologie zurückgreift, so daß sie schon fast zu einer Modesache geworden ist, sind solche Besinnungen nötig. Das gilt dann auch für die Abgrenzung der Soziologie gegenüber den anderen Wissenschaften. Schelsky stellt in diesem Rahmen bei der Erörterung der Fragen der theoretischen Soziologie (Kapitel 4) die Theorie der Gesellschaft zur Debatte. Er befaßt sich dort mit der Begriffsbestimmung von *R. König,* in dessen Artikel im Fischer-Sammelband über Soziologie: »Geschichte - und Sozialphilosophie«, König hatte hier die Theorie der Gesellschaft unterschieden von einer »Soziologischen Theorie- und erklärt, daß nur die letztere seiner Meinung nach legitim sei, nachdem unsere Vorgänger an der ersteren gescheitert seien. Schelsky ist hier anderer Meinung: Die Soziologie braucht eine Theorie der Gesellschaft, weil diese die Frage nach den Grundlagen der eigenen Disziplin enthält. Schelsky nennt sie deshalb in der Nachfolge *lmmanuel Kants:* Eine transzendentale Theorie der Gesellschaft. So hat die Soziologie die Philosophie in ihren Arbeitsbereich aufgenommen; sie braucht sie nämlich.

Der holländische Soziologe *R. F. Beerling* ist der Meinung, daß dies bei jeder Wissenschaft normal und notwendig sei, und infolgedessen auch bei der Soziologie. Es geht um die Fragen: a) Was ist soziologische Kenntnis? und b) Was ist soziale Wirklichkeit? Fragen dieser Art treiben jede Fachspezialisation über sich selbst hinaus in Erörterungen allgemeiner und fundamentaler Probleme wissenschaftslogischer. wissenschaftsmethodologischer und wissenschaftstheoretischer Natur. Beerling nennt das philosophische Soziologie. Auch er behandelt ausführlich und mit Zustimmung zu Schelsky dessen Anliegen einer Theorie der Gesellschaft>,

Schelsky geht es im Grunde darum, die Grenzen der Soziologie festzustellen, um auf diese Weise auch die Kontakte mit den Nachbardisziplinen bestimmen zu können, aber auch um die Soziologie von dem Verdacht zu reinigen, sie sei nur Faktensammlerin, wie Außenstehende so oft behaupten.

3. In Schelskys Erörterung über die Theorie der Gesellschaft kommt die Theologie nicht vor. Wo er sich mit der Theologie auseinandersetzt, denkt er offenbar nicht an eine Brücke zwischen beiden Wissenschaften, sondern sieht als beste Lösung eine Methodik der sinnparallelen Aussagen an. Von der Soziologie her gesehen ist dies aber nur eine nicht sehr wahrscheinliche Möglichkeit, jedenfalls nicht eine Notwendigkeit. Wenn Schelsky von Nachbardisziplinen spricht, denkt er doch in erster Linie an »Handlungswissenschaften«. Andererseits ist es ja auch für die Theologie fraglich, ob sie eine Theorie der Gesellschaft entwerfen kann, wenn sie nicht zur »theologia naruralis« degenerieren will. *W. Schweitzer*

*3. R. F. Beerling:* Wijsgerig-sociologisme verkenningen, Deel I, Zeist/Amhem 1964, S. 11-38.

hat hierauf mit Recht hingewiesen", Jedenfalls muß die Theologie, wenn sie sich für eine Theorie der Gesellschaft entscheidet, dies sehr sorgfältig begründen, nachdem in den letzten Jahrzehnten über dieses Thema sehr eingehend diskutiert worden ist.

Es muß jedenfalls bezweifelt werden, ob die Soziologie an solcher Arbeit viel Interesse haben wird; Schelsky hat es mit seiner Theorie jedenfalls nicht zum Ausdruck gebracht. Bei ihm liegt der Ton auf der Aspekthaftigkeit jeder FachwissenschaftS, also auch der Soziologie. Man kann deshalb auch nicht wie Lindner sagen, daß die Soziologie einen Wissenschaftskosmos aufbaut, in dem die Theologie als Religionssoziologie eingefügt wirds. Im Bewußtsein der Aspekthaftigkeit ihrer Arbeit sucht die Soziologie nach dem eigenen Objekt und der sauberen Methode, durch die sie sich zum Beispiel von der Psychologie oder der Sozialpsychologie unterscheidet".

4. Die Möglichkeit, daß die Theologie selbst Sozial Forschung treiben könnte, muß meines Erachtens genauso ausgeschaltet werden wie die, daß sie sich theologisch mit Rechenmaschinen beschäftigen sollte. Theologische Sozialforschung wäre eine conrra-dictio in terminis. Sozialforschung wird getrieben von den Sozialwissenschaften mit bestimmten in diesen Disziplinen entwickelten Methoden. Welche Methode die Theologie ihnen gegenüberstellen wollte, ist nicht zu erkennen.

5. Sicher wäre es gut, wenn die Theologie einmal so, wie es Schelsky hier mit der Soziologie getan hat, sich selbst einer wissenssoziologischen Forschung unterwerfen würde. Da das Wort »wissenssoziologisch« im Sinne einer Vorherrschaft der Soziologie über die Theologie mißverstanden werden könnte, könnte man statt dessen auch sagen: sie sollte sich einer Untersuchung über ihre eigenen historischen und sozialen Hintergründe unterwerfen. Denn Theologie wird von Menschen in bestimmten Gesellschaftskonstellationen betrieben. Sie kann also ihren sozialen Hintergrund nicht einfach beiseite schieben. Es wird keine Theologie in einem Vakuum getrieben.

Die Theologie besteht, weil es Kirchen gibt. Durch ihre historische Verbundenheit mit der Gründung der Universität im Mittelalter und damit im christlichen europäischen Rahmen, ist sie in einer ganz bestimmten Weise geformt worden". Theologie und Kirche(n) sind identisch, auch wenn einige das nicht mehr wahr haben wollen. Man muß hier auch die soziale Position des Theologen in den Kirchen berücksichtigen. Faktisch prägt nämlich der Theologe das Sprechen der Kirche. Seine berufliche Stellung innerhalb der Kirchen verleiht ihm eine außerordentlich wichtige Rolle gegenüber den sogenannten Laien. Man sollte das nicht vorschnell negativ beurteilen, denn es ist nicht einzusehen, wie so etwas radikal (!) geändert werden könnte, ohne daß die Position der Kirchen in unserer Gesellschaft davon mit betroffen wäre (das ist übrigens eine religions-soziologische Frage). Die heute übliche Herausstellung der Laien bestätigt diese Führungsrolle der Theologen nur.

---

4. W. *Schweitzer:* Menschliche Wirklichkeit in theologischer und soziologischer Sicht, ZEE 1959, S. 195 f.
5. ZEE 1959, S. 131.
6. ZEE 1966, S. 72.
7. *J. A. A. van Leent:* De macro-micro verhouding bij de sociologie, de psydiologie en de sociale psychologie, Den Haag 1962.
8. Sehr aufschlußreich ist hierzu *H. Schelsky:* Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen, Hamburg 1963.

Weil es in der Kirche um die Frage der Offenbarung Gottes im weitesten Sinne geht, gibt es Theologen. Sie können aus ihr nicht hinweggedacht werden. - Theologen wie *Karl Barth,* O. *Noordmans* und *K. H. Miskotte* sagen deshalb auch konsequent, daß Theologie eine »kirchliche« Wissenschaft ist und immer gewesen sei", Ich glaube, daß die Diskussionen über mögliche Zusammenarbeit der Disziplinen gereinigt würde, wenn wir ganz deutlich die soziale Position der Kirche und der aus ihr und in ihr lebenden Theologie in die Debatte mit einbeziehen würden, statt uns nur auf wissenschafts-theoretischer Ebene über Möglichkeiten der Zusammenarbeit zu unterhalten. Wie die einzelnen Theologen, so sind auch die theologischen Fakultäten - jedenfalls in Holland - nicht etwa losgelöst von kirchlichen Bindungen und Fragen zu sehen.

Von besonderem Interesse ist es übrigens, sich klarzumachen, wie die theologische Entwicklung in den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang vor sich geht. Sie hängt auch dort aufs engste zusammen mit der sozio-kulturellen Position der Kirche und wird in ihrer ThemensteIlung weitgehend von dieser Lage bestimmt[10].

6. Die Soziologie ist ebenso wie zum Beispiel die Wirtschaftswissenschaft eine wissenschaftliche Disziplin und wird also im Bereich der Universität ausgeübt. Sie ist also nicht etwa nur eine Sache von Politikern oder von Geschäftsleuten. Die Soziologie, so sagt *Peter Berger,* will nicht gesellschaftsreformierend sein, sie will Wissenschaft sein!'. Andererseits kann man sie aber nicht unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Bedeutung sehen. Sie ist angelegt auf Gesellschaft, auch wenn sie keine konkreten Lösungen anbietet. Schelsky bemerkt in seiner Untersuchung über die deutsche Jugend: Es war nicht seine Ansicht, die Jugendfrage zu lösen. Aber zugleich muß dazu gesagt werden, daß eine Lösung zum Beispiel der Jugendfrage nicht an Untersuchungen wie derjenigen von Schelsky vorbeigehen kann.

Die moderne Gesellschaft, die wir Wohlfahrtsstaat nennen, ist begründet auf wissenschaftlichen Theoremen *(Keynes!).* In Holland ist seit Jahren eine Diskussion unter Soziologen in Gang über die Frage, welchen Einfluß die Soziologie auf die Verwaltung hat und wo sich die Soziologie etwa korrumpieren läßt[12]. Eine ähnliche Diskussion findet übrigens auch unter den Soziologen im kirchlichen Dienst statt. Die Soziologie kann sich dem gesellschaftlichen »Engagement« nicht entziehen. Das hat sie ja auch so modern oder, wie van Doorn sagt, so »arrive« gemacht: Man braucht überall Soziologen oder man meint jedenfalls, sie zu brauchen.

7. Wenden wir uns wieder der Frage der Zusammenarbeit von Soziologie und Theologie zu, so muß nun also gesagt werden, daß sie stattfindet auf dem Niveau des Verhältnisses: Kirche und Gesellschaft im weitesten Sinne. Schon wegen der Entdeckungen, die die

*9. Karl Barth:* Kirchliche Dogmatik I, 1. Aufl. München 1935, S. 1 f. - O. *Noordmans:* Herschepping, 2. Aufl. Amsterdam 1956, S. 13-21. - *K. H. Miskotte:* De moderne dogmatieus als dilertanc en dirigent, in: Kerk en Theologie, 1960, S. 1-17.

10. Informierend für das holländische Sprachgebiet ***Bé Ruys:*** Nieuwe orientatie; de kerk in Oost-Duitsland, stemmen uit de kerk in de DDR, Amsterdam 1965. Sehr interessantes Material auch in MASP, S. 47-54, von *Johannes Hamel,* und S. 109-110: DDR-Arbeitsgruppe.

*11. Peter L. Berger:* Invitation to soeiology, a humanistie perspeetive, New York 1963.

12. ]. *Niezing:* Funeties der soeiologie; beschouwingen over haar betekenis voor wetenschap en samenleving, Meppe1 1962. - *P. Thoenes:* Elite in welfare-society, London 1965.

Sozialwissenschaften selbst gemacht haben, muß dazu allerdings sofort deutlich gesagt werden, daß dies kein dualistisches Verhältnis ist, als stünde die Kirche der Gesellschaft gegenüber. Das Begriffspaar kann ohnehin nicht gleichgesetzt werden mit dem theologischen Begriffspaar: Gemeinde – Welt. Die Tatsache, daß man zwischen beiden Begriffspaaren zuwenig unterschieden hat, hat zu der falschen These der Emigration der Kirche aus der Gesellschaft geführt, wie *j. Matthes* gezeigt hat[13]. Das Bedürfnis der Zusammenarbeit wird meistens geäußert von den Kirchen (das heißt in der Mehrheit: von den Theologen), die vor allem nach neuen Gemeindestrukturen und Organisationsformen fragen. Die speziell kirchen-soziologische Forschung ist innerhalb der Kirchen in Gang gekommen, wobei die alten Fragen von *Emile Dürkheim* übersprungen wurdenie. Die existentielle Unsicherheit der Institution Kirche hat diese für kirchen-soziologische Untersuchungen geöffnet. Man versprach sich von ihnen anfänglich eine Art Aufrüstung gegenüber den neuen Gegebenheiten. Wirkungen dieses Ansatzes sieht man in Veröffentlichungen wie zum Beispiel solchen über Mission als Strukturprinzip (vgl. Anmerkung 1). Ob dies wirklich zur radikalen strukturellen Kritik der Kirchen im Blick auf ihre eigene Lage führen wird, kann (noch) nicht beantwortet werden.

An sich ist es auffällig, daß in den beiden größten protestantischen Kirchen in Holland, in der »Nederlandse Hervormde Kerk- und den »Gereformeerde Kerken«, die soziologischen Institute kurz nacheinander aufgehoben worden bzw. in ihrem Wirkungskreis erheblich eingeschränkt worden sind. Vielleicht liegt das daran, daß der Soziologie innerhalb einer Kirche keine klare Dienstfunktion zuzuschreiben ist und sie daher anfängt, allmählich allzu lästige Fragen zu stellen und wirklich religions-soziologische Fragen aufzugreifen.

Die genuine Religionssoziologie entzieht sich einer allzu engen Zusammenarbeit, obwohl sie nicht die »Christlichkeit« der westlichen Welt verneinen kann. Der Funktionalismus in der Soziologie hat gerade die Wechselbeziehung zwischen Kirche und Gesellschaftsstruktur entdecke". Dies ist meines Erachtens der Hintergrund für Schelskys Frage, ob die Dauerreflektion institutionalisierbar sei. Damit bleibt die Religionssoziologie als Teil der allgemeinen Soziologie bewußt innerhalb der eigenen Grenzen.

Dieses Bedürfnis, sich der kirchlichen Praxis und damit der kirchlichen Knechtschaft zu entziehen, wird auch deutlich in den neuen Fragestellungen der Religionssoziologie, die eng mit denen der allgemeinen Soziologie verbunden sind. Bezeichnend ist zum Beispiel das neue Interesse an Dürkheim, die »Eigenständigkeit der Daseinsführung«, das Thema »Verhältnis vom Individuum gegenüber der Gemeinschaft«16 und die Abweisung der Sä-

---

13. *J. Matthes:* Die Emigration der Kirche aus der Gesellschafl, Harnburg 1964.

14. *Goldschmidt, Dieter,* und *Joachim Matthes:* Probleme der Religionssoziologie, Köln und Opladen 1962. - *W.* und *H. P. M. Goddijn:* Kirdie als Institution. Einführung in die Religionssoziologie, Mainz 1963.

15. *J. Milton Yinger:* Religion, Sociery and the Individual, New York 1957, S. 20/21. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Band I, 1965: Religiöser Pluralismus und Gesellschaflsstruktur,

16. Der Sammelband Probleme der Religionssoziologie, hg, von *Goldschmidt* und *Mattbes* (Köln 1962), zeigt das. Ebenso das Buch von *Tb, Luckmann:* Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963. Das Buch des holländischen (ehemaligen) Theologen *A. C. Zijderveld:* Institutionalisering; een studie over het methodologisch dilemma der sociale wetenschappen, Hilversum/Antwerpen 1966, rührt an die von Schelsky aufgeworfenen Fragen über eine Theorie der Gesellschaft.

kularisierungsthese als Ausgangspunkt der Zusammenarbeit; denn die Säkularisierung ist auch als ein Teil des Prozesses der gesellschaftlichen Differenzierung zu deuten!",

8. Was kann dazu nun von der Theologie her gesagt werden? Dr. Lindner hat schon mit einigem Bedauern bemerkt, daß die Soziologie gut gerüstet ist. Kommen Theologie und Kirche sich vor wie eine Fußballmannschaft, die sich von ihrem Gegner überspielt sieht und nun ein Tor nach dem anderen hinnehmen muß? So schlimm ist es wohl doch nicht!

Ich nenne dafür zwei Gründe: a) Es entwickelt sich innerhalb der Kirche ein reges Interesse für Gesellschaftsfragen und b) die Kirche ist Teil der Gesellschaft.

a) Abgesehen von Beispielen in meiner Kirche, der Nederlandse Hervormde Kerk, ist das kirchliche Interesse für Gesellschaftsfragen allgemein bekannt durch die Arbeit des ökumenischen Rates der Kirchen'J; ebenso deutlich ist dies an den Entwicklungen in der römischen Kirche nach dem zweiten Vatikanum zu erkennen. Kurz gesagt: Die Kirchen haben die Welt »entdeckt«. Ausführlicher darüber zu sprechen ist hier nicht am Platz, wenn man nicht in Klischees verfallen will. Mehr als auf wissenschafts-theoretische Fragen wird sich die Diskussion konzentrieren müssen auf die Gesellschaft, in der zum Beispiel die Planung (auf wissenschaftlicher Basis) eine so große Rolle spielt: Was wird geplant und wozu?

Amerikanische Theologen haben uns gezeigt, welche großen gesellschaftlichen Probleme es in den Metropolen zu lösen gibt. Abgesehen von der Frage, ob es immer richtige Theologie ist, was dabei getrieben wird, ist jedenfalls klar, daß sie auf die Gesellschaft als Gottes Welt blicken und diese in ihrem So-sein nicht akzeptieren.

Peter Berger hat den Kirchen vorgeworfen, daß sie den Status quo dieser Welt zu schnell akzeptieren, weil sie eine Welt ist, die "in Ordnung« (0. k.) ist. "Der Christ, der im Gehorsam gegen Gottes Wille Gerechtigkeit sucht, sollte die investierten Interessen, den kollektiven Egoismus und den schlechten Glauben der Ideologen durchschauen, die >0. k-ness- des Status quo behaupten-".« - Man sieht den großen Reichtum in den Vorstädten und zugleich die für die Reichen bequemen Steuermaßnahmen und entzieht sich dabei der Verantwortung für die Großstadt ... - Man könnte noch eine ganze Reihe von ähnlichen Stimmen nennen. Sie zeigen eine Richtung im kirchlichen Denken an, die Zeugnis von Offenheit ablegt-".

Eine Zusammenarbeit von Soziologie und Theologie findet statt, wenn es um die richtige Analyse bestimmter Gesellschaftsentwicklungen geht, wenn es um bestimmte kirchliche

17. ]. *Matthes:* Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie, in: Sammelband (Anm. 16), S. 65-77. - Soziologische Anmerkungen zum Thema »Welt – Geschichte – Eschatologie«, in: MASP, S. 78-82. - Von Amerika aus dasselbe bei *[, Milton Yinger:* Secularization or religious change? In: Sociology looks at religion, New York 1963, S. 67-74.

18. Die Genfer Konferenz über Kirdie und Gesellschaft im Sommer 1966 stand unter dem Thema: Christen in den tedmischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit. Die EKD hat zwei audr im Ausland bekanntgewordene Denkschriften veröffentlicht über Landfragen und Ost-Beziehungen!

19. *Peter L. Berger:* The noise of solemn assemblies; diristian eommitment and the religious establishment in Ameriea, New York 1961, S. 179.

20. *Gibson Winter:* The suburban captivity of the diurdies and the prospeets of their renewal to serve the whole life of the ernerging metropolis, New York 1961. Ebd.: The new creation as metropolis, New York 1963. - *Harvey Cox:* The seeular city, secularizarion and urbanization in theologieal perspective, London 1965.

Antworten geht, die eine bestimmte soziale Gestalt annehmen sollen, wie etwa Gemeindestruktur, »modernes Diakonat«, Entwicklungshilfe usw. Dabei kann es nicht genügen, daß die Theologie die Soziologie für eigene Zwecke gebraucht; nein, es kann sein, daß der Inhalt der kirchlichen Botschaft radikal geändert werden muß, wenn sie sich mit der konkreten Situation konfrontieren läßt[21]. Zugleich soll die Theologie (die Kirche) auch die Ideologiegebundenheit bestimmter gesellschafts-politischer Maßnahmen prüfen. Ein Beispiel: Die Soziologie und die Wirtschaftswissenschaft haben in den turbulenten Entwicklungen, die sich jetzt in Europa auf dem Lande abspielen, viel Klarheit geschaffen. Die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft entfaltet jetzt eme Agrarpolitik, die für die sechs Partnerländer annehmbar sein soll. Das ist eine Politik, die an wirtschaftlichen und agrarsoziologischen Entdeckungen orientiert ist. Gerade weil sich die positiven und negativen Seiten dieser politischen Entwicklungen zum größten Teil dem Urteil des durchschnittlichen Zeitungslesers oder sogar des durchschnittlichen Parlamentsmitgliedes entziehen, droht die Gefahr, daß die »Experten« mehr und mehr die Dinge allein ausmachen. So ist es in Europa üblich geworden, von einer *notwendigen* Umwanderung von acht Millionen Bauern zu sprechen. Die Richtigkeit dieser Berechnung wird kaum angefochten; von dem Leid, das das für die Bauern mit sich bringen wird, ist wenig die Rede. Die hinter dieser Notwendigkeit liegenden sozialen »Leitbilder« werden meist nicht deutlich ausgedrückt, sicher nicht in einem bürokratischen Apparat, der mit großem Elan versucht, der ihm gestellten Aufgabe gerecht zu werden: eine europäische Einswerdung zu fördern.

Es könnte die Funktion der Theologie (der Kirche) sein, hier Fragezeichen zu setzen, jedenfalls die Möglichkeit einer Diskussion offenzuhalten. Dabei wird sie sich allerdings vor einem großen und immer wiederholten Fehler hüten müssen: die Daten als solche anzuzweifeln und nur zu fragen: Muß das alles nun wirklich geschehen? Im gleichen Augenblick stellt sie nämlich ein alternatives Gesellschaftsbild in den Vordergrund, zum Beispiel dasjenige des jetzigen Status quo oder das einer alten vergangenen AgrargesellschafI:. Tatsächlich kann aber der Widerstand gegen die heutigen agrarischen Entwicklungen in Europa dazu führen, daß man den latent fortlebenden, faschistisch beeinflußten Elementen auf dem Lande eine neue Chance gibt. Der Rechtsradikalismus rührt sich wieder, jedenfalls in Holland in einer sogenannten »Bauernpartei«, Theologie und Kirche sind dazu aufgerufen, einerseits das Reden von den »harten und unwandelbaren Tatsachen« bestimmter sozialer Entwicklungen zu entlarven als einen Versuch, die eigene Verantwortung aller Beteiligten zu umgehen; andererseits dürfen sie aber auch nicht (oft ohne es sich bewußt zu seinl) zu Verteidigern eines nicht mehr haltbaren Status quo werden und damit zu Bundesgenossen gefährlicher politischer Entwicklungen. Nach beiden Seiten hin wird also auf die Verantwortung für die Gruppen und für die Gesellschaft im ganzen hinzuweisen sein.

b) Eine zweite Bemerkung: Die Kirche besteht aus ihren Gliedern. Dies ist hier nur im Sinne einer einfachen Beobachtung gemeint; es geht nicht um den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche usw. Als soziales Phänomen manifestiert sich die Kirche

---

*21. Joacbim Mattbes* gibt ein interessantes Beispiel über die Entwicklung der Fürsorgegesetzgebung in der Bundesrepublik, welche Entwicklung mehr durch die politische Lage als durch die gesellschaftlichen Desiderata bestimmt ist – in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Köln 1965, S. 43-66.

durch ihre Glieder. Es sind diese Glieder, die Politik machen, Wirtschaft treiben, Familien gründen usw. Mit anderen Worten: Die Entdeckung des *Rollenpluralismus* des modernen Menschen hat erkennen lassen, daß die Zugehörigkeit zu einer Kirche irgendwo mitspricht; sie ist mehr oder weniger ein Teil des Menschseins->, Anders wäre nicht zu erklären, warum sich zum Beispiel in Holland noch immer christlich-politische Parteien halten können. Anders gesagt: Die Kirche beschäftigt sich qua lita te qua mit der heutigen Gesellschaft. Die Frage ist nur: wie? Ist es ein Zeichen von Schizophrenie der Kirchenmitglieder, daß sie am Sonntag die völlige Ungleichheit von Kirche und Welt predigen und bekennen, um dann am Montag wieder völlig säkular zu leben? Das wäre doch als "bad faith«, »mauvaise foi« zu bezeidment-. Ergo: Das Sprechen der Kirche über Gesellschaft kann konkret nur darauf hinauslaufen, daß die Mitglieder der Kirchen sich zugleich fragen, wie die notwendigen Änderungen in Gang gesetzt werden können. Nur zu sagen, daß diese Einzelheiten der»Welt« und den zuständigen Organisationen überlassen werden müssen, genügt nicht.

9. Zum Schluß zur *Dauerreflektion:* Die Diskussion begann mit der These Schelskys, daß die moderne Glaubensform sich in Dauerreflektion äußert. Die Frage, ob sie institutionalisierbar sei, hat er bejahend beantwortet, denn Institutionen muß es immer geben-", dies im Gegensatz zu *Arnold Gehlen. Smits* hat Schelskys Entwurf ein Programm von größter Wichtigkeit genannt-t. Ich glaube, daß wir mit dieser These eine sehr wichtige Theorie über die moderne Glaubensform vor uns haben. Es wird aber Zeit, die Theorie empirisch zu prüfen und in einer konkreten soziologischen Untersuchung unterzubringen. Wenn wir davon ausgehen, daß die Religiosität im Westen sich in christlichen Formen äußert, würde den Christen wohl ein großer Dienst erwiesen, wenn einmal durch empirische Forschung nachgewiesen würde, wie diese moderne Glaubensreform sich zu den heutigen kirchlichen Formen verhält, und wieviel von ihr in den heutigen kirchlichen Strukturen zum Zuge kommen. Vielleicht wäre das mit dem von *Justus Freytag* eingeführten Begriff »distanzierte Kirchlichkeit«26 in Verbindung zu bringen. Es könnte sein, daß die Distanz, die viele formelle Kirchenmitglieder der Ortsgemeinde und der Kirche insgesamt gegenüber annehmen, darin ihren Grund hat, daß die Möglichkeit der Reflektion im Sinne Schelskys nicht geboten wird. Eine solche Untersuchung würde auslaufen müssen auf die Frage, warum bestimmte kirchliche Arbeitsformen nicht mehr annehmbar sind. Auch sollte dabei geklärt werden, warum man kein kirchlicher Christ (mehr) sein will. Es ist meines Erachtens nämlich nicht so, daß jeder distanzierte Christ als Atheist oder Ungläubiger zu bezeichnen wäre".

---

22. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nur persönliche Ursachen konstitutiv sind für die soziale Institution Kirche. *v. Leent* (Anm, 7) verurteilt solche Sprünge vom Mikrosoziologischen ins Makrosoziologische. Es gibt noch Niveaus dazwischen. Aber die Beziehung sollte doch mal gesehen werden.
23. Wie der Amerikaner *Peter L. Berger* in verschiedenen seiner Schriften bemerkt.
24. ZEE 1957, S. 167.
25. *P. Smits:* Sdielskys poging tot vernieuwing der godsdienstsociologie, Mens en Maatschappij 1961, nr. 3, S. 151-162.
26. *[ustus Freytag:* Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht, Hamburg 1959, S. 98 f.
27. Man könnte dabei an den Begriff »Latente Kirche« denken, eingeführt von *Dorothee Sölle* auf dem Kirchentag 1965.

Das alles ist in dem Thema Dauerreflektion enthalten. Mit einer derartigen Untersuchung kehrt man meines Erachtens nicht zu den rein kirchen-soziologischen Fragestellungen zurück. Aber wenn man nach der modernen Religiosität fragt, kann man die Frage der christlich geprägten Gesellschaft nicht umgehen. Eventuelle Entdeckungen anläßlich einer solchen Untersuchung müssen dann auch theologisch nachgeprüft werden. Ein Beispiel: Distanzierte Kirchlichkeit könnte eine Rationalisierung für »bad faith« (im Sinne Bergers) sein. Noch einmal: Die Theologie kann nicht nur die Ergebnisse der Soziologie aufnehmen und sie nachträglich prüfen, andererseits besteht aber auch die Möglichkeit, daß theologische Sätze geändert werden müssen, weil sie der Situation nicht mehr gerecht werden.

*H.* D. *de Loor (theol. drs)* *Oegstgeest (Niederlande), Spaargarenstraat 36*

# Zur Frage der Mitbestimmung In der jüngsten römisch-katholischen Diskussion

VON WOLF-RODIGER SCHMIDT

In die Debatte um die Mitbestimmung- (MB), die wie kaum eine andere ideologisch belastet ist, haben auch die Kirchen mehrfach eingegriffen. In jüngster Zeit ist wiederum eine Reihe von grundsätzlichen sozialethischen Stellungnahmen im Bereich des deutschen Katholizismus veröffentlicht worden, auf deren Spitzenaussagen hier hingewiesen werden soll. Die Beiträge innerhalb der heutigen Diskussion enthalten zwar keine völlig neuen Positionen, die über die seit 1949/50 sichtbar gewordenen Frontstellungen hinausgehen, wohl aber eine neue Akzentuierung und eine versachlichte Argumentation. Heute werden wieder mehr die grundsätzlichen Fragen der MB und die zugrunde liegenden sozialethischen Entscheidungen diskutiert, wobei einmal die erneuten gewerkschaftlichen Vorstöße zur Ausweitung der qualifizierten MB, zum anderen aber auch eine neue innerkatholische Dis-

1. Zum Begriff der Mitbestimmung: Der Mitbestimmungsbegriff umfaßt eine Reihe von unterschiedlichen Formen der Einflußnahme der Arbeitnehmer auf den Wirtschaflsprozeß. Allgemein wird sein vielschichtiger und dadurch schillernder Charakter beklagt. Es geht bei dem vorliegenden Material vorwiegend um die innerbetriebliche MB, also die Möglichkeiten der Einflußnahme auf die Unternehmensleitung durch Betriebsrat, Aufsichtsrat und Vorstand. Das Mitbestimmungsgesetz im Bereich der Montanindustrie vom April 1951 regelt die paritätische Besetzung des Aufsichtsrates der Großunternehmen mit je fünf Vertretern der Arbeitnehmer und Arbeitgeber, zu denen noch ein elftes, neutrales Mitglied hinzukommt. Nicht gegen die Mehrheit der Arbeitnehmervertreter wird in den Vorstand ein Arbeitsdirektor gewählt, der gleichberechtigt neben dem kaufmännischen und dem technischen Direktor steht. Das Betriebsverfassungsgesetz geht nicht so weit wie diese qualifizierte MB. Das Gesetz vom Okt. 1952 gilt für die Betriebe mit privater Rechtsform und regelt im wesentlichen die MB-Rechte im Betriebsrat. Bei Kapitalgesellschaflen bestimmt es darüber hinaus die Besetzung des Aufsichtsrates mit einem Drittel Arbeitnehmervertreter. Das Montanmitbestimmungsgesetz gilt als die ausgeprägteste Form der Partnerschaft in der innerbetrieblichen Sozialordnung; demgegenüber stellt das Betriebsverfassungsgesetz nur einen Komprorniß dar.

kussion seit der Sozialenzyklika Mater et Magistra das Gespräch vorantreiben und aktualisieren.

## I. DIE DISKUSSION DER BOCHUMER RESOLUTION (1949)

Das erregendste Votum des deutschen Katholizismus nach 1945 war die Resolution des Bochumer Katholikentages 1949, die hier kurz in Erinnerung gerufen werden soll (eine ausführliche Dokumentation der Diskussion bei *Kunze-Christmann:* Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit, Bd. II, 1964, 5.93-273). Kurz vor dem Gründungskongreß der Gewerkschaften 1949 und dem Gewerkschaftsentwurf zur Neuordnung der deutschen Wirtschaft galt das Bochumer Wort als revolutionär und wirkt bis heute nach: Die Resolution forderte das MB-Recht aller Mitarbeiter bei sozialen, personalen und wirtschaftlichen Fragen und bezeichnete diese Forderung nach MB sogar als »natürliches Recht in gottgewollter Ordnung«. - Diese Resolution stand nicht unbedingt im Gegensatz zu der umstrittenen MB-Aussage in der Enzyklika Quadragesimo Anno, Artikel 64 f., wo *Pius XI.* eine Mäßigung des Arbeitsvertrages durch einen Gesellschaftsvertrag[2] erwähnte und weiter feststellte: »Arbeiter und Angestellte gelangen auf diese Weise zu Mitbesitz oder Mitverwaltung oder zu irgendeiner Art Gewinnbeteiligung.«

*Pius XII.* aber erklärte schon 1950 im Blick auf den deutschen Katholikentag, daß weder die Natur des Arbeitsvertrages noch die Natur des Betriebes die Mitbestimmung als ein natürliches Recht nach sich ziehe. Er lehnte das beanspruchte Recht auf MB als außerhalb des gemeinsamen Vorteils von Arbeitern und Eigentümern ab>, Dahinter steht zunächst keine Ablehnung von Sozialreformen, sondern die Furcht, die persönlichen Werte des Eigentums, das in der römisch-katholischen Soziallehre als unmittelbarer Ausfluß des Personseins gilt, zu zerstören. Das immer wieder angeführte sozialethische Gegenargument betont, daß die MB die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel aus der persönlichen Verantwortung des privaten Eigentümers in die Verantwortlichkeit anonymer Kollektivformen überführt.

Die Diskussion wurde außerordentlich heftig und vielschichtig betrieben, besonders natürlich in der Vorbereitungszeit der Montangesetze und des Betriebsverfassungsgesetzes (hierzu bei *Kunze-Christmann,* a.a.O.). Am schärfsten war wohl die Ablehnung durch *Gustav Gundlach* SJ, der hier noch erwähnt werden soll, weil seine Schule auch heute zu den energischsten Gegnern der Ausweitung der qualifizierten MB gehört. Gundlach führte auf dem katholischen Sozialen Tag in Essen aus: Papst *Pius XII.* habe die Forderung des wirtschaftlichen MB-Rechtes im Betrieb seitens der Arbeiter als einen weiteren Schritt zur Ausmerzung echter Verantwortung gebrandmarkt. »Er hat deshalb das wirtschaftliche Mitbestimmungs-Recht im Betrieb klar abgelehnt ... Er hat seine Unvereinbarkeit mit dem von der Kirche gelehrten Privateigentumsrecht und seiner fundamentalen Funktion in der Wirtschaft betont« *(Kunze-Christmann,* S. 178).

2. GesellschaA:svertrag meint: Direkte Berücksichtigung der Person, gegenseitige Anerkennung als Partner mit entsprechenden Verantwortungen und Rechten (s. *Calvez-Perrin:* Kirche und WirtschaA:sgesellschaA:, Bd. 2, o. ]. [1965], S. 167).

*3. Utz-Groner:* Aufbau und Entfaltung des gesellschaA:lichen Lebens, 1954, Abs. 3266; zur ganzen Diskussion s. *Caloez-Perrln,* a.a.O. S. 164 ff.

Die grundsätzliche Diskussion wurde in der Zeit des Konzils durch die Veröffentlichung der Sozialenzyklika Mater et Magistra (MM) neu belebt. Die Aussagen in MM 91-94, über die verantwortliche Mitarbeit der Arbeiter im Mittel- und Großbetrieb heben zwar deutlich eine verantwortliche Einflußnahme der Arbeiter auf das Unternehmen hervor; sie sind aber bewußt nicht konkret und deshalb für die aktuelle Diskussion schwer zu fassen. MM betont, daß die nähere Bestimmung der Teilnahme sich aus der konkreten Lage des Unternehmens ergibt (91). Der Fortschritt gegenüber den früheren Äußerungen drückt sich darin aus, daß Johannes XXIII. von einer »weitergehenden« Verantwortung spricht, »die heute in verschiedenen Wirtschaftsunternehmen den Arbeitern übertragen werden soll« und die »durchaus der menschlichen Natur« entspricht. Das liege auch »im Sinne der geschichtlichen Entwicklung von heute in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat« (93). Die Arbeiter sollen in jedem Fall an der Gestaltung der Angelegenheiten ihres Unternehmens aktiv beteiligt werden (91).

Der Sozialwissenschaftier *E. Welty* bemerkt in seinem Kommentar zu Mater et Magistra (1961) den »sehr positiven Bescheid: Der Arbeiter hat einen natürlichen Anspruch, daß ihm in seinem Unternehmen (Betrieb) *jene Art und jene Weite der Mitverantwortung* gewährt wird, die sich dort selbst zum Besten des Unternehmens oder - negativ - ohne Schädigung des Unternehmens verwirklichen läßt - ein Bescheid, der für die Gestaltung der wirtschaftlich-sozialen Ordnung entscheidende Bedeutung besitzt, weil er alle Möglichkeiten offenläßt« *(Welty,* S. 135).

*Oswald o, Nell-Breuning* SJ lobte bei Mater et Magistra sowohl die Gewerkschafts- als auch die Mitbestimmungsfreundlichkeit. Die Diskussion in der römisch-katholischen Soziallehre - bisher über weite Strecken eine geschickte Suche nach päpstlicher Rückendeckung - könnte nun sachlicher werden. »Mitbestimmung im allgemeinen hat durch die Enzyklika Mater et Magistra endgültig ihren festen Platz in der katholischen Soziallehre erhalten; wer für die wirtschaflliche Mitbestimmung eintritt, ist zum mindesten ebenso -päpsrlich. wie derjenige, der glaubt, ihr mit Zurückhaltung begegnen oder sie gar bekämpfen zu müssen. Darum sollte man den Kampf nicht mehr durch Berufung auf Autoritäten, sondern mit Sachgründen austragen- *(Kunze-Christmann,* S. 241).

*Nell-Breuning* galt schon gleich nach dem Kriegsende als einer der eifrigsten Vertreter einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, wobei er in den ersten Jahren sehr stark herausstellte, daß die soziale Frage im öffentlich-rechtlichen und damit im überbetrieblichen Bereich gelöst werden muß. Nell-Breunings zahlreiche Stellungnahmen liegen in mehreren Bänden seiner Aufsatzsammlungen »Wirtschaft und Gesellschaft« (1956ff.) vor und führen immer wieder zur Frage der MB. Während er anfänglich ganz im Sinne des traditionellen römischen Eigentumsbegriffes glaubte, daß vollwertige, wirtschaftliche MB sich nur über Eigentumsbeteiligung erreichen läßt, weil eben unser ganzes Unternehmenssystem die Verfügungsgewalt des Unternehmers auf dem Eigentum an dem als Sachinbegriff verstandenen Unternehmen gründet, beschreibt er 1957 den Wandel seiner Anschauung: »Der Arbeitnehmer von heute (soweit er an der Mitbestimmung interessiert ist) will eben nicht

auf Grund einer kleineren oder größeren vermögensmäßigen Beteiligung am Unternehmen, sondern ganz betont und entschieden auf Grund des höchstpersönlichen Einsatzes seiner Arbeit im Unternehmen ein Wort mitzusprechen haben« (a.a.O. Bd. 3, S. V). Seitdem fordert Nell-Breuning ein völlig neu geprägtes Unternehmensrecht, wodurch die Verfügungsgewalt nicht aus der Sachbeteiligung, sondern zugleich aus Vermögenseinsatz und Arbeitsbeteiligung begründet wird.

## In. DIE DISKUSSION ZUM KONZILSENDE UM DIE MITBESTIMMUNG

Die Zeit des Konzilsendes brachte eine neue Belebung der Diskussion. Auch jetzt standen sich wieder die extremen Positionen Nell-Breunings und der Gundlach-Schule gegenüber. Einige Verbände haben sich ebenfalls zu Stellungnahmen entschlossen, so die Katholische Arbeiterbewegung (KAB), das Werkvolk und der Bund Katholischer Unternehmer (BKU).

*1. Äußerungen katholischer Verbände.* Die KAB forderte 1964 in einer »Gesellschaftspolitischen Grundsatzerklärung« (Herder-Korrespondenz 1966, 5, S. 238 f.) eine Ausgestaltung des geltenden Mitbestimmungs- und Mitwirkungsrechtes im personellen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich. Im Blick auf eine neue Sinnbestimmung der Arbeit in der heutigen Arbeitnehmergesellschaft müsse eine Unternehmensverfassung angestrebt werden, »in der Arbeit und Kapital in einem rechtlich verankerten Gesellschaftsverhältnis gleichberechtigt zusammenwirken«. - In einer »Grundsatzerklärung« des Süddeutschen Werkvolkes geht es »nicht in erster Linie um ein institutionelles Mitbestimmungsrecht des Betriebsrates, sondern um ein persönliches Mirsprache- und Mitwirkungsrecht« (a.a.O,).

Gegen die paritätische MB hat sich der Bund Katholischer Unternehmer ausgesprochen. Er legt aber Wert darauf, nicht als genereller Gegner der MB angesehen zu werden. Die Achtung der Menschenwürde des Arbeitnehmers und die Beseitigung der Fremdbestimmung läßt sich in den Augen des BKU aber eher durch eine Verbesserung des Betriebsverfassungsgesetzes erreichen. Nach einem Bericht der Herder-Korrespondenz kam auf der Jahresversammlung des BKU 1965 die Sorge zum Ausdruck, »die wirtschaftliche Mitbestimmung könne die bislang verteidigte Unantastbarkeit des Eigentums verwässern, die Unabhängigkeit und Freiheit der Vertragspartner einschränken und damit die wirtschaftlich und gesellschaftlich wichtige Position des Unternehmers im Kern zerstören« (Herder-Korrespondenz 1966, 5, S. 240).

*2. Kontroversen um das konziliare Schema* 13. Im Anschluß an die Promulgierung des konziliaren Schemas 13 »Über die Kirche in der Welt von heute« kam es zu heftigen Kontroversen über die Mitbestimmungsfrage zwischen BKU und O. v. Nell-Breuning. Nach dem Schema (Absatz 68) soll »unbeschadet der notwendigen Einheit der Werksleitung durch in geeigneter Weise zu bestimmende Formen die tätige Teilnahme aller an der Mitverwaltung (curatio) der Unternehmen und an ihrem Ertrag gefordert werden«. Nell-Breuning glaubte, daß sich damit das II. Vatikanische Konzil für eine qualifizierte MB ausgesprochen habe. Der Vorsitzende des BKU hat daraufhin in einer Veröffentlichung

am 21. Januar 1966 die Identifizierung der Konzilsmeinung mit den Forderungen des DGB als unwissenschaftlich zurückgewiesen: »Etwas gröber ausgedrückt, auf dem Niveau, auf das sich Pater von Nell-Breuning in diesem Aufsatz begibt, muß man schlicht und einfach sagen: eine Fälschung« (F. A. Z. vom 22. 1. 1966).

Tatsächlich ist der Begriff »curatio«, wie er schon in Quadragesimo Anno 1931 gebraucht wurde, nicht eindeutig. Curatio ist schwächer als der Begriff »adrninistratio«. Es triffi wohl nicht zu, daß das Konzil im Schema 13 die Regelung in der deutschen Montanindustrie im Auge hatte. »Vielmehr ergibt sich aus den mehrfach geäußerten Stellungnahmen des Vorsitzenden der Sozialkommission der deutschen Bischöfe, des Bischofs von Münster, Prof. *joseph Hö/fner,* daß die -curatio-, an der die Arbeitnehmer tätig Anteil haben sollen, auch wirtschaftliche und soziale Fragen einschließen kann« *(so* die Herder-Korrespondenz 1966,5, S. 242, siehe auch KNA Nr, 76, Inland, vom 30. 3. 1966).

In einigen grundsätzlichen Stellungnahmen hat Nell-Breuning dann auch wieder - wie er es schon einmal nach MM gefordert hatte – die Diskussion der Lehrautoritäten verlassen und sich der grundsätzlichen Frage der sachlichen Zulässigkeit der wirtschaftlichen MB zugewandt. Ebenso hat sich die entgegengesetzte Gundlach-Schule durch den Leiter der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentrale Mönchengladbach, *P. A. Rauscher* SJ, zu Wort gemeldet.

*3. Nell-Breuning: Wer bestellt den funktionellen Unternehmer.* Nell-Breuning" hält es in seinen Ausführungen zur MB wiederum unmißverständlich fest, daß jedes Unternehmen unbedingt eine einheitliche Leitung braucht. Die immer wieder zu stellende Frage lautet aber: »Wem steht diese Leitung des Unternehmens zu, woher bezieht er die dazu nötigen Machtvollkommenheiten?« (PuZ, S. 4). Nell-Breuning geht es darum, den irrigen Begriff »Mitbestimmung« - als ob da neben der ordentlich bestellten Leitung noch einer stehe, der »auch noch ein wenig mitzureden, mitzubestimmen- habe (StdZ, S. 266) - auf den realen Kern der MB-Debatte zurückzuführen: auf die Frage der Unternehmensverfassung. »Unternehmer« ist für Nell-Breuning vornehmlich kein soziologischer Begriff, sondern ein funktioneller. Gegenüber dem Anteilseigner oder Besitzer eines Unternehmens ist Unternehmer im funktionellen Sinne, wer »die Funktion des Unternehmers ausübt«. Da die Unternehmerfunktion nicht unbedingt mit dem Eigentumsrecht verknüpft ist – wie es bei den Kapitalgesellschaften am deutlichsten wird –, wird die Frage um so dringender, wer den funktionellen Unternehmer, das Management, zu bestellen hat.

Die Weisungsbefugnis aus dem Eigentum abzuleiten ist für Nell-Breuning »vollendeter Widersinn: Eigentumsrecht besagt Verfügungsrnacht über Sachen, niemals aber Herrschaft über Menschen« (StdZ, S. 268). Deshalb sei es selbstverständlich, daß der Unternehmer die Weisungsbefugnis von den Arbeitskräften selbst erhalten muß. Da die unternehmerische Entscheidung immer beide betriffi, den Produktionsfaktor Arbeit und den instrumentalen Produktionsmittelapparar, ist es einleuchtend, daß Arbeitskräfte und Eigentümer »gemein-

4. Worum geht es bei der Mitbestimmung? In: Stimmen der Zeit 1966, 4, S. 266 ff. - Zur wirtschaftlichen Mitbestimmung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1966, 34, S. 3 ff. - Abkürzungen im Text: StdZ (Stimmen der Zeit); PuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte).

sam den Unternehmer bestellen und er ihnen gemeinsam verantwortlich ist für den Gebrauch der ihm verliehenen Vollmachten- (PuZ, S. 6). Herkömmlicherweise *bestellt* der instrumentale Produktionsfaktor Eigentum den Unternehmer, während der personale Produktionsfaktor sich der Herrschaft *unterstellt,* die damit für ihn Fremdherrschaft ist. »Sehr viel einleuchtender wäre die umgekehrte Regelung: der personale Produktionsfaktor bestellt die Herrschaft, der bloß instrumentale unterstellt sich ihr« (PuZ, S. 8).

Die personale Verantwortung des Eigentümers und seine Gefährdung durch die anomymen Kollektivformen - ein Argument, das in der traditionellen römisch-katholischen Soziallehre eine so große Rolle gespielt hat -, wird bei Nell-Breuning nicht mehr erwähnt. All das ist durch das moderne Großunternehmen, durch die Trennung von Eigentum und Management und durch die Kapitalgesellschaften schon grundsätzlich überholt.

Nell-Breunings funktionale Trennung von Arbeit und Kapital ist so konsequent, daß er auch die Montan-Mitbestimmungsgesetzc für alles andere als vollkommen halten muß. *Hermann* ]. *Abs'* Kritik, daß die Arbeitnehmer nichts im Verein der Aktionäre mitzureden haben, treffe tatsächlich einen Mangel: wie diese nicht bei den Aktionären, so hätten die Aktionäre jedoch umgekehrt auch nichts bei den Angelegenheiten der Belegschaft mitzureden. Allerdings sei der Einbau der MB in den Aufsichtsrat und den Vorstand der AG ein nicht zu umgehender Fehler gewesen. »Die Regelung dessen, was wir wirtschaftliche Mitbestimmung in den Unternehmen nennen, gehört grundsätzlich nicht in die Verfassung des Vermögensträgers. sondern ist das Kernstück der Verfassung des Unternehmens selbst« (PuZ, S. 9).

All das triffi: nach Nell-Breuning nicht die kleinen und mittleren Unternehmer - was wohl auch zur Beruhigung des BKU gesagt wird -, sondern nur die Groß- und Größtunternehmen. Aber auch hier schränkt der katholische Sozialwissenschaftler noch ein: es genüge schon, eine ausreichende Zahl mitbestimmter Arbeitsplätze zu schaffen. Das mag wie ein Kompromiß klingen, ist aber nicht so gemeint. Für Nell-Breuning ist die Frage der MB eine Frage der Einsicht in den wirklichen Charakter des modernen Wirtschaftsprozesses, Mitbestimmte Arbeitsplätze sollen für solche geschaffen werden, die es wünschen und für sachlich richtig halten.

*4. Rauscher: Eigentum als soziale Ordnungsinstitution.* Eine strikte Gegenposition nimmt *P. A. Rauschers* ein. Rauscher geht nicht von dem Verhältnis von personalem Arbeitsfaktor und instrumentalem Produktionsmittelapparat. sondern vom Eigentum als sozialer Ordnungsinstitution aus. Durch die qualifizierte MB wird das Eigentumsrecht als Ausfluß der menschlichen Person und die verantwortliche Verfügungsbefugnis des Eigentümers paralysiert (PuZ, S. 4).

Rauscher möchte das unterstellte Gegenüber von Arbeit und Eigentum, wie es funktional im Produktionsprozeß als Trennung von Arbeit und Kapital gerechtfertigt ist, auflösen: »Zwischen der Arbeit und dem Eigentum waltet ein linear-finaler Sinnzusammenhang, innerhalb dessen sich auch die funktionale Kooperation der Produktionsfaktoren >Arbeit< und -Kapital- vollzieht.. Das Eigentum ist der »organisatorisch-körperhafte Aus-

5. Siehe -Aussprache« 1965, Oktober. - Aus Politik und Zeitgeschichte 1966, 21.

druck der menschlichen Arbeit in finaler Betrachtung« (PuZ, S. 6). Nicht die Arbeit, sondern das Eigentum fungiert deshalb als Ordnungsinstitution in der Gesellschaft. Die Beteiligung der Arbeitnehmer an der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung ist dann auch die primäre und konsequente soziale Forderung.

Was Rauscher eigentlich der Position Nell-Breunings und überhaupt der qualifizierten MB vorwirft, zielt zuletzt auf die gefährliche Depravation des Eigentums als zwischenmenschlicher und kulturschöpferischer Ordnungsinstitution zum bloß instrumentalen Kapital, zum bloßen individuellen Besitz. Wer so das Eigentum zum instrumentalen Kapital macht, kann natürlich nicht mehr, wie es in der herkömmlichen römischen Soziallehre geschah, auf der sozialen Verpflichtung des Eigentums insistieren. – Rauscher betrachtet die Trennung von Kapital und Management dann auch nur als eine »Entfunktionalisierung« des Eigentums. Auch die anonymen Kollektivformen der Verfügungsmacht in undurchsichtigen wirtschaftlichen Verschachtelungen werfen schwerwiegende Ordnungsfragen auf. Die Forderung nach paritätischer MB wird nach Rauscher gegenüber diesen Erscheinungen ihre Argumentation nicht von der Doppelpoligkeit von Arbeit und Eigentum, sondern von dem Funktionsverlust des Eigentums her zu suchen haben. Die Frage ist also die einer »Ordnungsdefizienz«.

Rauscher beschreibt dann sehr genau, wie nach seiner Meinung die Objektsituation des Arbeitnehmers wirklich abgebaut werden kann: der Arbeitnehmer als Mitmensch und nicht als Befehlsempfänger, Entfaltungsmöglichkeiten im Arbeitsvollzug, besonders im personalen und sozialen Bereich, Information usw. Also alles Forderungen, die innerhalb der Möglichkeiten des Betriebsverfassungsgesetzes liegen.

Assoziiert Nell-Breuning bisweilen das Bild einer Sklavenhaltergesellschaft, wenn er zeigen will, daß das Unternehmen mehr ist als das arbeitende Vermögen seines Trägers, weil der Arbeiter eben mehr ist als der Sklave seines Eigentümers, so kann Rauscher nicht umhin, mit der Ausweitung der qualifizierten MB auch das Schreckgespenst eines östlichen Arbeitsparadieses heraufzubeschwören. Er fragt: Führt die Gleichberechtigung von Arbeit und Kapital nicht dazu, auch das Resteigentum unter die Formel der Parität zu zwingen? Und ist nicht schon - gemeint ist Nell-Breuning - die Arbeit als entscheidendes Ordnungsprinzip bezeichnet worden? "Wird dann die Gesellschaft jedem nach seinen Bedürfnissen zuteilen und der arbeitende Mensch endlich zu sich selber kommen? Die sichtbaren Tendenzen sind eine Warnung« (PuZ, S. 8). Angesichts der Drohung eines östlichen Arbeitsparadieses tut nach Rauscher Besinnung auf den finalen Zusammenhang von Arbeit und Eigentum not.

### GESETZTE ODER WACHSENDE ORDNUNGSVORSTELLUNG?

Der Gegensatz zwischen den beiden Positionen in der heutigen römisch-katholischen Soziallehre ist groß:

Hier das Eigentum als bloße instrumentale Größe im Wirtschaftsprozeß, dort das Eigentum als primäre zwischenmenschliche Ordnungsinstitution; hier eine über die qualifizierte Mitbestimmung hinausgehende Unternehmensverfassung, dort die Warnung vor dem Sozialismus bei einer überschreitung der Zäsur zur qualifizierten Mitbestimmung hin.

Geht man zu weit, wenn man feststellt, daß dahinter zwei grundsätzlich verschiedene Einschätzungen der wirtschaftlichen und sozialen Wirklichkeiten stehen? Es ist einmal die am traditionellen Eigentumsbegriff orientierte stabile Ordnungsvorstellung, die - um ein Wort Walter Euckens zu gebrauchen - die gesetzte Ordnung vor die gewachsene und wachsende stellt und der es nur schwer gelingt, wie es am Eigentumsbegriff gezeigt wurde, etwa der »Ordnungsdefizienz« in der Trennung von Eigentum und Management beizukommen, sich also einer prozessualen Wirklichkeit anzunähern. Dagegen steht Nell-Breunings These vom Vorrang des Arbeitsfaktors vor dem instrumentalen Faktor Kapital und die entsprechende Konsequenz, die Verfügungsgewalt nicht nur vom Vermögenseinsatz, sondern auch von der Arbeitsbeteiligung her zu bestimmen. Diese Aussage ist nicht als zeitlose, vor der Analyse liegende Norm zu verstehen, sondern beruht in gleicher Weise a) auf der Beobachtung der wirtschaftlichen Gegebenheiten und Prozesse, hier besonders auf der notwendigen Trennung von Eigentum und Management in den modernen Großunternehmen, und b) auf dem - in dem persönlichen Einsatz des Arbeitnehmers – begründeten Recht, die Verfügungsgewalt mitzubestellen, allerdings nur dann, wenn der Arbeitnehmer selbst es wünscht. Insofern ist wirtschaftliche Mitbestimmung für Oswald von Nell-Breuning ein Teil der Unternehmensverfassung und gehört nicht in die Verfassung des Vermögensträgers.

*Cand. rer. pol. et theol. W.-R. Schmidt* *Heidelberg, Tiergarten 104*

LITERATURVERZEICHNIS

Die sozialen Enzykliken: Rerum Novarum, Quadragesimo Anno, Mater et Magistra, Pacem in Terris (zit. nach der Ausgabe im Ring-Verlag, 1963, eingeleitet von *Joh. Binkowski).* – *Eberhard Welty:* Die Sozialenzyklika Papst Johannes XXIII., Freiburg 1962. - *Utz-Groner:* Aufbau und Entfaltung des Gesellschaftlichen Lebens, 1954. – *[ean-Y; Calvez-Perrin:* Kirche und Wirtschaftsgesellschaft, Bd. I und II, 1964f. - *Otto Kunze-Christmann:* Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit, Bd. I und II, 1964. - Herder-Korrespondenz 1966, 5, S. 238 ff. - *Oswald von Nell-Breuning:* Worum geht es bei der Mitbestimmung? In: Stimmen der Zeit 1966, 4, S. 266ff. – *Oswald von Nell-Breuning:* Zur wirtschaftlichen Mitbestimmung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 1966, 34, S. 3ff. – *Anton Rauscher:* Eigentum als soziale Ordnungsinstitution, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 1966, 21, S. 3ff. - *Oswald von Nell-Breuning:* Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. II, 1957. - *[ohannes Messner:* Eigentumsethik und Mitbestimmungspolitik, in: Wort und Wahrheit, 1966,4, S. 285 ff.

# Zur »Revolution« auf der Genfer Konferenz Juli 1966

Ein Diskussionsbeitrag

VON EDUARD WILDBOLZ

Prof. *Tödt* charakterisiert in Heft 1 der ZEE 1967 in subtiler und anregender Weise die Hauptakzente der Konferenz »Kirche und Gesellschafl«, die im Juli 1966 in Genf stattfand. Mit Recht hebt er die technischen Mängel dieser Konsultation hervor. Diese Unzulänglichkeit dürfte der Okumenische Rat in Zukunft nicht mehr tolerieren. Hinsichtlich der Beurteilung der inhaltlichen Akzente der Tagung ist jedoch ein zusätzliches Wort zu den Ausführungen von Prof. Tödt nötig und möglich. Denn seine Darstellung zeigt einmal mehr, wie Tagungsberichte stark vom persönlichen Erleben einer Konferenz geprägt sind. Die Akzentsetzurig des einen Teilnehmers wird von einem andern vielleicht ganz anders empfunden.

Hier betrifft es das seit der Konferenz bereits weitherum akut gewordene Thema der »Revolution«. In Genf ist es ganz deutlich und doch neuartig aufgeklungen. Eine neue Stimmung und eine neue Interpretation des Begriffes der »verantwortlidien Gesellschafl« ist aufgebrochen. So leicht läßt sich dieser Aspekt der Sozialethik nicht zur Seite schieben. Ist es nicht bezeichnend, daß in den Konferenzberichten der Begriff »verantwortliche Gesellschaft« kaum mehr anzutreffen ist? Dafür stößt man immer wieder auf Ausdrücke wie »sich ändernde Gesellsdiafl«, »Strukturveranderungen«, »explosive Siruationen«, »rascher sozialer Umbruch« - und ausdrücklich immer wieder »Revolution und revolutionär«. Es wäre Selbsttäuschung, wenn man diesen Sachverhalt weginterpretieren wollte und die Dynamik der Weltsituation verharmlosen würde. Wenn *Bola lge* (Nigeria) sich sehr provokativ äußerte, dann stieß er allerdings auf die Mahnung Dr. *Mondlanes,* der die Afrikaner auf das verwies, was sie selber tun können. Aber man muß hier auf alle Fälle beifügen, daß gerade Dr. Mondlane derjenige ist, der in einer revolutionären militärischen Bewegung führend einbezogen ist - im Befreiungskrieg von Mozambique!

Man könnte höchstens etwas zynisch sagen, daß die Kirche die Revolution erst theologisch zu verarbeiten anfängt, nachdem die »Welt« sie seit mehr als einhundertfünfzig Jahren durchführt!

Vor allem bedarf aber das Referat über *Richard Shaulls* theologische Besinnung einer zusätzlichen Bemerkung. Wird er doch vor allem als Exponent des »Revolutionspathos« (Tödt) dargestellt. Es erscheint mir ein etwas kurzschlüssiges Urteil, wenn man Shaull die »Theologie der Revolution« im Sinne einer geschichtstheologischen These zuschiebt, wonach er die Revolution als Selbstverwirklichung des Glaubenden religiös interpretiere. Liefert Shaull die Theologie für die permanente Revolution?

Einmal mehr macht diese Debatte den Eindruck, daß sie durch ungeklärte Begriffe verwirrt wird. Der Revolutionsbegriff weckt emotionelle Reaktionen, wenn er zu eng als »gewalttätige Revolte«, als »Aufruhr im Dienste von Ideologien« verstanden wird. Wer Richard Shaull verstehen möchte, tut gut daran, diesen Begriff nicht so eng zu fassen und seine herkömmlichen belastenden Assoziationen tunlichst zu reduzieren. *Schelskys* Definition möchte sich hier als hilfreich erweisen: »Nicht im Prinzip der gewaltsamen Durchsetzung politischer Ideen scheint mir das Hauptkennzeichen der Revolution zu bestehen – es gibt vielleicht wirklich verhältnismäßig gewaltlose und unblutige Revolutionen –, sondern in dem Grundsatz, daß ein Altes zu verschwinden habe, um einem Neuen Platz zu machen, also in dem Zusammenhang von Zerstörung und Neuaufbau, von Tabula rasa und rationaler Neukonstruktion« *(H. Schelsky:* Einsamkeit und Freiheit, rororo 171/2, Hamburg 1963, S. 58).

Von hier her erscheint die Benennung der tiefgreifenden Strukturverschiebungen, die sich vor unseren Augen abspielen oder in Aussicht stehen, als »revolutionär- oder sachlich begründet zu sein. Es ist übrigens bezeichnend, daß die jetzt ab und zu gestellte Frage nach dem evolutionären Aufbau als Gegensatz zur Revolution in Genf kaum erwogen wurde.

Richard Shaulls ethischer Ansatz gewinnt mit diesem breit gefaßten Begriff eine echtere Würdigung. Wir werden Shaull aber kaum so

bald verstehen, wenn wir ihn als Schüler von J. *Hromadka* vorgestellt bekommen. Er ist zunächst ein Schüler des Ethikers *Paul Lehmann* aus Princeton, dessen Kontextethik er durchzuhalten versucht. Shaull sieht sich in ganz bestimmten konkreten Situationen engagiert. Wir müssen ihn in der heute so gespannten sozialen Lage in Brasilien, in der Bürgerrechtsbewegung der USA sehen. *Dort* formuliert er seine Sätze über die Präsenz und das Engagement derChristen in der revolutionären Bewegung. Wenn durch Technik, durch politische Willkür gewisse Strukturen nicht mehr fähig sind, sich zur Menschenwürde zu wandeln, dann steht nur noch die Alternative der Revolution offen. Und dann müßten die Christen in dieser Bewegung drin anzutreffen sein und könnten sich nicht aufs Zuschauen beschränken. Shaull insistiert, daß die Christen wohl zunächst im eigenen Mitmachen die nötige Sprache und Glaubwürdigkeit zu gewinnen hätten, aber daß ihre Gegenwart nichtsdestoweniger eine kritische bleibt. Sie haben dafür zu sorgen, daß die Revolution nicht absolut, nicht als das Letzte verstanden wird, sondern im Vorletzten sich situiert. Eine irgend wie geartete menschliche Revolution ist nie schon das Reich Gottes. Shaull will gerade nicht die Revolution als die entscheidende Offenbarung Gottes verstehen. Revolution ist nicht schlechthin die religiöse Selbstverwirklichung des Glaubenden. Wohl aber erfolgt die Selbstverwirklichung nicht in einer Zeitlosigkeit außerhalb der Geschichte. Das konkrete politische, soziale, wirtschaftliche Engagement ist vom Christen abverlangt, und zwar immer mit der Möglichkeit, nun auch Strukturveränderungen anzuregen, wenn diese für die Menschlichkeit nötig sind. Shaull visierte stets bestimmte Einzelsituationen an, in denen er selber drin steht. Er trat nicht aus der Geschichte heraus, noch will er Geschichtstheologie treiben.

Hier wurde er gründlich mißverstanden. Es mag schon sein, daß er gewisse Thesen sehr zugespitzt formulierte und darum einseitig wirkte. Doch das zwang die ganze Konferenz, sich ernsthaft mit dieser These auseinanderzusetzen. Keine Arbeitsgruppe konnte sich nach Shaulls Referat noch leisten, die Beteiligung der Christen an den Strukturveränderungen zu vernachlässigen.

Wenn Prof. Tödt vor allem *Max Kobnstamm* anführt, um zu zeigen, wie die Konferenz das »Revolutionsparhos- abgebaut habe, dann scheint er dieses Votum doch zu überwerten. Denn Kohnstamm schoß über das Ziel hinaus, wenn er Shaull als Vertreter eines geschichtsphilosophischen Prinzips betrachtete. Er hätte das Anliegen Shaulls besser verstehen müssen, hätte er selber weniger prinzipiell gedacht! Legt er doch sehr viel Gewicht auf die unerläßlichen Strukturänderungen in den internationalen Beziehungen. In beharrlicher Kleinarbeit des Verhandelns geht Kohnstamm vor. Er sucht emsig nach allfälligen Rissen in den Strukturen, um dort einzuhaken und die Dinge umzustellen. Kohnstamrn lebt in einer anderen Tradition und wirkt in der Montanunion an einem großen Verhandlungswerk, das aber umwälzende Konsequenzen für die daran teilnehmenden Nationen hat. Er ist der Vertreter der Methode der Reform und beginnt bei den kleinsten Möglichkeiten einer Umänderung, während Shaull von der Erkenntnis herkommt, daß in bestimmten Situationen und Entwicklungsphasen solche Kleinarbeit nirgends hinführt, sondern nur völliges Umkrempeln der Dinge weiterhelfen kann. Wenn festgefügte Mentalitäten, wenn fixierte Interessensphären und Machtkomplexe die Menschlichkeit bedrohen, wenn keine Zeit mehr zu verlieren ist, dann würde Shaull mit dabei sein, die Strukturen revolutionär völlig zu wechseln. Er würde das aber nicht Bauen des Reiches Gottes nennen, sondern Bewährung der Mitmenschlichkeit des Glaubens, allerdings mit dem Kriterium des Reiches Gottes.

Wir verharmlosen die Fragestellung eines Shaull, wenn wir ihm und seinen Freunden »Romantik- und »Guerilla-Poesie« unterschieben. Diese Leute riskieren ihre Haut. Aber sie wissen auch sehr realistisch um die völlige Machtlosigkeit einer Lage, in der das Recht auf der Seite des Mächtigen steht und in der ein einzelner nichts ausrichten kann. Darum wird nach der kleinen Gruppe gerufen, die handeln kann. Wer aber Strukturen gewinnen will, der kann ja nicht im luftleeren Raum beginnen, sondern muß innerhalb bestehender Strukturen anfangen. Er wird diese verändern – oder eben ersetzen. Nur nebenbei gesagt: Die neuen europäischen Strukturen stammen ja letztlich auch aus einer revolutionären Umstellung: ging ihnen doch der Zweite Weltkrieg voran!

Vor allem aber ist festzustellen, daß in Genf unmißverständlich an die Theologie und die Kirchen die Frage gestellt worden ist, wie sie sich aus der Vorstellungswelt einer statisch gewordenen Gesellschaftsordnung lösen und eine dynamische, sich rasch ändernde Sozialstruktur verstehen können. Werden sie ihre Kirchenglieder mit einer Denkweise und Glaubensformulierung versehen, die es erlaubt, in solcher Veränderung drin seine Verantwortung für Mitmenschen und für Strukturen zu erkennen und zu bewähren? Mit einem Wort, Revolution ist als theologisches Problem zur Erwägung gestellt worden.

*Studentenpfarrer E. Wildbolz Ph. D.* *Zürich*

# Teilzeitarbeit der Frau

## Ein Diskussionsbeitrag und eine Replik zur Denkschrift der EKD

*Vorbemerkung: Die folgende Erklärung wurde uns von P],J. Dietrich in Düsseldorf zugesandt. Mit seinem Einverständnis wird sie zugleich mit der Antwort des Verjassetgremiums des Sozialamtes der Evangelischen Kirche von Westfalen veröffentlicht. Die Briefform wurde beibehalten.* W. *Sch.*

I.

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich möchte Ihnen als dem Schriftleiter der ZEE zu der in der Ausgabe 1 von 1966 veröffentlichten Denkschrift des Rates der EKD über »Teilzeitarbeit der Frau« eine kurze kritische Stellungnahme zusenden, die Sie vielleicht freundlicherweise an das Verfassergremium weiterleiten können, Ich habe diese Denkschrift mit zwei Gemeindekreisen gründlich durchgearbeitet, und wir sind einmütig zu folgender Stellungnahme gelangt, die ich in drei Thesen formulieren möchte.

I. Die Denkschrift ist zu einseitig volkswirtschaftlich und ist zuwenig familiengemäß.

Die Aufgaben der Frau in Ehe und Familie werden gegenüber ihren beruflichen Möglichkeiten unterbewertet. Der Satz in Abschnitt 111, 6, »daß die Frau heute genau wie der Mann der Berufs- und Arbeitswelt gegenüber verpflichtet« sei, ist biblisch unhaltbar. Hier wird eine formale Gleichstellung der Geschlechter vorgenommen, die den bedeutenden Unterschied zwischen Gleichwertigkeit und Verschiedenartigkeit nicht beachtet.

2. Auch vom familiären Gesichtspunkt aus werden in der Denkschrift die materiellen Motive zu sehr berücksichtigt. Es wird praktisch gar nicht gesehen die Bedeutung der Frau als menschlicher Mittelpunkt der Familie, als ruhender Pol gegenüber dem Ehemann und den Kindern. Die Denkschrift läßt sich auch bei dieser Argumentation viel zu sehr leiten von dem, was Menschen wollen, statt von dem her, was sie um ihrer Menschlichkeit willen sollen.

Wir verkennen dabei durchaus nicht den weitreichenden Unterschied in der Berufsarbeit der Ehefrau und Mutter zwischen der Situation des Notstandes und des Wohlstandes. Diese verschiedenen Verhältnisse haben auch bei gleicher Inanspruchnahme der Frau auf die Familie verschiedene Auswirkungen.

3. Die Denkschrift läßt völlig vermissen die Möglichkeit zu ehrenamtlichen Tätigkeiten, besonders im diakonischen Bereich (z. B. Nachbarschaftshilfe). Diese ist für die berufstätige Ehefrau und Mutter vollkommen unmöglich. Die seelische Gesundheit jeder Gesellschaft - ob christlich oder nicht – hängt aber vom Vorhandensein eines Mindestmaßes von derartiger Dienstwilligkeit ab.

Mit freundlichem Gruß

*[obannes Dietrich, Pfarrer, Düsseldorf*

11.

Antwort des Verfassergremiums des Sozialamtes der Evangelischen Kirche Westfalens auf die Bedenken des Pfarrers Johannes Dietrich, Düsseldorf, über die Denkschrift zur Teilzeitarbeit der Frau.

Sehr geehrter Herr Pfarrer Dietrich!

Folgende Probleme werden von Ihnen in Ihren drei Thesen zur Denkschrift angeführt:

1. Die Frage nach den Rollen der Geschlechter.
2. Die Spannung zwischen der berufstätigen verheirateten Frau und Mutter und ihrer Familie.
3. Die Frage nach den Grenzen des ersehnten Wohlstandes einer Familie.
4. Die Unentbehrlichkeit ehrenamtlicher Tätigkeiten der Frauen.

Dazu möchten wir Ihnen folgende Antwort geben, die aber nicht den Anspruch erhebt, erschöpfend zu sein, weil die angerührten Probleme zu vielschichtig sind.

Zu dem ersten Problem: Sie und Ihre beiden Gemeindekreise haben eine bestimmte Rolle der Ehefrau und Mutter im Auge, wenn Sie die "bedeutenden Unterschiede zwischen Gleichwertigkeit und Verschiedenartigkeit« der Geschlechter, die die Denkschrift nicht beachten soll, betonen, und wenn Sie von der »Bedeutung der Frau als menschlicher Mittelpunkt der Familie, als ruhender Pol gegenüber dem Ehemann und den Kindern« schreiben.

Dazu können wir nur antworten, daß hinter diesen Aussagen die Vorstellung der völligen Polarität der Geschlechter steckt, eine Vorstellung, die der Romantik, also dem 19. Jahrhundert, entstammt. Sie ist durch die Entwicklung im 20. Jahrhundert nicht mehr zeitgemäß, weil sie der Stellung von Mann und Frau in der industrialisierten Welt nicht mehr entspricht. Heute ist die Partnerschaft zwischen Mann und Frau die zeitgemäße Form, das Verhältnis der Geschlechter zueinander auszudrücken bis hin zur Austauschbarkeit der früher festgelegten Rollen unter Mann und Frau. Warum sollten nicht heute, wo Mann und Frau faktisch weithin beide berufstätig sind oder zumindest beide Berufserfahrung haben, Frau *und* Mann menschliche Mittelpunkte und ruhende Pole der Familie sein? Beide wissen doch auch heute, was es heißt: man »muß hinaus ins feindliche Leben«, Wir tun unseren Zeitgenossen keinen Dienst, wenn wir sie in den Gegebenheiten der Zeit im Stich lassen, nur weil wir eine bestimmte vergangene Vorstellung von der Rolle von Mann und Frau zum Evangelium erklären. Daß die Partnerschaft zwischen Mann und Frau der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung unserer Gesellschaft entspricht, darin sind sich nicht nur Frauenenqueten einig, sondern auch namhafte christliche Sozialethiker und das Referat über Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft des Weltkirchenrats. Die Zeiten sind nun einmal vorbei, wo man die Ehefrauen auf jeden Fall nur in die drei berühmten Ks einweisen kann: in die Kirche, in die Küche und zu den Kindern und wo man dem Ehemann allein die Berufs- und Außenwelt überläßt.

Zum zweiten Problem müssen wir zugeben, daß es wirklich zu Gefährdungen der Familie kommen kann, wenn die Frau sie aus irgendwelchen Gründen vernachlässigt, zum Beispiel auch, wenn sie zu sehr von ihrem Beruf in Anspruch genommen wird. Wir haben aus diesem Grund ja auch hauptsächlich die Denkschrift verfaßt. Denn man hat festgestellt, daß in den letzten Jahrzehnten die Zahl der erwerbstätigen Mütter erstaunlich zugenommen hat. 1,6 Millionen Mütter mit Kindern unter 14 Jahren arbeiten. 86,8 % der erwerbstätigen Mütter sind dauernd erwerbstätig. Davon sind 45,4 % Arbeiterinnen und 24 % Angestellte und Beamtinnen (Stand: 1964). Eine Untersuchung des DGB vor einigen Jahren hat festgestellt, daß ein großer Teil der Frauen gezwungen ist zu arbeiten, weil der Verdienst des Mannes für die Familie nicht ausreicht. So liegen also die Dinge faktisch, und es sollte die vorwiegende Aufgabe der Denkschrift sein, wenigstens diesen Müttern an Stelle der acht Stunden Arbeit eine kürzere Arbeitszeit zu ermöglichen. Die Denkschrift dient also, wenn man sie von dieser Seite her betrachtet, gerade der Familie, indem sie die Teilzeitarbeit als eine Kompromißlösung vorschlägt.

Wieweit es nötig ist, daß Mütter ganz zu Hause bleiben, weil Kinder in einem bestimmten Alter sie brauchen, ist wieder eine neue Frage, die auch von fachmännischer Seite noch nicht ganz beantwortet ist. Hier müßte auch die Hilfe woanders herkommen, zum Beispiel als Finanzhilfe von staatlichen Stellen für Familien, die sonst auf den Verdienst der Ehefrau angewiesen sind.

Trotzdem halten wir den Standpunkt noch zusätzlich aufrecht, daß eine Ehefrau und Mutter nicht nur der Ehe und Familie verpflichtet

ist, sondern auch der übrigen Gemeinschaft, das heißt also auch der Wirtschaft und Gesellschaft, die ja beide eng miteinander zusammenhängen. Die Familie soll, soweit sie es im Hinblick auf die Kinder ermöglichen kann, zur Außenwelt hin offen sein und ihr ihren Beitrag leisten. Dazu gehört auch der Beitrag der Ehefrau, vor allem, wenn sie eine wertvolle Ausbildung genossen hat. Das ist auch nicht nur ein Opfer für die Familie, sondern auch ein Gewinn:

a) Die Partnerschaft zwischen Mann und Frau kann besser verwirklicht werden,

b) die Erziehung der Kinder ist zeitgemäßer, weltoffener und verständnisvoller,

c) der Kontakt der Ehefrau und damit auch der ganzen Familie zur Umwelt ist stärker und damit auch das Verantwortungsgefühl für die Gesellschaft.

Das alles kann eine berufstätige Frau, wenn sie ihre Erfahrung in der Berufswelt klug auswertet, an Gewinn ihrer Familie einbringen. Daß da auch negative Bindungen außerhalb der Familie entstehen können, geben wir zu.

Das dritte Problem, die Grenzen des Wohlstandes für eine Familie, ist eine Frage, die u. E. noch nicht endgültig beantwortet werden kann, weil unsere Gesellschaft die Maßstäbe für diesen neuen Zustand erst suchen und finden muß. Stellt man aber in einer Familie fest, daß der Schaden wirklich größer ist als der Gewinn, wenn die Mutter noch zuverdient, dann ist natürlich die Grenze in Sicht. Viele Mütter arbeiten aber, wie schon gesagt, aus einer Notlage heraus. Bei unseren hohen Preisen, vor allem für Wohnungen, ist es oft nötig, daß die Frau noch mitverdient. um der Familie ein erträgliches Leben zu ermöglichen. Dazu kann auch ein Auto gehören, wenn die Familie in einer Großstadt sonst nie recht »ins Grüne- kommt, oder wenn der Arbeitsweg des Mannes verkehrsmäßig schwierig liegt. Das kann auch die Ausbildung der Kinder sein, für die viele Familien früh anfangen zu sparen. Es gibt dann noch die besonderen Härtefälle arbeitender Mütter: Witwen, ledige Mütter, geschiedene Frauen, Frauen, deren Männer früh Invaliden wurden u. ä. Darum müssen wir vorsichtig sein, wenn wir das Wort »Materialismus- für arbeitende Mütter abwertend gebrauchen.

Zu dem vierten Problem müssen wir Ihnen voll recht geben. Natürlich ist die freie Zeit, die eine Ehefrau und Mutter dazu verwendet, ehrenamtlich tätig zu sein, eine sehr kostbare Zeit. Sie ist ein besonders hoher Beitrag der Familie an die Gesellschaft. Aber wenn die Teilzeitarbeit nun Frauen vier Stunden statt acht Stunden arbeiten läßt, gibt sie ja gerade die Möglichkeit dazu. Wenn eine Frau sich entschlossen hat, ehrenamtlich zu arbeiten, wenn sie also so großzügig ist und auch sein kann, auf Geldverdienen zu verzichten, sollte man sie ja nicht in eine bezahlte Teilzeitarbeit ziehen. Das hat unsere Denkschrift auch nicht bezweckt. Aber es ist gut, daß Sie darauf hingewiesen haben.

Wieso die Verpflichtung der Frau gegenüber der Berufs- und Arbeitswelt »biblisdi unhaltbar- ist, haben Sie uns leider nicht an Hand von biblischen Beispielen bewiesen. Darum haben wir dieses Bedenken auch nicht recht verstanden.

Das, was die Menschen »urn ihrer Menschlichkeit sollen«, wollten wir ja gerade in unserer Denkschrift an einer Teilfrage des menschlichen Lebens entwickeln. Vielleicht können Sie uns nach dieser Antwort ein wenig einräumen, daß auch bei uns dieser Wunsch hinter unserer Ausarbeitung stand.

Villigst, den 10. Juni 1966.

# Ende des Christusbildes in der modernen Malerei?

Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von Prof. K. Lüthi
in der Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 5/1966

VON RONALD LADWIG

Sehr geehrter Herr Professor Lüthi!

Heute, 1966, da die gegenstandslose »Kunst« die offizielle geworden ist, an den Hochschulen fast ausschließlich gegenstandslos unterrichtet wird, wo also diese Epoche endlich ihrem Ende zugeht, rufen Sie nach Auseinandersetzung mit ihr. Hätten Sie hundert Jahre früher gelebt, Sie hätten sicher für das Nazarenertum plädiert, als *der* modernen Kunst. Ich fürchte, Sie unterliegen allzu sehr dem äußeren Anschein dieser Welt und dem, was in den Illustrierten und Zeitungen als »unsere Probleme« dargestellt wird, während die eigentlichen Probleme doch wohl etwas tiefer liegen.

Die Auseinandersetzung mit der Technik ist für den einzelnen Menschen doch wohl nicht primär, sondern die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Stellung zur Welt überhaupt, welches letztere seit eh und je Anliegen der *Kunst sind* und nicht gewesen sind!

Die »Kunst«, die heute in den Vordergrund gespielt worden ist und die Sie als Mitläufer von so vielen als *die* moderne Kunst bezeichnen, hat nach und nach all das, was bislang Kunst zur Kunst machte, den Ausdruck einer mehr oder weniger allgemeinverbindlichen Wahrheit, als mehr oder weniger subjektives Bekenntnis, um's grob zu sagen, eliminiert. Sie ist in ihren besten Produkten *in* der - aber nicht eingestandenen - Konsequenz reine Dekoration.

Das Christentum hat, wie die Kunst, eine klare, *eindeutige* Aussage. Die Interpretation des Christentums wandelt sich, wie auch die Kunst, aber jeder, der eine echte Aussage gemäß seiner überzeugung darüber macht, vertritt seine Wahrheit und vertritt damit Dinge, die den Kern der Sache, sei's Christentum oder menschliche Probleme, die zu allen Zeiten die Menschen beschäftigten, treffen. In künstlerisches Schaffen legt der Künstler sein ganzes Sein, er legt sich so nackt, so ungeschützt dar, wie's kein Mensch und er selbst auch nicht im normalen Leben tut. Versucht er zu betrügen, sich sogar selbst zu betrügen, wird auch das im Werk zum Vorschein kommen. Ist er aber ehrlich und Persönlichkeit genug, so versucht er nicht eine Aussage zu machen, denn seine Aussage erscheint zwangsläufig in der *Form* seines Werkes, die zum Teil überzeitlich sein wird. *Rogier van der Weyden* oder *Rembrandt,* als willkürliche Beispiele, haben über Christentum und den Menschen doch heute noch sehr Wesentliches zu »sagen«,

Die gegenstandslose »Kunst«, weil sie keinen – gegenständlichen - Bezug hat, wird vieldeutig. In der Abfall-kunst, verfremdet sie willkürlich subjektiv, ist also ohne Kommentierung des Künstlers unverständlich, also ohne Belang, denn eine Aussage (und Kunst ist doch eines der Mittel, sich auszudrücken?), die erst durch außerkünstlerische Kommentierung, die meist ebenso willkürlich ist, zur Aussage werden soll, ist keine Aussage. Vieldeutige »Kunst«, bei der dem Beschauer überlassen bleibt, damit zu machen, was er will (sie sogar christlich zu deuten), bleibt, was sie ist, Farbe auf der Leinwand oder Schrott.

Die Verfremdung bei *Ensor,* von der Sie sprechen, ist keine Verfremdung. Verfremdung setzt Eindeutigkeit der ursprünglichen Bedeutung voraus. (Die aber wandelt sich wie die Zeiten!) Den Menschen kann man nun gar nicht verfremden, denn der ist nun alles andere als eindeutig. Um aber eine eindeutige Aussage, eine spezielle Aussage über den Menschen zu machen, gibt der Künstler seit je ihm eine *Form* (und s.o.), und das eben tat *Ensor* in seinen Bildern.

Die Anbeter der Gegenstandslosen haben verlernt, Bilder anzusehen. Es kümmert sie nicht, daß die künstlerische Form, in der die Aussage liegt (und nicht im Inhalt), zum Beispiel ganz verschiedene Menschenbilder schuf und schaffi! Für sie sind alle Abbild.

Dagegen sehen Sie in einer monochromen Fläche: »Die geschilderten (monochromen) Kunstwerke vermögen durch die Farbe jetzt heilende Kräfte auszustrahlen. Sie vermitteln

eine neue Geborgenheit und Harmonie auf der Ebene des Humanen.« Wieso aber haben die monochromen Flächen von Haus- und Zimmerwänden nicht schon früher diese Wirkung ausgeübt? Oder macht erst der Rahmen und das Aufhängen diese Wirkung? (Mich interessiert sehr die Erklärung für dies Phanornen.)

Warum muß es ein krummer eiserner Stab sein, den jemand Plastik nennt, den Sie aufstellen wollen, wenn doch vor allem das Material wirken soll, warum stellen Sie nicht einfach ein Stück Eisen auf mit einem Plakat: »Konservieren verboten, da sonst Symbolgehalt der Vergänglichkeit zerstört wird.«

überrascht haben mich Ihre große Anzahl von Quellenhinweisen auf Kunstinterpretationen anderer Leute. Ist das Rückendeckung aus Unsicherheit oder ist auch die Zeit vorüber, in der man selbst vor ein Kunstwerk tritt, seine Qualität prüft und seinen Aussagegehalt in langem Betrachten erfährt?

*R. Ladwig*

Nur eins Ihrer Argumente pro gegenstandsloser Dekoration hat mich überzeugt, nämlich daß sie nicht in Konkurrenz zu Predigten treten wird, was Kunst aber tat und tut, zum Beispiel bei *Kokoschka.* Ein Nicht-Christ kann ebensowenig ein *überzeugendes* christliches Kunstwerk schaffen wie eine *überzeugende* oder ehrliche Predigt halten.

Die Kirche stellt sich häufig, fast immer zu spät, auf eine veränderte Welt ein. *Noldes* Altäre und *Rouaults* Werke sind in Museen, nicht in Kirchen zu sehen. Das Gegenstandslose war aktuell 1910-1920. Spannend wäre eine Stellungnahme zu neuen Einzelnen, Gegenständlichen mit einer echten Aussage (die man zumeist erst zu suchen hätte, *vielleicht* auch unter den abgelehnten Werken großer Ausstellungen), wobei Sie sich bei positiver Betrachtungsweise den Widerstand und eventuelle Verachtung der Offiziellen zuzögen. So aber nur den nicht anhaltenden Ärger eines einzelnen Malers.

*1 Berlin 30, Marburger Straße 2*

# Ende des Christusbildes?

## Ein Diskussionsbeitrag

VON GüNTER ROMBOLD

Der in dieser Zeitschrift erschienene Artikel »Das Ende des Christusbildes in der modernen Malerei- von *Kurt Lütbi* stellt die Problematik des Christusbildes in einer Schärfe zur theologischen Diskussion, die bisher unbekannt war. Bemerkenswert ist dabei auch eine genaue Kenntnis der gegenwärtigen Situation der Malerei, die man bei Theologen im allgemeinen nicht voraussetzen kann. Wenn im folgenden ein katholischer Theologe einen Diskussionsbeitrag liefert, so möchte er von vornherein bemerken, daß die Problematik im katholischen Raum ebenso umstritten ist wie im evangelischen, so daß er keinen »katholischen Standpunkt« vertritt, sondern nur seine eigenen überlegungen formuliert.

Wir wollen hier drei Fragen stellen und eine Antwort darauf versuchen: Ist die Aufspaltung in eine »sakrale« und eine »profane« Sphäre berechtigt? In welchem Sinne ist heute noch ein Christusbild möglich? Ist das künstlerische Werk nur dann Dienst am Glauben, wenn es von einem gläubigen Künstler stammt?

Die erste Frage nach der Berechtigung der Scheidung einer sakralen von einer profanen Sphäre ist schlechthin grundlegend. Solche Abgrenzung ist Ausdruck eines magisch-mythischen Weltverständnisses. Dieses ist mythisch, insofern der Mensch sich dem Naturgeschehen unterworfen weiß, magisch, insofern er versucht, darauf durch bestimmte Praktiken Einfluß zu gewinnen. Das geschieht im Bereich des Kultes. Das Sakrale ist Ausdruck des kultischen Wesens, das sich zu heiligen Zeiten an heiligen Orten ereignet, wodurch der Mensch Zugang zu den Quellen des Lebens und Macht über sie gewinnen will. Profan ist alles Geschehen, das sich außerhalb dieser kultischen Sphäre ereignet".

---

1. Zum Problem des »Sakralen- vgl.r *Rudolj Otto:* Das Heilige, Breslau 1917; *R. Caillois:* L'homme er le sacre, Paris 1939; *Mircea Eliade:* Die Reli-

Die Scheidung der beiden Sphären muß heute sowohl vom Theologischen als auch von unserer geschichtlichen Situation her in Frage gestellt werden. Vom Theologischen her ist zu sagen, daß im Christentum an die Stelle des Magisch-Dinghaften und des Mythisch-Kosmischen eine Person tritt: Christus. Sogar die (prinzipiell unmythische) kultische Wirklichkeit des Alten Testamentes wird durch Christus abgelöst und durch seine eigene Person ersetzt: »Hier ist mehr als der Tempel- (Mt 12,6). jesus hat auf seine Person das alte Privileg übertragen, der Ort zu sein, wo man die Gegenwart und das Heil Gottes finden kann, der Ausgangspunkt, von dem aus sich alle Heiligkeit mitteilt-',

Bedenken melden sich aber auch von unserer zeitgeschichtlichen Situation her: die lokale und temporale Entmythologisierung der Welt läßt sich nicht mehr rückgängig machen>. Die Ausgrenzung heiliger Zeiten und heiliger Orte erscheint dem heutigen Menschen absurd. Es wäre übrigens zu untersuchen, ob nicht gerade das Christentum wesentliche Voraussetzungen für die Entmythologisierung der Welt geschaffen hat.

Auf die Kunst angewendet heißt das: es ist höchst fragwürdig, von einem Kirdienbau oder einem Kunstwerk »sakrale« Qualitäten zu verlangen. Ein Kirdienbau soll weder durch bestimmte Materialien noch durch Sonderformen oder durch Stimmungswerte einen »sakralen Charakter« anstreben. Dasselbe gilt für Werke der Malerei und der Plastik. Damit wird wohlgemerkt nidit die Forderung nach einer »profanen« Wirkung unserer Kirchen erhoben. Wenn der Gegensatz sakral-profan aufgehoben ist, verliert auch der Begriff »profan« seinen Sinn. In unseren Kirchen sollte spürbar sein, daß sich hier die Gemeinde zur Feier der Liturgie versammelt (eine Feier ist nichts Alltägliches), Und die Werke der bildenden Kunst in (oder vor) unseren Kirchen müssen künstlerische Qualität und Aussagekraft besitzen, um nicht zu einer aufdringlichen oder nichtssagenden Dekoration herabzusinken.

Während Kurt Lüthi die »falsche Aufspaltung zwischen -sakral- und -profan-« nur nebenbei erwähnt (obwohl sie deutlich hinter allen seinen Ausführungen steht), gilt sein eigentliches Interesse der zweiten von uns gestellten Frage nach der Möglichkeit des Christusbildes in unserer Zeit. Er vertritt die Auffassung, daß die unmittelbare Darstellung der Christusgestalt wie auch der symbolische Verweis auf Christus *im* alten Sinne an *ein* Ende gekommen sind. *Rouault* auf der einen, *Manessier, Bazaine, Léger, Matisse* auf der anderen Seite erscheinen in dieser Sicht nicht als Wegbereiter, sondern als Letzte einer großen Tradition. Dagegen sieht Lüthi in der Kunst der unmittelbaren Gegenwart (der Strukturmalerei, der Kunst der strapazierten Materie, im Tachismus usw.) die Möglichkeit, »transästhetische Bezüge zu provozieren, die mit Bezügen der Christusthematik konvergieren«, Voraussetzung dafür ist die Tatsache, daß Objekte dieser Art den Betrachter nicht auf eine Interpretation festlegen, sondern seine geistige Aktivität herausfordern und ihn so unmittelbar zum »Miterschaffen« einladen. Damit ist gesagt, daß auch die Deutung mit vom Betrachter (der nicht bloßer »Betrachter« ist) abhängt.

Mit dieser Interpretation hat Kurt Lüthi m. E. das Wesen der Kunst der unmittelbaren Gegenwart (der Kunst seit 1945) richtig gedeutet. Diese Kunst ist wesenhaft Experiment und lädt den Betrachter zum Mit-Experimentieren ein, womit sie allerdings nur die letzte Konsequenz dessen darstellt, was die Großen am Beginn der Moderne realisiert haberr'. Gerade der Christ, dessen Glaube ein Wagnis ist, sollte darin das Verwandte sehen und nicht aus einem falschen- und durchaus nicht christlichen, sondern bürgerlichen – Sekuritätsstreben heraus solche Experimente grundsätzlich oder »wenigstens im kirchlichen Bereich« ablehnen. Sonst wird er niemals den Kontakt zur Gegenwartskunst gewinnen.

---

gionen und das Heilige, Salzburg 1954; *Gerard van der Leeuw:* Vom Heiligen in der Kunst, Gütersloh 1957; *Karl Ledergerber:* Kunst und Religion in der Verwandlung, Köln 1961; *Günter Rombold:* Am Ende der sakralen Kunst? in: Wort und Wahrheit, 22. Jg., Wien 1967, S. 47ff.

2. *Yves Congar:* Das Mysterium des Tempels, Salzburg 1960, S. 133.
3. *[osepb Ratzinger:* Der Christ und die Welt von heute, in: Weltverständnis im Glauben, hg. von *j. B. Metz,* Mainz 1965, S. 153 f.
4. *Günter Rombold:* Kunst als Experiment - Zur Deutung der modernen Kunst, in: Christliche Kunstblätter, 104. Jg., Linz 1966, S. 77If.

Bei der Interpretation solcher Werke freilich sollte man vorsichtig sein, sie vielmehr in ihrer Realität, als Formereignis stehen lassen. Jede darüber hinausgehende Interpretation muß deutlich als »rnögliche«, aber nicht als »einzig mögliche« oder »eindeurige« gekennzeichnet werden.

Es erhebt sich allerdings die Frage, ob Kurt Lüthi nicht etwas einseitig die Möglichkeiten hervorhebt, die in den abstrakten Richtungen der Moderne liegen. *Werner Haflmann* hat - darin *Wassily Kandinsky* folgend - das »Große Abstrakte« und das »Große Reale« als die beiden Möglichkeiten der Kunst in unserer Zeit hingestellt - sicher zu Rechts. Es versteht sich von selbst, daß das »Große Reale« dieser Zeit nicht mit dem Realismus früherer Epochen verwechselt werden darf, sondern als Konsequenz der Formerfahrungen dieser Zeit zu verstehen ist. In der Plastik dominiert heute eindeutig das »Große Reale- *(Moore, Marini, Wotruba).* Moores »Krieger- ist ein entsetzlicher, aber unmittelbar verständlicher und eindeutig interpretierbarer Protest gegen den Krieg. Dieses Werk kann ebenso als Anruf an das Gewissen verstanden werden wie der Bronzekruzifixus von *Germaine Ricbier* in Assy: »Wer hat dein Augenlicht, dem sonst kein Licht nicht gleichet, so schändlich zugericht?« In diesem Sinne scheint mir auch heute noch ein Christusbild möglich zu sein, wenn es auch eher das des leidenden als des verherrlichten Herrn sein wird. Je stärker es von der überlieferten Gestaltung abweicht, je mehr es »verfremdet« ist, um so eher wird es als echter Anruf empfunden werden können. Damit ist auch gesagt, daß es eher zeichenhafte als abbildhafte Züge tragen wird. Wir meinen eine echte Symbolhaftigkeit und nicht die billigen Allegorien, die im kirchlichen Bereich so gerne gebraucht werdens!

Einen höchst interessanten Gedankengang legt Kurt Lüthi vor, wenn er die »rheologische Zersetzung des Christusbildes« in Parallele zur Problematik der bildnerischen Christusdarstellung setzt. Wir zweifeln nicht daran, daß es zwischen der Religionsgeschichte und der Kunstgeschichte Zusammenhänge gibt, womit nicht eine unmittelbare Abhängigkeit des einen vom anderen gemeint ist, sondern eine Verwandtschaft, die im Verwurzeltsein in der gleichen zeitgeschichtliehen Situation begründet ist. Durch die formgeschichtliche Erforschung des Neuen Testamentes ist der historische jesus unserem direkten Zugriff entzogen. Damit ist das Christusbild im Sinne der Historienmalerei des 19. Jahrhunderts unglaubwürdig, ja unmöglich geworden. Szenen aus dem Leben Jesu möglichst realistisch, im »zeitgenössischen Kostüm- wiederzugeben, erscheint uns als Ausdruck einer Haltung, die sehen will, statt zu glauben.

Aus diesem Vergleich zwischen der Situation in der Theologie und in der bildenden Kunst läßt sich aber nicht folgern, daß es mit dem Christusbild ein Ende habe. Denn die »theologisehe Zersetzung des Christusbildes« betrifft den historischen jesus (und auch das nur in einem genau zu präzisierenden Sinn), nicht aber den Christus des Glaubens.

Abschließend sei das Gemeinte noch einmal kurz zusammengefaßt: das Christusbild der Kunst ist seit einigen Jahrzehnten in einem grundlegenden Wandel begriffen. Ein direkt zugreifendes Christusbild ist nicht mehr möglich. Die von Lüthi anvisierte Möglichkeit, daß Objekte transästhetische Bezüge provozieren, die mit Bezügen der Christusthematik konvergieren. ist anzuerkennen und – stärker als bisher – wahrzunehmen. Daneben kann es aber auch noch Kunstwerke geben. die in zurückhaltender Weise zeichenhaft auf das Christusgeheimnis verweisen.

Wir haben noch eine dritte Frage gestellt, die nach dem Glauben des Künstlers. Kurt Lüthi nennt es eine »illegitime Forderung an den Künstler«, daß er gläubig sein müsse, wenn sein Werk Dienst am Glauben sein solle. Bekanntlich haben sich im katholischen Bereich vor allem die französischen Dominikaner dafür eingesetzt. daß »ungläubige« Künstler kirchliche Aufträge erhalten haben. Pater *Regamey* hat das in seiner Abhandlung über die »christliehen Möglichkeiten glaubensloser Künstler« auch theoretisch zu untermauern versucht. Er vertraut mehr der künstlerischen Potenz als dem religiösen Bekenntnis: »Man muß zugeben,

5. *Wemer Haflmann:* Malerei im 20. Jahrhundert, München 1954, S. 224; *Wassily Kandinsky:* über das Geistige in der Kunst, 5. Aufl., Bern 1956, S.127.

6. Auch in dem Band von G. *Nonnenmacher:* Christliche Sinnbilder, München 1964, überwiegen bei weitem die allegorischen Darstellungen.

daß in bestimmten Fällen bestimmte -Glaubenslose- einen richtigeren, tieferen und wirksameren Sinn für den Gegenstand und die Funktionen eines Werkes zeigen als bestimmte -gläubige- Künstler ... Lassen wir doch die Kirche aus den Werken Vorteil ziehen, die die ungläubigen Künstler aus einem solchen Einklang ihres ganzen Wesens mit gewissen Wirklichkeiten unseres Glaubens schaffen?!« Zur Klärung könnte man noch folgendes beitragen: die künstlerische Gestaltungskraft ist viel stärker in der »Tiefenperson- verwurzelt als im Intellekt. Es ist durchaus denkbar, daß ein Mensch zwar in seinem Intellekt - ein »Ungläubiger« ist, von seiner Tiefenperson her aber Zugang zum Glauben hat, weshalb er - wenn seine künstlerische Begabung stärker ist als die eines »gläubigen« Künstlers - die überzeugenderen Werke schafft, und das nicht nur im Sinn der künstlerischen Qualität, sondern auch der religiösen Strahlkraft.

Ich glaube, daß es entscheidend ist, daß wir Theologen in der Begegnung mit dem Kunstwerk die Offenen, die Schauenden, die Lernenden bleiben.

*A 4020 Linz, Bockgasse 3*

---

*7. Pie Regamey:* Kirdie und Kunst im 20. Jahrhundert, Graz 1954, S. 244f.

*t».* G. *Rombold*

# Buchbesprechungen - Buchhinweise

*Howe, Günter,* und *Heinz Eduard Tödt:* Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter- tlkumenische Theologie und Zivilisation. Stuttgart: Kreuz Verlag 1966. 80 S. 6,80 DM.

Dieser schmale, aber fast erdrückend inhaltreiche Band stellt einen Beitrag dar zur Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Juli 1966) in Genf. Er beschränkt sich auf *eine* Frage, die nach der »Verantwortung der ökumenischen Bewegung für Wissenschaft und Technik in einer kommenden Weltgemeinschaft«. Damit ist aber das Gesamtthema der Genfer Konferenz in seinem Zentrum getroffen; denn Wissenschaft und Technik haben in den letzten Jahrzehnten in steigendem Maße eine Interdependenz der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bezüge herbeigeführt, die gleichzeitig die Welt umspannt und jeden einzelnen an seiner kleinen Stelle angeht. In New Delhi 1961 hat J. A. Sittler von Kol 1, 15 bis 20 aus uns alle mit unserer ganzen Welt unter das Licht des kosmischen Christus gestellt, in dem allein die »außerordentlichen moralischen Anstrengungen« (C. F. *v*. Weizsäcker) gegründet sein können, ohne welche unsere Welt der Vernichtung entgegengeht. Sittlers Rede hat damals sehr starken Eindruck gemacht, jedoch wohl durchweg, ohne daß daraus für das konkrete Leben in unserer heutigen Welt praktische Konsequenzen realisiert wären. Allerdings hat der Zentralausschuß des tlkumenischen Rates der Kirchen die Weltkonferenz 1966 unter das Wort gestellt: »Weil heute alle Gesellschaften in einer gemeinsamen Geschichte leben, steht vor uns die Frage nach der geistlichen und sozialen Basis für das Leben in einer kommenden Weltgemeinschaft.« Dieses zu bejahen, ist nüchterne Notwendigkeit, und das um so mehr, als der Trend der heute wirksamen Kräfte eher auf eine Epoche gewaltiger Krisen und völkervernichtender Katastrophen hinzudrängen scheint (11). Die eschatologische Bestimmtheit unseres Christenglaubens sollte uns befähigen, dieser Notwendigkeit und dieser Gefahr zu begegnen; aber leider müssen wir dem Verfasser dieser Schrift zugeben, daß eine überzeugende Verknüpfung des Postulates »verantwortliche Gesellschaft« mit dem eschatologischen Universalismus nicht gelungen ist (12). Von dieser Tatsache werden wir um so mehr bedrängt, als in einer kommenden Weltgemeinschaft oft genug und an vielen Stellen eine Minorität von Christen mit unchristlichen und gegenchristlichen Gruppen wird zusammenarbeiten müssen. Was in den letzten Jahrzehnten von Nichtchristen und besonders von Atheisten zur Verbesserung des Lebens auf dieser Welt geleistet worden ist, besonders die russische Leidenschaft zur wissenschaftlich und technischen Weltveränderung und deren großer Erfolg, erlaubt uns nicht länger, so selbstsicher von der Bedeutung christlicher

Moral für das Leben in dieser Welt zu sprechen. Es erlaubt uns schon gar nicht, die Bedeutung von Wissenschaft und Technik für die Erfüllung unserer gesamt gesellschaftlichen Aufgabe zu unterschätzen. Während 1948 in Amsterdam Oldham behauptete: »Der weitverbreitete Glaube, daß die stärkste Hoffnung für eine Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung auf einer Steigerung von Wissen und technischen Fertigkeiten beruhe, ist der stärkste Rivale des Christentums in der Welt von heute«, kommt man jetzt – leider allzu langsam – zu der Einsicht, daß Wissenschaft und Technik einerseits die Frucht des Christenglaubens und daseinsnotwendig sind, andererseits aber, wenn sie sich aus sich selbst verstehen, und sich zum Selbstzweck werden, Daseinszerstörung bewirken. Zu dieser Erkenntnis werden wir in der notwendigen Intensität und Tiefe aber nur kommen, wenn wir uns lösen von dem traditionellen Verständnis von Sünde und Versöhnung und dieses theologisch tiefer reflektieren. Auch darf die christliche Hoffnung nicht länger »im einzelnen Gläubigen steckenbleiben« (19). Diese Gefahr wurde 1954 auf der Weltkonferenz von Evanston nicht überwunden, wo es nicht gelang, den Gedanken einer bewußten Gestaltung der menschlichen Gesellschaft und Zivilisation durch das Herrsein Christi als der Hoffnung der Welt konkret zu verdeutlichen. Von der Auslegung des Neuen Testaments aus ist das auch nicht unmittelbar möglich; denn das Neue Testament gibt keine Leitlinien für die Gestaltung der irdischen Zukunft, und die Dynamik der Zivilisation ist nicht messianisch zu verstehen. So scheinen wir vor der Alternative zu stehen »zwischen einer überweltlichen Eschatologie, die eine konkrete Weltverantwortung der Christen theologisch zu begründen vermag, und einem pragmatisch orientierten christlichen Aktivismus, der ein innerweltliches Ziel theologisch unzulässig mit dem Ziel der christlichen Hoffnung identifiziert *(20)*. Aber wir können diese Verantwortung des Christen von der universalen Heilshoffnung her nur indirekt aufzeigen; »denn Gottes Heilsplan ist nicht identisch mit Gottes Weltplänen« (24), und für unser natürliches Auge spiegelt unsere Welt Gott nicht wider. Wir können uns auch nicht berufen auf ein naturrechtlich universales Sittengesetz; dieses ist dem Menschen der Neuzeit zerbrochen. Wir Christen müssen darauf gefaßt sein, im Weltgeschehen etwas davon zu spüren, wie GOtt in Christus an dieser Welt leidet, die sich gegen ihn behaupten will. Gott leidet, da wir ihn verdrängen wollen; und doch trägt er die Welt. So ruft Jesus die Christen zur Teilnahme an der Ohnmacht Gottes (Bonhoeffer), daß sie bereit seien, als Helfer gegen drohendes Verderben sich einzusetzen, ohne doch sich und kirchliche Ansprüche durchzusetzen. So soll der »Glaubensfriede«, der »höher ist als alle Vernunfl«, bereit machen zum offnen Handeln im Blick auf vorletzte Ziele, die zwar nicht die neue Welt Gottes bedeuten, aber in vielfältigen kleinen Schritten »Feindschafl als gegenseitigen Vernichtungswillen durch Liebe annullieren«, Immer wieder neu einsetzendes Bemühen um einen solchen Zivilisationsfrieden muß die Praxis der gegenseitigen Drohung ablösen. Die Mündigkeit, von der heute so viel die Rede ist, haben wir noch nicht erreicht; wir haben sie noch vor uns, und das zeigt sich ganz besonders in der teils utopisch verzauberten, teils angstvoll resignierenden Weise, wie wir noch immer mit Wissenschaft und Technik umgehen. Aber gerade die uns durch diese gegebenen großen Möglichkeiten sollten uns bereit machen zu einem offenen Handeln im Blick auf vorletzte Ziele; denn »Liebe verändert die Welt, aber sie respektiert ihr Sein im Vorläufigen«.

Einer solchen verantwortungsbewußten Bereitschaft zu kleinen Schritten in weltweitem Horizont steht in besonders gefährlicher Weise heutige naturwissenschaftliche Forschung entgegen, die sich immer noch so gerne als »reine Wissenschaft« versteht und in der Hingabe an den Trend der Einzelforschung die Zusammenhänge und ihre Folgen aus dem Auge verliert. Dann werden die Ergebnisse der Verfügung ihrer Urheber entzogen, und das Problem wird verschärft durch die Aufdeckung von wissenschafl:lichen Mitteln, in die biologisdie und psychisdie Struktur des Menschen einzugreifen. Das ist von äußerster Relevanz für die menschliche Gemeinschafl:. Wissenschaft und Technik dürfen nicht länger als Selbstzweck betrieben werden; sie bedürfen philosophischer und theologischer Reflektion in bezug auf die Verantwortung jedes einzelnen Forschers und methodischer Kooperation der Einzelwissenschaften. Es geht um die menschliche Verwaltung der

Erde als Ganzer, zu der unseren Beitrag zu leisten wir Christen gerufen sind. Wenn wir uns ausstrecken nach der Verheißung des Friedens Gottes, muß uns unsere Verantwortung für den vorläufigen Frieden der kommenden Weltgemeinschaft erst recht aufgehen. Dazu sind wir augenscheinlich heute immer noch am wenigsten gerüstet in bezug auf die konkreten Probleme von Wissenschaft und Technik.

Der zweite Teil gibt Material zu einer ethisehen, wissenschaftlich technischen Arbeit im Blick auf die Verantwortung für die entstehende Weltgemeinschaft. Die heute durch die Wissenschaft ermöglichten *A*-, B- und C-Waffen haben bewirkt, daß die Bemühung um den Frieden nicht mehr nur ein Problem der Politik i-n engeren Sinne, sondern ebensosehr in die Verantwortung der Wissenschaft gestellt ist. Das erfordert eine entschiedene ethische Neubesinnung der Theologie- und der Geisteswissensehaften im Gesprächskontakt mit den N aturwissensmaften (49), (die sich ganz anders als bisher frei machen müssen von ihren individualistischen Ansatzpunkten). Das wird uns hier nahegebracht durch Hinweis auf die großen Projekte heutiger Wissenschaft (big science). Diese erfordern nicht nur bis dahin unvorstellbar großen Einsatz finanzieller Mittel, sondern intensive Beteiligung von Hunderten von Spezialisten am gemeinsamen Forschungsziel derart, daß keiner sich durch den Ehrgeiz der eigenen Leistung verführen lassen darf, das Ganze des Projektes zu versäumen. Die eigentliche ethische Aufgabe geht zeitlich und räumlich weit darüber hinaus und zielt auf den Bestand unserer Menschenwelt. Was uns in den letzten 30 Seiten dieser Schrift über die Aufgaben und Zusammenhänge heutiger wissenschaftlicher Arbeit dargelegt wird, ist ein außerordentlich weitreichender Aufriß, aber von der Art, daß man nicht in Zuschauerhaltung davor stehen kann. Die Verfasser sind sich gewiß bewußt, daß eine genauere Darlegung dessen, was hier Material zum ersten Hauptteil genannt wird und was seinen Ausgangspunkt im Bewußtseinswandel der heutigen Physik hat, eben nur ein Aufriß sein kann von dem, was in exakterer Durchführung betrachtlieh mehr Zeit und Raum beanspruchen würde. Aber gerade dieser Umstand, daß die wichtigsten Momente dessen, was heute verantwortliche Wissenschaft angehen muß, hier in so komprimierter Form aufgezeigt werden, kann uns, die wir nicht selber an dieser Wissenschaft beteiligt sind, um so ernster vor Augen stellen und ins Gewissen rufen, daß es hier um unser aller Sache geht.

Das sei zum Schluß nach zwei Hinsichten hin angedeutet, die besonders den Menschen im Dienst der Kirche betreffen:

1. Seite 36 ff. wird der unheilvolle Zustand aufgezeigt, der sich auf wissenschafllichsm Gebiete aus dem Mangel an Kooperation ergibt, und im Kapitel »Big Science« erfahren wir, wie die Ausführung der großen weltumfassenden Projekte, von denen das Dasein der Menschheit abhängt, eine intensive Zusammenarbeit vieler Forscher erfordert. Was tun wir in der kirchlichen Gemeindearbeit, in der Form unseres Unterrichts und in der Erziehung, um die Bereitschaft zur Verantwortung im Wir zu wekken?

2. Der am stärksten durch Niels Bohr mitbewirkte Bewußtseinswandel der Physik wird auf S. 60 dahin charakterisiert, daß heutige Wirklichkeitserfahrung die drei Ebenen des Seins, des Erkennens und des Handeins nicht mehr streng voneinander trennen kann. Die Atomphysik lehrt uns, daß der Mensch, insofern er Beobachter ist, nicht mehr ignoriert werden kann (s. die sehr klare Darlegung von W. Heitler: Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis, Braunschweig 1964, 3. Aufl., 75 S., bes. S. 23-39). Es muß aber dabei zu einer bewußten Einstellung des Erkennenden zu dem Erkannten kommen, der Art, daß er zugleich der Betroffene und der Entscheidende ist. Was bedeutet das für unser theologisches, unser kirchliches Tun? In seinem Aufsatz »Wissenschaftlicher Fortschritt als Frage der Ethik« (Neue Grenzen. ökumenisches Christentum morgen, Bd. 1, Kreuz Verlag, Berlin, S. 74 ff.) sagt Günter Howe, daß die sogenannte existentiale Interpretation der Bultmann-Schule den Weg zu einer neuen Weltverantwortung des Christentums nicht zu eröffnen vermocht habe. Ist nicht eine »Moderne Theologie- gerufen, uns heute in den Horizont einer Weltverantwortung zu stellen, wie sie das Buch von Howe und Tödt aufzeigt?

D. *Christine Bourbeck* *Bad Pyrmont*

*Becker, Walter,* und *Walter Salewski:* Die Frühehe als Wagnis und Aufgabe. Untersuchungen über die Ehen der 18- bis 20jährigen Männer. Berlin und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag 1963.

Nicht selten wird in der modernen sexualpädagogischen Literatur – und dies nicht nur in Amerika – im Hinblick auf die Akzeleration die Frühehe als Heilmittel gegen den vorehelichen Geschlechtsverkehr empfohlen. Auf der anderen Seite – nicht zuletzt durch die Scheidungsstatistiken bedingt – ist eine starke Reserve gegenüber den Frühehen festzustellen, weil sie, so wird behauptet, »anfälliger« als später geschlossene Ehen seien, das heißt der Prozentsatz der Ehescheidungen bei Frühehen erheblich höher liege als bei den Ehen, die in späteren Jahren geschlossen werden. Bisher fehlte ausreichendes empirisches Material als Grundlage für eine objektive Beurteilung dieses Sachverhalts.

Die vorliegende Arbeit will diese Lücke ausfüllen. Sie fußt weitgehend auf den Untersuchungen, die der Leiter des Bezirksjugendamtes Harburg, Walter Salewski, vornahm. Zehn Jahre lang hat er die in seinem Bezirk geschlossenen Frühehen erfaßt und weiter beobachtet. Ergänzt wird diese Untersuchung durch Beobachtungen und Erfahrungen mit Frühehen in Hamburg. Aus der Fülle des aufgewiesenen Materials lassen sich gewisse Schlußfolgerungen ziehen.

Zu welchen Ergebnissen gelangten die Untersuchungen?

1. Ein verstärkter Trend zur Frühehe ist festzustellen, ohne daß eine gesetzmäßige Relation zwischen der Bevölkerungszahl, den normalen Eheschließungen und den Frühehen besteht.

2. Die Mehrzahl der Brautleute, die eine Frühehe eingehen, sind Nachbarschaftskinder.

3. Die Antragstellung auf Volljährigkeitserklärung zum Eingehen einer Ehe erfolgt zumeist aus einer Zwangssituation heraus: 82% der Anträge geben als Grund die Schwangerschaft der Braut an, 3,5% die Legitimation eines bereits geborenen Kindes. In vielen Fällen wird der Antrag unter dem Druck der Brauteltern gestellt.

4. Bemerkenswert ist, daß bei 57% der Frühehen die Braut älter oder gleichaltrig ist; 25% der Frauen waren bereits volljährig.

5. Die Scheidungsanfälligkeit der Frühehen ist doppelt so hoch als die der normalen Ehen (14 bis 15%). Die Mehrzahl der Scheidungen fällt in die ersten fünf Ehejahre. In den meisten Fällen zerbrechen die Frühehen am Alltag. Besonders gefährdet sind die Frühehen, wenn es einem der Partner oder beiden an menschlicher Reife fehlt (Entfernung während der ersten Ehejahre von der früheren Entwicklungsphase).

Soweit das Ergebnis der Untersuchung, aus dem die Verfasser die Folgerung ziehen:

»Wir glauben, daß man die 21-Jahr-Grenze als Scheide zwischen Minderjährigkeit und Volljährigkeit beibehalten und wirklich nur Ausnahmen zulassen sollte, wenn günstige Prognosen berechtigt sind. Oft haben die 20jährigen durch Fehlbindung und falsche Weichenstellung ihr Leben fast schon zerstört.«

Neben dem Ausweis der Untersuchungsergebnisse gibt der Band einen umfassenden überblick über die Rechtsfragen bei der Volljährigkeits- und Ehemündigkeitserklärung.

*Dr. Heinz Kühne* *Gütersloh*

*Monzel, Nikolaus:* Katholische Soziallehre. ErsterBand: Grundlegung. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Trude Herweg unter Mitarbeit von Karl Heinz Grenner. Mit einem Geleitwort von Richard Egenter, o. Professor der Moraltheologie an der Universität München. Köln: Verlag J. P. Bachern 1965. 426 S. Ln. 30,- DM.

Ein abschließendes Urteil über dieses nach dem Tode des Verfassers von einer Mitarbeiterin herausgegebene, aus Vorlesungen für Münchener katholische Theologiestudenten zusammengestellte Lehrbuch wird erst möglich sein, wenn der angekündigte 2. Band (über Familie, Staat, Kultur und Wirtschaft) erschienen ist. Der vorliegende 1. Band enthält nur eine umfangreiche und gelehrte »Herausarbeitung der sozialphilosophischen und sozialtheologischen Grundlagen und Methoden«, nicht jedoch die Texte der eigentlich »grundlegenden« katholischen Soziallehren, nämlich die der einschlägigen päpstlichen Enzykliken, die nur gelegentlich erwähnt werden. Für den evangelischen Leser ist das Werk daher eigentlich mehr nur als ein aufschlußrei-

cher Einblick in die Methoden thomistischer Schulung, Gedanken- und Beweisführung im heutigen Katholizismus interessant. Das Ergebnis ist freilich für diesen Leser oft schmerzlich, ja manchmal erschreckend. So übernimmt der Verfasser zum Beispiel von Ernst Troeltsch und Max Weber u. a. die Unterscheidung zwischen "den zu einem religiös-sittlichen Heroismus Fähigen und Willigen« und den "nur zu einer geringen Verantwortlichkeit und Mündigkeit fähigen breiten Massen«, die "im profanen Sozialleben zu lenken« Aufgabe der »Massenheilsanstalt« Kirche sei, damit den »vielen für religiöse Höchstwerte wenig empfänglichen Menschen« ein »christliches Leben ohne allzu großen Heroismus möglich wird«, Wenn dann gelegentlich noch ausgeführt wird, daß dies auch die seelsorgerliche Absicht Jesu Christi gewesen sei, ist man um eine Stellungnahme dazu verlegen. Daß das uralt-eingewurzelte katholische Fehlurteil über die sittliche Unfähigkeit und Uninteressiertheit des Protestantismus vom Verfasser kritiklos übernommen wird, kann nur betrüben. So ist der riesige Aufwand an formaler Gelehrsamkeit, an philosophischer und terminologischer Systematisierung, auch durch Schaubilder, Tabellen usw., für den evangelischen Theologen nur schwer genießbar und auch in seiner - durchaus möglichen - Bedeutung für die katholische Theologie nicht leicht erkennbar. Hierzu wird dem 1960 verstorbenen Verfasser in der Ankündigung des Werkes allerdings nadigerühmt, er habe »den Solidarismus als das dem Wesen und der Bestimmung des Menschen einzig gemäße soziale Grundprinzip aufgebaut-e. Es sei ihm dies Verdienst hier durchaus nicht streitig gemacht. Der Band enthält folgende Abschnitte: Die Religionsgemeinschaften und die Gestaltung des irdischen Soziallebens in idealtypischer Betrachtung. Die Methode der katholisdi-theologisdien Soziallehre. Soziales Sein und Sollen. Einzelmensch und Sozietät. Gemeinsdiafi und Gesellschaft. - Ergebnisse profaner Sozialwissenschaften sind in großem Umfang mit eingearbeitet; auch darin liegt gewiß ein Verdienst. Daß der Verfasser den Anspruch der katholischen Soziallehre auf Unfehlbarkeit, Allgemeingültigkeit und ausschließliche politische Berücksichtigung mit unbekümmerter Härte vertritt, müssen wir hinnehmen. Trotz allen Respektes vor seiner großen Gelehrtheit kann uns die scholastische Vermischung von Theologie und Philosophie, der wir auch hier begegnen, in der dargebotenen Form von der Berechtigung dieses Anspruchs freilich kaum überzeugen. Im Vorwort wird J. H. Newman zitiert: »Keiner ist ein wahrer Christ, der nicht nur ein guter Untertan und ein gutes Mitglied der Gesellschaft ist; aber keiner ist ein wahrer Christ, wenn er nicht mehr ist als das.« Der Verfasser fährt fort: "Ja. Aber wir dürfen Sozialleben und Christsein nicht etagenmäßig trennen. Im irdischen Sozialleben bewährt sich das Christsein, und zwar auch mit dem, was *mehr* ist als soziale Vortrefflichkeit. Das *Mehr* und seine Auswirkung im sozialen Leben sichtbar zu machen, das ist die Aufgabe einer katholischen Soziallehre.« Wir halten uns nicht für berechtigt, zu fragen, ob dem Verfasser dies Vorhaben für den katholischen Leser gelungen ist; wir haben aber auch keinen Grund, es nicht zu hoffen.

*PI. K. H. Becker* *Neustadt (Aiseh)*

## *Buchhinweise*

*David, Jakob:* Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre. 2. Auf]. Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke 1966. 130 S. 8,80 DM.

Beitrag zur Diskussion über das Problem der Geburtenregelung in moderner katholischer Sicht und zu der Frage, inwieweit die Kirche befugt ist, in rein naturrechtlichen Fragen eine bindende Entscheidung zu treffen. Im Anhang aus der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute- der Text des Abschnittes über Ehe und Familie.

*Korf!, Wilhelm:* Ehre, Prestige, Gewissen. Köln: Verlag J. P. Bachern 1966. 181 S. 15,- DM.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, »unter Berücksichtigung der von den verschiedenen methodischen Ansätzen her gewonnenen Einsichten in die Struktur der Ehre und des Prestiges, die ihnen gemeinsamen Bezüge herauszuarbeiten und schließlich unter Heranziehung moraltheologischer Kriterien beide Phänomene auf ihren sittlichen Gehalt hin zu prüfen- (S. 11). Für die sozialethischen Fragestellungen besonders wichtig der Schlußabschnitt »Zur Ethik des sozialen Status«.

# Bibliographie: Anthropologie, Pädagogik

## 1. Anthropologie

*Babel, Henry:* Ce qu'on croira demain. Boudry/ NeucMtel: La Baconniere 1965. 176 S. 2.- Fr.

*Banton, Michael (Hg.):* Anthropological Approadies to the Study of Religion. New York: Frederick A. Praeger 1966. 176 S. $ 6.50.

*Banton, Michael (Hg.}:* The Soeial Anthropology of Complex Societies. New York: Frederick A. Praeger 1966. 156 S. $ 6.50.

*Blanke, Huldrych:* Das Menschenbild in der modernen Literatur als Frage an die Kirche, Zürich und Srurrgarr: Flamberg Verlag 1966. 63 S. 4,80 DM.

*Böhler, Eugen:* Die Zukunfl als Problem des modernen Menschen. Freiburg: Rombach 1966. 152 S. 12,80 DM.

*Com/ort, Alex:* Nature and Human Nature. A Seientifie Study of Man as Part of a General Order of •Nature«, London: Weidenfeld & Nieolson 1966. 228 S. 36 s.

*Drescher, Hans-Georg (Hg.):* Der Mensch - Wissenschaft und Wirklimkeit. Wuppertal-Barmen: Jugenddienst-Verlag 1966. 246 S. Ln. 16,80 DM. Srud.xAusg. 12,- DM.

*Frankl, Viktor E.:* Die Psychotherapie und die Situation des heutigen Menschen. Universitas 1966/6. S. 561-569.

*Froese, Leonbard:* Die Lehre vom Menschen im Verständnis heutiger Forschung. Universitas 1966/9. S. 915-926.

*Goldschmidt, Walter:* Comparative Funetionalism. An Essay in Anthropologieal Theory. Berke1ey: Universiry of California Press 1966. 150 Seiten. $ 3.95.

*Harnik, B.:* Krankheit und Sünde. Psychologische und theologische Aspekte. Reformarie 1965. S. 517 bis 525.

*Heberer, Gerhard:* Das gegenwärtige Bild der Abstammungsgeschichte des Menschen, Universitas 1966/2. S. 161-170.

*Hoeuen, P. van der:* kroniek: mens en natuurwetenschap. Wending 1966/5. S. 179-193.

*Jungk, Robert, und Hans [ose] Mundt (Hg.):* Das umstrittene Experiment: Der Mensch. Elemente einer biologischen Revolution. München: Kurt Desch Verlag 1966. 360 S. Ln. 28,- DM.

*Keiter, Friedrich:* Verhaltensbiologie des Menschen auf kulturanthropologischer Grundlage. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1966. 360 S. Ln. 22,- DM.

*Krieger, E.:* Modernität und Religion. Tijdschrill: voor Filosofie 1965/4. S. 731-801.

*Lehrs, Ernst:* Mensch und Materie. 3. überarb. Aufl. Frankfurt a, M.: Vittorio Klostermann 1966. 480 S. Ln. 36,- DM; kart, 32,50 DM.

*Magneant, Pierre:* L'experimenration humaine en medicine, Revue de Theologie et de Philosophie 1965/VI. S. 353-367.

*Möller, [osej:* Zum Thema Menschsein. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967.94 S. 8,40 DM.

*Portier, V.:* Anthropologie er apostolat des laics, Paris: Union Nationale des CEAS 1965. 390 S.

*Portmann, Adol]:* Unizüchtung des Menschen? Aspekte heutiger Biotechnik, Universitas 1966/8. S. 785-803.

*Raalten, F. van:* Sdiaamte en Existentie. Nijkerk: G. F. Callenbach 1965. 19 S. 8,50 hfl.

*Rombach, Heinrich (Hg.):* Die Frage nach dem Mensehen, Aufriß einer Philosophismen Anthropologie. Peseschrifl für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg und München. Verlag Karl Alber 1966. 492 S. Ln. 52,- DM.

*Rorarius, Win/ried:* Schuld und Vergebung in der Siehe des Arztes. Zeitwende 1966/11. S. 727-741.

*Stellingwerff, J.:* Oorsprong en toekomst van de creative mens. Amsterdam: Buijten & Sdiipperheijn 1965. 243 S. 12 hfl.

*Thorpe, William Homan:* Seienee, Man and Morals. New York: Cornell University Press 1966. 176 S. $ 4.95.

*Vetter, August:* Personale Anthropologie. Aufriß der humanen Struktur. Freiburg und München: Verlag Karl Alber 1966. 192 S. 19,50 DM.

*Wendland, Heinz-Dieter:* Die Macht sdiöpferisdier Zerstörung. über den Menschen im technischen Zeitalter. Zeitwende 1966/6. S. 382-390.

*Widmer, Gabriel Pb.:* L'homme moderne er la théologie, Conference donnee à Strasbourg le 5 fevrier 1965. Strasbourg: Oberlin 1965. 83 S. 6.– F.

## 2. Pädagogik

*Ballauff, Theodor:* Philosophische Begründungen der Pädagogik. Die Frage nach Ursprung und Maß der Bildung. Berlin und München. Duncker & Humblot 1966. 246 S. 38,60 DM.

*Ballauff, Theodor:* Müssen auch Erwachsene noch lernen? über Erwachsenenbildung in unserer Zeit. Zeitwende 1966/10. S. 658-666.

*Bartmann, Theodor:* Denkerziehung und programmierter Unterricht. München: Manz Verlag 1966. 7,80 DM.

*Bildung - Bildungsrückstand.* München: Max Hueber Verlag 1966. 153 S. 5,80 DM.

*Bockelmann, Hans:* Konflikte zwischen Pädagogik

und Bildungspolitik. Die Mitarbeit 1966/6. S. 481 bis 489.

*Bollnow, Otto Friedrich:* Krise und neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg: Quelle & Meyer 1966. 152 S. 14,- DM.

*Cox, H., Pb,* H. *Phenix,* S. D. *Schwatz mann u. a.:* Religious Education in the Secular City. Religions Education 1966. S. 83-113.

*Dinter, Hugo:* Altes Recht und neue Ordnung für das deutsche Bildungswesen. Die Neue Ordnung 1966/1. S. 26-33.

*Drechsler, julius:* Bildungstheorie und Prinzipienlehre der Didaktik. Heidelberg: Quelle & Meyer *1966. 160* S. 19,– DM.

*Englert, Ludwig, Helmar Frank, Herbert Stachowiak und Hans Schie/ele (Hg.):* Lexikon der kybernetischen Pädagogik. Quickborn: Verlag Schnelle 1966. 243 S. *31,50* DM.

*Farley, E.:* Does Christian Education Need the Holy Spirit? Religious Education 1965. S. 339-346, 427-436.

*Fischer, Erwin:* Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschule? Die Antwort des Grundgesetzes. München: Szczesny 1966. *120* S. *6,80* DM.

*Fischer, Wolfgang:* Was ist Erziehung? München: Ehrenwirth Verlag 1966. 128 S. *7,80* DM.

*Gray, john:* The Nature and Function of Adult Christian Education in the Church. Shottish Journal of Theology 1966/4. S. 457-463.

*Hardegger, [osepb Anton (Hg.):* Handbuch der Elternbildung. Köln: Benzinger Verlag. Band I: 538 S., 41,- DM; Band II: 488 S. 38,- DM.

*Heldmann, Werner:* Ist höhere Bildung ein Standesprivileg? Die neue Ordnung 1966/3. S. *171-180.*

*Hel/enbein, Karl-August:* Die Pädagogik in Westdeutschland seit 1945. Der Evangelische Erzieher 1966. S. 5-11; 81-93.

*Henningsen, Jürgen:* Lüge und Freiheit. Ein Plädoyer zur politischen Bildung. Wuppertal-Barmen: Jugenddienst-Verlag 1966. 77 S. *6,80* DM.

*Heydron, Heinz-joachim:* Zum Verhältnis von Schule und Gesellschaft. Der Evangelische Erzieher 1966/ 11. S. 429-437.

*Ho/mann, Theodor:* Jugend im Gefängnis. München: Piper 1967. *208* S. *14,80* DM.

*Höhn, Eljriede:* Der schlechte Schüler. Ein Beitrag zur Psychologie des Mißerfolgs. München: Piper 1967. 264 S. *15,80* DM.

*Krupskaja, Nadeshda Konstantinowna:* Sozialistischo Pädagogik. Eine Auswahl aus Schriften, Reden und Briefen. Berlin: Volk und Wissen 1966. Bd. I: 448 S. 12,– DM-Ost. Bd. II: 428 S. 13,- DM-Ost. Bd. III: 368 S. 12,- DM-Ost. Bd. IV: *400* S. 12,- DM-Ost.

*Meinbo], Ulrike Marie:* Heimkinder in der Bundesrepublik. Aufgehoben oder abgeschoben? Frankfurter Hefte 1966/9. S. 616-626.

*Mialaret, Gaston:* Education nouvelle et monde moderne. Paris: Presses Universitaires de France 1966. IV, 172 S. 9,- F.

*Mühlmeyer, Heinz:* Die Sachlichkeit als Fundamentalprinzip der Bildung. Pädagogik 1966. S. 165 bis 175.

*Müller, Friedrich:* Schulgesetzgebung und Reichskonkordar. Wien und Freiburg: Herder 1966. *150* S. *15,80* DM.

*Nymann, Al],* Schule und Beruf als Sozialisationsfaktoren. Der Mensch als soziales und persönliches Wesen. Bd. 2. Stuttgart: Ferdinand Enke 1966. XII, 266 S. 39,- DM.

*Oppolzer, Sieg/ried (Hg.):* Denkformen und Forschungsmethoden der Erziehungswissenschaft. Bd. I: Hermeneutik - Phänomenologie-Dialektik. München: Ehrenwirth Verlag 1966. 214 S. *14,80* DM.

*Peisert, Hansgert:* Soziale Lage und Bildungschancen in Deutschland. München: Piper 1966. *140* Seiten. 18,– DM.

*Rauschenberger, Hans:* Schule als Institution. Der Evangelische Erzieher 1966/11. S. 438-444.

*Rosen/eld, Gerhard:* Erziehungspsychologie. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1966. *350* S. 12,- DM-Ost.

*Stoffel, Ruprecht:* Bildung als Forderung an den Seelsorger. Wege zum Menschen 1967/2. S. 33 bis 48.

*Strohm, Theodor:* Evangelische Bildungspolitik nach 1945. Pastoraltheologie 1967/1. S. 12–30.

*Strobel, Anton:* Erziehungslehre. München: Ehrenwirth Verlag 1966. *300* S. *19,80* DM.

*Surkau, Hans-Werner:* Theologische Bedenken Zur Situation der Schule zwischen den Erziehungsmächten. Der Evangelische Erzieher 1966/11. S. 444-453.

*Walz, Hanna:* Die neuralgischen Punkte der Bildungspolitik. Evangelische Weit 1966. S. *610* bis 613.

## Bemerkungen des Schriftleiters

Den Hauptinhalt dieses Heftes bilden Referate, die auf der Tagung der *Societas Etbica* in Lund (Schweden) vom 29. August bis 1. September 1966 gehalten wurden. Lediglich das Referat von Prof. *eh. E. West* aus Princeton, USA, wurde im gegenseitigen Einverständnis nicht abgedruckt, da es zu einem Teil bereits im Juli 1966 in der ZEE veröffentlicht wurde, zum andern Teil in einer Zusammenfassung der Ergebnisse der Genfer Weltkirchenkonferenz vom Sommer 1966 bestand, über die inzwischen hier *H. E. Tödt* berichtet hat (vgl. dazu den Diskussionsbeitrag in diesem Heft). In Lund befanden sich unter den insgesamt 50 Teilnehmern aus 14 Ländern 15 römisch-kathohsche Theologen aus Deutschland, Frankreich, Italien und Spanien. Wahrscheinlich wird der intensive Dialog mit Vertretern der römisch-katholischen Moraltheologie und Sozialethik immer mehr zum Kennzeichen der Societas Ethica werden: deren Interesse an dieser Arbeit ist von Anfang an deutlich gewesen und kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß der Bonner Moraltheologe *F. Bockte* Mitglied des Vorstandes der Societas Ethica ist, der inzwischen etwa 100 Theologie- und Philosophieprofessoren aus verschiedenen Ländern angehören. Die nächste Tagung soll vom 28. bis 31. August 1967 in Münster (Westf.) stattfinden. Auskunft erteilt der Sekretär der Konferenz, Studentenpfarrer Dr, *K. Bockmühl,* 69 Heidelberg, Moltkestraße 22. - Ein besonders wichtiger Beschluß der Konferenz von 1966 ging dahin, die Fachvertreter der Ethik einzuladen, sich einer in Skandinavien bereits vorhandenen *Dissertationskartei* anzuschließen. Wir veröffentlichen anschließend diese Einladung.

W. *Sch.*

## Mitteilung der Societas Ethica über eine Dissertationenkartei

Die Societas Ethica hat die Aufstellung einer Kartei beschlossen, in welcher die Themen von in Arbeit befindlichen Dissertationen der Ethik und verwandter Gebiete gesammelt werden sollen. Das Ziel ist, leidige Doppelarbeiten künftig möglichst auszuschließen, andererseits dem allgemeinen wissenschaftlichen Interesse mit Auskünften darüber zu dienen, an welchem Ort über ein bestimmtes Thema gearbeitet wird.

Die Herren Ordinarien und Dozenten werden gebeten, für Dissertationen, die unter ihrer Aufsicht entweder bereits in Arbeit sind oder neu angefangen werden, von den Doktoranden je eine Karteikarte ausfüllen zu lassen und einzusenden. Ferner werden sie gebeten, später Nachricht zu geben, ob und wann eine so angezeigte Dissertation abgeschlossen worden ist. Sollte nach einem Zeitraum von fünf Jahren keine Nachricht eingegangen sein, so wird die Karte nach Anfrage bei dem zuständigen Dozenten aus der Kartei entfernt. Der Standort der Kartei ist Lund.

Die Kartei steht für Informationsanfragen zur Verfügung. Bei Einsendung von Dissertationsthernen, die bereits vorhandenen ähnlich sind, wird eine Kopie der Konkurrenzkarte übersandt.

Kartei-Formulare sind anzufordern bei: Herrn Docenten Dr. Harry Aronson, Lauritz Weibulls väg 1, Lund, Schweden.

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM . Fur unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporro ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurüekgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeinschaftswerks der Ev. Presse e. V. Gesamtherstellung: F. 1. Wagener, Lemgo. Printed in Germany

# Die Erklärung über die Religionsfreiheit vom II. Vatikanischen Konzil

VON JÖRG BOPP

## I. VORBEMERKUNGEN

Das **II.** Vatikanische Konzil hat in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit *(Declaratio de libertate religiosa)* grundsätzlich und ohne jede Einschränkung die Religionsfreiheit als bürgerliches Recht anerkannt. Damit hat die katholische Kirche einen Schritt nachgeholt, den über einhundert Staatsverfassungen, die Vereinten Nationen mit ihrer Erklärung der Menschenrechte und auch der ökumenische Rat der Kirchen in seinen Weltkonferenzen schon getan hatten, manche schon vor langer Zeit. Daß die katholische Kirche diesen Schritt nachgeholt hat, ist wichtig nicht nur für ihr eigenes Selbstverständnis in der modernen Welt, sondern auch für ihr Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen und zu den anderen Weltreligionen, schließlich aber auch wichtig für ihr Verhältnis zu vielen Staaten.

Protestanten pflegen bei der Frage der Religionsfreiheit primär auf Spanien zu sehen und sind in der Versuchung, die Erklärung nur im Blick auf die spanischen Verhältnisse zu lesen. Spanien ist aber nur ein kleiner Ausschnitt aus der Gesamtlage, welche für die katholische Kirche viel stärker durch ihre Stellung in den Staaten des Ostblocks und in manchen Staaten Asiens und Afrikas bestimmt ist. Es dürfte heute die Zahl der Länder größer sein, wo die christlichen Konfessionen gemeinsam unter staatlicher Unterdrückung leben, als die Anzahl jener Länder, wo eine einzelne christliche Konfession die anderen mit Hilfe der staatlichen Gewalt unterdrückt. Dieser Sachverhalt muß bei der Beurteilung der Erklärung berücksichtigt werden.

Die Bedeutung einer Anerkennung der allgemeinen Religionsfreiheit durch das 11. Vatikanische Konzil kann man für die katholische Kirche nur dann erfassen, wenn man die Stellungnahme des päpstlichen Lehramtes seit der Französischen Revolution kennt. Die Analyse setzt deshalb ein mit einer Untersuchung der lehramtlichen Tradition von Papst *Pius VI.* bis zu *Pius XII.*, geht dann über zu den Neuansätzen bei *jobarmes XXIII.* Daran schließt sich die Interpretation der Konzilserklärung an.

## 11. DIE LEHRAMTLICHE TRADITION VON PIUS VI. BIS PIUS XII.

Die Stellung der lehramtlichen Tradition zum Problem der Religionsfreiheit in dem Zeitabschnitt von der Erklärung der Menschenrechte durch die französische Nationalversammlung (1789) bis zur Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (1948) ist sehr einheitlich. Trotz wesentlicher Differenzierungen in der päpstlichen Gesellschafts- und Staatslehre ist die Stellungnahme zur Forderung der Religionsfreiheit vom Breve *Quod aliquantum* (1793) des Papstes *Pius VI.* bis zur *Toleranzansprache* von

*Pius XII.* (1953) in ihren Grundzügen nicht verändert worden. Schon diese Tatsache zeigt, daß es sich hier um einen *neuralgischen Punkt im Päpstlichen Wahrheits- und Kirchenverständnis* handeln muß.

Die Stellungnahme des Papsttums von *Pius VI.* bis *Pius XII.* darf man nicht isoliert betrachten'. Die Ablehnung der Religionsfreiheit ist nur ein wichtiges Moment in der umfassenden Anstrengung der Päpste, die Gestalt der Menschheit, wie sie aus den geistigen und politischen Revolutionen der Neuzeit hervorgegangen war, wieder rückgängig zu machen. Die Anstrengung von Gesellschaft und Kultur seit dem 18. Jahrhundert, sich fortschreitend von der Bevormundung durch den christlichen Glauben und die kirchlichen Institutionen zu befreien, war für das Papsttum die notwendige Folge aus der Häresie des reformatorischen Protestantismus und wurde deshalb für eine Bewegung des Unglaubens gehalten. Anstatt sich nun die neuen Ideen der Vernunft und der Freiheit zu assimilieren, entwickelten die Päpste eine restaurative Gesellschafts- und Staatslehre, deren Ziel der *mittelalterliche konfessionell geschlossene Staat und die christlich-katholische Einheitskultur* waren. Anstatt sich mit den neuen politisch-demokratischen Bewegungen zu verbinden, klammerte man sich an die vergehenden feudalen Ordnungen, an den *politischen Absolutismus* und das sich auflösende *Bündnis von Thron und Altar.* Die politische Theorie der Päpste wurde zur *Ideologie des status quo ante.* Man betrieb die Restauration der alten Mächte anstatt einer Kommunikation mit den neuen Mächten.

Am 26. 8. 1789 proklamierte die französische Nationalversammlung die allgemeinen Menschenrechte. Die Artikel 1, 10, **11** forderten die Gleichheit der Grundrechte, Rede-, Presse- und Religionsfreiheit für alle ohne Unterschied. Papst *Pius VI.* antwortete 1793 in seinem Breve *Quod aliquantum* mit einer kompromißlosen Verurteilung dieser neuen Ideen. Er sah in den neuerlichen Angriffen des französischen Staates auf die Kirche eine direkte Konsequenz aus der Proklamation der neuen Freiheiten und eine Aufdeckung ihrer inneren atheistischen Zielsetzung. Und die Entwicklung der politischen Verhältnisse in Frankreich seit der Erklärung der Menschenrechte hatte den Papst in dem Verdacht bestärkt, daß die neuen Freiheiten nur zu politischer Anarchie und moralischer Zügellosigkeit führen würden. Die Enzykliken *Mirari vos* (1832) von *Gregor XVI.* und *Quanta cura* (1864) von *Pius XI.* führten die Linie von *Pius VI.* weiter-, Inzwischen hatten sich ja in europäischen Ländern, besonders in Frankreich und Italien, auch innerhalb der katholischen Kirche Gruppen gebildet, die mit den Ideen des neuen politischen Liberalismus sympathisierten. Die französische Zeitschrift *L'Avenir* zum Beispiel wollte das unter dem Ancien regime wieder etablierte System von katholischer Staatsreligion und privilegierter Kirche durch eine Trennung von Staat und Kirche ablösen. *Gregor XVI.* befürchtete, diese Ideen würden auf die Dauer auch zu einer Auflösung des Kirchenstaa-

1. Zum folgenden: *E.-W. Böckenförde:* Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in: Stimmen der Zeit *90/1965,* S. 199-212. - ]. *Groß:* Religionsfreiheit und katholische Kirche, in: Evangelische Theologie *1949/50,* S. 481-497. - ]. C. *Murray:* Die religiöse Freiheit und das Konzil, in: Wort und Wahrheit XX/1965, S. *409-430* und 505-536. - *W. Schweitzer:* Toleranz und Freiheit der Weltanschauungen in unserer Zeit, in: ZEE 9/1965, S. 257-284.
2. Vgl. *R. Aubert:* Die Religionsfreiheit von »Mirari vos« bis zum »Syllabus«, in: Concilium 1/1965, S. 584-591. - *Ders.:* Der Syllabus von 1864, in: Stimmen der Zeit *90/1965,* S. 1-24.

tes führen und damit das Papsttum von den politischen Gewalten abhängig machen. Dazu kam die betont laizistische Politik in manchen europäischen Staaten und die antiklerikale Politik des Königreiches Piemont, Maßnahmen, die sicher nicht ohne Schuld der katholischen Kirche entstanden sind. Das Papsttum ließ sich aber durch die antireligiösen und antikirchlichen Akzente der neuen säkularen Ideen derartig blenden, daß es ihnen gegenüber eine grundsätzliche Abwehrstellung bezog und diese Abwehrstellung im Laufe des 19. Jahrhunderts immer gründlicher untermauerte.

Die Enzyklika *Mirari vos* setzte sich im Stil eines aufgeregten Klagens mit dem *»Indifferentismus«* auseinander; so benannte sie jene Lehre, man könne durch jedes beliebige Glaubensbekenntnis das ewige Heil erlangen. überall, wo die Freiheitsideen am Werke sind, sieht der Text den vergiftenden Einfluß dieses weltanschaulichen Indifferentismus. »Aus der Quelle dieser verderblichen Gleichgültigkeit fließt jene törichte und irrige Meinung ... oder noch besser jener Wahnsinn, es solle für jeden die Freiheit des Gewissens verkündet und erkämpft werden-., Es sind vier bedrohliche Konsequenzen, welche die Enzyklika im politischen Liberalismus auf sich zukommen sieht: *die Auflösung der einzig wahren katholischen Wahrheit, die Einschränkung der kirchlichen Bewegungsfreiheit, die Bestreitung der Heilsexklusivität der Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung*. Nach diesen vier Merkmalen hat man bis in die Konzilsdebatten hinein auf der konservativen Seite den politischen Liberalismus mit seiner Forderung nach Religionsfreiheit beurteilt. Für den Papst ist der politische Liberalismus gleichbedeutend mit Atheismus, Antiklerikalismus und gesellschaftlich-politischem Anarchismus. Das ist bis zu Papst *Pius XII*. so geblieben. Die Stellungnahme zum Liberalismus war für das Papsttum im Grunde ein *status conjessionis.* So heißt es in der Enzyklika über die politischen Konsequenzen einer Anerkennung der Religionsfreiheit: »Denn wenn der Zügel zerbrochen ist, mit dem die Menschen auf den Pfaden der Wahrheit gehalten werden, dann stürzt ihre ohnehin zum Bösen geneigte Natur rasend schnell in den Abgrund« (M 16). Deshalb wendet sich der Text auch gegen die Trennung von Staat und Kirche. Der Staat soll weiterhin die primäre Aufgabe der cura religionis im Sinne der *cura veritatis religiosae* haben, aus der er mühelos die Einsicht in die rechte politische Ordnung mit Hilfe einer rechtlich privilegierten Kirche gewinnen kann. »Ja, möchten sie überzeugt sein (sc. die Politiker), daß die Sache des Glaubens für sie mehr gilt als jene ihres Reiches« (M 24). Hier erscheint der Staat als Garant und Durchsetzer der gottgewollten sittlichen Ordnung. Die Enzyklika versucht, mit einer *sakralen Staatsauffassung*, die aus der religiös bestimmten und weltanschaulich homogenen Gesellschaft des Mittelalters stammt, die sich entwickelnde Säkularität von neuzeitlichem Staat und Gesellschaft aufzuhalten.

Diese Motive hat die Enzyklika *Quanta cura* aufgenommen. Ihr Text enthält nicht nur eine erneute Verurteilung der modernen Gefahren, sondern auch den *Syllabus*, eine thesenhafte Aufzählung aller Irrtümer, die das päpstliche Lehramt bisher verurteilt hatte. Zu diesen Irrtümern gehören auch folgende: »77. In unserer Zeit geht es nicht mehr an, die katholische Religion als einzige Religion eines Staatswesens anzuerkennen, unter Aus-

3. Zitiert nach: Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau - Dokumente, hg. von *E. Marmy*, Freiburg/Schweiz 1945, § 16, im folgenden abgekürzt: M mit Angabe des zitierten Paragraphen.

schluß aller übrigen Arten von Gottesverehrung ... 79. Denn es ist falsch, daß die bürgerliche Religionsfreiheit sowie die volle, für alle gewährleistete Befugnis, frei und offen irgendwelche Meinungen und Gedanken kundzutun, leicht dazu führe, Geist und Sitte der Völker zu verderben und die Seuche der Gleichgültigkeit zu verbreiten« (M S. 53 f.). Diese Freiheiten nennt der Text »die Freiheit des Verderbens« (M 28 b), Denn hinter ihnen stehe die Lehre des *Naturalismus,* daß der christliche Glaube keinen Einfluß auf die Gestaltung der Gesellschaft haben dürfe.

Hier wird aus der angenommenen Einzigkeit der katholischen Wahrheit die rechtliche Privilegierung des katholischen Christentums und die rechtliche Diskriminierung aller anderen Konfessionen und religiösen Gemeinschaften deduziert. Der dogmatisch-theologische Ausschließlichkeitsanspruch des katholischen Glaubens fordert vom Staat einen einseitigen Einsatz seiner legislativen und exekutiven Macht zugunsten der katholischen Kirche. Die Folge dieser *verkürzten Deduktionen aus der Dogmatik in die Politik* ist die *systematische und gesetzlich kodifizierte Unterdrückung aller Andersdenkenden.* Die dogmatische Wahrheit wird benutzt, um die gesellschaftliche und politische Freiheit zu unterbinden.

Diese Verbindung von religiösem Ausschließlichkeitsanspruch und politischem Totalitarismus enthält in der Staatslehre von *Leo XIII.* ihre strenge systematische Begründung. Sein Gesamtentwurf bringt die päpstliche Stellungnahme zum Problem der Religionsfreiheit in ihrer klassischen Ausbildung. Deshalb gilt das, was über ihn zu sagen ist, für die gesamte lehramtliche Tradition bis zu *Pius XII.* Seine Stellungnahme zum Problem der Religionsfreiheit hat *Leo XIII.* in der Enzyklika *Libertas praestantissimum* (1888) abgegeben. Man kann diesen Text als die Magna Charta der - gesetzlich zu fixierenden - religiösen Intoleranz des Katholizismus bezeichnen.

Die Enzyklika setzt sich mit dem politischen Liberalismus auseinander, dem sie vorwirft, die atheistischen Ideen des Indifferentismus und Naturalismus in die gesellschaftliche Praxis umzusetzen. Bezeichnend ist nun - ein Verfahren, welches die päpstliche Soziallehre immer wieder angewendet hat –, daß der Text den liberalistischen Leitbegriff »Freiheit« aufnimmt, ihn aber im Sinne der eigenen antidemokratischen und antiliberalen Staatslehre uminterpretiert. Der Forderung des Liberalismus nach bürgerlicher Freiheit setzt der Text seine Forderung der *»sittlichen Freiheit«* (M 84) entgegen. Das heißt aber, der *Freiheitsbegriff wird aus dem religiösen Wahrheitsbegriff deduziert;* denn die sittliche Freiheit ist »eine Tugend zur Vervollkommnung des Menschen« (M 882). Von dieser Vervollkommnung heißt es dann: »Die wahre Vollkommenheit jeglichen Wesens besteht ja darin, daß es nach seinem Ziele strebt und es erreicht; das höchste Ziel aber, das der Mensch in seiner Freiheit anstreben soll, ist Gott« (M 97). Die sittliche Freiheit besteht also darin, daß der Mensch Gott den schuldigen Gehorsam leistet. Diese sittliche Freiheit als der Gott geschuldete Gehorsam wird in der Staatslehre *Leos* zum *Verfassungsprinzip der Staaten* und zum *normativen Kriterium für die Kodifizierung des bürgerlichen Rechtes.* Der Staat wird aufgebaut auf dem Prinzip des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Gesetz.

Es ist auch *Leos* Absicht, den sich entwickelnden modernen religionsneutralen Staat durch den konfessionellen Weltanschauungsstaat zu ersetzen. »Die Natur belehrt uns, daß

der Staat den Bürgern die Mittel und Wege bereiten muß zu einem sittlichen Leben, das heißt zu einem Leben nach Gottes Gesetzen, weil Gott der Ursprung aller Sittlichkeit und Gerechtigkeit ist« (M 108). Der Staat hat die Aufgabe, die Bürger zum Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz mit Machtmitteln zu erziehen und alles zu unterdrücken, was diese Erziehung gefährden könnte. »Was also immer gegen Tugend und Wahrheit ist, das darf man nie veröffentlichen und unter die Augen der Menschen bringen, und noch viel weniger ihm den Schutz der Gesetze angedeihen lassen- (M 882). Mit seiner legislativen und exekutiven Gewalt muß der Staat bestrebt sein, »den Irrtum aus dem Geiste zu verbannen und den Weg zu falschen Meinungen durch sichere Schutzmittel abzusperren« (M 115). Es wollte die Ironie der Geschichte, daß die hier grundgelegten formalen Strukturen eine Saat waren, die in den modernen totalitären Diktaturen üppig blühen sollte.

Gegen die säkulare Rechtsauffassung der Neuzeit, das Recht sei eine weltlich-rationale Ordnung des menschlichen und staatlichen Zusammenlebens", hervorgegangen aus der Vernunft und der freien Verantwortung des Menschen, setzt die Enzyklika ihre *sakrale Rechtsauffassung,* die entwickelt wird im Rahmen der neuscholastischen Metaphysik. Das Recht ist ein Teil der aus Natur und Gnade zusammengefügten sittlichen Ordnung des Universums. Seine Aufgabe ist es, einen direkten Beitrag dafür zu leisten, den Menschen in den Bereich der übernatürlichen Vollendung zu erheben. Damit wird das Recht, jener Ausschnitt der sittlichen Ordnung, der sich mit dem Zusammenleben der Menschen beschäftigt, zur irdischen Manifestation des übernatürlichen, zur *Ordnung der Tugend und der Wahrheit.* Durch diese Vermischung von übernatürlicher Vollendung und Regulierung des irdischen Zusammenlebens wird ein sakraler Rechtsbegriff gewonnen, wie er in die Zeit weltanschaulich und konfessionell geschlossener Gesellschaften paßt, nicht aber in die Zeit eines weltanschaulichen Pluralismus. In solchem Pluralismus muß das Recht aus seiner religiösen Verklammerung gelöst werden und zum weltlichen Mittel des friedlichen und freien Zusammenlebens der Bürger untereinander und mit der staatlichen Gewalt umgeformt werden und so jedem ermöglichen, gemäß der von ihm erkannten Wahrheit zu leben.

Bei diesem Rechtsbegriff, der das *Recht als Mittel zur Erlangung des ewigen Heils* versteht, muß natürlich alles, was diesen Weg zum Heil gefährden könnte, unterbunden werden. »Es bleibt ewig wahr; jene Freiheit, die allen gewährt wird und unterschiedslos sich über alle erstreckt, ist ... nicht erstrebenswert, weil es *unvernünftig ist, daß der Irrtum dasselbe Recht besitze wie die Wahrheit«* (M 125). Aus der objektiven Ordnung des Universums werden die Prinzipien der irdischen Rechtsordnung deduziert. Nur das in den objektiv wahren Werten wurzelnde Gewissen *(conscientia vera)* hat ein bürgerliches Recht auf Freiheit. Das heißt aber für die liberalistischen Forderungen, »daß es niemals erlaubt ist, die Gedankenfreiheit, Pressefreiheit, Lehrfreiheit, sowie unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen, oder zu gewähren« (M 135). Daraus ist allerdings nicht zu folgern, daß der Staat die Bürger zum katholischen Glauben zwingen solle. Hier vertritt Leo den Grundsatz des kanonischen Rechtes *»Ad amplexandam [idem catholtcarn nemo*

4. Vgl. auch *Böckenjörde,* S. 209 ff. – *H. Wulf* SJ: Der Staat und die öffentliche Ordnung, in: Stimmen der Zeit 91/1966, S. 92-103, bes. S. 98 ff.

*inoitus cogatur«* (CIC § 1351). Daraus ist ebenso nicht zu folgern, der Staat müsse seinen Bürgern den Irrtum mit Gewalt austreiben. *Leo* fordert nur, daß ein irrender Mensch nicht das bürgerliche Recht hat, seine überzeugung öffentlich auszusprechen und zu verbreiten. (De Iacto ist es allerdings schwierig, zwischen privater überzeugung und ihrem öffentlichen Aussprechen zu unterscheiden. Die Konsequenz einer Bedrängung des Gewissens ist durchaus möglich.) Das heißt für das Problem der Religionsfreiheit, daß nur dem katholischen Glauben im Verfassungsrecht die Freiheit der Assoziation, des Gottesdienstes, des Bekenntnisses, des Unterrichtes, der Propagierung und der politischen Aktion zugestanden wird. *Leo XIII.* kämpfte nur für die *libertas Ecclesiae,* nicht aber für die libertas religiosa. Die Anerkennung einer allgemeinen Religionsfreiheit war auch für ihn identisch mit einer objektiven Gleichstellung von Wahrheit und Irrtum und deshalb identisch mit einer Kapitulation der Kirche vor Unwahrheit und Atheismus, mit einer Proklamation der Autonomie des Menschen gegenüber Gott und der Absage an die Heilsexklusivität der katholischen Kirche. Daß aus der Leugnung der Wahrheit direkt eine Erzeugung von politischer Anarchie folgen müsse, ergab sich dann von selbst.

Die These, daß der Irrtum nicht dasselbe Recht besitze wie die Wahrheit, zeigt nun aber, wer in dieser Rechtstheorie eigentlich das *Subjekt des Rechtes* ist. Das ist nicht, wie im neuzeitlichen Rechtsverständnis, die Person, sondern die *abstrakte Wahrheit.* Die Person kommt nur in den Blick als Träger bestimmter Weltanschauungen, seien sie nun wahr oder falsch. Recht hat die menschliche Person nur, insofern sie Träger eines kirchlich festgelegten abstrakten Wahrheitsbegriffes, ist. »Recht ist nicht mehr etwas, das dem Menschen als Menschen zukommt, als Ausfluß seines personalen Seins und zur Sicherung seiner personalen Freiheit, sondern dem Menschen insofern und insoweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht>.« Man könnte sagen, daß der Ansatz für die Lehre vom Recht hier nicht in der Anthropologie, sondern in der Dogmatik liegt. Man müßte noch genauer sagen: Der Ansatz liegt in der Ekklesiologie. Wirft man einen Blick in die Kirchenenzyklika *Satis cognitum* (1896) von *LeoXIII.,* dann wird klar, was es konkret heißt: »nur die Wahrheit hat bürgerliches Recht«, Denn das Recht der Wahrheit ist doch de facto das Recht derer, welche die Wahrheit authentisch auslegen und entscheiden. wer im Besitze der Wahrheit ist und wer nicht: die im Papst gipfelnde kirchliche Hierarchie. Das bürgerliche Recht der Religionsfreiheit hat nicht derjenige, der sich für dem wahren Glauben angehörend hält, sondern nur jener, der sich an die strenge Leitung durch das kirchliche Lehramt bindet. »Die wahre Lehrerin der Tugend und Hüterin der Sittlichkeit ist die Kirche Christi« (M 883). Damit wird die autoritäre Macht der Kirche – in *Satis cognitum* erscheint die Kirche in der Tat als eine Art übernatürlicher Obrigkeitssraars – zum Subjekt des weltlichen Rechtes. »Das aber ist keine Rechtstheorie, sondern eine *Machttheorie,* und sie ist *prinzipiell sozial unverträglich*[7].«

Theoretisch konnte *Leo XIII.* diese Lehre entwickeln, faktisch aber stand er vor dem

---

*5. Böckenförde,* S. *206.*

6. Vgl. *jörg Bopp:* Die Reform der römisch-katholischen Kirchenlehre durch die Konstitution »De Ecclesia. des 11. Vatikanischen Konzils, in: Kirche in der Zeit 1966, S. 324-332, bes, S. 326.

*7. Böckenförde,* S. *206.*

Problem, sich mit weltanschaulich pluralistischen Staaten verständigen zu müssen. Eine undifferenzierte Vertretung seiner sakralen und antipersonalen Rechtstheorie konnte in vielen Ländern den sozialen Frieden aufs äußerste gefährden und letztlich negativ auf die Kirche zurückschlagen, indem man sie als Feind der bürgerlichen Freiheiten und des sozialen Friedens bekämpfte. Deshalb modifizierte *Leo* seine Lehre so, daß sie taktische politische Kompromisse, wie sie auch schon seine Vorgänger hatten schließen müssen, ermöglichte. »Obgleich sie (sc. die Kirche) nur der Wahrheit und Sittlichkeit Rechte zuerkennt, so hat sie doch nichts dagegen, daß die öffentliche Gewalt etwas duldet, was der Wahrheit und Gerechtigkeit zuwiderläuft, wenn es sich darum handelt, ein größeres übel zu verhindern oder ein *wahres Gut* zu erlangen oder zu schützen- (M 125). Dieses »wahre Gut- ist der soziale Frieden und das Wohl der Kirche. De facto kann es auch von der katholischen Kirche aus zu einer Anerkennung der Religionsfreiheit kommen aus realistischer Einsicht in die vorhandenen politischen und konfessionellen Verhältnisse. Aber dann handelt es sich nicht um eine theologische Zustimmung, sondern nur um die faktische Hinnahme eines kleineren übels. So heißt der Grundsatz der kirchlichen Politik in Sachen der Freiheit *»gesetzliche Intoleranz, wo und soweit wie möglich – gesetzliche Toleranz, wo unumgänglich«.*

*Pius XII.* hat die Staatslehre von *Leo XIII.* an wichtigen Punkten geändert. Die Staatslehre *Leos* dachte ja in den Kategorien des politischen Absolutismus. Sie hielt die Bürger für unmündige Kinder, die zur Erkenntnis des Wahren und Guten selbst außerstande waren und deshalb der energischen Leitung durch den Herrscher bedurften. *Pius XII.* hatte die Wirkungen des modernen Totalitarismus in den kommunistischen und faschistischen Diktaturen vor Augen. So entschloß er sich zu einer Staatslehre, die nicht mehr im paternalistisch-absolutistischen Sinn den Staat von oben nach unten konstruierte, sondern ihn umgekehrt von der Einzelperson und der Gesellschaft her aufbaute und streng zwischen Gesellschaft und Staat unterschied. Besonders in den *Weihnachtsansprachen* hat *Pius* seine Gesellschafts- und Staatslehre entwickelt.

In der Weihnachtsansprache *Benignitas* (1944) hält er daran fest, daß die Staaten »aufgebaut auf die unveränderlichen Grundgesetze des Naturgesetzes und der geoffenbarten Wahrheiten« (M 1068) sein müßten. In der Ansprache *Con sempre* werden die politischen Grundrechte des Menschen aufgezählt, wobei aber die spezifischen demokratischen Freiheiten der Meinungsäußerung, der Presse und der öffentlichen Religionsausübung fehlen (M 1034). In *Benignitas* entwirft *Pius* das Bild einer *»christlichen Demokratie-ä.* Von den Grundlagen des Zusammenlebens in dieser Staatsform heißt es dann aber: »Soll die Zukunft der Demokratie gehören, dann muß ein wesentlicher Teil ihrer Aufgabe der Religion Christi und der Kirche zufallen- (M 1080). Auch in der Aufnahme des Begriffs »Demokratie- zeigt sich wieder die Tendenz des päpstlichen Lehramtes, moderne Begriffe aufzunehmen (um zu zeigen, daß man auf der Höhe der Zeit ist) und völlig ihres ursprüng-

---

*8. Leo XIII.* in *seiner* Enzyklika *Immortale Dei* (1885) über die Demokratie: »Die *Volksherrschafl: ...* entbehrt jedoch jeder vernünftigen Grundlage, noch kann *sie* genügend Gewähr bieten für die öffentliche Sicherheit und für dauernde Ruhe und Ordnung« (M 880). Das kann bei *Leo* nicht anders sein, wenn er die Staatsbürger für eine »Herde« (M 802, 830) und für ein »unerfahrencs Volk« (M 114) hält.

lichen Sinnes zu entleeren. Denn Demokratie ohne demokratische Freiheiten, dafür aber mit *gesetzlich angeordneter weltanschaulicher und sittlicher Konformität* ausgestattet, ist mit dem modernen politischen Begriff der Demokratie unvereinbar. Es überrascht deshalb auch nicht, daß *Pius* die großen Ideale der Französischen Revolution in seine Staatslehre aufnimmt, sie aber im Sinne seiner Theorie vom konfessionellen Glaubensstaat uminterpretiert. "Nur dann wird man ... die großen Grundsätze der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit blühen sehen, die die modernen Demokratien für sich beanspruchen, die aber, wenn sie nicht furchtbar entstellt werden sollen, selbstverständlich so aufgefaßt werden müssen, wie sie das Naturrecht, das Gesetz des Evangeliums und die christliche überlieferung auffassen, die gleichzeitig ihre Urheber, und zwar einzige Urheber, und ihre eigentlichen Interpreten sind".«

Es ist klar, wie bei dieser Darstellung der Demokratie und bei dieser Interpretation der Ideale der Französischen Revolution im Sinne einer weltanschaulich-konfessionellen und sittlichen Konformität die Entscheidung über das Problem der Religionsfreiheit ausfallen muß.

In seiner *Ansprache an den Verband der katholischen Juristen Italiens* (1953) wiederholt *Pius XII.* die Lehre von *Leo XIII.* Wie *Leo* unterscheidet er die beiden Regeln: »1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein'P.. Auch *Pius* empfiehlt nur» *Toleranz*«, das heißt "Duldung auch in Fällen, wo man zur Unterdrückung schreiten könnte- (ebd. 3979). Dieses höhere GUt ist auch hier "das Gemeinwohl der Kirche und des Staates- (ebd. 3984). Toleranz ist bei *Pius* nicht mehr als bei *Leo XIII.:* Verzicht auf die eigentlich notwendige gesetzliche Unterdrückung. Der Grundsatz für die Behandlung des Problems der Religionsfreiheit bleibt derselbe: "gesetzliche Intoleranz, wo und soweit wie möglich - gesetzliche Toleranz, wo unumgänglich«. Der Unterschied zwischen *Leo* und *Pius* dürfte nur darin liegen, daß *Pius* öfter gezwungen war, die Toleranz-Taktik anzuwenden als *Leo.* Aber fünf Jahre nach der Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (10. 12. 1948) sagt *Pius XII.* zur Frage der Religionsfreiheit im Grunde nichts anderes, als *Pius VI.* 160 Jahre früher Zur Erklärung der Menschenrechte durch die französische Nationalversammlung gesagt hatte. Von *Pius VI.* zu *Pius XII.* zieht sich die Kontinuität der tiefen Abneigung gegen die modernen Freiheitsrechte.

## III. DER NEUANSATZ VON JOHANNES XXIII.

In seiner Enzyklika *Pacem in terris* hat *Johannes XXIII.* erstmalig das *allgemeine Recht auf bürgerliche Religionsfreiheit* eingestanden. Diese Enzyklika wurde am 11. 4. 1963 veröffentlicht, also zwischen der ersten und zweiten Session des 11. Vatikanischen Konzils. Es

9. Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens - Soziale Summe von Pius XII., hg. von *A.-F. Utz* und *I. F. Groner,* Freiburg/Schweiz 1954, Bd. I, § 369.
*10. Utz-Groner,* Bd. II, § 3978.

ist merkwürdig, daß *Johannes,* der im Gegensatz zu seinem Nachfolger die freie Auseinandersetzung des Konzils stets respektiert hat, plötzlich in die interkonziliare Diskussion mit einer autoritativen Verlautbarung eingriff. Denn die in der Enzyklika behandelten Probleme, zu denen auch die Religionsfreiheit gehörte, sollten nach dem Willen der Konzilsväter noch behandelt und die Stellungnahme des Konzils in entsprechenden Texten vom Plenum verabschiedet werden. *Johannes* wußte aber, daß im Hinblick auf die modernen Freiheiten die Gegensätze zwischen den konservativen und den progressiven Konzilsvätern unüberwindlich waren. Weil er wohl fühlte, daß er wegen seiner Krankheit nicht mehr an der 2. Session teilnehmen könnte, wollte er mit einer autoritativen Botschaft dazu beitragen, die starren Fronten aufzulösen und den Progressiven zum Erfolg zu verhelfenit. Die starren Fronten hat die Enzyklika nicht auflösen können; aber sie hat den Kreis der Progressiven vergrößert und diesen den Mut gegeben, trotz aller Widerstände auf der Forderung nach Anerkennung der allgemeinen Religionsfreiheit durch das Konzil zu bestehen.

Die einzelnen Kapitel von *Pacem in terris* schließen mit einem Abschnitt, der die überschrift *"Zeichen der Zeit«* trägt. Hier werden allgemeine Entwicklungstendenzen des modernen kulturellen, sozialen und politischen Bewußtseins dargestellt, um sie mit den Forderungen der päpstlichen Lehre in Einklang zu bringen. *Johannes XXIII.* war der Meinung, daß die modernen Entwicklungen, zu denen auch das Freiheitsbewußtsein in den Völkern gehört, nicht rückgängig zu machen seien. An die Stelle der traditionellen Distanz der päpstlichen Soziallehre gegenüber dem modernen Zeitgeist trat bei *Johannes* der energische Versuch, die politischen und sozialen Forderungen der Gegenwart in die kirchliche Soziallehre aufzunehmen. Die theologischen Gründe für diese Verbindung von Katholizismus mit dem Zeitgeist hat *Johannes* in der Enzyklika nicht ausgesprochen, wie er ja überhaupt gegenüber dogmatisch-theologischen Reflexionen ein gewisses Maß an Gleichgültigkeit zeigte. Deshalb ist die theologische Grundlegung in *Pacem in terris* auch sehr karg. *Johannes* meinte, die theologischen Fragen seien nun überall hinreichend geklärt; jetzt müsse man endlich daran gehen, den christlichen Glauben in den der modernen Welt eigenen Strukturen zu bewähren.

In der *Rede von Johannes zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils* (1962) findet sich aber ein Abschnitt, aus dem deutlich wird, warum der Papst die traditionelle antimodernistische Haltung aufgegeben hat. Er setzt sich dort mit jenen Kreisen in der Kirche auseinander, die den Weg der modernen Welt für einen Weg des Unheils halten, also Jene Kreise, die in der antimodernistischen Tradition des päpstlichen Lehramtes standen. "Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher *einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung* anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten, durch die Werke der Menschen und meistens über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen

11. VgJ. *E. Scbillebeeckx* OP: L'Eglise du Christ et l'homme aujourd'hui sclon Vatican II, Le Puy, Lyon 1965, S. 81 f.

Interessen lenkt er weise zum Heil der Kirchet-.« Diese Sätze haben auf dem Konzil eine ungeheure Wirkung gehabt. Mit Hilfe einer *theologisch-beilsgeschichtlichen Interpretation der säkularen Gegenwart* will *]ohannes* Zeitgeist und Geist des Christentums in eine Synthese bringen. Durch die heilsgeschichtliche Perspektive sollen gegenwärtiges säkulares Bewußtsein der Menschheit, göttlicher Willen und Sendung der Kirche fest miteinander verbunden werden. Diesen theologischen Zusammenhang muß man hinter *Pacem in terris* sehen, wenn die Enzyklika von den "Zeichen der Zeit- spricht. Es heißt dort über die Entdeckung und Kodifizierung der Menschen- und Freiheitsrechte: »Die erwähnten Bestrebungen bezeugen deutlich, daß die Menschen in unserer Zeit sich immer mehr ihrer eigenen Würde bewußt werden und sich dadurch angetrieben fühlen, aktiv am öffentlichen Leben teilzunehmen und darauf zu bestehen, daß die eigenen unverletzlichen Rechte in der Ordnung des Staatswesens gewahrt bleibentä.« Deshalb kann sich die Enzyklika in ihrer Verbindung von Phänomenologie und Theologie auch bei der Aufzählung der Menschenrechte ausdrücklich eng an die Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen halten (PT 143). ]*ohannes* ist der Meinung, daß sich ein einigermaßen stabiles säkulares Ethos der Freiheit, der Gerechtigkeit, des Friedens und des Fortschrittes gebildet habe, das geeignet sei, die Grundlagen für ein menschenwürdiges Zusammenleben einigermaßen zu garantieren. Aber er geht insofern noch weiter, als er in diesem Ethos letztlich genuine Gehalte der christlichen Sittenlehre zur Sprache kommen sieht und deshalb die Synthese mit der päpstlichen Soziallehre für möglich hält. (Im folgenden schildern wir nur kurz die Begründung der Freiheitsrechte und bringen die systematische Interpretation seines Neuansatzes bei der Analyse der Erklärung über die Religionsfreiheit vom 11. Vaticanum.)

Subjekt des Rechtes ist nicht mehr die abstrakte Wahrheit, sondern der *Mensch in seiner Personwürde*, ausgestattet mit Freiheit und Vernunft (PT 3, 9, 48). Daraus folgt für die rechtliche Grundlage der Staaten: "Außerdem verlangt die Würde der menschlichen Person, daß es dem Menschen möglich gemacht wird, aus eigenem Entschluß und in Freiheit zu handeln« (PT 34), das heißt, »daß jeder nach seiner überzeugung, seinem Urteil und Pflichtbewußtsein handelt und nicht vorwiegend auf Grund von äußerem Zwang und Druck« (PT ebd.), Der Text fordert *Meinungsfreiheit* (PT 12), *Versammlungs-* und *Vereinigungsfreiheit* (PT 23). Ebenso wird *allgemeine Religionsfreiheit* gefordert. Der Mensch hat "das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen« (PT 14). Die lateinische Formulierung lautet *»ad rectam conscientiae suae norman«*. Es geht hier also um ein Gewissen, das sich subjektiv an die Wahrheit gebunden fühlt, ohne es aber objektiv zu sein wie die *conscientia uera*, die allein an die objektive (katholische) Wahrheit gebunden ist. Damit wird aber die bürgerliche Religionsfreiheit prinzipiell anerkannt.

Aus der grundsätzlichen Anerkennung der Religionsfreiheit als bürgerlichem Recht

---

12. Herder-Korrespondenz XVII, 1962/63, S. 86. Vgl. auch *W. Seibel:* Der pastorale Charakter des Konzils, in: Stimmen der Zeit 89, 1963/64, S. 33-44.
13. Die Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII., hg. von *A.-F. Utz,* Herder-Büdierei, Freiburg 1963, § 79, abgekürzt: PT.

folgert der Text, daß die rechtliche Privilegierung bestimmter Gruppen unzulässig ist. »So muß vermieden werden, daß durch die überbetonung des Rechtsschutzes bestimmter Personen oder Personenkreise privilegierte Gruppen entstehen- (PT 65). Hier ist nicht ausdrücklich von der Kirche die Rede. Aber die Allgemeinheit der Formulierung, die im Text nirgendwo eingeschränkt wird, besagt doch, daß *auch für die katholische Kirche eine rechtliche Privilegierung abgelehnt* wird. Nur ein einziges Mal im ganzen Text - gegenüber der Tradition der Soziallehre ein Novum - wird auf die Rolle der Kirche in der Gesellschaft hingewiesen. »In der Tat darf niemand außer acht lassen, daß es Recht und Pflicht der Kirche ist, nicht nur die Reinheit der Glaubens- und Sittenlehre zu schützen, sondern ihre Autorität auch im Bereich diesseitiger Dinge einzusetzen, wenn nämlich die Durchführung der kirchlichen Lehre in konkreten Fällen ein solches Urteil notwendig macht- (PT 160). Hier wird nur noch von der »Autorität- der Kirche geredet, nicht mehr - wie in der Tradition – davon, daß die Kirche die normierende Instanz für die Gestaltung eines gerechten und friedlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft ist. Dafür rückt im 5. Kapitel der Enzyklika der Aufruf an die einzelnen Christen in den Vordergrund, in Kooperation mit den Andersdenkenden das gesellschaftliche und politische Leben zu bestimmen (PT 158-160). Das traditionelle Idealbild des konfessionell konformen und undemokratischen Staates, dessen Recht nur eine Kodifizierung des katholischen Wahrheits- und Sittlichkeitsverständnisses ist, wird hier abgelöst durch das Leitbild eines Staates, der den weltanschaulichen und religiösen Pluralismus voll anerkennt und aufgebaut ist auf der *Dreiteilung der Gewalten* (67f.). An die Stelle des Leitbildes emer weltanschaulichen Konformität tritt das Leitbild eines *kooperativen Pluralismus.*

## IV. DIE ERKLÄRUNG ÜBER DIE RELIGIONSFREIHEIT VOM 11. VATICANUM

*a) Die Entstehungsgeschichte der Erklärung.* Die Entstehung und Entwicklung der Erklärung über die Religionsfreiheit'! im Verlauf des Konzils ist einmal gekennzeichnet durch ein auf dem Konzil wohl einmaliges *erbittertes Ringen* zwischen den Progressiven und den Konservativen, zum anderen durch die Tatsache, daß die Befürworter und die Gegner der Religionsfreiheit ihre *Standpunkte* im Verlauf der Diskussionen in mehreren Sessionen *nicht annäherten.* Es war von Anfang an klar, daß die Mehrheit der Konzilsväter die Anerkennung der Religionsfreiheit befürwortete. Und die Enzyklika *Pacem in terris* von *[obannes XXIII.* tat noch ein übriges, um den Kreis dieser Kräfte zu vergrößern und in sich zu festigen. Aber die konservative Minderheit hatte durch ihre Verbindung mit der Kurie einen unverhältnismäßig großen Einfluß in den konziliaren Leitungsgremien und versuchte deshalb, durch alle möglichen Intrigen die Abstimmung über den Text im Plenum zu verhindern. Neben den scharfen Auseinandersetzungen in den Generalkongregarionen, die ohne Zweifel zu den Höhepunkten dieses Konzils gehören, vollzog sich ein verbissenes Ringen hinter den Kulissen. Kein Text hat eine so dramatische Ent-

14. Die Informationen stammen zum größten Teil aus der Herder-Korrespondenz XVIII, 1963/64, S. 197 bis 200, 394ff.; XIX 1964/65, S. 68ff., 85ff., 159ff., 184f., 533f., 665ff., 714ff.; XX 1965/66, S. 33ff., 271 ff.

stehungsgeschichte hinter sich wie die Erklärung über die Religionsfreiheit. Das Merkwürdige bestand aber darin, daß die beiden Gruppen trotz Argument und Intrige drei Sessionen lang im Grunde aneinander vorbeiredeten. Während die Progressiven versuchten, ihren Standpunkt immer mehr zu vertiefen und durch Absicherungen gegen Mißverständnisse den Konservativen entgegenzukommen, beharrten diese unbeweglich auf ihrer Ablehnung. Rückblickend muß man sagen, daß die Progressiven zu viel Energie und Zeit für *die* Widerlegung eines unbelehrbaren Gegners aufgewandt haben und diese Mühe auf Kosten einer Vertiefung der Fragestellung und einer Verbesserung der Begründung des Textes geschehen ist.

Dem verabschiedeten Text gehen *vier Entwürfe* voraus, die von der 2. bis 4. Konzilssession diskutiert wurden. Das *Sekretariat für die Einheit der Christen* hatte vor dem Konzil ein Schema über die Religionsfreiheit verfaßt, das in der 1. Session aus Zeitmangel nicht diskutiert wurde. Nach der 1. Session hängte das Sekretariat diesen Text als 5. Kapitel an das ökumenismus-Schema an. Man glaubte, das sei der einzige Weg, den Text wegen des energischen Widerstandes der Konservativen künftig zur Diskussion überhaupt in das Plenum zu bringen. So wurde der Text dann teilweise am Ende der 2. Session (1963) diskutiert. Dem verzögernden Verhalten der Leitungsorgane gelang es aber, *eine* Abstimmung darüber, ob dieses Kapitel als Basis der weiteren Diskussion gelten könne, zu verhindern. Die energischsten Verfechter der Religionsfreiheit waren von Anfang an die Nordamerikaner, die größten Gegner die Spanier und Italiener. Ebenso setzten sich die Konzilsväter aus dem Ostblock sehr für die Proklamation der Religionsfreiheit ein. Ging es aber den Nordamerikanern um die religiöse Freiheit eines jeden einzelnen, so stand bei den Konzilsvätern aus dem Ostblock der Aspekt der Freiheit der Kirche vom Staat im Vordergrund.

Zwischen der 2. und 3. Session wurde ein *zweiter Entwurf* ausgearbeitet, nicht mehr als ein Kapitel des ökumenismus-Schemas, sondern als eine diesem Text nur angehängte selbständige Erklärung. Während der Diskussion über diesen Text *in* der 3. Session wiederholten die Konservativen die ganze traditionelle Polemik des päpstlichen Lehramtes gegen die modernen Freiheiten. Sie warfen dem Entwurf vor, er sei im Geiste der Französischen Revolution verfaßt (und das heißt, er ist eine Ausgeburt des großen Sündenfalls der Neuzeit). Nur die wahre Religion habe das Recht, öffentlich bekannt zu werden. Für den Irrtum könne es nur Toleranz geben, *»ius pro oeritate, pro errore tolerantia, si quando id exigat bonum commune«.* Die Lehre von der Unzuständigkeit des Staates in religiösen Dingen verstoße gegen die Tradition; sie stamme aus der modernen personalistischen Philosophie und einem säkularisierten Staatsverständnis. Kurz, es tauchten alle Waffen aus dem Arsenal der traditionellen lehramtliehen Polemik wieder auf: Liberalismus, Relativismus, Indifferentismus, Naturalismus, Modernismus, Laizismus, Existentialismus. *Die* neuen Ansätze von *Johannes XXIII.* hatten bei denen, die ihm räumlich am nächsten waren, am wenigsten Verständnis gefunden. Alle Versicherungen der Progressiven, es ginge bei der Anerkennung der Religionsfreiheit nicht um die Legitimierung der Autonomie des Menschen gegenüber Gott und eine Absage an die Heilsexklusivität der Kirche, stießen auf Unverständnis. Die Konservativen waren einfach unfähig, zwischen

der Stellung des Menschen gegenüber Gott und dem bürgerlichen Zusammenleben qualitativ zu unterscheiden. Im Grunde spielte sich hier eine Tragödie ab, die Tragödie derer, welche die Welt nicht mehr verstanden.

Gegenüber dem 1. Entwurf enthielt dieser 2. Entwurf folgende Verbesserungen: 1. Eine genauere Definition von »Religionsfreiheit«, so daß der Unterschied zur traditionellen »Toleranz« deutlich wurde. 2. Ein stärkeres Betonen des Rechtes der religiösen Gemeinschaften auf Religionsfreiheit. 3. Als Grenze für die Ausübung der Religionsfreiheit wurde nicht mehr das »Gemeinwohl« angegeben, da hier die Gefahr des Mißbrauches durch den Staat und die traditionelle kirchliche Lehre zu groß war, sondern das »Ziel der Gesellschafl«, 4. Zur Beruhigung der Konservativen wurde sofort in der Einleitung betont, daß Religionsfreiheit nichts mit Relativismus und Indifferentismus zu tun habe.

In der Diskussion wurden folgende Verbesserungsvorschläge gemacht: 1. Die Religionsfreiheit müsse auch auf die Ungläubigen ausgedehnt werden. 2. Die Begründung der Religionsfreiheit dürfe nicht nur aus der göttlichen Berufung des Menschen hergeleitet werden, weil das auf die Nichtgläubigen keinen Eindruck machen würde; es müsse vielmehr auch eine für Ungläubige einsichtige Begründung gegeben werden. 3. Jeder Proselytismus sei eindeutig abzulehnen. 4. Die Konzilsväter aus den Ostblockstaaten forderten eine ausdrückliche Verurteilung der fehlenden Religionsfreiheit in ihren Ländern. 5. Die theologische Begründung sei zu oberflächlich. 6. Der Begriff »Ziel der Gesellschaft« als Grenze für die Ausübung der Religionsfreiheit sei auch unbefriedigend; dann sei schon eher der Begriff »Gemeinwohl- zu wählen, aber so zu fassen, daß die Religionsfreiheit als sein integrierender Bestandteil erscheine.

Bis zum Ende der 3. Session wurde ein 3. *Entwurf* ausgearbeitet, über den noch in dieser Session abgestimmt werden sollte. Aber durch Verstoß gegen die Geschäftsordnung des Konzils gelang es in einem Zusammenspiel zwischen dem Staatssekretariat und den konservativen Konzilsvätern, wiederum die Abstimmung zu verhindern und auf die 4. Session zu verschieben. Das Staatssekretariat und das Generalsekretariat des Konzils wollten in der Zwischenzeit den Text dem Einheitssekretariat entziehen und im Sinne der Konservativen verändern. Obwohl eine Petition mit den -- in wenigen Stunden gesammelten - Unterschriften von rund tausend Konzilsvätern an den Papst ging, die Abstimmung doch durchzuführen, blieb es bei der Verschiebung. Allerdings konnten die Progressiven durch energische Intervention beim Papst erreichen, daß der Text weiterhin beim Einheitssekretariat blieb. Das war sehr wichtig; denn das Einheitssekretariat war im Verlauf des Konzils sehr schnell aus seiner ursprünglichen Funktion herausgewachsen zum Sammelpunkt der reformatorischen Kräfte des Konzils, gleichsam zu einer »Anti-Kurie«.

Am Anfang der 4. Session wurde dann ein überarbeiteter *vierter Entwurf* diskutiert. Folgende Verbesserungsvorschläge wurden im Plenum gemacht: 1. Ein einleitender historischer Abschnitt, der den Konservativen zuliebe die sachliche Kontinuität zwischen der Erklärung und der päpstlichen Tradition betonte, sei wegen seiner historischen Unrichtigkeit und seiner falschen Apologetik zu streichen. 2. Der Abschnitt über die Sonderstellung bestimmter Religionsgemeinschaften müsse gestrichen werden und jeder Rechtfertigungsversuch des konfessionellen Staates müsse unterbleiben. 3. Die Südamerikaner forderten,

daß der Text auch auf die praktischen Konsequenzen einginge, die sich aus der Anerkennung der Religionsfreiheit für Kirche und Staat ergäben. 4. Der Begriff »öffentliche Ordnung« als Grenze für die Ausübung der Religionsfreiheit, durch den man den Begriff "Ziel der Gesellschaft- ersetzt hatte, sei an die Norm des Rechtsstaates zu binden, damit die Gefahr des Mißbrauches vermieden werde. 5. Die biblische Begründung sei unzureichend, weil sie nur die Freiheit der Erlösten beschriebe, nicht aber die bürgerliche Religionsfreiheit. 6. Man dürfe *sich* nicht auf *die* bürgerliche Religionsfreiheit beschränken, sondern müsse auch über die innerkirchliche Freiheit reden.

Ober den 4. Entwurf sollte dann abgestimmt werden, ob er als Basis für eine endgültige Erklärung betrachtet werden könnte. In den entsprechenden Gremien fand sich nicht die erforderliche Mehrheit für den Beschluß, den Text zur Abstimmung vorzulegen. Schließlich griff aber der Papst selber ein und ordnete die Abstimmung an. Der Text wurde bei etwa 250 Gegenstimmen angenommen. Der erneut *überarbeitete Text* wurde nach seiner Abstimmung nach einzelnen Abschnitten am 7. 12. 1965 vom Konzil bei etwa 70 Gegenstimmen akzeptiert.

*b) Der Aufbau der Erklärung.* Die Erklärung'! ist sehr kurz. Sie gibt *keine systematisch streng durchreflektierte Lehre,* sondern eine Zusammenstellung verschiedener konkreter politischer und gesellschaftlicherForderungen einerseits und grundsätzlicher naturrechtlicher und biblisch-theologischer Erwägungen andererseits. Der Text besteht aus einem Vorwort, zwei Hauptteilen und einem Nachwort. Das *Vorwort* bringt eine kurze phänomenologische Analyse des heutigen Freiheitsbewußtseins (la) und dann nicht etwa ein Bekenntnis zur Religionsfreiheit, sondern zwei Abschnitte über die Einzigkeit der katholischen Religion und die Heilsexklusivität der katholischen Kirche (Ib, c),

Die beiden Hauptteile sind einander zugeordnet nach dem traditionellen Schema der neuscholastischen Metaphysik. Der 1. *Teil,* »Allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit« (2-8), gibt die Begründung der Religionsfreiheit mit naturrechtliehen Argumenten aus der Vernunft, wobei allerdings der neuscholastische Vernunftbegriff zugrunde liegt. Der 2. *Teil,* »Die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung- (9-14), bringt die biblisch-theologische Begründung aus der Christusoffenbarung. Bevor der 1. *Teil* nach einer grundsätzlichen Proklamation und Beschreibung des Rechtes auf Religionsfreiheit (2) zur Spezifizierung dieses Rechtes in Einzelrechte übergeht (4 ff.), wird in einem Abschnitt noch einmal die Pflicht des Menschen zur Gottesverehrung behandelt (3). Man merkt die intensivste Bemühung des Textes, sich gegen konservative Vorwürfe abzusichern. Dann werden die religiösen Freiheiten der Gemeinschaften (4) und der Familie (5) dargestellt. Ein entsprechender Abschnitt über die Religionsfreiheit des einzelnen fehlt. Daran schließt sich ein Abschnitt über die Religionsfreiheit in Gesellschaft und Staat (6), über die Grenzen der Religionsfreiheit (7) und die Erziehung zur Religionsfreiheit (8) an.

15. Zitiert wird die deutsche Übersetzung der Erklärung aus: »Das II. Vatikanische Konzile, Verlag Wort und Werk, Köln 1966. Dieser Band enthält alle Konzilstexte in deutscher Übersetzung, Der lateinische Text der Erklärung ist veröffentlicht von der vatikanischen Druckerei (Declaratio de libertate religiosa, Typis polyglottis Vaticanis MCMLXVI). Die Zahlen hinter den Zitaten nennen die Paragraphen des Textes, die lateinischen Buchstaben die Abschnitte des entsprechenden Paragraphen.

Die biblisch-theologische Begründung des 2. *Teils* setzt ein mit einer Reflexion über die Leistungsfähigkeit dieser Begründung (9). Dem folgt ein Abschnitt über die Struktur des Glaubensaktes (10). Dann erst kommt die Begründung aus dem Verhalten Christi und der Apostel (11). Ein aus verständlichen Gründen recht wortkarger Abschnitt über die Religionsfreiheit in der Geschichte der Kirche schließt sich an (12). Dann folgen plötzlich zwei Abschnitte über die Freiheit der katholischen Kirche (13,14). Hier wird noch eine besondere Begründung für die Freiheit der katholischen Kirche gegeben, obwohl von der Freiheit der religiösen Gemeinschaften schon ausreichend die Rede war (vgl. 4). In diesem Abschnitt (14) wird auch das Verhältnis von christlicher Gewissensbildung und Autorität des kirchlichen Lehramtes abgehandelt, nicht aber die Frage der innerkirchlichen Freiheit.

Der *Schluß* setzt die Religionsfreiheit mit dem heutigen Freiheitsbewußtsein und seiner Gefährdung einerseits und mit der wachsenden Einheit der Menschheit andererseits in Beziehung (15).

c) *Die Hauptaussagen der Erklärung.* Die Erklärung trägt den Untertitel *»Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen«.* Es geht also nicht um das umfassende Problem der Freiheit, nicht um eine Theologie der Freiheit, sondern um die Religionsfreiheit als gesellschaftliches und politisches Recht, das der Mensch als einzelner, als Glied der Gesellschaft und als Staatsbürger hat. In diesem Sinn ist *»Religionsfreiheit«* hier ein *technischer Begriff der Gesellschafts- und Staatslehre.* Daß der Text von »Religionsfreiheit« und nicht von »Toleranz« redet, hat seinen Grund darin, daß der Begriff der Toleranz durch die lehramtliche Tradition zu sehr belastet ist im Sinne eines nur taktisch motivierten Duldens anderer Religionen und Weltanschauungen.

Die feierliche Definition der Religionsfreiheit lautet: *»Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat.* Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen von jedem Zwang frei sein müssen, sowohl von seiten einzelner wie von Gruppen in der Gesellschaft, wie von jeglicher menschlichen Gewalt, und zwar in der Weise, daß in religiösen Dingen niemals jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, und nicht daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen nach seinem Gewissen zu handeln, innerhalb der gebührenden Grenzen« (2a)16. Hier werden religiöse innere Gewissensfreiheit und freie öffentliche Ausübung der Religion nicht mehr unterschieden, denn der Definition liegt das Prinzip zugrunde, Freiheit gebe es nur da, wo die Person ihre Anschauungen auch auf alle ihre öffentlichen Handlungen ausdehnen könne. Als Subjekt der Religionsfreiheit werden die

16. Zum folgenden vgl. *A. F. Carillo Je Albornoz:* Die Bedeutung der Vatikanischen Erklärung über die Religionsfreiheit für die ökumene und die Welt, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, 17. Jg., Nr. 6, Nov./Dez. 1966, S. 101-108. - *A. Kardinal Bea:* Kirche und Religionsfreiheit, in: Stimmen der Zeit 91/1966, S. 241-252. - ]. C. *Murray:* Die Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Concilium 2/1966, S. 319-326. - *P. Pavan:* Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzilserklärung, in: Concilium 2/1966, S. 585-592. - *H. Wulf:* Um die Religionsfreiheit - Zur Diskussion des Konzils, in: Stimmen der Zeit 90/1965, S. 211-220. - *L. Vischer:* Religiöse Freiheit und der ökumenische Rat der Kirchen, in: Concilium 2/1966, S. 593-598.

einzelnen Personen und die Verbindung von einzelnen Personen in religiösen Gemeinschaften genannt. *Rechtssubjekt* ist also die *konkrete menschliche Person* entweder als einzelne oder in Assoziation mit anderen konkreten Personen, nicht mehr, wie in der Tradition, die dogmatische Wahrheit. Es wird allerdings nachzuprüfen sein, ob die Erklärung diesen Ansatz im Vollzug ihrer Argumentation auch durchhält. *Grundsätzlich* ist es jedenfalls der mit seiner unverlierbaren Personwürde ausgestattete Mensch, dem das Recht gilt, nicht der Mensch nur, insofern und insoweit er unter der dogmatischen Wahrheit steht.

Die Religionsfreiheit ist für die katholische Kirche nicht mehr nur ein Recht, das sie *für sich selbst* in Anspruch nimmt, sondern auch ein Recht, das sie bereit ist, *anderen zu gewähren und zu verschaffen.* Aufgabe der Kirche ist nicht primär die libertas Ecclesiae, sondern die libertas religiosa und deshalb auch die libertas Ecclesiae. Man muß allerdings gleich hinzufügen, daß die private und öffentliche Freiheit nach der Erklärung nicht nur *für die Anhänger einer Religion* gelten soll, sondern auch *für jede Art von Areligiösen und Atheisten.* "So bleibt das Recht auf diese Freiheit auch bei denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden- (2b). Die Erklärung will eine Frontstellung der Religionen gegen Areligiosirät und Atheismus vermeiden. Damit geht sie einen - notwendigen – Schritt über den selbst gesetzten Rahmen hinaus. Man muß allerdings sagen, daß das Recht des Areligiösen im ganzen des Textes ziemlich unscharf bleibt.

Um dogmatischen Mißverständnissen vorzubeugen, unterscheidet der Text zwischen *»moralischer Pflicht«* (lc, 2b) und *»bürgerlicbem Recht«* (2a). Noch ehe die Erklärung sich zur Religionsfreiheit bekannt hat, wird in eindeutigen dogmatischen Formulierungen auf die moralische Pflicht des Menschen hingewiesen, die katholische Wahrheit mit Hilfe der katholischen Kirche zu suchen. Damit soll klargestellt werden, daß die gesetzliche Institution der Religionsfreiheit weder die Anerkennung der Wahrheit noch die des Irrtums impliziere, daß sie nicht die innere Autonomie des Menschen gegenüber Gott bedeutet, sondern nur die äußere, das heißt gesellschaftliche und politische Autonomie der Person, sei sie nun in der Wahrheit oder im Irrtum. Die Religionsfreiheit bezieht sich nur auf die *rechtliche Organisation von Gesellschafl und Staat.* »Dieses Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird- (2a). Der Text gibt keine theoretischen Reflexionen über den Charakter des Rechtes. Aber aus der scharfen Unterscheidung von moralischer Pflicht und bürgerlichem Recht wird doch klar, daß die traditionelle sakrale Rechtstheorie nicht mehr gilt. Das *Recht* ist nicht mehr ein System von Regeln, um den Menschen mit gesetzlichen Mitteln zur Anerkennung der religiösen Wahrheit und zu seiner eigenen sittlichen Vollendung zu bringen, sondern ein *Normenbestand, der das Verhältnis des Bürgers im weltlichen Bereich zu seinem Mitbürger und zur staatlichen Gewalt ordnet und damit höchstens nur äußere Voraussetzungen schaffi, auf Grund deren der Mensch ungehindert gemäß der Einsicht seines Gewissens nach der Wahrheit streben kann.* »Er darf (vgl. der Mensch) also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu

handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereich der Religion« (3c). Andererseits bindet die Erklärung dieses Recht an die von Gott gesetzte sittliche Ordnung (3) und lehnt damit den übergang zu einer säkularen Auffassung des Rechtes ab. Das Recht hängt einerseits mit der sittlichen Ordnung zusammen, ist aber selbst keine Ordnung der Wahrheit und Sittlichkeit, sondern nur eine Ordnung, um das Streben nach beidem gemäß der jeweiligen Einsicht zu ermöglichen. *Die Erklärung integriert das faktisch säkular entstandene Ethos der Freiheit in den Rahmen ihrer Rechtsmetaphysik und scheidet zugleich bestimmte traditionelle Gehalte aus dieser Rechtsmetaphysik aus.*

Die Würde der menschlichen Person ist der Grund für das Recht auf Religionsfreiheit. »Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das offenbarte Wort Gottes und auch durch die Vernunft selbst erkannt wird- (2a). Gemäß dem Schema der neuscholastischen Metaphysik liegt der Erkenntnisgrund in der Vernunft *und* in der Offenbarung. Die Begründung durch die Vernunft (2-8) wurde deshalb an den Anfang gestellt, um zunächst auch Nichtgläubigen eine einleuchtende Erklärung zu geben. Der Grund dürfte zum anderen auch darin liegen, daß man von der Offenbarung aus nicht direkt zum bürgerlichen Recht der Religionsfreiheit und seiner Spezifizierung in Emzelrechte kommen kann, wie der Text selbst zugibt (9), sondern daß hier in den Argumentationsgang rationale Erwägungen eingeschaltet werden müssen. Man war, wollte man überhaupt zu einer präzisen Fassung der Religionsfreiheit kommen, auf die Traditionen der säkularen Vernunft und Menschenrechte angewiesen.

Die Basis für eine vernünftige Begründung der Personwürde wird so gegeben: »Weil die Menschen Personen sind, das heißt mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zur persönlichen Verantwortung erhoben, werden alle von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, die die Religion betrifft- (2b). Für die nach dem Text rational einsehbare Menschenwürde sind also folgende Momente konstitutiv: *Vernunfi, freier Wille, Pflicht zur Suche nach der religiösen Wahrheit.* Man wird einwenden müssen, daß der hier verwandte Vernunftbegriff im Grunde aus der neuscholastischen Metaphysik stammt und deshalb durchaus ungeeignet ist, eine rationale Grundlegung zu gehen, die allgemein einsehbar ist. Denn die Pflicht zur Suche nach der religiösen Wahrheit ist nicht rational evident. Daß es sich hier um den *neuscholastischen Vernunfibegriff* handelt, für den die *Vernunfi nur Prinzip einer christlichen Philosophie* ist, wird noch deutlicher, wenn man die beiden Gründe für die Religionsfreiheit untersucht: 1. die Suche des Gewissens nach der göttlichen Wahrheit, 2. die Struktur des religiösen Aktes.

Der erste Grund besteht darin, daß Gott dem Menschen sein *göttliches Gesetz ins Gewissen eingeprägt* hat und deshalb vom Menschen verlangt, dieses Gesetz zu erkennen und zu befolgen; dazu aber sei die religiöse Freiheit notwendig (3a-c). Hier liegt ein Vernunftbegriff vor, der die Erkenntnis eines göttlichen Gesetzes im Gewissen und damit der Verpflichtung zur Suche nach der religiösen Wahrheit impliziert. Das aber ist kein für Ungläubige akzeptabler Vernunftbegriff, sondern das Prinzip einer christlichen Philo-

sophie auf dem Hintergrund der Lehre von der natürlichen Offenbarung Gottes in der Schöpfung und der natürlichen Gotteserkenntnis'". Für Ungläubige ist diese *Verbindung von Vernunft und theistischem Weltbild* nicht einsehbar. Derselbe Begründungszusammenhang liegt vor, wenn die Religionsfreiheit allgemein einsehbar aus der Struktur des religiösen Aktes bewiesen werden soll. "Hinzu kommt, daß die religiösen Akte, womit sich der Mensch privat und öffentlich auf Grund einer geistigen Entscheidung auf Gott hinordnet, ihrem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung übersteigen- (3e). Hinter diesem Argument steht die traditionelle katholische Metaphysik mit ihrer Einteilung der Welt in eine natürliche und eine übernatürliche Ordnung. Aber der Ungläubige wird sich auch hier auf ein neuscholastisches Denkmodell nicht festlegen lassen. Insofern gehen also beide Begründungen ins Leere. Eine andere Frage ist es auch, ob die Theologie sich in den Rahmen einer kosmologischen Metaphysik einspannen läßt. In seiner Offenbarungskonstitution hat das H. Vatikanische Konzil jedenfalls diesen Rahmen weitgehend verlassenl",

Es ist nun zu fragen, ob diese beiden Argumente ihre Funktion erfüllen, nicht nur eine Begründung für die Religionsfreiheit, sondern auch, wie die Erklärung proklamiert, für die *Freiheit der Ungläubigen* zu geben. Was das erste Argument angeht, so schiebt der Text hier zwei verschiedene Denkweisen ineinander, die nicht miteinander vereinbar sind. Es heißt von der Wahrheitssuche: »Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf eine seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit vom äußeren Zwang steht- (3b). Damit wird die ursprünglich personale Orientierung des Rechtes aufgehoben, denn die Freiheit hat der Mensch nach diesem Argument nur, insofern er nach der religiösen Wahrheit sucht. Daraus würde aber folgen, daß die öffentliche Freiheit nur für die religiösen Menschen gilt, nicht aber für die Ungläubigen. Um den personalen Ansatz des Rechtes zu retten und diese Konsequenz zu vermeiden, fügt der Text in das Zitat den Einschub ein »auf eine seinem eigenen Wesen entsprechende Weise« und fährt dann fort: "Also ist das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet« (ebd.). Daraus wird dann gefolgert, daß auch der Ungläubige die öffentliche Freiheit hat (ebd. a. o.). Man hat hier *zwei verschiedene Rechtsauffassungen* ineinandergeschoben, die unvereinbar sind. Entweder hat der Mensch das Recht auf Freiheit, weil er Person ist, oder er hat das Recht, weil er die Wahrheit sucht. Das personale Argument ermöglicht allgemeine Freiheit; das dogmatische Argument ermöglicht nur die Freiheit derer, welche nach der religiösen Wahrheit suchen.

Auch das zweite Argument, daß aus der überzeitlichkeit des religiösen Aktes die allgemeine Freiheit folge, gibt den personalen Ansatz des Rechtes wieder auf. Denn hier ist der Mensch nicht als solcher Subjekt der Religionsfreiheit, sondern nur, insofern er den religiösen Akt vollzieht. Auch dieses Argument gilt nicht für die Freiheit des Unglaubens.

---

17. Vgl, die Constitutio dogrnatica »Dei filius« de fide catholica vom 1. Vaticanum. *Denzinger:* Enchiridion symbolorum, 33. Aufl., 3001-3045.
18. Vgl, ]. *Bopp:* Die Reform der römisch-katholischen Offenbarungslehre durch das H. Vatikanische Konzil, in: Kirche in der Zeit, März 1967.

Neben der Begründung aus der Vernunft steht die Begründung aus der *Offenbarung*, genauer: aus der Christusoffenbarung und ihrer Weitergabe durch die Apostel. Die Erklärung gibt gleich zu Anfang zu: »... obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen *nicht ausdrücklich* lehrt, so läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten, sie führt den Nachweis, wie Christus die Freiheit des Menschen in der Erfüllung der Pflicht, dem Worte Gottes zu glauben, beachtet hat, und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten müssen« (9). Hier taucht wieder die Verbindung von Pflicht und Freiheit auf, die auch die Argumentation von der Vernunft her bestimmen (s. o.). Der Text gibt zu, daß es nicht möglich ist, das Recht auf öffentliche Religionsfreiheit direkt aus der Offenbarung zu folgern. Deshalb spricht er vorsichtig vom »Geist« Jesu, das heißt doch, vom *allgemeinen Eindruck*, den Jesus heute auf uns macht. Die Offenbarung gibt nur "die *allgemeinen Prinzipien*, auf welche die Lehre dieser Erklärung über die Religionsfreiheit gegründet ist« (ebd.). Wie diese allgemeinen Prinzipien und die konkreten Rechte zusammenhängen, läßt der Text im dunkeln. Hier schaltet er faktisch das *säkulare Ethos der Freiheit als Vermittlung* ein.

Es handelt sich um *vier theologische Argumente*. Nun wird zu prüfen sein, ob diese Argumente nicht nur die Freiheit der katholischen Religion, sondern auch die der anderen christlichen Konfessionen, der übrigen Religionen und schließlich auch die Freiheit der Ungläubigen begründen können. Das *erste Argument* ist die Struktur des Glaubensaktes. »Daß der Mensch Gott freiwillig durch seinen Glauben antworten muß, daß dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf, ist ein Hauptbestandteil der katholischen Lehre, der in Gottes Wort enthalten und von den Vätern ständig verkündet worden ist« (10). Diese Begründung ist aus einem doppelten Grund unzureichend. Einmal ist hier wie im kanonischen Recht nur von der Meidung des Zwanges die Rede, wie es auch schon die Tradition sagen konnte, die gleichwohl die Religionsfreiheit ablehnte. Zum anderen ist hier, wie der Zusammenhang zeigt, nur vom Glauben an Gott als den Vater Jesu Christi die Rede; das heißt, diese Freiheit von Zwang kann nur für die christlichen Konfessionen gelten.

Das *zweite Argument* ist das Beispiel Christi und der Apostel (11). Beide hätten einerseits auf die Kraft des Wortes Gottes vertraut und äußeren Zwang bei ihrem Handeln abgelehnt; zum anderen hätten beide daran festgehalten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als dem Staat, wenn das göttliche Gebot und das staatliche Gesetz in Kollision gerieten. Aber auch diese beiden Begründungen sind unzureichend. Die erste reicht nur zur Bestätigung der traditionellen These, daß niemand zum Glauben gezwungen werden dürfe. Die zweite reicht höchstens für den Beweis, daß die christliche Religion vom Staate frei sein müsse. Eine Religionsfreiheit für andere Religionen und den Unglauben wird damit nicht begründet.

Das *dritte Argument* ist die Gründung und Sendung der einzig wahren Kirche. »In der Tat ist sie etwas Heiliges, die Freiheit, mit der der eingeborene Sohn Gottes die Kirche beschenkt hat, die er sich in seinem Blute erwarb. Sie ist in Wahrheit der Kirche so sehr eigentümlich, daß, wer immer gegen sie streitet, gegen den Willen Gottes handelt« (13a).

Hier ist also noch von einer *besonderen Freiheit der katholischen Kirche* die Rede. Sie wird nicht aus dem Freiheitsrecht des Einzelnen begründet, wie die Freiheit der religiösen Gemeinschaften im 1. Teil, auch nicht aus der Freiheit des Glaubensaktes oder des einzelnen Gläubigen. Denn daraus hätten sich weitreichende Konsequenzen für die Ekklesiologie ergeben, genauer für die Beschreibung der innerkirchlichen Freiheit. Vielmehr erscheint die Freiheit der katholischen Kirche hier als ein besonderes Gut, das *allein sie* als Heilsinstitution von ihrem göttlichen Stifter erhalten hat. Neben der naturrechtliehen Begründung der Religionsfreiheit für alle religiösen Gemeinschaften tritt hier die Begründung der Freiheit für die katholische Kirche aus dem *kanonischen Kirchenrecht.* Der Text betont aber, daß es sich nur um eine Unterscheidung in der *Begründung,* nicht aber um eine Unterscheidung in der *Ausübung* der Religionsfreiheit handelt. »Es besteht eine übereinstimmung (concordia) zwischen der Freiheit der Kirche und jener Religionsfreiheit, die als das Recht aller Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und in der rechtlichen Ordnung zu bestätigen ist« (13c; direkte übersetzung aus dem Lateinischen, da der deutsche *Text* verstümmelt ist).

Das *vierte Argument* schließlich ist das verborgene Wirken des Evangeliums in der Menschheitsgeschichte. Wie bei *]ohannes XXIII.* vollzieht die Erklärung eine heilsgeschichtliche Interpretation des säkularen Bewußtseins, das sich in den »Zeichen der Zeit« (vgl. 15c) äußert. In der einleitenden phänomenologischen Analyse der Erklärung hieß es ja: »Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit von Tag zu Tag mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und gebrauchen ... Diese Forderung nach Freiheit in der menschlichen Gesellschaft bezieht sich besonders auf die geistigen Werte des Menschen und am meisten auf das, was zur freien übung der Religion in der Gesellschaft gehörr« (la). Daß sich in der Gegenwart auch eine konfessionelle und weltanschauliche Pluralisierung abspielt, läßt die phänomenologische Analyse ebenso außer acht wie die Tatsache einer gegenwärtig fortschreitenden Emanzipation des Menschen von jeder religiösen Bindung. Diesen Tatbeständen ist die Erklärung aus dem Wege gegangen, wohl deshalb, weil sie deren Irnplikationen und den sich daraus ergebenden Konsequenzen aus dem Wege gehen wollte.

Der Feststellung eines wachsenden Freiheitsbewußtseins steht im Text nun die Einsicht gegenüber, daß die katholische Kirche die Religionsfreiheit bisher nicht gefördert hat. »Cewiß ist bisweilen im Leben des Gottesvolkes auf seiner Pilgerfahrt inmitten des Wechsels der menschlichen Geschichte eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war. Aber die Lehre der Kirche, daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert- (12a). Diese Sätze klingen allerdings *mehr nach Entschuldigung als nach Eingeständnis einer Schuld.* Und der letzte Satz ist nur geeignet, das eigentliche Problem zu vernebeln, weil er den Eindruck erzeugen will, die Ablehnung des Zwangs zum Glauben sei identisch mit der Anerkennung der bürgerlichen Religionsfreiheit. Zu solchen Vernebelungen kann man nur sagen: Die Kirche verliert heute in der Welt nicht dadurch an Autorität, daß sie ihre Fehler zugibt, sondern dadurch, daß sie diese Fehler vertuschen will.

Nach dieser kirchengeschichtlichen Reflexion folgt nun der Abschnitt, der den Schlüssel für die heilsgeschichtliche Interpretation der Religionsfreiheit bietet. »Der *Sauerteig des Evangeliums* hat sich so *im Geist der Menschen* schon lange ausgewirkt, und er hat viel dazu beigetragen, daß die Menschen im Laufe der Zeit die Würde ihrer Person besser erkannt haben und daß die überzeugung herangereift ist, in religiösen Dingen müsse für sie in der bürgerlichen Gesellschaft die Freiheit von jedem menschlichen Zwang gewahrt werden« (12b). Damit sagt der Text doch im Grunde, das *Bewußtsein der Freiheit* sei aus der Kirche emigriert und sei *als eine Krafl des Evangeliums in den säkularen Freiheitsbestrebungen der Neuzeit wirksam* gewesen. Man muß allerdings feststellen, daß jenes Evangelium, wie es die Erklärung in ihrer Begründung der Religionsfreiheit aus der Offenbarung darstellt, keinen Ruf zur Religionsfreiheit enthält.

überblickt man die naturrechtliche und biblisch-theologische Begründung im ganzen, muß man feststellen, daß diese *Verbindung von neuscholastischem Naturrecht, Biblizismus und kanonischem Recht* keine tragfähige Grundlage für das Recht auf Religionsfreiheit und auf Freiheit des Unglaubens gibt. Außerdem drängt die Begründung den Text wieder auf Jie abstrakte Rechtstheorie der Tradition zurück, welche die Erklärung eigentlich überwinden wollte. Notwendig wäre hier eigentlich eine theologische Anthropologie, wie sie die Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute« doch entworfen hat!", und die Grundzüge einer Theologie der Freiheit, die das Konzil nicht in Angriff genommen hat. Jetzt aber reicht die Argumentation im ganzen nur für die Begründung jener traditionellen Konzeption aus, welche die Erklärung gerade überwinden wollte.

Sieht man auf die *rechtliche Konkretisierung* des Grundrechtes auf Religionsfreiheit, so fällt auf, daß die Frage des Verhältnisses von Kirche bzw. religiöser Gemeinschaft und Staat ganz im Vordergrund steht. Durch diese *einseitige staatskirchenrechtliche Alezentuierung* werden einige wichtige Aspekte des Problems in den Hintergrund gedrängt: die Rechte des einzelnen, die moralischen Verpflichtungen der Gesellschaft und der religiösen Gemeinschaften zu Schutz und Förderung des Rechtes auf bürgerliche Religionsfreiheit.

Sucht man in der Erklärung eine Spezifizierung des Rechtes auf Religionsfreiheit in konkrete Einzelrechte für den *einzelnen*, stößt man auf einen merkwürdigen Widerspruch der Erklärung. Auf der einen Seite will sie die Religionsfreiheit in der Würde der menschlichen Person begründen, auf der anderen Seite aber werden *nur Einzelrechte für die religiösen Gemeinschaften* genannt (4). Was über den einzelnen gesagt ist, erschöpft sich in den dogmatischen Bemerkungen, er habe das göttliche Gesetz in seinem Gewissen zu entdecken (3), nach der einzig wahren Religion zu streben (Ib, e) und dann als katholischer Gläubiger sich der Autorität des kirchlichen Lehramtes zu unterwerfen (14e). Demgegenüber steht aber eine Fülle von Einzelrechten der religiösen Gemeinschaften in § 4, die aus den drei Hauptrechten der Freiheit der religiösen Körperschaften, des religiösen Anschlusses und des religiösen Ausdrucks entfaltet werden.

Den Schutz dieser Rechte legt die Erklärung hauptsachlich dem Staat auf. überwiegend ist im Text von *»potestas cioilis«* die Rede; damit sind wohl nicht nur die nationale

19. Vgl. *l- Bopp:* Die Pastoralkonstitution »Die Kirdie in der Welt Von hcutc« vom 11. Vatikanischen Konzil, in: ZEE 1966, S. 193–212.

staatliche Gewalt, sondern auch die internationalen Behörden gemeint. Jede Erklärung über das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Staat hat die Erklärung beiseite gelassen. Aber aus dem Gedankengang wird deutlich, daß die Religionsfreiheit *nicht eine Trennung von Kirche und Staat* zur Folge haben soll, sondern nur eine neue Zuordnung beider, man könnte sagen: im Sinn einer *partnerscha/llichen Zusammenarbeit.* Dem Staat obliegt nicht mehr die cura religionis im Sinne der cura veritatis religiosae, sondern die cura religionis im Sinne der *cura libertatis religiosae.*

»Der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte gehört wesenhaft zu den Pflichten einer jeden bürgerlichen Gewalt. Die Staatsgewalt muß also durch Gesetze und durch andere geeignete Mittel den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen schaffen, damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen« (6b). Der Staat ist mit seiner legislativen und exekutiven Macht der Garant der Religionsfreiheit der Bürger. Daraus folgt negativ, daß der Staat für religiöse Angelegenheiten nicht zuständig ist und es ihm deshalb untersagt bleibt, »religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern- (3e). Gegen das traditionelle Idealbild vom konfessionellen Glaubensstaat setzt die Erklärung ihre Lehre, daß der *Staat in religiösen Angelegenheiten prinzipiell unzuständig* ist. Andererseits hat der Staat aber positive Aufgaben, wie sie das Zitat 6b schon nannte: 1. Anerkennung der Religionsfreiheit in Verfassung und Gesetzgebung, 2. Schutz der Religionsfreiheit durch die exekutive Gewalt, 3. Schaffung von günstigen Bedingungen für die volle Entfaltung der religiösen Freiheit, 4. Verhütung des Mißbrauchs der Religionsfreiheit.

Welche Bedingungen zur Förderung der vollen Entfaltung der religiösen Freiheit vom Staat zu schaffen sind, wird nicht genauer beschrieben. Aber die Aufzählung der Rechte der religiösen Gemeinschaften (4) legt die Vermutung nahe, daß es hier um eine ziemlich weitreichende staatliche Unterstützung der religiösen Gemeinschaften gehen könnte. Der Staat tritt dabei aber nicht als Gehilfe der Religion auf, sondern in seiner *subsidiären Funktion,* seinen Bürgern bei der Entfaltung ihrer Rechte behilflich zu sein. Aber hier macht der Text die Einschränkung »Endlich muß die Staatsgewalt dafür sorgen, daß die *Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz* ... niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und daß unter ihnen keinerlei Diskriminierung (discriminatio) geschieht- (6d). Damit wird das Recht der Ungläubigen gegen Absprachen gesichert, welche die Religionsgemeinschaften mit dem Staat auf deren Kosten treffen könnten. Auch die Möglichkeit der *rechtlichen Vorzugsstellung* einer einzelnen religiösen Gemeinschaft in einem Staat wird eingeräumt und damit das vorher Gesagte teilweise wieder aufgehoben. »Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer *einzigen* religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird- (6c). Es geht hier nur um die rechtliche Vorzugsstellung. nicht aber um einen Glaubensstaat. da die bürgerliche Religionsfreiheit aller erhalten werden soll. Wie sich allerdings die rechtliche Bevorzugung einer einzigen religiösen Gemeinschaft mit der

anderen Pflicht des Staates verträgt, für *alle* Bürger günstige Bedingungen zur Entfaltung des religiösen Lebens zu schaffen (eb), bleibt unklar. Die Ausübung der ganzen Fülle einzelner Freiheitsrechte (4) durch jede religiöse Gemeinschaft, die der Staat ja grundsätzlich zu schützen hat, dürfte in der Realität die rechtliche Bevorzugung einer einzelnen Religionsgemeinschaft unmöglich machen.

Das Kriterium für die staatliche Begrenzung der Religionsfreiheit im Falle des Mißbrauchs ist die *öffentliche Ordnung (ordo publicus* 7b). Hier geht es allerdings nicht um eine Beschränkung des *Rechts* auf Religionsfreiheit, sondern nur um die Beschränkung ihrer *Ausübung*. Diese Beschränkung geschieht nun nicht, wie in der päpstlichen Tradition, durch einen abstrakten metaphysischen Gemeinwohlbegriff, der weltanschaulich-konfessionelle Verengung implizierte und gegen staatlichen Mißbrauch nicht abgesichert war, sondern durch den konkreten politischen Begriff der öffentlichen Ordnung, deren Grundelemente *öffentlicher Frieden, öffentliche Gerechtigkeit* und *öffentliche Sittlichkeit* sind (7b). Die Verwirklichung des Gemeinwohls mit allen seinen sozialen, sittlichen und religiösen Aspekten bleibt Aufgabe der Gesellschaft (Ga). *Der Staat sorgt nur für die öffentliche Ordnung, um der Gesellschaft die Verwirklichung des Gemeinwohls zu ermöglichen.* Aber auch den Mißbrauch der öffentlichen Ordnung will der Text dadurch möglichst ausschalten, daß er die öffentliche Ordnung in die umfassende Ordnung der gesellschaftlichen und politischen Freiheit integriert. »Irn übrigen soll man in der Gesellschaft eine ungeschmälerte Freiheit walten lassen, wonach dem Menschen ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß« (7b). Die Sorge für die öffentliche Ordnung darf »nicht auf willkürliche Weise oder durch unbillige Begünstigung einer Partei« (ebd.) geschehen. Allerdings bleibt hier die Frage offen, ob die konkreten Gehalte der öffentlichen Ordnung durch den *Interessenausgleich der jeweiligen gesellschaftlichen Gruppen* oder durch *staatlich festgelegte Werte* bestimmt werden.

Was die Sorge für die Religionsfreiheit angeht, stößt man im Text auf einen Widerspruch. Einerseits soll der Staat mit seiner Gewalt dafür sorgen, daß sich die Religionsfreiheit im Raum der Gesellschaft frei entfalten kann, andererseits wird ihm aber auch einseitig die Sorge für die Verwirklichung der Religionsfreiheit angelastet. Der Staat kann aber nur nach *rechtlichen* Normen, die gesetzlich kodifiziert sind, eingreifen. Es gibt jedoch viele Mittel der Diskriminierung durch gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Benachteiligung, die gesetzlich nicht zu unterbinden sind, sondern nur durch freiwillig eingehaltene *moralische* Normen, für die nicht der Staat, sondern nur die Gesellschaft zuständig ist. Hier bleibt der Text viel zu allgemein, wenn er fordert: »Allen Menschen gegenüber muß man Gerechtigkeit und Menschlichkeit walten lassen« (7a, vgl. auch Ga). Hier hätte der Text gerade auf die besondere Rolle der religiösen Gemeinschaften hinweisen können, die zur moralischen Sicherung der Religionsfreiheit gut ihre *geistige* Autorität aufbieten können. Im Text ist nur allgemein von der Verpflichtung der Religionsgemeinschaften zur Sorge für die Religionsfreiheit die Rede (Ga), konkretisiert wird diese Sorge nur als Verzicht auf Proselytismus (4d). Es gibt heute in der Gesellschaft allerdings gefährlichere Formen der religiösen und weltanschaulichen Diskriminierung.

Schließlich ist noch auf das Problem der *innerkirchlichen Freiheit* einzugehen. Es gehört

eigentlich nicht in die Thematik der Erklärung, die sich nur mit der gesellschaftlichen und politischen Freiheit auseinandersetzen will. Um so überraschender ist es, daß sich der Text ausdrücklich mit dem Verhältnis der katholischen Gläubigen zum Lehramt beschäftigt. "Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig berücksichtigen. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit, ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und *authentisch* zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung ... *autoritativ* zu erklären und zu bestätigen« (14c). Die Absicht dieser massiven Formulierungen ist klar: der Text will den Schluß verhindern, daß aus der Anerkennung der allgemeinen Religionsfreiheit und der Freiheit des Unglaubens auch eine Anerkennung der innerkirchlichen Freiheit folge. Damit wird der Leser aber vor einen großen Widerspruch gestellt. Einerseits wird das wachsende Freiheitsbewußtsein der Menschheit begrüßt und anerkannt, andererseits werden innerkirchliche Konsequenzen dieser Anerkennung abgelehnt. Einerseits gesteht die katholische Kirche die Freiheit *nach außen* hin zu, andererseits will sie diese *intra muros* unterbinden. Eine Theologie von der Würde des Lehramtes überdeckt in der Ekklesiologie die Theologie von der Freiheit des Glaubensaktes und von der Würde der freien Person. Man könnte sagen, daß *in der katholischen Theologie heute die Ekklesiologie der einzige Ort ist, an dem es noch keine Lehre von der Freiheit des Menschen (hier: des Gläubigen) gibt.* Es könnte sich als eine der großen nachkonziliaren Aufgaben der katholischen Theologie herausstellen, ihren *Kirchenbegriff von ihrem neuen Personverständnis her gründlich zu korrigieren.* Eine wesentliche Hilfe könnte hier die paulinische Charismenlehre geben. Damit würde die katholische Kirche der Welt ein *Beispiel der Freiheit* geben, das überzeugender ist als alle feierlichen Proklamationen[20].

## V. ABSCHLUSS

Es gibt wohl keinen Text des H. Vatikanischen Konzils, der sich in seinen Hauptaussagen so *eindeutig und so radikal* von der lehramtliehen Tradition bis *Pius XII.* entfernt wie die Erklärung über die Religionsfreiheit. Gewiß kam dem Text hier die Enzyklika *Pacem in terris* von *Johannes XXIII.* zu Hilfe, aber in der *Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute-* hat man oft genug die neuen Ansätze und die traditionellen Gedanken einfach nebeneinandergestellt und damit die Aussagekraft des Textes abgeschwächt. Unmißverständlich erklärt unser Text die Religionsfreiheit zu einem allgemeinen bürgerlichen Recht. Damit ist die katholische Kirche grundsätzlich zu einer *sozial verträglichen* Religionsgemeinschaft geworden. Sie hat in ihrer Staatslehre nun als ganze Kirche den *Schritt vom Status quo konfessioneller Glaubensstaaten zur Gleichberechtigung aller Religionen und Weltanschauungen in einem freiheitlichen Staat* vollzogen. Einzelne Perspektiven der Religionsfreiheit sind in der Erklärung nur verkürzt dargestellt. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist noch nicht genug geklärt.

20. »Es wäre bedauerlich, würde die Erklärung über die libertas re1igiosa hier als eine Art Alibi wirken und damit über das Problem der Freiheit innerhalb der Kirche hinwegtäuschcn.« *H. R. Schlette:* Nachkonziliare Gefahren, in: Frankfurter Hefte 21/1966, S. 613.

Die naturrechtliche und theologische Begründung der bürgerlichen Religionsfreiheit ist in der Erklärung am unbefriedigendsten. Dem Konzil, das in vielem als ein jähes Erwachen des Katholizismus bezeichnet werden kann, hatte nicht die theoretische Zurüstung, um mit manchen neuen Problemen theologisch fertig zu werden. Das kann man aber nur dann kritisieren, wenn man zugleich bereit ist zuzugeben, daß sich die theoretische Grundlegung der kirchlichen Ethik überall in einer großen Krise befindet. Die überkommenen Denkmodelle gelten nicht mehr, weil sie nicht mehr ausreichen; neue Modelle sind erst langsam im Entstehen. In allen Konfessionen zeigt sich die Absicht, die Christenheit nicht mehr an die Denkformen von gestern zu fesseln, ohne daß die neuen Leitbilder der Vernunft, der Verantwortung und der Freiheit schon recht deutlich geworden sind, welche allein in der Lage sind, die Christen auf ihrem Weg in die Zukunft zu ermutigen und zu begleiten. Insofern ist auch die Erklärung über die Religionsfreiheit ein *Dokument der Grundlagenkrise und des Übergangs,*

Die politische Wirkung dieser Erklärung wird aber nicht von der Stringenz ihrer theoretischen Begründungen abhängen, sondern von der Entschlossenheit und Energie, mit welcher die katholische Kirche die *praktischen Konsequenzen* aus den aufgestellten Forderungen ziehen wird. Dadurch könnte einmal die *ökumenische Verständigung* zwischen den christlichen Konfessionen gefördert werden. Die Christenheit, die sich in der Frage der Religionsfreiheit bisher uneinig war, könnte endlich vor der Welt eine eindeutige und geschlossene Stellungnahme für die Einhaltung der menschlichen Grundrechte abgeben. Zum anderen könnte in Staaten, die stark unter dem Einfluß der katholischen Kirche stehen und die totalitäre Tendenzen zeigen, das *politische Klima liberalisiert* werden. Schließlich könnte auch die *missionarische Tätigkeit* der katholischen Kirche neue Impulse erhalten. Durch den Verzicht auf politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und psychischen Zwang würde das christliche Zeugnis glaubwürdiger. Die Kirche könnte sich *in größerer Freiheit auf ihre geistliche Sendung konzentrieren.*

Für das *innerkirchliche Leben* wird durch die Erklärung die Aufgabe noch dringlicher, die Bereitschaft zu Freiheit und Verantwortung und die Achtung vor beiden zum Grundprinzip des kirchlichen Zusammenlebens zu machen. Hier könnte die Erklärung ein *Motor werden, die libertas religiosa weiterzuentwickeln zur libertas in Ecclesia.*

*jörg Bopp, Assistent* *69 Heidelberg, Schloßwolfsbrunnenweg 20*

# Was heißt aufgeklärtes Denken?*

Von

GEORG PICHT

»Aufklärung ist«, nach dem berühmten Wort von *Kant*, "der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.« Demnach versteht sich aufgeklärtes Denken bisher als ein Denken, das im Prozeß der Emanzipation von der Bevormundung durch Theologie und Kirche zum Bewußtsein seiner *selbst* und seiner Freiheit, *also* zum Bewußtsein seiner eigenen Mündigkeit gelangt ist. Aus diesem geschichtlichen Prozeß, der in Europa mit der Renaissance seinen ersten Höhepunkt und dann im 17. und 18. Jahrhundert die Bahn findet, in der wir uns noch heute bewegen, ist jene neue Gestalt der Kultur, der Gesellschaft und des Staates hervorgegangen, die wir als "säkularisierte Welt« zu bezeichnen pflegen. Die säkularisierte Welt ist nicht die uns vorgegebene natürliche Welt; sie ist nicht die Welt, in deren Raum sich die Sterne bewegen, in der die *Flüsse* strömen, die Pflanzen wachsen, in der sich Geburt und Tod ereignen; sie ist auch nicht die Welt der Relativitätstheorie und der Quantenphysik; die säkularisierte Welt ist vielmehr die aus dem Prozeß der Säkularisierung hervorgegangene geschichtliche Welt der Zivilisation des 19. und 20. Jahrhunderts; sie ist die durch Wissenschaft, Technik, Okonomie, rationale Politik, Verwaltung und Gesellschaftsplanung hervorgebrachte künstliche Welt des Menschen des technischen Zeitalters. Sie ist als Produkt des menschlichen WIllens zur Macht in einem ernmenten Sinne real; zugleich aber wissen wir, daß sie aus der unheimlichen Ehe von Rationalität und utopischer Phantasie entsprungen, daß sie künstlich ist, daß also ihre Realität aus der Negation der WirklIchkeit, wie sie gegeben ist, ihre Penetranz und ihre Dynamik bezieht. Weil sie von rationalem Denken beherrscht wird, ist die sakularisierte Welt eine Welt, deren Subjekt die menschliche Vernunft ist und sein will. Sie ist der Herrschaft des Menschen unterworfen; die säkularisierte Welt ist deshalb definiert als eine Welt, für die der Mensch selbst die Verantwortung trägt. Ober diese Verantwortung wurde die Menschheit im 20. Jahrhundert weniger durch eigene Einsicht als durch geschichtliche Erfahrungen in einer Weise aufgeklärt, die uns zwingt, Kants Frage: "Was ist Aufklärung?« auf einer neuen Stufe zu wiederholen; wir müssen die Aufklärung selbst und die ganze Summe ihrer Ergebnisse im Lichte jener kritischen Prinzipien prüfen, die wir der ersten Phase der europäischen Aufklärung verdanken. Die Frage nach der Verantwortung des Denkens *in* der säkularisierten Welt *für* die säkularisierte Welt wird diesem Denken nicht von außen her als eine ihm unangemessene Zumutung gestellt, sondern wir folgen

---

* Der hier zur Diskussion gestellte Vortrag wurde am 4. Februar 1967 auf dem Dozententag der Theologischen Fakultat der Unrversitat Heidelbcrg gehalten Er enthalt eiruge Selbstzitate aus meinen Arbeiren .AufklalUng und Offenbarung« (m: Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit, Stuttgart 1966) und »Das Wesen des Idcals« (m: Festschrift fur Professor Hans Bohnenkamp, Well1helm 1963), ruckt aber die dort entwickelten Gedanken in einen anderen Zusammenhang. Es liegt nicht 111 meiner Zustandigkeie, die theologischen Konsequenzen, die Sich aus den hier vorgetragenen überlegungen ergeben, zu entwickeln Ich veroffentliehe deshalb diese Arbeit als eme Frage an die Theologie, die als Einladung zu emem Gespraeh verstanden sem mochte.

mit ihr der ursprünglichen Intention dieses Denkens selbst. Ein Denken, das im Ausgang aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit zu seinem Selbstbewußtsein gelangt, versteht sich als ein mündiges Denken. Ein Mensch wird mündig, wenn er das Recht und die Pflicht übernimmt, in Zukunft die Verantwortung für sich selbst und sein Handeln ohne Aufsicht, das heißt aus eigener Vollmacht, zu tragen. Das aufgeklärte Denken ist ein Denken, dessen Mündigkeit sich darin erweist, daß es für sich selbst und seine Folgen verantwortlich ist. Deshalb gelangt das aufgeklärte Denken in der begriffenen Verantwortung des Denkens an sein Ziel.

Wir lassen uns also die Methode, nach der wir das geschichtliche Phänomen der Aufklärung untersuchen wollen, durch die Intentionen der Aufklärung selbst vorzeichnen. Damit treffen wir eine Vorentscheidung über die Form, in der das Gespräch zwischen Theologie und säkularer Wissenschaft geführt werden sollte. Die Theologie kann dem Phänomen der Aufklärung nicht gerecht werden, wenn sie sich auf jene Positionen zurückzieht, von denen die Aufklärung sich emanzipiert hat. Sie verdankt dem Zeitalter der Aufklärung die Einsicht, daß die ihr aufgetragene Erkenntnis verleugnet wird, wenn sie sich selbst als zeit- und geschichtslose Wissenschaft versteht, und daß sie untheologisch denkt, solange sie nur Nachläuferin der Geschichte bleibt. Deshalb muß sich die Theologie ohne Vorbehalt auf den Prozeß jener Aufklärung einlassen, die im Zeitalter der wissenschaftlichen Zivilisation den Gang der Geschichte im ganzen durchdringt und beherrscht. Je mehr die Theologie die von ihr neu begnffene Geschichtlichkeit ihres Denkens realisiert, je gründlicher sie also selbst zur Aufklärung kommt, desto klarer wird sich herausstellen, daß der Gegenstand der Theologie in der Lauge des aufgeklärten Denkens nicht aufgelöst, daß er nicht säkularisiert werden kann. Aufgeklärtes Denken findet bisher das Kriterium seiner eigenen Mündigkeit darin, daß es außerhalb seiner selbst keine Instanz anerkennt, von der es sich bestimmen oder von der es sich seine Maßstäbe vorgeben ließe. Es gibt sich selbst seine eigenen Normen. Hier ist die Vernunft ihr eigener Gerichtshof; ihre Verantwortung wird als Selbstverantwortung interpretiert. Wenn Wir die Frage: »Was ist aufgeklärtes Denken?« in einer aufgeklärten Gestalt zu stellen versuchen, müssen wir uns zu Teilhabern der Verantwortung dieses Denkens machen. Deshalb darf auch die Theologie das Wesen der Aufklärung nicht von außen her zu bestimmen versuchen, sondern sie muß auf dem Boden des aufgeklärten Denkens selbst die Bedeutung der von ihm in Anspruch genommenen, der ihm unwiderruflich zugefallenen Verantwortung zu klären versuchen. Sie muß sich also um eine Aufklärung der Aufklärung bemühen. In diesem Sinne untersuchen wir die Implikationen, die Möglichkeiten und die Grenzen eines Denkens, das seine eigene Mündigkeit in Anspruch nimmt.

Nach diesen Vorbemerkungen ist es nötig, daß wir uns des Bodens genauer versichern, auf den wir uns - vielleicht unbedacht - gestellt haben. Für das Selbstverständnis des wissenschaftlichen Denkens im 20. Jahrhundert ist, mindestens in Deutschland, immer noch die scharfe Trennung zwischen den beiden Lebenstypen der vita contemplativa und der vita activa bestimmend, die *Max Weber* in seinen Vortragen über "Wissenschaft als Beruf« und »Politik als Beruf- in die Welt der modernen Industriegesellschaft hinüberzuretten ver-

suchte. Die Wissenschaft soll von einer »Gesinnungsethik« getragen sein, die in der reinen Unbedingtheit ihrer asketischen Haltung darauf verzichtet, nach ihrem eigenen Sinn und nach den Folgen ihres Handelns zu fragen. Sie ist verantwortungslos und soll es sein. Der entgegengesetzte Typ der»Verantwortungsethik« wird ausschließlich der Politik zugeordnet. Max Weber hat die von ihm postulierte Trennung von Wissenschaft und Politik durch sein eigenes Denken und Wirken dementiert. Sie widerspricht auch seinem soziologischen Nachweis, daß die moderne arbeitsteilige Wissenschaft durch die Strukturgesetze industrieller Produktion bestimmt wird und deshalb als Machtapparat konstituiert ist. Trotzdem hat sich die Ideologie der beiden Vorträge von Max Weber zumindest in Deutschland weithin durchgesetzt, weil sie der – wirklichen oder vermeintlichen - Interessenlage der Wissenschaft entspricht. Die Verbindung von Aufklärung und Verantwortung wirkt befremdlich und weckt den Verdacht, der Begriff der Verantwortung sei nur eingeführt worden, um hinterrücks der Theologie zu einer neuen Begründung ihrer Ansprüche zu verhelfen und die kaum überwundene Unmündigkeit wiederherzustellen. Es wird deshalb nötig sein, den Nachweis zu führen, daß der Griff nach der realen Verantwortung für diese Welt, daß Weltherrschaft des Menschen und Revolution von Anfang an dem aufgeklärten Bewußtsein als der Weg zur Verwirklichung der Vernunft gegolten haben.

Der Begriff der Aufklärung wird schon bei Kant als ein geschichtsphilosophischer Begriff verstanden. Er soll zum Ausdruck bringen, daß sich nach dem Selbstverständnis des 18. Jahrhunderts zu jener Zeit eine große Wende in der Geschichte der Menschheit vollzogen hat. Jene »Revolution der Denkart«, die nach Kant in den Naturwissenschaften mit Bacon beginnt und in der Metaphysik durch die »Kritik der reinen Vernunft- vollzogen wird, greift im Prozeß der Aufklärung in den Bereich der Politik über und wird nach der Erwartung des 18. Jahrhunderts auch hier die Periode des Herumtappens und der Irrfahrt beenden. In dem Maße, in dem die Vernunft ihrer selbst bewußt wird und auf die Gestaltung der menschlichen Verhältnisse Einfluß gewinnt, in dem Maße also, in dem die Menschheit es vermag, Subjekt ihrer eigenen Geschichte zu werden, bekommt nach Kant die menschliche Geschichte im ganzen, so wie zuvor nur einzelne Wissenschaften, eine Richtung und jenen sicheren Fortgang, den man als »Fortschritt« bezeichnet hat. Demgegenüber erscheint die Geschichte der Menschheit im Zustand ihrer Unmündigkeit nur noch als Vorgeschichte ohne Richtung und Ziel. Es entspricht also durchaus Kanrs eigener Deutung seiner Epoche, daß die Französische Revolution mit einer neuen Zeitrechnung begann. Der Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit ist der Beginn der wahren, von der Autonomie der Vernunft bestimmten Geschichte. Deshalb beantwortet Kant in seinem Aufsatz die Frage"Was ist Aufklärung?« nicht metaphysisch, sondern politisch und geschichtsphilosophisch; er bestimmt den geschichtlichen Ort seiner eigenen Philosophie, indem er sein Zeitalter im ganzen als Zeitalter der Aufklärung begreift. Nicht das einzelne Individuum, sondern die ganze Epoche soll sich durch Aufklärung aus den Fesseln befreien, welche alle bisherige Geschichte gebunden hielten. Das Werkzeug der Aufklärung ist die Kritik. Deshalb schreibt Kant in einer Anmerkung der Vorrede zur 1. Auflage der »Kritik der reinen Vemunfl« (A XII): »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. *Religion,* durch ihre *Heiligkeit,* und *Gesetzgebung,* durch

ihre *Majestät,* wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.« Das bedeutet, daß die Vernunfl: die Aufklärung über sich selbst und ihre Aufgabe nur vollziehen kann, indem sie in den politischen Kampf mit den Mächten eintritt, welche die Welt beherrschen und sich dem Prozeß der Aufklärung widersetzen. Die Vernunft muß sich im Kampf um die Freiheit der öffentlichen Kritik auch politisch realisieren. Kant sagt in der transzendentalen Methodenlehre der »Kritik der reinen Vernunfl« (B 766f.); »Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Anspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein *oeto,* ohne Zurückhaltung muß äußern können.« – »Auf dieser Freiheit« - der politischen Freiheit, wie sie der Liberalismus verstand - »beruhr sogar die Existenz der Vernunfl«, denn der Begriff der Existenz bezeichnet bei Kant das wirkliche Dasein in der Zeit. Jeder Mensch besitzt die Vernunft als Vermögen. Aber die wirkliche Ausübung dieses Vermögens, das heißt vernünfl:iges Denken und vernünfl:iges Handeln, ist an die politische Freiheit gebunden, von seiner Vernunfl: in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Ein Denken ist also nur dann aufgeklärt, wenn es auch darüber zur Aufklärung gelangt ist, daß der Mensch sein eigenes Vernünfl:igsein nur realisieren kann, indem er sich zugleich um die Herstellung der politischen Voraussetzungen bemüht, von denen abhängt, ob sein Vernunfl:vermögen zur Existenz gelangt.

Weil Aufklärung nur als geschichtlicher Prozeß verstanden und nur im geschichtlichen Prozeß vollzogen werden kann, ist es nicht möglich, sie auf einen bestimmten Bereich des privaten Daseins, also etwa auf das Verhältnis einzelner Individuen zur Religion, zu beschränken. Sofern Aufklärung überhaupt vollzogen wird, wird sie immer in allen Bereichen zugleich vollzogen. In der Religion erscheint sie als der Aufstand des Gewissens und der Vernunfl: gegen Priesterherrschafl: und Orthodoxie, als der Kampf für Toleranz gegen Aberglauben und Inquisition. In der Politik erscheint sie als der Kampf für Gedankenfreiheit, Rechtsgleichheit und gemeines Wohl, gegen ständische Willkür und Despotie. In der Naturwissenschafl: bedeutet sie Empirismus und Mechanismus, Technik und wissenschafl:liche Expansion. In der Wissenschafl: überhaupt bedeutet sie die übertragung naturwissenschafl:licher Denkformen und Methoden auf die gesamte Erforschung der erkennbaren Welt. In der Philosophie tritt sie auf als Befreiung aus der Vormundschafl: der Theologie, als Kampf gegen Dogmatismus und Metaphysik, als Analyse des Bewußtseins und philosophische Anthropologie. Aus dem Gärungsprozeß dieser gewaltigen Emanzipationsbewegung sind die großen Ideen hervorgegangen, auf denen die Ordnung der säkularisierten Welt beruht: Menschenrechte, Gewaltenteilung, Toleranz, Beherrschung der Natur und der politischen Welt durch Wissenschafl: und Technik, vor allem aber der große Gedanke der Solidarität der gesamten Menschheit über die Grenzen der Kulturen und der Religionen hinweg. Niemand kann leugnen, daß die Menschen überall dort, wo es gelingt, diese Ideen zu realisieren, auf eine Stufe der Mündigkeit gelangen, die sie nur um den Preis eines Rückfalls in Barbarei und Unmenschlichkeit wieder aufgeben können.

Daß wir in Deutschland glaubten, uns im Bewußtsein der vermeintlichen überlegenheit der deutschen Kultur über die Naivität und Flachheit der Ideen der Aufklärung hinwegsetzen zu können, haben wir mit Katastrophen bezahlen müssen, die uns für alle Zeit davor bewahren sollten, das aufgeklärte Denken zu verachten.

Die Aufklärung ist bei Kant nicht stehengeblieben. Sie ist gerade dadurch, daß sie sich realisierte, über sich selbst hinausgegangen. Wir können diesen Prozeß hier nicht verfolgen, bedürfen aber noch einiger Orientierungsmarken, bevor wir die Frage so zu formulieren vermögen, wie sie sich uns in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts stellt.

Wenn sich das aufgeklärte Denken aus sich selbst heraus die Maßstäbe setzt, wenn es sein eigener Gerichtshof sein soll, so fordert der Prozeß der Aufklärung selbst die Frage heraus, wer das Subjekt dieses Denkens, wer der Gesetzgeber dieses Gerichtshofes sein soll. Das empirische Individuum kann diese Gesetzgebung nicht beanspruchen, denn es ist sich, gerade wenn es aufgeklärt ist, dessen bewußt, daß es durch seine Triebe und Interessen auf vielfältige Weise in die welt verflochten und Abhängigkeiten unterworfen ist, aus denen es sich nicht zur wahren Autonomie befreien kann. Der liberale Glaube an die Macht der Kritik und an die von Kant berufene freie Einstimmung der Bürger wird durch die politische Erfahrung, selbst in der stillen Republik der Wissenschaften, dementiert. Er gibt im besten Fall eine unvollständige Antwort, weil er nicht sagt, worauf die freie Einstimmung beruht. Deshalb bedarf die Aufklärung eines zweiten Schrittes, gleichsam einer Aufklärung in der zweiten Potenz, die uns darüber aufzuklären vermag, wie das Subjekt der freien Einstimmung der Bürger, wie also die *transzendentale* Vernunft, beschaffen ist, und woher die Vernunft das Vermögen nimmt, der Ursprung ihrer eigenen Wahrheit zu sein. Die Frage nach dem Subjekt der reinen Vernunft ist mit der Frage nach dem möglichen Ursprung der Wahrheit der Vernunft untrennbar verbunden; denn die Vernunft ist nur dann autonom, sie ist im Sinne der Aufklärung nur mündig, wenn sie nicht nur Vermögen ist zu erkennen, sondern wenn sie zugleich auch in sich selbst das Licht enthält, in dem das Erkannte sichtbar wird. Dieselbe Vernunft muß nicht nur als Erkenntnisvermögen, sondern zugleich auch als Ursprung der Wahrheit gedacht werden können; denn hätte ihre Wahrheit ihren Ursprung in einem anderen Licht, so wäre das Denken notwendig heteronom; es könnte dann nie zu der von ihm beanspruchten Form der Mündigkeit gelangen. Die Frage: Was ist aufgeklärtes Denken? ist also nicht zu trennen von folgenden Fragen: In welchem Licht klärt sich das Denken auf? Was ist der Ursprung des lumen naturale? Wie ist das Wesen der Wahrheit selbst zu denken, wenn wir Vernunft und Freiheit nicht zu trennen vermögen, wenn also die Vernunft aus der Erkenntnis der Wahrheit sich selbst bestimmt? So führt die »Aufklärung in der zweiten Potenz« mit strenger Folgerichtigkeit zu der von Kant gestellten Frage nach der Selbsterkenntnis der reinen Vernunft. Es fehlt der Raum, um darzustellen, wie diese Frage in der doppelten Gestalt der Frage nach dem Subjekt der Erkenntnis und nach dem Licht der Erkenntnis den Gang des Denkens von Kant bis Hege! bestimmt. Sie führt zu der Erkenntnis Gottes als dem letzten Subjekt der Subjektivität und findet ihren Höhepunkt in dem Satz von Hegel: »... die Philosophie hat keinen andern Gegenstand als Gott, und ist so wesentlich rationelle Theologie, und, als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottes-

dienst- (Jub.-Ausg. 12,147 f.). Dieser Satz bezeichnet nicht einen Rückfall in die alte Unmündigkeit; er bezeichnet vielmehr den Höhepunkt des zweiten großen Aktes der Aufklärung: der Philosophie von Kaut bis Hegel, in der sich die über ihr eigenes Wesen zur Aufklärung gelangende Vernunft der gesamten Gehalte der Theologie bemächtigt, damit über die Theologie erst wahrhaft Herr wird und nun als »rationelle Theologie« die absolute Aufklärung als fortdauernden Gottesdienst realisiert.

Der dritte Akt der Aufklärung beginnt mit dem Augenblick, in dem die sich selbst erkennende Vernunft zur Aufklärung darüber gelangt, daß das geschichtlich existierende Subjekt der Vernunft nicht postulieren kann, es sei mit dem absoluten Subjekt der transzendentalen Vernunft identisch. Damit beginnt die Geschichte des Zerfalls der Vernunft. In diesem großen weltgeschichtlichen Drama, das heißt in der Geschichte des Denkens der letzten hundertfünfzig Jahre, stellt sich fortschreitend erst heraus, welche Ideen die vorangehende heroische Phase der europäischen Aufklärung zusammengehalten haben. Wenn wir die Krise verstehen wollen, in die die Vernunft durch den Prozeß der Aufklärung getrieben wurde, müssen wir uns noch einmal die einfachen Postulate klarmachen, auf denen der Glaube an die Kraft der Vernunft auf dem Höhepunkt der europäischen Aufklärung beruhte: Wir können darauf vertrauen, daß wir durch die reine Kraft des Denkens zur Aufklärung gelangen, wenn unser Denken aus sich selbst das Licht erzeugt, in dem wir die Sachverhalte, die zu klären sind, so zu erkennen vermögen, wie sie nach den Gesetzen der Natur zusammenhängen. Das Kriterium für die Wahrheit unseres Denkens ist die freie Einstimmung aller denkenden Menschen. Wir halten eine Erkenntnis dann für wahr, wenn jeder andere Mensch, der zu denken vermag, sofern er guten Willens, also frei ist, zu derselben Erkenntnis gelangen muß. Wo das der Fall ist, sagen wir, eine Erkenntnis sei gesichert. Das Subjekt der Erkenntnis ist also nun nicht mehr das einzelne denkende Individuum, sondern der Inbegriff aller denkenden Menschen, die nach den gleichen Regeln das Gleiche erkennen, oder das »transzendentale Subjekt- - jene Identität des denkenden Bewußtseins in allen Menschen, die zu denken vermögen, auf der die Einstimmung beruht, an der sie die Wahrheit unserer Erkenntnis abmessen. Das, was der Einzelne denkt, gilt dann als wahr, wenn es mit dem, was alle denken können, übereinstimmt. Das Kriterium der Wahrheit ist die Identität des empirischen mit dem transzendentalen Bewußtsein. Aber dadurch ist Aufklärung noch nicht gesichert, denn die übereinstimmung könnte ja auch eine übereinstimmung in der Verblendung sein. Die Übereinstimmung kann nur dann als ein Kriterium der Wahrheit dienen, wenn der Grund der übereinstimmung, die transzendentale Subjektivität, zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit der Erkenntnis ist, wenn sie das lumen naturale, also jenes Licht, in dem das Denken sich selbst und die Welt erkennt, in sich enthält. Dem Ursprung des Lichtes der Erkenntnis gibt das europäische Denken seit Platon den Namen »Gott«. Die Wahrheit der Aufklärung ist also nur dann gesichert, wenn Gott als der Grund der Subjektivität des Denkens, als das absolute Subjekt, gedacht werden kann. Die übereinstimmurig des vernünftigen Denkens empirischer Individuen beruht dann auf der durch die transzendentale Subjektivität vermittelten übereinstimmung der Vernunft des empirischen Subjektes mit dem absoluten Subjekt, das heißt mit Gott, dessen Licht in dem vernünftigen

Denken des Individuums, das zur Aufklärung gelangt, erscheint. Das empirische Denken ist dann aufgeklärt, wenn sich in seiner zeitlichen Beschränktheit die allgemeine und zeitlose Vernünftigkeit repräsentiert. Durch den Prozeß der Aufklärung erlangt das zeitliche Denken, also das Dasein, insofern es vernünftig wird, die Möglichkeit, um *Hegel* zu zitieren, »an der Beschränktheit seines eigenen Inhalts zugleich als Allgemeinheit, und als bei sich seiende Seele manifestiert zu sein- (a.a.O. 215). Der absolute Geist entäußert sich in die Beschränktheit der geschichtlichen Gestalten der Vernunft, drückt ihnen den Stempel seiner eigenen Unendlichkeit auf und kehrt in ihnen so zu sich selbst zurück. Gott ist der Quell des Lichtes und der Zusammenhalt alles vernünftigen Denkens überhaupt. Deshalb ist er das absolute Subjekt der Vernunft.

Wenn wir begreifen wollen, daß der Weg, der die Aufklärung auf diesen Höhepunkt geführt hat, in seiner eigenen Konsequenz zur Krise des absoluten Denkens und damit zugleich zur Krise der Aufklärung geführt hat, müssen wir ins Auge fassen, wie diese Krise schon in *Hegels* Denken selbst aufbricht. Würden wir uns an anderen Philosophen, etwa an *Feuerbach* oder an *Marx* orientieren, so könnte der Verdacht aufkommen, die Krise sei nur ein Produkt des Abfalls von jener königlichen Bahn der Aufklärung, die Hegel aufgewiesen und durchmessen hat. Wenn aber Hegels Denken selbst in diese Krise gerät, so ist durch die Vollendung der Autonomie der Vernunft in ihrem Aufstieg zur absoluten Vernunft der Weg in die Krise der Vernunft und schließlich zum Zerfall der Vernunft schon vorgezeichnet. Die folgenden überlegungen stützen sich auf das Werk, in dem die Philosophie des deutschen Idealismus ihr eigenes Ende denkend begreift, auf Hegels Ksthetik. Die Ästhetik ist in der Epoche von Kants »Kritik der Urteilskraft« bis zu Nietzsche aus Gründen, die hier nicht ausgeführt werden können, zur metaphysischen Grundwissenschaft geworden; daher erklärt sich der auf den ersten Blick überraschende Umstand, daß man bei Kant, bei Schelling, bei Hegel und bei Nietzsche in der Ästhetik den tiefsten Aufschluß über die Grundgestalt ihres Denkens erhält.

Wenn wir verstehen wollen, welche Sachverhalte das absolute Denken scheitern lassen, müssen wir uns daran zurückerinnern, daß die säkularisierte Welt nicht die Welt an sich, sondern ein Produkt des aufgeklärten Denkens ist. Das vernünftige Denken unterwirft die Welt den von ihm produzierten rationalen Systemen des Staates und der technisierten ökonomie. Es objektiviert sich in diesen Systemen, es wird zum objektiven Geist. Die säkularisierte Welt ist das Produkt dieses Prozesses. Sie ist objektivierte und in der Objektivation gleichsam geronnene, sie ist versteinerte und ihrer Freiheit beraubte Vernunft. Das Organisationsgefüge, auf dem diese Welt beruht, ihre Substruktur, kann, gerade weil es Gestalt gewordene Vernunft ist, nicht erschüttert werden; denn was durch Vernunft organisiert ist, greift ineinander, verzahnt sich, begründet funktionelle Interdependenzen und läßt sich deshalb nicht aufsprengen, ohne daß eine allgemeine Katastrophe die Folge wäre. Indem sich die Vernunft objektiviert, objektiviert sie auch die Identität, auf der die Möglichkeit ihrer Wahrheit beruht. Deswegen haben die Produkte der sich im gesellschaftlichen Prozeß objektivierenden Vernunft stets den Charakter des Systems, genauer gesagt: des Herrschaftssystems. Aber die Vernunft ist in diesen Systemen, wie schon gesagt, gefroren und versteinert. Sie hat sich durch den Akt der Objektivation der

Freiheit, aus der sie lebt, entäußert; sie ist ihren eigenen Produkten gegenüber nicht autonom, sondern heteronom, und deshalb vermag sie ihre Freiheit gegenüber ihren eigenen Gebilden nur noch in der Form der Negativität als freischwebende Individualität zu erhalten. So werden aus den Trägern der Aufklärung Intellektuelle.

Wir wollen nun zusehen, wie Hegel selbst diesen Prozeß beschreibt. Im Individuum tritt die Autonomie der Vernunft als geistige Freiheit hervor; sie trägt bei Hegel den Namen »Selbständigkeit«. »Die wahre Selbständigkeit '" besteht«, wie er sagt, "allein in der Einheit und Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit, indem das Allgemeine durch die Einzelheit sich ebensosehr ein konkretes Dasein gewinnt, als die Subjektivität des Einzelnen und Besondern im allgemeinen erst die unerschütterliche Basis und den echten Gehalt für seine Wirklichkeit findet« (a.a.O, 247). Hier tritt nun aber, und das ist das Großartige an Hegels Lehre, eine unüberwindliche Kollision der Autonomie mit der Realität der modernen Welt hervor. Hegel stellt fest, daß Freiheit und Selbständigkeit nicht in Erscheinung treten können, wenn die Zustände und Verhältnisse der umgebenden Welt für sich selbst und unabhängig vom Subjektiven und Individuellen wesentliche Objektivität gewonnen haben. Die Autonomie dieser subjektiven Vernunft ist nur solange möglich, als sich das Objektive nicht losgelöst von der Individualität der Subjekte für sich bewegt und vollbringt, "weil sonst das Subjekt gegen die für sich schon fertige Welt als das bloß Untergeordnete zurücktritt- (a.a.O.248). Genau das ist aber in dem modernen Staatsleben der Fall, in dem die einzelnen Individuen "nicht mehr mit ihrem Charakter und Gemüt die einzige Existenz der sittlichen Mächte sind, sondern im Gegenteil, wie es in wahrhaften Staaten der Fall ist, ihre gesamte Partikularität der Sinnesweise und subjektiven Meinung und Empfindung von dieser Gesetzlichkeit regeln zu lassen und mit ihr in Einklang zu bringen haben« (a.a.O, 250). Hegel stellt fest: "In solchem Zustand ... ist die von uns geforderte Selbständigkeit nicht zu finden- (a.a.O. 252). Damit wird nichts Geringeres gesagt, als daß die objektive Verwirklichung der autonomen Vernunft in Staat und Gesellschaft den eigentlichen Nerv der Autonomie, nämlich die Einheit von empirischer und transzendentaler Vernunft, zerschneidet, daß also die Vernunft, indem sie sich in der Produktion der säkularisierten Welt realisiert, die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, nämlich die Freiheit ihrer vernünftigen Existenz, zerstört. Die Vernunft selbst erzeugt, indem sie sich in den Schematismen des Staates, des positiven Rechtes und der Verwaltung, aber auch in Wissenschaft und Technik objektiviert, eine neue, eine nun unaufhebbare Heteronomie, und ihr Unterworfensein unter die eigenen Produkte schränkt ihre Freiheit weit erbarmungsloser ein, als jene alten Formen der Unmündigkeit, aus denen sie sich im Prozeß der Aufklärung befreit hatte. Die Autonomie erhält sich nun nur noch als Wahn oder als bloße Negativität des sich in seiner leeren Besonderheit vom Allgemeinen freihaltenden Subjektes, in seiner nichtig gewordenen Individualität. Aber der in sich selbst spielenden Autonomie ist die Wahrheit wie die Freiheit der Vernunft abhanden gekommen; denn Wahrheit tritt nur dort ans Licht, wo sich das Allgemeine in der besonderen Erkenntnis manifestiert. Das auf die besondere Partikularität zurückgeworfene Bewußtsein der Intellektuellen *kann* nicht mehr aufgeklärt sein, denn mit der wahren Selbständigkeit hat es zugleich die Möglichkeit der Wahrheit verloren.

Die Fatalität der Situation, in die das aufgeklärte Bewußtsein dadurch gerät, daß die Vernunft in ihrer objektiven Realisierung sich unaufhebbar von sich selbst entfremdet, zeigt sich auf dem Felde der ökonomie. Das folgende Zitat stammt nicht aus Marx, es stammt vielmehr wieder aus der Ästhetik von Hegel: »In einem gebildeten Zustande ... ist der lange weitläufige Zusammenhang der Bedürfnisse und Arbeit, der Interessen und deren Befriedigung seiner ganzen Breite nach vollständig entwickelt, und jedes Individuum ist aus seiner Selbständigkeit heraus in eine unendliche Reihe der Abhängigkeiten von anderen verschränkt. Was es für sich selber braucht, ist entweder gar nicht, oder nur einem sehr geringen *Teile* nach seine *eigene Arbeit,* und außerdem geht jede dieser Tätigkeiten statt in individuell lebendiger Weise, mehr und mehr nur maschinenmäßig nach allgemeinen Normen vor sich. Da tritt nun mitten in dieser industriellen Bildung und dem wechselseitigen Benutzen und Verdrängen der übrigen teils die härteste Grausamkeit der Armut hervor, teils, wenn die Not soll entfernt werden, müssen die Individuen als reich erscheinen, so daß sie von der Arbeit für ihre Bedürfnisse befreit sind, und sich nun höheren Interessen und deren Pathos hingeben können. Bei dieser Art des überflusses ist dann allerdings der stete Widerschein einer endlosen Abhängigkeit beseitigt, und der Mensch um so mehr allen Zufälligkeiten des Erwerbs entnommen, als er nicht mehr in dem Schmutz des Gewinnes steckt. Dafür ist er nun aber auch in seiner nächsten Umgebung nicht in der Weise heimisch, daß sie als sein eigenes Werk erscheint. Denn was er sich um sich herstellt, ist nicht durch ihn hervorgebracht, sondern aus dem Vorrat des sonst schon Vorhandenen genommen, welches durch andere und zwar in meist mechanischer und dadurch formeller Weise produziert ist, und an ihn erst durch eine lange Kette fremder Anstrengungen und Bedürfnisse kommt« (a.a.O. 350 f.). In dieser Welt ist substantielle Freiheit und substan*tielle* Wahrheit nicht mehr möglich. Das Reich des absoluten *Geistes* erscheint nun nach Hegels eigenem Wort als ein Schattenreich. Diese Erkenntnis liegt dem berühmten Wort aus der Vorrede zur Philosophie des Rechtes zugrunde: »Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug« (a.a.O, 7, 36 f.).

Es ist hier nicht der Raum um darzustellen, wie der weitere Fortgang der europäischen Aufklärung bei *Marx,* bei *Nietzsehe* oder bei *Freud* aus der schon in Hegels Philosophie einbrechenden Dämmerung in eine immer tiefere Nacht geführt hat. Ein einziges Zitat möge genügen, um die ungeheure Konsequenz, die hier am Werke ist, sichtbar zu machen. Es stammt aus Nietzsches »Fröhlicher Wissenschaft« und liest sich doch wie eine unmittelbare Fortsetzung des Wortes aus Hegels Philosophie des Rechtes: »Das größte neuere Ereignis - daß -Gott tot ist-, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die wenigen wenigstens, deren Augen, deren *Argwohn* in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen, irgendein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muß unsre alte Welt täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, -ältcr- scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als daß auch nur seine

Kunde schon *angelangt* heißen dürfte; geschweige denn, daß viele bereits wüßten, *was* eigentlich sich damit begeben hat - und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?« (343). Der Gott, von dem *Nietzsehe* hier sagt, er sei tot, ist, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versuchte, jener Gott, den Pascal den Gott der Philosophen genannt hat, der Gott der absoluten Metaphysik, die Sonne des platonischen Höhlengleichnisses, die sich in der neueren Philosophie in jenes absolute Subjekt verwandelt hatte, das die Vernunft als Grund ihrer Subjektivität voraussetzen muß, wenn sie im Sinne der Autonomie ihren eigenen Grund als die Quelle des Lichtes zu denken versucht, in dem sie die Wahrheit dessen, was ist, erkennt. Sobald der emanzipierte, oder mit Nietzsches Begriff: der freie Geist erkennt, daß seine Freiheit sich unwiderruflich von der Allgemeinheit des objektiven Geistes dissoziiert hat, ist auch das Licht der Aufklärung verloschen. Der Weg der Aufklärung erscheint nunmehr als ein Weg der fortschreitenden Verdüsterung. Er führt immer tiefer in den Schatten einer "Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat«. Die Furchtlosigkeit des aufgeklärten Geistes erweist sich in der Entschlossenheit, den »Schatten, welche Europa alsbald einwickeln müssen«, nicht auszuweichen: »endlidi erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist ... Jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer, liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so -offenes Meer-« (a.a.O.). Aber die Offenheit des Horizontes, der nicht hell ist, das ist die Offenheit für die furchtlose Fahrt in die Nacht. Der große Mittag, dem die Fahrt zustrebt, erweist sich als ein Mittag ohne Sonne. Die Aufklärung hat sich auf einen Kurs verirrt, der nicht ins Klare, sondern ins Dunkel führt.

Der Prozeß der Erfahrung, den das Denken in der Epoche der Sonnenfinsternis der europäischen Philosophie durchlief, hat uns darüber belehrt, daß das Subjekt des Denkens und jenes Licht, in dem uns die Wahrheit erscheint, nicht länger in eins gesetzt werden können. Das Vernunftvermögen ist nicht mehr sein eigenes Licht. Die beiden bei Hege! noch dialektisch vermittelten Seiten des klassischen Subjektbegriffes: zugleich autonomes Ich und Grund der Wahrheit zu sein, sind unwiderruflich auseinandergetreten. Wir vermögen weder die Freiheit des Menschen noch die Wahrheit seiner Erkenntnis auf die Subjektivität seines Bewußtseins zu gründen. Das System der Gleichungen, auf denen der klassische Begriff des Subjektes, der klassische Begriff der Vernunft und der klassische Begriff der Freiheit beruhte, wurde durch den Prozeß der Aufklärung selbst unwiderruflich aufgesprengt. Das aufgeklärte Bewußtsein sah sich gezwungen, sich selbst als geschichtliches Bewußtsein zu verstehen; und wenn das Denken nach den Bedingungen seiner Möglichkeit fragt, begegnet ihm statt des Absoluten seine eigene Geschichte in ihrer Relativität und Endlichkeit. So wird die Geschichte statt der zeitlosen Identität zum eigentlichen Gehalt der Philosophie. Aber die Geschichte erzeugt nicht ihr eigenes Licht. Der Besinnung

auf die Geschichtlichkeit des Denkens geht die Einsicht in die Wahrheit des Denkens verloren. Angesichts der Unzulänglichkeit eines der Relativität verfallenen Bewußtseins resigniert das Denken vor den alten Fragen nach der Einheit des Seins, nach dem Sinn der Wahrheit und nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit – also nach dem unum, verum oder bonum der klassischen Metaphysik. Man verhält sich wie der Fuchs zu den sauren Trauben: man erklärt sich für uninteressiert; und so realisiert sich im modernen Bewußtsein jene Phase in der Geschichte der säkularisierten Welt, die Nietzsche als die Phase des unvollständigen Nihilismus beschrieben hat. **In** dieser Phase ist es sinnlos geworden, mit Hegel und Marx noch von Entfremdung zu reden; denn das moderne Bewußtsein hat entdeckt, daß jene alldurchdringende Unverbindlichkeit des Denkens und Handelns, die wir dem Verzicht auf die Frage nach der Wahrheit und auf die Begründung unserer Freiheit verdanken, der letzte Komfort der in den Genuß ihrer Besonderheit versunkenen Inrellektualität des modernen Menschen ist. Die Aufklärung hat ihren Stachel verloren, sie ist der Pflicht zur Mündigkeit entbunden und begründet nicht länger eine Verantwortung des Menschen für das System des objektiven Geistes und die Geschichte der säkularisierten Welt. Sie befreit nicht mehr zu politischem Handeln, sondern ist, wie ihr Widerpart, die Religion, zu einer Privatsache geworden. Man betreibt Aufklärung nicht mehr im Parlament, sondern auf der Couch des Psychotherapeuten, damit sich die Anpassung der Individuen an die Mechanismen der Gesellschaft reibungsloser vollzieht.

Aber die Vernunft verzichtet nicht ungestraft auf die Frage nach ihrem eigenen Wesen und nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Die Preisgabe der Selbsterkenntnis der Vernunft, also die Preisgabe der Philosophie, hat im letzten Jahrhundert einen Zerfall der Vernunft herbeigeführt, der die Geschichte Europas in der Periode seiner Selbstvernichtung bestimmt. Da sich das moderne Bewußtsein nicht mehr gebunden fühlt, nach dem Zusammenhang von Freiheit und Wahrheit zu fragen, unterwirft sich das wissenschaftliche Denken dem Schematismus jener Objektivationen, welche die säkularisierte Welt zugleich produzieren und fortwährend reproduzieren. Das Funktionsprinzip, dem sich das Denken unterwirft, ist das Prinzip der mechanisierten Arbeitsteilung, dem wir die Expansion moderner Wissenschaft und Technik verdanken. Aber Arbeitsteilung heißt immer Heteronomie. Das Grundprinzip der Aufklärung, die Autonomie, ist im System der modernen Spezialwissenschaften so gründlich preisgegeben worden, daß das Denken den Verlust seiner aufgeklärten Freiheit nicht einmal bemerkt. Arbeitsteilung heißt Desintegration. Die Rationalität der technischen Welt ist eine desintegrierte Rationalität. Da aber die Vernünftigkeit der Vernunft im Rückbezug jeder einzelnen Erkenntnis auf die Einheit des transzendentalen Bewußtseins begründet war, ist die desintegrierte Rationalität des *20.* Jahrhunderts im wahren Sinne des Wortes um die Vernunft gekommen; sie ist eine vernunftlose Rationalität. Genauer gesagt: sie ist eine Rationalität, die gegen Vernunft oder Unvernunft indifferent ist. Das zeigt sich am deutlichsten an jenen Stellen, wo die spezifische Form der Rationalität moderner Wissenschaft auf die Spitze getrieben wurde: bei den nuklearen Waffensystemen und der Raumfahrttechnik. Die hier geschaffenen Instrumente dienen dem Wahnsinn so gut wie der Vernunft. Die Rationalität ihrer Systeme verhält sich gegen die möglichen Konsequenzen ihrer Anwendung indifferent. Die Indif-

ferenz moderner Rationalität gegen Vernunft und Unvernunft ist aber die totale Negation der Grundprinzipien der Aufklärung. In den funktionssicheren Systemen der mathematisierten Wissenschaft wird jene Mündigkeit der menschlichen Vernunft, zu der sich die Aufklärung befreien wollte, bereits in ihrem Ansatz ausgeschlossen. Kants Wort von der »selbstverschuldeten Unmündigkeit« gilt hier mit einer Präzision, von der das 18. Jahrhundert noch nichts ahnen konnte.

Gleichzeitig stößt aber die Macht von Wissenschaft und Technik in Dimensionen vor, in denen die Zukunft der gesamten Menschheit von ihrer Verfügungsgewalt abhängig wird. Das dem Menschen einst verheißene dominium terrae ist einer Wissenschaft, die es stets abgelehnt hat, die Verantwortung für ihre eigenen Konsequenzen zu übernehmen, gegen ihren Willen und gleichsam hinterrücks zugefallen. Sie trägt die Verantwortung für die Zukunft der Welt, ob sie will oder nicht. Sie ist deshalb dazu verurteilt, in die Verantwortung für ihr eigenes Handeln einzutreten - sich über sich selbst und ihre Konsequenzen, ihre inneren Möglichkeiten und ihre Grenzen aufzuklären. Zu Anfang sagte ich: das aufgeklärte Denken ist ein Denken, dessen Mündigkeit sich darin erweist, daß es für sich selbst und seine Folgen verantwortlich ist; deshalb gelangt das aufgeklärte Denken in der begriffenen Verantwortung des Denkens an sein Ziel. Wenn eine Wissenschaft, die die Welt beherrscht, sich nicht in diesem Sinne in eine aufgeklärte Wissenschaft verwandelt, wenn sie bei ihrer gegenwärtigen Blindheit und bei der Selbstvergessenheit der in ihr waltenden Vernunft beharrt, so wird der Name »säkularisierte Welt« eine Welt bezeichnen, die sich ihr eigenes Ende bereitet, weil sie die Aufklärung, die ihr Grundgesetz ist, nicht zu vollziehen vermag. Weil Rationalität die Welt beherrscht, ist heute die Aufklärung der Vernunft über sich selbst zur Existenzbedingung der ganzen Menschheit geworden. Aber seit Nietzsche ist die Vernunft darüber aufgeklärt, daß sich der Horizont, in dem sie zur Aufklärung gelangen könnte, in die leere Offenheit einer unendlichen Nacht verloren hat. Die Vernunft findet nicht länger in sich selbst die Quelle ihres eigenen Lichtes; sie vermag nicht mehr, aus sich selbst heraus den Horizont ihrer eigenen Möglichkeit zu entwerfen. Es ist nicht länger möglich, die Autonomie als die Bedingung der Möglichkeit von Vernunft zu begreifen, oder anders gesagt: es ist nicht länger möglich, die Freiheit als Autonomie zu interpretieren. Freiheit und Wahrheit rücken in einen neuen, in einen noch kaum erschlossenen Zusammenhang. Ihn aufzuklären ist die Aufgabe der Philosophie, sofern sie die Wissenschaft von den Bedingungen der Möglichkeit der Vernunft ist. Will Philosophie die Wissenschaft von der Wissenschaft bleiben, als die sie einst begründet wurde, so erfüllt sie im 20. Jahrhundert ihren Sinn, wenn sie die Wissenschaft einer begriffenen Aufklärung wird, in der die Vernunft ihre Verantwortung in der Geschichte als den Grund ihrer möglichen Freiheit entdeckt. Dann verwandelt sich Philosophie in eine Wissenschaft von den transzendentalen und den realen Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Verantwortung in der Geschichte. Der Begriff der Verantwortung ist aber seiner Herkunft nach, wie sich zeigen ließe, ein Begriff der christlichen Eschatologie. Er enthält einen nicht zu säkularisierenden Kern. Bezeichnet etwa der Name »Esdiatologie« jenen neu zu erschließenden Horizont der Vernunft, in dem das Denken seine Mündigkeit wieder entdecken könnte? Setzt Offenbarung das Denken zur Aufklärung frei? Es möge genügen, diese Fragen gestellt

zu haben; allein schon der Umstand, daß es denkbar ist, sie im direkten Vollzug des Prozesses der Aufklärung zu stellen, bezeichnet eine epochale Wendung, die sich im Verhältnis von Glauben und Denken heute vollzieht.

*Prof. Dr. G. Picht* *69 Heidelberg, Schmeilweg 5*

# über das Böse

Von

HELGE LINDINGER

Wenn wir den Versuch unternehmen wollen, das Böse systematisch zu untersuchen, müssen wir einen Maßstab zu finden trachten, an dem wir messen können, was böse ist. Wir sehen bald, daß es nicht so leicht ist. Wir werden daher - dies ist der Ausweg, der sich uns zunächst anbietet - weiter fragen: Was stellt sich uns in unserem Leben denn als »das Böse« dar - was *erleben* und *empfinden* wir als böse?

Diese Frage ist eine psychologische. Sie fragt nach einem psychologisch festzustellenden Sachverhalt, nämlich nach einem Inhalt unseres Bewußtseins. Und damit, daß sich uns diese Frage nach unserem eigenen Bewußtsein und subjektiven Empfinden zwangsläufig stellt, wenn wir vom Bösen reden, erweist es sich als berechtigt, eine Untersuchung des Bösen vom psychologischen Standpunkt aus in Angriff zu nehmen.

## 1.

Wenn wir diese Frage zu beantworten versuchen, dann stellen wir damit also zunächst einen psychologischen Tatbestand fest, stellen fest, was sich als »das Böse« (oder etwa auch in personifizierter Gestalt als: der Böse) in unserem subjektiven Empfinden repräsentiert:

Böse ist für unser Empfinden, was uns *schmerzt,* was uns ängstigt und erschreckt, mag es nun von uns selber ausgehen oder uns von außen her treffen.

In diesem Sinne macht der Mensch im Verlaufe seiner Entwicklung als Kind die Erfahrung des »Bösen« in der Art, daß sich ein geliebtes und ersehntes Objekt (wie z. B. ganz im Anfange dieser Entwicklung die mütterliche Brust) ihm *entzieht,* daß es auf einmal nicht mehr da ist, wenn er es sich wünscht. So wird aus einem bisher »guten- (d. h.: einem geliebten und ersehnten und dieser Sehnsucht auch *volle und sichere Befriedigung gewährenden)* Objekt ein »böses Objekt- - das heißt: eines, das sich *entzieht.* In dem peinlichen Erleben der eigenen Machtlosigkeit gegenüber dem Sich-Entziehen, dem Nicht-mehr-da-Sein dessen, was Befriedigung gewährte, macht der Mensch die erste Erfahrung des »Bösen«, wie *Melanie Klein* gezeigt har'.

1. Envy and gratitude (Neid und Dankbarkeit), London 1957.

Der Mensch macht diese Erfahrung weiter in der - uns allen wohlbekannten - Weise, daß er sich als Kind an einem Tisch stößt, sich am heißen Ofen verbrennt, und so Schmerz erleidet und erfährt, *daß sein Ich von Dingen umgeben ist, die ihm Schmerz zuzufügen imstande und mächtig sind, und daß dieses Ich dadurch in seiner Bewegungsfreiheit schmerzha/l eingeschränkt ist.* Und diese Dinge sind für das Kind »böse«; es nennt sie, wie wir alle wissen: "Du böser Tisch! Böser Ofen!« – Und wir haben einigen Grund zu der Annahme, daß das Kind mit der Bezeichnung »böse- eigentlich die schmerzliche Erfahrung meint, daß es sich nicht so uneingeschränkt frei bewegen kann, 'wie es gerne möchte.

Böse ist also für unser Empfinden, was uns derartig schmerzt. Selbstverständlich empfinden wir es somit auch als »böse«, wenn ein anderer Mensch uns Schmerz bereitet, und umgekehrt empfindet es der andere als böse, wenn wir ihm Schmerzen zufügen. Und ebenso selbstverständlich empfinden wir es auch als »böse«, wenn ein anderer einem Dritten Schmerzen bereitet, sofern wir es nämlich so erleben, als ob es ebenso auch uns treffen könnte (also: es mitfühlen, mitleiden).

»Böse- ist für unser Empfinden aber auch das, was aus uns selber kommt und Schmerzen bereitet - und zwar sowohl das, was uns selber, als auch das, was anderen Menschen wehtut.

Gegen den Einwand, daß das, was wir selber anderen »Böses- tun, uns selber oft (oder meist) nicht schmerze, sondern im Gegenteil Lust und Vergnügen bereite, muß sogleich wieder eingewendet werden: Das stimmt nicht, wenigstens nicht so ganz: Alles, was wir anderen »Böses- tun, empfinden wir zwar oft (wenn nicht meistens oder gar immer) *einerseits* als lustvoll, aber - wenn es auch auf der einen Seite noch so sehr lustvoll sein mag - *andererseits* (zumindest auch) als Schmerz - und damit: als böse. Wir sind nur immer bemüht - und wahrscheinlich ist die Tatsache, daß wir dies so zwiespältig empfinden, ein Grund hierfür - uns selbst (wider besseres Empfinden) davon zu überzeugen, uns *einzureden,* daß *wir nichts* Böses tun. Deshalb trachten wir danach, *unser eigenes schmerzhalles Empfinden,* das wir dabei haben, wenn wir einem anderen wehtun, *zu unterdrücken, zu uerdrdngen* (und oft gelingt uns dies auch). - Im Zusammenhang damit steht, daß wir die Schuld an dem Bösen im anderen suchen, daß wir bestrebt sind, die Verursachung des Bösen aus uns selber hinaus - und in den anderen hinein - zu projizieren. Auch wenn wir uns selbst mit mehr oder weniger Erfolg darüber hinwegtäuschen, im Grunde *schmerzt es immer uns selber auch,* wenn wir anderen »Böses- tun - und dann bemühen wir uns zu beweisen, daß der andere daran schuld war, daß wir Böses getan haben.

Soweit in großen Umrissen der psychologische Sachverhalt.

Dem tiefenpsychologisch feststellbaren Befund geht das, was die Theologie (und die theologische Anthropologie) über das Böse - bzw. über *den* Bösen, in dessen Gestalt sich das Böse in der Welt verkörpert - auszusagen hat, in charakteristischer Weise parallel:

## Ir.

In den älteren Stücken des Alten Testamentes wird *das* Böse, das als seine persönliche Eigenschaft zum Menschen gehört und an ihm haftet, von dem Bösen, der (als »Teufel«)

die Personifizierung des bösen Prinzips in der Welt ist, noch nicht scharf abgegrenzt und noch nicht distinkt unterschieden. »Der Böse« kommt noch nicht als selbständige (isolierte) handelnde Person vor, sondern immer nur als *Bestimmung einer menschlichen Person,* die »ein Sohn des Bösen, ein Sohn Beli'als« genannt wird (1 Sam 2,12 u. a.), Und es bleibt durchaus unklar, was mit dieser Bezeichnung von diesem Menschen ausgesagt werden soll, außer eben das eine, daß dieser »Sohn des Verderbens« Dinge tut, die als böse empfunden werden. *Luther* übersetzt diese Bezeichnung denn auch mit einem gewissen Instinkt für ihre Unbestimmtheit ganz einfach als »böse Buben« - was sicher sehr verschwommen ausgedrückt ist, aber seine Berechtigung hat. Tatsächlich dient hier zur Bezeichnung *desselben, das später »der Teujel« genannt wird,* das Abstraktum »Nichts-Nutzigkeir-s". In dieser Art der Bezeichnung herrscht ein Gefühl der Unbestimmtheit, ein Gefühl, daß »das Böse« vor allem durch seine Uneinsichtigkeit bestimmt ist, und daß von ihm nicht viel mehr gesagt werden kann als dies: daß es zugleich *im* Menschen und zugleich irgendwie *außerhalb* desselben zu sein scheint. über das»Wesen« und insbesondere über die »Grenzen« des Bösen kann nichts ausgesagt werden und werden auch keine Aussagen versucht. Es wird sozusagen einfach als vorhanden hingenommen, und »das Böse« und »der Böse« bilden hier noch zusammen eine gestaltlose Einheit.

Später tritt im Alten Testament der »Satan« als eine eigene handelnde Person auf, als »der Böse«, der (wie zuerst in Gestalt der Schlange) den Menschen (»von außen her«) *versucht,* und der andererseits »unter den Söhnen Gottes« vor Gott hintritt, um den Menschen zu *verklagen,* zu verleumden und »schlecht zu machen«, um Gott ein nachteiliges Bild vom Menschen zu vermitteln. Dieses Bild vom Teufel ist im wesentlichen auch in der christlichen Theologie seither lebendig geblieben.

Es hat hier also eine langsam fortschreitende Eliminierung und Außenprojektion »des Bösen« aus dem Bild der Welt, dem Bilde Gottes und der eigenen Persönlichkeit des Menschen heraus nach außen stattgefunden, indem »das Böse« diese Personifizierung in der Gestalt »des Bösen« erfahren hat. - Wenngleich in neuerer Zeit im *säkularen* Bereich die Entwicklung insofern wieder in umgekehrter Richtung, nämlich auf eine Entpersönlichung des Bösen hin verläuft, als kaum mehr jemand vom Bösen in der personifizierten Gestalt des Teufels redet, sondern nur von »bösen Dingen und bösen Handlungen« gesprochen wird, so ist dabei die *Tendenz zur Außenprojektion* erhalten geblieben und noch verstärkt: diese »bösen Dinge und Handlungen« sieht der Mensch außer seiner eigenen Person, an möglichst *entfernten* anderen Personen haftend und außerdem (worauf noch zurückzukommen sein wird) möglichst so *oberflächlich* und gut *abgegrenzt,* daß er ganz genau angeben zu können vermeint, *was, wo* und *bei wem* »das Böse zu finden ist«, Er versucht, es *möglichst weit weg und möglichst umschrieben* zu sehen, so daß er genau sagen könnte: *Dort ist das Böse und nirgends sonst!*

Es kann kein Zweifel sein, daß dieser historisch zu beobachtende Vorgang der Schaffung

---

2. Schon deutlich als böser Geist, Widergott, personifiziert kehrt die Bezeichnung Be1i'al später in den Pseudepigraphen wieder: Test. XII (Test. Simeon 5, Test. Iss 6, Test. Dan 4, Test. Levi 19, Test. Napht 2 u, a.) Or, SibylI. 3, 63; ähnlich in den Qumran-Texten 1 QS I, 1; II, 5, 19; 1 QH II, 16,22 **u.** a,

eines derart abgegrenzten Teufelsbildes einen Versuch darstellt, die Frage, die den Menschen in diesem Zusammenhang notwendig unablässig beschäftigt, zu lösen, die Frage: Woher kommt das Böse?

Denn wenn wir alle die Dinge, die landläufig und gemeinhin im täglichen Leben als böse bezeichnet werden, auf ihren Ursprung hin zurückzuverfolgen versuchen, dann kommen wir schließlich zu dem mehr oder weniger erschreckenden Schluß, daß sie ihren Ursprung in Gott haben und von ihm, der alle Dinge geschaffen hat, geschaffen sein müssen (wie dies noch in Jes 45,7 ausgesprochen wird), jedenfalls sofern wir uns »das Böse- als etwas Substanzhaftes, positiv Vorhandenes denken, wie wir dies allerdings eben im täglichen Leben tun.

Den Ursprung des Bösen dem Teufel zuzuschreiben ist nun ein Auskunflsrnittel, das die Frage auch nicht löst. Denn auch der Teufel muß – wenn wir nicht zwei Götter, einen bösen und einen guten, gleichberechtigt nebeneinander annehmen wollen - von GOtt erschaffen sein (wie schon die Tatsache zeigt> daß er im Buch Hiob unter den »Söhnen Gottes- auftritt, und wie ja auch die allgemeine Meinung ist). Es bleibt also die Frage ungelöst: Warum hat Gott den Teufel erschaffen bzw. zugelassen, daß der Lichtengel gefallen und zum Teufel geworden ist? Warum läßt Gott das Handeln des Teufels, warum - mit einem Wort - läßt er das Böse zu? Diese Frage wird also, wie wir sehen, dadurch, daß man »das Böse- dem Teufel, »dern Bösen- zuschreibt, auch nicht gelöst, sondern nur verschoben. Und es bleibt dabei, daß es letzten Endes keinen anderen Ursprung gibt, aus dem das Böse entstehen konnte, als das Gute".

Es hat daher G. *Zacharias* vielleicht nicht ganz so unrecht, wenn cr meint – was uns zunächst auch erschreckt –, das Bild Satans müsse dem Bilde Gottes re-integriert werden, es müsse eine *Wiedervereinigung* und Versöhnung *Satans mit Jahve* zustande komment. Dennoch müssen wir dieser Forderung, wie sie Zacharias stellt, ernsthafte Bedenken entgegensetzen, wie schon an anderer Stelle ausgeführt wurde>, Denn es ist jedenfalls unmöglich, daß der Mensch von sich aus diese Wiedereinverleibung des Bösen in das Gottesbild vollziehen kann. Denn eine »Integration Satans in das Bild Gottes«, eine Wiederheimholung »des Bösen in Gott hinein« kann *nicht* einfach *so* aussehen, daß *das Böse, so wie wir es kennen und als Böses bezeichnen,* in das Bild Gottes integriert, hineingenommen werden könnte. Denn wir können uns ein Böses (d. h. ein derartiges Böses, wie wir es kennen und es uns eben vorstellen können) in Gott nicht vorstellen. Dies widerspricht dem Begriff, den wir von Gott haben. Bis hierher ist sowohl das Suchen nach einem Ursprung des Bösen in Gott als auch die (Re-)Integration des Bösen in Gott zwar (auch theologisch) *denkbar* und sogar in einem gewissen Sinne denknotwendig, aber *nicht vorstellbar.*

Es muß also anders sein. Das Böse, so wie wir es als Böses kennen, kann *nicht* seinen Ursprung in Gott haben (und auch nicht in ihn integriert, nicht mit ihm wieder-vereinigt werden). Es muß etwas »in Gott« sein, aus dem das Böse seinen Ursprung hat, aber dieses in Gott Seiende kann *nicht* böse sein in dem Sinne, in dem wir ein Böses kennen. Es muß

---

*3. Augustinus:* Contra Julianum I, 9 (MPL 44, 670): Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono.
4. Psyche und Mysterium, Zürich 1954.
5. Anmerkung Zur Frage der psychologischen Integration des Bösen, Arch. ReI.-PsychoI. 8 (1964), S. 258 ff.

vielmehr etwas sein, das wir nicht begreifen, nicht erfassen und nicht beschreiben können, etwas, das unsere Vorstellung und Erkenntnis übersteigt.

Wenn aber das Böse, das wir als das Böse kennen, dennoch in diesem unbekannten in Gott Seienden seinen letzten Ursprung hat, wie wir sagen, dann muß es von diesem Ursprung weg durch etwas Hinzukommendes - das uns bisher in seinem Wesen ebenfalls unbekannt und unerfaßlich bleibt - zu *dem* Bösen, das wir als Böses kennen, gemacht, *pervertiert* worden sein. -- Und umgekehrt kann daher auch folgerichtig das Böse nicht so, wie wir es als Böses kennen, in das Bild Gottes integriert werden, sondern es müßte zuerst in etwas, das wir uns bisher nicht vorzustellen vermögen, *verwandelt* werden.

## In.

Es bleibt also immer noch in ihrem ganzen Umfange die Frage zu beantworten: Was ist nun eigentlich das Böse? Wenn wir zur Beantwortung dieser Frage, was das Böse *ist,* die bis hierher als denkmöglich erkannten Aussagen (die *negative* Aussagen sind) darüber, *woher* das Böse *kommt,* heranziehen und zu Hilfe nehmen, dann ergibt sich als denkmöglich und denknotwendig die Lösung:

In Gott ist etwas, das wir weder als gut noch als böse *erkennen* können, nämlich deshalb, weil wir es überhaupt nicht erkennen können, weil es unser Begreifen und unsere Erkenntnis übersteigt. Wir können nur *glauben,* daß es gut ist - wie es uns auch andererseits freisteht, es zu verdächtigen, daß es böse sei. Daß wir dieses in Gott Seiende weder als gut noch als böse erkennen können, bedeutet nun zwar nichts anderes als das selbstverständliche Faktum, *daß wir es überhaupt nicht erkennen können.* Aber umgekehrt bedeutet diese Tatsache, daß wir es überhaupt nicht erkennen können, für uns (d, h.: »psychologisch«) eben, daß wir es weder als gut noch als böse erkennen können - eine Tatsache, die offenbar von großer Wichtigkeit für das weitere ist, weil es uns augenscheinlich nicht möglich ist, uns mit dieser Tatsache abzufinden. Augenscheinlich können wir es nicht dabei bewenden lassen, daß wir etwas - hier: ein in Gott Seiendes - nicht erkennen können (diese unsere Unfähigkeit, uns mit einem derartigen Mangel an Erkenntnis abzufinden, ist in der Sündenfallsgeschichte dargestellt). Und sofern es sich darum handelt, daß wir etwas weder als gut noch als böse erkennen können, bedeutet diese unsere Unfähigkeit, uns mit dem eigenen Erkenntnismangel zufriedenzugeben: Es ist uns unmöglich, ein Seiendes wirklich als wertneutral zu erleben (warum, wissen wir nicht), Es ärgert uns in unerträglicher Weise, daß wir nicht angeben können, ob etwas gut oder böse ist. Daher können wir etwas, das in Gott ist, *weder als gut noch als böse* erkennen, erleben und empfinden (weil dies, wie oben ausgeführt, unsere Erkenntnisfähigkeit übersteigt, ebenso wie wir uns weder ein endliches noch ein unendliches Universum vorzustellen vermögen) *noch können wir es als weder gut noch böse erkennen,* erleben und hinnehmen (weil uns dies in diesem Falle, wie zuletzt ausgeführt, aus unbekannten Gründen offensichtlich sozusagen »seelisch unmöglich ist«),

Sofern es aber der Mensch nicht über sich bringt, etwas, das (nach seinen gewöhnlichen und landläufigen Begriffen) weder böse noch gut ist (weil es eben derart sein Begreifen

übersteigt), als derart weder böse noch gut einfach hinzunehmen, erwächst aus dem, was weder böse noch gut ist, das Böse - wie uns die Sündenfallsgeschichte zeigt.

»Das Böse« also hat seine Wurzel und besteht eigentlich *darin, daß der Mensch es nicht fertigbringt, das, was er nicht erkennen kann,* weil es sein Begreifen und seine Erkenntnisfähigkeit übersteigt, *einfach* so - das heißt: eben als ein Nicht-zu-Erkennendes und Unbegreifbares – *hinzunehmen.*

*»Das Biisee besteht also in einer Unfähigkeit des Menschen, das Wesen der Dinge und ihren Sinn in ihrem Urgrund zu erkennen, und der gleichzeitigen Unfähigkeit, sich damit zufriedenzugeben, daß er dies nicht erkennen kann.* Oder: »das Böse« »entspringt« diesen beiden Unfähigkeiten zusammen.

»Das Böse« besteht somit insbesondere darin, daß der Mensch es nicht fertig bringt, etwas als - nach seinen Begriffen - weder gut noch böse zu erleben, zu empfinden und zu erkennen, *und sofern er dies nicht kann* - man möchte fast sagen: automatenhafl -, *dagegen aufbegehrt,* sich *gegen das, was er in dieser Weise nicht erkennen kann, stellt,* und so zum Gegner, zum Feind wird (statt einfach er selbst zu sein). *»Bose« ist damit also ein Prinzip, das den Menschen nicht »selbst«, sondern »gegen« sein läßt.*

Im individuellen Vollzug repräsentiert sich dieses Prinzip als die menschliche *Tendenz, Dinge und Kräfte, die in der geschilderten Weise weder als gut noch als böse erkannt werden können, als böse zu vereinseitigen.*

Diese Vereinseitigung findet wieder ihre *historische* Repräsentanz in der Tendenz zur *Verteufelung* unbekannter (Natur-)Kräfte und Wesenheiten, ihre psychologische in der Tendenz zur *Außenprojektion* eigener ambivalenter und unbewußter Regungen als »böse« auf die Umwelt.

»Das Böse« ist somit ein Prinzip, das den Menschen daran hindert, einfach als er selbst zu leben, zu leben und sonst nichts, und das ihn veranlaßt, statt dessen immer *gegen* etwas, *gegen einen anderen* zu leben (und somit ist allerdings der *Satan,* der Feind schlechthin, dessen einzige Bestimmung es ist, daß er Feind, daß er »gegen« ist, ohne Rücksicht auf das Objekt, unter diesem Aspekt der adäquate personale Repräsentant des Bösen).

## IV.

Es zeigt sich somit, daß zu der Frage, was das Böse ist, einige Aussagen möglich sind. Nicht beantworten konnten wir damit die Frage, woher das Böse kommt. Sehr wohl aber können wir aus dem bisher Festgestellten sagen, daß diese zweite Frage nicht zu beantworten ist.

Darüber, was das Böse ist, konnten wir aussagen:

1. Es ist ein Mangel und eine Hinderung der Einsicht in das Wesen und den Sinn der Dinge zusammen mit menschlicher Unfähigkeit, diesen Mangel an Erkenntnis einfach hinzunehmen und sich damit zufriedenzugeben.

2. Dies bedeutet, daß es enge mit der Endlichkeit des Menschen zusammenhängt. Denn Wenn es darin besteht, daß der Erkenntnis des Menschen *Grenzen* gesetzt sind und der Mensch gegen diese Begrenztheit seiner Erkenntnis aufbegehrt und dadurch zum Feind wird, dann »entspringt« es sowohl der menschlichen Endlichkeit als es auch diese erst recht

konstituiert und verschärft - denn je mehr er immer »gegen« etwas stehen und leben muß, desto schmerzhafter wird dem Menschen seine Endlichkeit bewußt und spürbar.

»Das Böse« besteht somit und hat seine Wurzel darin, daß der Mensch in seiner Endlichkeit und dieser seiner Endlichkeit bewußt - statt sich damit zufriedenzugeben, daß er ein Teil der Unendlichkeit Gottes und in ihr geborgen ist -, *sich gegen die Unendlichkeit des Ewigen auflehnt,* sie für sich arrogieren, sie in seine Endlichkeit »hinreißen« will und daran scheitert.

Dieser Aspekt des Bösen zeigte sich schon in dem anfänglich besprochenen psychologischen Sachverhalt, daß wir als »böse- das erleben, was uns *in unserer Bewegungsfreiheit schmerzhaft beschränkt;* die Erfahrung des Bösen macht der Mensch im Verlaufe seiner individuellen persönlichen Entwicklung in der Erfahrung seiner schmerzlich empfundenen Begrenztheit, seiner *Endlichkeit!*

Es ist daher hier noch weiter zu untersuchen, wie sich der ontologische Sachverhalt im tiefenpsychologischen Befund widerspiegelt; und in Verfolgung dieser Untersuchung wird auch der Zusammenhang zwischen dem Phänomen der *Aggression* und dem, was wir als »das Böse- bezeichnen, zu beleuchten sein:

Angst (bzw, auch Furcht, dies insbesondere beim Tier, worauf gleich noch zurückzukommen sein wird) erweckt Aggression.

*K. Lorenzr* hat dargestellt, wie beim Tier, das einen begrenzten Lebensraum besitzt, die Aggression (die immer mit der Furcht verbunden ist) dadurch ausgelöst wird, daß ein Konkurrent die Grenze dieses vorgegebenen Lebensraumes überschreitet, wie sie in dem Maße wächst, in dem sich dieser Konkurrent dem Zentrum dieses Lebensraumes bedrohlich nähert, und wie sie in dem Maße wieder schwindet, in dem sich der Konkurrent vom Zentrum dieses eigenen Lebensraumes wieder entfernt. Er hat auf Grund dieser Fakten betont, daß das »sogenannte Böse«, nämlich eben die Aggression, zu etwas gut ist: nämlich dazu, dem Tier seinen Lebensraum, den es zu seiner ausreichenden Ernährung braucht, gegen einen Konkurrenten zu sichern und damit die Erhaltung der Art zu gewährleisten. Und er hat es als einen Beweis für diese finale Bestimmung angesehen, daß - wie zuvor gezeigt - die *Aggression* beim Tier *stets in dem Maß vorhanden ist, in dem sie diesem arterhaltenden Zweck* (der Sicherung des Lebensraumes und damit des Nahrungsbedarfes) *dient* - von Ausnahmen, die er als Entartungserscheinungen beschreibt, abgesehen.

Andererseits betont Lorenz, daß die Aggression – wie überhaupt der Trieb - nicht etwa nur ein reaktives, sondern ein spontanes (ein Ur-)Phänomen ist. Es liegt daher nahe, den geschilderten Tatbestand so zu formulieren: Das spontane Phänomen der Aggression wird beim Tier dem arterhaltenden Zweck der Sicherung des Lebensraumes *dienstbar* gemacht und zu diesem Zwecke *auf ein bestimmtes* (eben durch die notwendige Größe des Lebensraumes gegebenes) *und hinfort instinktgebundenes Maß* (das - von den erwähnten Ausnahmen abgesehen - nicht mehr überschritten werden kann) *eingeschränkt,* darüber hinaus aber wird sie unterdrückt bzw. durch verschiedene Mechanismen (wie Ritualisierung, Umorientierung, übersprungshandlungen usw.) abgeleitet.

Auch beim Menschen erzeugt Angst Aggression. Aber beim Menschen, der keinen derart

6. Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.

vorgegebenen Lebensraum hat, erweckt schon *jede* Einschränkung seiner Bewegungsfreiheit und *jede* als bedrohlich empfundene Annäherung – nicht erst die in einer genau bestimmten Entfernung bzw. Nähe - eine Kränkung, die *narzißtische* Kränkung. Diese Kränkung tritt beim Menschen nicht erst dann ein, wenn seine Herrschaft innerhalb eines bestimmten Raumes in Frage gestellt wird - also *nicht* erst dann, wenn er bemerkt, daß man ihm nicht einmal einen so beschränkten Raum unbestritten lassen will –, sondern dann, wenn seine *Allmacht* in Frage gestellt ist. Der Mensch ist schon gekränkt, wenn er überhaupt eingeschränkt wird und sich so der Tatsache bewußt wird, daß er nicht allmächtig ist. Das Tier antwortet mit Aggression, wenn es in einem vorgegebenen Lebensraum beeinträchtigt wird (und es unterläßt es, aggressiv zu werden, wenn man ihm diesen Raum unbestritten läßt); der Mensch antwortet mit Aggression (sofern er in dieser nicht durch hinzukommende Umstände gehemmt wird), sofern er *überhaupt* eingeschränkt wird (sofern die freie Äußerung der Aggression aber gehemmt wird, wendet er sie zu einem bedeutenden Teil gegen sich selbst und speichert den aggressiv-destruktiven Trieb in sich auf, bis es diesem endlich gelingt, ihn zu töten)".

*Die Aggression des Menschen hat kein Maß.* Sie zielt nicht wie die des Tieres auf die Verteidigung eines begrenzten Lebensraumes, sondern auf die *Verteidigung der Omnipotenz* (bzw, auf deren Arrogation – was sich tiefenpsychologisch als Verteidigung der - vermeinten - narzißtischen Omnipotenz präsentiert, stellt sich ontologisch als ein Versuch der Arrogation der Allmacht, theologisch gesehen: der göttlichen Allmacht dar). - Die menschliche Aggression wäre daher allenfalls nur der »entarteten- tierischen Aggression im Sinne von Lorenz vergleichbar - oder aber der ursprünglichen und noch nicht »kanalisierten«, noch nicht eingedämmten und noch nicht in den Dienst der Arterhaltung gestellten Aggression des Tieres, die aber in dieser Form nicht anders als eben in »Entartungserscheinungen« unserer Beobachtung zugänglich wird.

Dieser Umstand verleiht der menschlichen Aggression gegenüber der des Tieres eine besondere Qualitäts. Es ist dies die Qualität *der Maßlosigkeit, die dem Kampf des Endlichen gegen die Unendlichkeit notwendig anhaftet.* Diese Qualität ist es, die wir – sofern wir die Aggression in ihrem Zusammenhang mit "dem Bösen- untersuchen wollen- als »das Böse- an der menschlichen Aggression im eigentlichen Sinne bezeichnen müssen. *Die Endlichkeit des Menschen gegenüber seinem Bewußtsein einer Möglichkeit der Unendlichkeit* (und sein Bewußtsein einer Möglichkeit der Unendlichkeit gegenüber seiner eigenen Endlichkeit) *ist somit die Voraussetzung dessen, was wir das Böse nennen.*

3. Und wir kommen weiter somit schließlich auf einem Umweg zu dem gleichen Schluß, den schon die Scholastik, den schon *Thomas* gezogen hat:

7. S. *Freud:* Ges. Werke, Bd. XVII, S. 72.
8. Wenn *H. Asperger* (Das »sogcnannte Böse« und das wirklich Böse, in: »Arzt und Christ« 12/1, 1966, S. 14-22) zu *Lorenz'* Aggressionslehre die Frage (5. 21) aufwirft, ob es denn nur ein .sogenanntes« und nicht vielmehr auch ein wirklich Böses gebe, dann erscheint uns diese Frage sehr berechtigt. Nicht zureichend erscheint uns aber der Versuch, dieses wirklich Böse im Gegensatz zu dem »nur so genannten« Bösen (das »als unbewußt zu entschuldigen versudit« werde) in dem bewußten, absichtlichen Bösen sehen zu wollen. Denn bewußtes und unbewußtes Böses sind ja nur zwei verschiedene Seiten ein und desselben Tatbestandes; *sowohl unbewußtes als auch bewußtes (wirklich) Böses müssen daher gleichermaßen von einem »nur so genannten« Bösen durch eine besondere Qualität unterschieden sein.*

Das Böse ist daher im eigentlichen Sinne *nicht ein Seiendes, sondern ein Nicht-Seiendes.* Es ist *nicht* essentia, sondern *privatio,* eine Defizienz, eine negative qualifizierte Veränderung der Essenz; es hat keine formale Ursache - sondern es ist eine privatio der (essentiellen) Form; es hat keine finale Ursache – sondern ist der Defekt einer Ordnung. Es ist deshalb wahr, daß das Böse nach gar keiner Weise eine Ursache hat außer akzidentiell",

Das Böse hat also sozusagen eine doppelte (und zugleich gar keine) Ursache: Die einzige positive, substanzhafte, essentielle Ursache (nämlich im Sinne dessen, von dem aus es seinen Ursprung nehmen kann) des Bösen ist das Gute. Diese Ursache aber ist *nicht die Ursache, die es zu einem Bösen macht.* Die Ursache aber, die es zu einem Bösen macht, ist keine essentielle, keine positive, keine substanzhafle, sondern eine akzidentielle, rein negative, »nichtige« (und in diesem Sinne ist sie »eigentlich gar keine Ursache«):

Der Erfolg einer (aktuell) mangelhaften Zweitursache kann auf eine mangelfreie Erstursache nur hinsichtlich dessen zurückgeführt werden, was er an Sein und Vollkommenheit (noch) in sich hat, nicht hinsichtlich seines Mangels; so wie beim Hinken alles, was an Bewegung da ist, von der motorischen Kraft verursacht wird, alles aber, was in ihm an Schiefheit da ist, nicht von der motorischen Kraft, sondern von der Verkrümmung des Beines'".

Der Ursprung des Bösen, wie es in Erscheinung tritt, besteht also darin, daß etwas aus Gott Kommendes und von Gott Geschaffenes durch eine hinzukommende (akzidentielle) und *negative* (d, h. also: eigentlich nicht-seiende) Qualität in seiner Richtung verkehrt (pervertiert) wird (so wie der aus der motorischen Kraft kommenden Bewegung durch die Verkrümmung des Beines nur eine andere, unrichtige, verkehrte Richtung gegeben wird). Dieses derart Verkehrte ist es dann, das wir gemeinhin als *(scheinbar* substanzhaftes, positiv vorhandenes) Böses erleben.

*»Das Böse« ist also nicht Sein, sondern Nichts* - ein Negativum, aus dem Nichts geboren. Es entspringt aus dem Nichts, von dem sich der endliche Mensch schmerzhaft umgeben erlebt (und damit zeigt sich, daß unter diesem Aspekt der - »historisch ältere- - Be1i'al, der - oder: das - Nicht-Hohe, der also rein durch eine negative Qualität, allein durch die Ermangelung der Höhe, der Erhabenheit, beschriebene und bestimmte »Böse- der adäquate personale Repräsentant des Bösen ist).

## V.

Und damit zeigt sich schließlich auch, daß es müßig ist, nach dem letzten Ursprung des Bösen zu fragen. Diese Frage käme letzten Endes hinaus auf die Frage, ob Gott auch das Nichts erschaffen hat, und, wenn ja, warum - und die ist unbeantworrbar, wenngleich ihre Beantwortung uns erwünscht wäre und wichtig erschiene. Damit müssen wir uns abfinden. Was sich als Äußerstes darüber sagen läßt, hat *Leibniz* gesagt: Das Nichts ist der Mangel

9. Summa Theol. 1., 49, 1: Unde verum est, quod secundum nullum modum malum habct causam nisi per accidcns. Sie autern bonum est causa mali.

10. Summa Theol. 1., 49, 2: Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quanrurn ad id, quod habec entitatis et perfectionis; non autem quantum ad id, quod habet de defcctu. Sieut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virrute motiva, sed quod esr obliquitatis in ea, non est **ex** virtute motiva, **sed** ex curvirate cruris,

an Sein, den die geschaffene Welt notwendig gegenüber Gott (der selbst das Sein ist) haben muß, da das Geschaffene notwendig weniger ist als Gott, der es geschaffen hat, selbstu. Aus diesem notwendigen Mangel an Sein, den die Welt gegenüber Gott »hat«, mit dem sie behaftet ist, ergibt sich folgerichtig »das Böse- in seinem dargestellten Zusammenhang mit dieser Begrenztheit und Endlichkeit der geschaffenen Welt und des Menschents, und deshalb ergibt es auch keinen Sinn, den Ursprung des Bösen »irgendwo- suchen oder Gott seiner Verursachung anschuldigen zu wollen.

Den letzten Ursprung des Bösen können wir also nicht klären - und wo wir es versuchen, sind wir selbst mitten drin im Bösen, nämlich in einer Haltung, die »gegen« ist, die gegen die Unendlichkeit steht. Wo wir derart nach dem Ursprung des Bösen fragen, konstituieren, konkretisieren, schaffen wir gerade das Böse selber.

Klären konnten wir jedoch damit das dynamische Wesen des Bösen und damit allerdings seine praktische Bedeutung: Es entspringt aus dem Nichts und konkretisiert sich in der Unzufriedenheit mit der tatsächlich gegebenen Endlichkeit des Menschen. - Es taucht auf, insofern sich der Mensch nicht damit abfinden will oder kann, daß er selber endlich und daß seine Erkenntnis begrenzt ist, und sich gegen die Unendlichkeit des Ewigen auflehnt und durchsetzen will.

## VI.

Diese Dynamik des Bösen aber gewinnt ihre Bedeutung - und wer wüßte nicht, wie schwer diese wiegt - im menschlichen Leben in doppelter Hinsicht:

A. Zwangsläufig aktualisiert sie sich in der Konfliktsituation, in die der Mensch unausweichlich immer, schon dadurch, daß er ins Leben tritt, gestellt ist - und aus dem bisher Festgestellten ist es klar, daß dies gar nicht anders sein kann: Das Böse aktualisiert sich in dem Konflikt des Menschen, der darin besteht, daß er in der Endlichkeit notwendig *immer gegen einen anderen* stehen muß. Er muß den Platz, den er im Leben beansprucht, und alles, was er will, letzten Endes immer gegen einen anderen beanspruchen und behaupten, einem anderen wegnehmen. Dieser Konflikt ist, wie leicht einzusehen ist, unausweichlich und unauflöslich. Das ist »das Böse«, das naturnotwendig zum endlichen und sterblichen Menschenleben dazugehört, dem der Mensch in der Welt nicht ausweichen kann.

B. Zwar auch vorgegeben und vorgezeichnet, aber dennoch nicht in der gleichen Weise zwangsläufig ablaufend ist der andere Konflikt, in dem sich das Böse im menschlichen Leben aktualisiert und der ein psychischer Konflikt ist:

Wir haben gesehen, daß am Ursprung des Bösen wesentlich die Tatsache steht, daß der Mensch das, was diesem Ursprung vorangeht und ihn zugleich ausmacht - nämlich seine eigene Unfähigkeit, etwas weder als böse noch als gut zu erkennen -, offenbar nicht auszuhalten vermag.

Nun hat aber »das Böse« begreiflicherweise die fatale Eigenschaft, daß es desto »böser«,

11. Essais de Theodicee (Anh.: Causa Dei asserta per iustitiam eius etc.), ed. *Gerhardt*, Bd. 6, S. 449 (§ 69): Nam quod limitatione careret, non creatura, sed Deus foret. Ita fundamentum mali est necessarium.

12. Ibidem: ... imperfectionern actus in privatione consistere et oriri ab originali limitatione creaturarum. - S. 451 (§ 79): ... vera radix lapsus est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali.

desto entschiedener und eindeutiger »böse« wird, je weniger man es dunkel und bestimmt, wie es ursprünglich ist, aushalten kann - denn darin *besteht* ja das Böse an seinem Ursprung, daß die Behinderung der Erkenntnis gegenüber einem Unbestimmten nicht ertragen werden kann, das *ist* das Böse (es *ist* also ein durchaus dynamisches Phänomen); daher muß das Böse desto »böser werden«, je weniger seine Unbestimmtheit und der Erkenntnismangel ertragen werden können. Tatsächlich setzt sich diese Dynamik vom Ursprung her in dem psychologisch erfaßbaren Einzelvollzug nachweisbar fort:

Der Mensch vermag das Böse so, wie es ist, nicht auszuhalten und nicht zu akzeptieren. - Vielmehr ist er, wie schon erörtert, bemüht, es statt dessen umgeformt auf möglichst entfernte, möglichst vordergründige (oberflächliche) und möglichst gut abgegrenzte Gebiete nach außen zu projizieren - so daß er möglichst überzeugt sagen kann: Dort ist das Böse und nirgends sonst! (Wenn wir nach dem Grund dieser Unfähigkeit, das Böse, so wie es ist, hinzunehmen, und der daraus entspringenden Tendenz, es derart nach außen zu projizieren - ihm einen Ersatz zu schaffen -, fragen, müssen wir feststellen: Einen letzten Grund hierfür können wir innerhalb des psychologisch erfaßbaren Bereiches nicht finden, wenngleich wir im konkreten Einzelfalle sehr wohl die psychodynamischen Ursachen dieses Vollzugs angeben können; letztlich können wir nur als Ursache die im außerpsychologischen Bereich wurzelnde Tatsache annehmen, daß der Mensch es nicht auszuhalten vermag, daß er endlich und daß er vom Nichts umgeben ist).

Ebenso unmöglich ist es aber dem Menschen augenscheinlich, sich von dem Bösen zu befreien. Er kann ohne das Böse sichtlich nicht leben (warum, das ist eine Frage, die nur in der schon geschehenen Weise, nicht aber darüber hinaus beantwortet werden kann, also nur ontologisch, nicht aber psychologisch). Psychologisch läßt sich nur der psychologische Sachverhalt feststellen: Es hat, wenn wir die Handlungen des Menschen betrachten, geradezu den Anschein, daß es ihm ebenso, wie es ihm unerträglich ist, das Böse zu *akzeptieren, unerträglich* wäre, *ohne* es leben zu müssen. Er braucht es (dies zeigt sich somit allerdings auch im psychologisch faßbaren Einzelvollzug).

Da der Mensch nun das Böse, so wie es ist, nicht akzeptieren und sich andererseits nicht von ihm befreien kann, nicht ohne es auszukommen vermag, muß er sich bemühen, es »umzuformen«, es in die Form zu bringen, in der er es noch am ehesten aushalten kann. Dies kann er aber begreiflicherweise (auch hier konkretisiert sich der beschriebene ontologische Sachverhalt im psychologischen Einzelvollzug) nur dadurch tun, daß er am Bösen handelt, agiert und hantiert - also dadurch, daß er immer wieder *Böses tut. Je weniger der Mensch das Böse so, wie es ist, aushalten kann, desto mehr muß er Böses tun.*

Die Tendenz ist dabei, wie schon beschrieben, das Böse auf möglichst vordergründige Sachverhalte »Festzunageln«, an Stelle des unergründlichen dunklen Bösen möglichst eindeutige und oberflächliche Fakten im Bereich des Bösen zu setzen. Der psychologische Zweck dieser Tendenz ist, das unausrottbare Gefühl, daß »Böses ist«, durch die Existenz dieser vordergründig vorgeschobenen bösen Fakten zu begründen, es also zu *rationalisieren.* Auf diese Weise will der Mensch sich selbst glauben machen, sein »Gefühl vom Bösen- sei durch diese oberflächlichen bösen Dinge und Handlungen begründet - und nicht etwa durch ein ursprüngliches, unergründlich dunkles - und deshalb so unerträgliches -

Böses. Weil ihm das eigentliche, unergründlich dunkle Böse so unerträglich ist, *deshalb schiebt* der Mensch im Bereich des Bösen solche oberflächliche Fakten *vor,* um auf sie hinweisen und von ihnen behaupten zu können, "dies sei das eigentliche Böse«, und um so das eigentliche, unerträglich dunkle Böse hinter ihnen verstecken und darüber vergessen zu können, in der Hoffnung, daß er selbst und die Umwelt das glauben möge (eine Hoffnung, die sich nie wirklich erfüllt).

Diese Tendenz ist nur die folgerichtige Fortsetzung der zuvor beschriebenen Unfähigkeit, den Mangel eigener Erkenntnisfähigkeit auszuhalten: *Bevor der Mensch es hinnimmt, daß er von etwas nicht genau weiß, nicht genau erkennt und sagen kann, ob es gut oder böse ist, hantiert er lieber so lange daran herum, bis es ganz eindeutig böse ist und er dann wenigstens sicher weiß und genau sagen kann, daß es böse ist!*

Auf diese Weise wird die »ursprüngliche« Schuld (wie die Sündenfallsgeschichte sie darstellt) immer wieder erneuert und aktualisiert.

Je weniger der Mensch das »ursprüngliche- Böse hinzunehmen imstande ist, desto reichlicher muß er als *Ersatzhandlungen* "böse Taten« begehen, die vor das ursprünglich Böse *vorgeschoben* werden, damit er sie als das eigentlich Böse ausgeben (und sein Gefühl »vom Bösen« mit ihnen begründen, rationalisieren) kann, so versuchend, das ursprünglich und eigentlich Böse hinter diesen vorgeschobenen Ersatzhandlungen zu verstecken, sich selbst und andere darüber hinwegzutäuschen.

Wir können demnach zusammenfassend feststellen, daß das *Handeln des Menschen im Bereich des Bösen* bestimmten psychologischen Determinanten unterliegt:

1. Es ist von einer sehr ausgeprägten Tendenz beherrscht, das eigentliche, unergründlich dunkle Böse, das dem Menschen (eben seiner Unergründlichkeit wegen) besonders unerträglich erscheint, hinter *vorgeschobenen* bösen Dingen und Taten (die der Mensch eigens zu diesem Zwecke als Ersatzhandlungen immer wieder begehen muß) zu verstecken. Auf diese Weise versucht der Mensch, sich und die Umwelt über das Vorhandensein dieses unerträglichen »dunklen Bösen« hinwegzutäuschen.

2. Diese Tendenz trachtet folgerichtig danach, diese vorgeschobenen Handlungen und Dinge möglichst vordergründig, oberflächlich, eindeutig und wohlabgegrenzt zu gestalten, um dem offensichtlich unerträglichen Mangel an Klarheit, Einsicht und Erkenntnis dadurch zu entgehen, daß man sich etwas schaffi, von dem man vermeint, möglichst eindeutig sagen zu können: *»Das* ist das Böse!- - So versucht der Mensch, der Konfrontation mit dem eigentlichen Bösen auszuweichen.

Allerdings werden auf diese Weise die derart vorgeschobenen Handlungen und Dinge damit auch immer eindeutiger und entschiedener *böse* Dinge und *böse* Handlungen (so daß der Mensch im Endeffekt das Gegenteil von dem erreicht, was er wollte).

3. Weiter können wir sagen: Je vordergründiger und oberflächlicher der Mensch im Zuge dieser Bemühungen das Böse sieht, desto stärker wächst auch, Hand in Hand damit gehend, die Tendenz zur Außenprojektion, die Neigung, das Böse anderen zuzuschreiben, sich selbst und die Umwelt davon überzeugen zu wollen, daß "das Böse das ist, was der andere tut«, oder sich wenigstens einzureden, daß der andere an dem, was man selbst Böses tut, schuld ist.

Diese Abläufe sind, wie gesagt, auch sehr tief in der Psychodynamik verankert und verwurzelt, jedoch nicht gänzlich unauflösbar. Mit großer Geduld gelingt es wenigstens teilweise, die hier vorliegenden *Verdrängungen* (durch die das Böse aus dem Bewußtsein verdrängt wurde), die geschehenen *Substitutionen* (durch die dem eigentlichen Bösen vordergründige »böse« Sachverhalte substituiert wurden) und *Außenprojektionen* (durch die das Böse, um es im eigenen Inneren nicht wahrhaben zu müssen, der Umwelt zugeschrieben wird) aufzuheben, rückgängig zu machen, zurückzunehmen.

Dies ist allerdings eine Aufgabe, die nicht nur sehr große Geduld erfordert, sondern darüber hinaus gebieterisch nach einer Zusammenarbeit der Theologie und Seelsorge mit der Tiefenpsychologie und Psychotherapie verlangt. Sie ist aber auch, trotz ihrer Mühsamkeit und selbst auch dann, wenn sie nur teilweisen Erfolg bringt - und mehr kann nicht erwartet werden -, eine lohnende Aufgabe; und vor allem: sie ist eine Aufgabe, die uns gestellt ist. Denn das in der geschilderten Weise »vorgeschobene« Böse ist ja *das* Böse, wie es uns in seiner täglichen Erscheinungsform begegnet und (über das notwendige Böse hinaus) uns und durch uns den anderen teilweise ganz überflüssigerweise das Leben erschwert und verbittert. Unsere Aufgabe ist es daher, diese psychodynamische Entwicklung, deren Ergebnis das »vorgeschobene Böse« ist, nach Möglichkeit umzukehren und rückgängig zu machen.

Wenn uns dies auch nur teilweise - denn mehr können wir ja nicht erwarten - gelingt, dann bedeutet dies:

1. Wir schaffen einen Teil des Bösen, der nicht notwendig ist, aus der Welt und machen uns und anderen das Leben besser und leichter.

2. Das Böse aber, das notwendig in der Welt sein muß und nicht aus der Welt zu schaffen ist, wird desto »weniger böse«, je besser es dem Menschen gelingt, es so hinzunehmen und zu akzeptieren, wie es eigentlich und ursprünglich ist (ebenso wie es umgekehrt desto böser wird, je weniger der Mensch das kann).

Es zeigt sich dabei allerdings immer mehr in seiner ursprünglichen dunklen Unergründlichkeit - und diese ist gewiß beängstigend. Aber je besser es dem Menschen dennoch gelingt, es in dieser seiner ursprünglichen dunklen Unergründlichkeit, so wie es ist, auszuhalten und zu akzeptieren, desto eher wird er über dieses Dunkle des Bösen hinweg und durch es hindurch zum göttlichen Ursprung und Urgrund zurückfinden.

*Dr. H. Lindinger* *Mauer bei Amstetten, Niederösterreich*

# Geburtenregelung m Frankreich

Von

RUDOLF PFISTERER

Nach dem Ersten Weltkrieg hatte man in Frankreich durch ein im Jahre 1920 beschlossenes Gesetz die Propaganda und Verbreitung von Verhütungsmitteln verboten. Diese Maßnahme wurde damit begründet, daß man es sich nach den ungeheuren Verlusten an Menschenleben nicht leisten könne, irgendeiner Beschränkung der Geburtenzahl Vorschub zu leisten. Daß eine derartige Verordnung dem Verhalten der katholischen Kirche in dieser Frage nahekam und sich weithin mit ihr deckte, sei nur nebenbei erwähnt.

Dieses Verbot erwies sich im Laufe der Zeit als unhaltbar. Darum bemüht man sich gegenwärtig in Frankreich um eine Neufassung dieses Gesetzes. Ein alarmierendes Zeichen war ohne Zweifel auch die Veröffentlichung des bestürzendes Buches von *Mareelle Auclair* »Das tödliche Sdrweigen«, Auf eine entsprechende Rundfrage haben 581 Frauen geantwortet; diese Frauen haben insgesamt 2160 Abtreibungen an sich vorgenommen oder vornehmen lassen; 80 % dieser Eingriffe sind gänzlich geheim geblieben. Die Abtreibung als Seuche der Gesellschaft steht in direktem Zusammenhang mit einer mangelnden Familienplanung. Dies geht aus den erschütternden Einzelzeugnissen dieses Buches deutlich hervor.

Eine Kommission des Parlaments wollte vor der endgültigen Fassung des neuen Gesetzestextes auch die Ansichten der größten drei Religionsgemeinschaften in Frankreich hören.

Die beiden Vertreter des *Katholizismus (Chanoine Gaudillere* und *Pater de Lestapis)* befanden sich in keiner beneidenswerten Lage, da sie sich über eine Frage äußern mußten, deren endgültige Formulierung der Papst sich selbst vorbehalten hat und der erst kürzlich zu erkennen gab, daß man sich hier noch einige Zeit werde gedulden müssen. Man rannte sicher offene Türen ein, als man eine ernsthafte Erziehung und Vorbereitung der Jugend auf die Ehe forderte. Es war aber doch eine etwas seltsame Ansicht, als Chanoine Gaudillöre davon sprach, »von der Freiheit zur Empfängnis bis Zur Abtreibung sei das Gefälle recht gering«, als ob nicht gerade durch die richtige Planung der Geburten ein fester Damm gegen derartige Eingriffe aufgerichtet werden könnte.

Pater de Lesrapis ging sofort auf das Hauptproblem zu, nämlich auf den »schmerzlichen *Konflikt zwischen Liebe und Fruchtbarkeit«,* Eine »rechtmäßige Geburtenregelung« werde von der katholischen Kirche nicht in Abrede gestellt. Doch sei die entscheidende Frage, *wie* dies geschehen könne.

Ohne eine Bezugnahme auf die verbindliche Erklärung von seiten des Papstes konnte darauf keine Antwort gegeben werden; es geschah darum die Stellungnahme in recht ausgewogener Weise. Einmal wurde als Grundsatz herausgestellt: »Das Denken und die Norm der Kirche haben sich nicht geändert; sie sind und bleiben in der traditionellen Unterweisung der Kirche in Krafl:.« Die im Konzil laut gewordenen Äußerungen wurden nicht als eine Umformung, sondern als eine Aufhellung dieser Lehre gewertet; die entsprechende Deutung ist also der Brückenschlag zur Tradition. Damit ist auch klar, daß innerhalb der Kirche im Grunde genommen tiefgreifende Erschütterungen gar nicht möglich sind. »Die Kirche befindet sich *nicht im Zsoeijel,* sondern in einer tiefgreifenden *Oberprü/ung* im Blick auf die Auswirkungen ihrer Lehre.«

Was bedeutet dies praktisch? Pater de Lestapis ging davon aus, daß »ein Eingreifen mit Verhütungsmitteln in Zukunft moralisch unzulässig sein könnte«; er stellte daraufhin die Frage, was denn die Ehepaare in ihren Schwierigkeiten eigentlich tun sollten. Einen neuen Gedanken führte er in die Debatte ein, durch den einmal das strikte Festhalten an den traditionellen Prinzipien garantiert, durch den aber auf der anderen Seite eine milde Handhabung in der Praxis ermöglicht werden soll. Er wies darauf hin, daß man "im juristischen Denken von der *Zeit* absehe«. Eine wirkliche Begegnung mit Menschen und ihrer Not, jede Arbeit der Erziehung, sei aber unmöglich, wenn man diesen Faktor ausklammere. Das bedeutet: Es wird jedermann die nötige Zeit gelassen, um die

Forderung der Kirche zu vernehmen, zu begreifen, sich einzuüben und zu praktizieren. Damit wäre es gelungen, dem praktischen Verhalten Rechnung zu tragen, ohne doch von den seitherigen Grundsätzen ein Jota preiszugeben. Dem Seelsorger wird so ein unbegrenzter Spielraum freigesetzt, innerhalb dessen er auf die Nöte der Hilfesuchenden eingehen kann. Es ist allerdings zu fragen, ob diese allzu geschickt vorgenommene Kombinierung von Prinzip und Situation nicht letzten Endes auf eine Abdankung der Normen vor der Wirklichkeit hinausläuft. Warum müssen eigentlich geltende Regeln in dieser seltsamen Weise überlistet werden, damit sie mit der seitherigen Tradition übereinstimmen? Dies rührt wohl daher, weil der Gedanke an einen Bruch innerhalb der Tradition im Lehrgefüge des Katholizismus eine unmögliche Vorstellung ist.

Damit hängen wohl auch noch andere Probleme zusammen, die im Hintergrund der Stellungnahme von Pater de Lestapis stehen. Das unerwartete Zögern Papst Pauls VI., eine endgültige Entscheidung in dieser Frage herbeizuführen, hat in weiten Kreisen der katholischen Kirche *Unbehagen und Unsicherheit* hervorgerufen. Man gewinnt den Eindruck, als ob im Augenblick verbindliche Normen nicht mehr gelten; denn wenn der Papst noch immer mit einer verbindlichen Regelung warte, so sei dies auf jeden Fall ein"Hinweis dafür, daß der jetzige Status als höchst *unbefriedigend* angesehen werden müsse. Von daher ist es zu verstehen, daß Pater de Lestapis Front machte gegen die Mutmaßung, die Kirche könnte hinsichtlich ihrer Lehre an diesem Punkt von Zweifeln erschüttert sein.

Damit hängt ein weiteres zusammen. In den traditionellen Anordnungen zu diesen Fragen spielt die Unterscheidung zwischen *»natürlicben«* und *»unnatürluben«* Methoden der Geburtenkontrolle eine ausschlaggebende Rolle. Diese Unterscheidung ließ aber die Mehrzahl der Mitglieder jener mit der Erforschung dieses Problems betrauten päpstlichen Kommission als unerheblich fallen. Die gleichen Fachleute erklärten, die Maßnahmen der Päpste Pius XI. und XII. auf diesem Gebiet seien nicht »irreformabel«.

Offenbar konnte sich Papst Paul VI. nicht entschließen, diesem Vorschlag von Theologen und sonstigen Experten Folge zu leisten. Unter dem Einfluß der Minderheit in dieser Kommission geht der Papst den umgekehrten Weg. Damit will er sicher auch eine peinliche Desavouierung seiner Vorgänger vermeiden. Man muß sich fragen, ob die Hypothese von Pater de Lestapis, »ein Eingreifen mit Verhütungsmitteln sei im strikten Sinn moralisch unmögIidi«, nicht auf einen Wink seiner Ordensoberen in Rom zurückgeht; es ist wohl kaum denkbar, daß ein katholischer Theologe vor einem parlamentarischen Gremium eine so heikle Frage erläutern könnte, ohne sich vorher mit den für ihn zuständigen Instanzen in Rom in Verbindung gesetzt zu haben. Wenn dies zutreffen sollte, wiegt das Gewicht seiner Ausführungen noch schwerer.

Von *jüdischer Seite* ergriff Rabbiner *Gugenheim,* Professor am israelitischen Seminar in Paris, das Wort. Es fiel auf, mit welcher *Zurückhaltung* er den gesamten Komplex behandelte. Es ist verständlich, daß im Bereich des Judentums die *souveräne Hoheit des göttlichen Gebots* den Vorrang haben muß. Der Mensch ist gewürdigt, als Mitarbeiter Gottes auf Grund der von diesem erlassenen Richtlinien das Leben auf der Welt zu gestalten. Die Menschwerdung des Menschen »ist nur möglich in der Ehe, und die Eheleute können sich nur ganz entfalten in einer fruchtbaren Vereinigung«. Damit wird jede andere sexuelle Begegnung in der Ehe als unstatthaft ausgeschieden. »Das Judentum hält es für eine schwerwiegende moralische Schuld, das Leben an seiner Quelle zu zerstören und irgendwelche empfängnisverhütenden Methoden zu verwenden. Diese rühren nur her aus Gründen einer materiellen Bequemlichkeit, eines Egoismus und einer rein sinnlichen Lust.« Derartige Äußerungen kommen den in der katholischen Kirche üblichen Verhaltungsregeln sehr nahe. Als einzige Ausnahme wird eine Geburtenkontrolle nur zugelassen, wenn das Gleichgewicht und die innere Harmonie eines Ehepaares auf dem Spiele stehen. Damit ist der Eigenverantwortung ein weiter Radius eingeräumt. Die Möglichkeit einer Geburtenkontrolle muß auf jeden Fall unter dem positiven Vorzeichen der Verantwortung stehen, das Vatersein frei und willig zu übernehmen.

Am klarsten sprach sich der Vertreter der *protestantischen Kirche,* Professor *André Dumas*

(Paris), aus. Von seiten des Protestantismus wäre nach seinen Ausführungen eine Reform des Gesetzes von 1920 durchaus zu begrüßen.

Er legte Wert darauf, daß einer *Unterscheidung der Methoden* keinerlei Bedeutung zukomme; denn sie gehen alle auf die moderne Zeit zurück. Außerdem ist allen Methoden eines gemeinsam: Mann und Frau wollen sich in Hingabe begegnen, ohne dadurch neues Leben zu schaffen.

*Welche Richtlinien* müssen hier gelten? Einmal darf auf die Eheleute von keiner Seite irgendein Zwang ausgeübt werden. Dann: Die Entscheidung der beiden Ehegatten muß gemeinsam getroffen werden. Schließlich: Man muß bei alldem der Frau als dem physisch am meisten betroffenen Partner die größte Milde angedeihen lassen.

*Geschlechtliche Vereinigung und Fortpflanzung* sind eng miteinander verknüpft. Wenn man die biblischen Texte befragt, wird deutlich, daß das geschlechtliche Einswerden ein Zeichen für die gänzliche Einheit des Ehepaares ist. Die Geschlechtlichkeit hat darum nicht nur funktionale Bedeutung. Man muß unbedingt vermeiden, daß die Geschlechtlichkeit nur noch im Zusammenhang mit der Fortpflanzung als erlaubt angesehen wird. Ebenso muß man Front machen gegen den Drang, in der Einsamkeit eines bloßen Lustgewinns ohne Verantwortung sich zu verirren. Beide Male wird die Begegnung und damit der Sinn der Ehe verfehlt. Kinder erscheinen dann nur noch unter dem Vorzeichen der Pflicht und der Notwendigkeit, anstatt daß sie als Geschenk und Segen entgegengenommen werden. Dies ist aber nicht mehr möglich, wenn hier nur blinder Zufall waltet und jede Verantwortung der Ehegatten gegeneinander und gegenüber der nachkommenden Generation ausgeschaltet wird.

Dazu bedarf es einer umfangreichen Erziehungsarbeit, an der sich nach der Aussage von André Dumas der Protestantismus im Rahmen seiner Möglichkeiten gerne beteiligen wird.

*Ob.-P/.* D. *R. Pfisterer* — *Schwäbisch Hall*

# Buchbesprechungen

Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr. Erste Folge mit Beiträgen von *Georg Picht, Hans Herz/eid, Kraffi Freiherr Schenck zu Schweinsberg* und *Günter Howe.* Herausgegeben von *Georg Picht.* Band *21/1* der Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft. Witten und Berlin: Eckart-Verlag 1965.319 S.

Mit diesem Band veröffentlicht die Evangelische Studiengemeinschaft die drei ersten Arbeiten einer Kommission, die sich die Bearbeitung eines umfangreichen Themenkataloges zum Ziel gesetzt hat.

Man wird gut daran tun, zunächst einen Blick auf das anspruchsvolle Gesamtvorhaben zu werfen, das in der Einführung von *Georg Picht* nach Art, Umfang und Zielsetzung näher erläutert wird, um die Einordnung der jetzt veröffentlichten ersten Arbeiten in den Gesamtplan besser verstehen zu können. Darüber hinaus verdient die Einführung Georg Pichts besondere Aufmerksamkeit, da sie selbst einen eindrucksvollen Beitrag zur Situation der Kirche und ihrer Stellung zur Bundeswehr liefert. Die Studien sollen vor allem den Theologen helfen, Aufgabe und Verantwortung der Militärseelsorge neu zu durchdenken und »im größeren Zusammenhange der kritischen Mitverantwortung der Kirche für die Welt« zu begreifen. Man möchte aber wünschen, daß die Studien eine weite Verbreitung in der öffentlichkeit finden und vor allem auch von Politikern, Wissenschaftlern und Soldaten gelesen werden.

Viele der Fragen, die sich heute dem Theologen neu stellen, sind auch jene Fragen, denen sich alle ausgesetzt sehen, die den Versuch unternehmen, die wissenschaftlichen, technischen und militärischen Auswirkungen des nuklearen Zeitalters auf Staat und Gesellschaft zu durchdenken und nach neuen politischen Strukturen zu suchen.

Bei der Bedeutung des Gesamtprogrammes nicht nur für die Beziehung der Kirche zur

Bundeswehr, sondern auch für die Bundeswehr selbst und die so notwendige Selbstkritik in ihren eigenen Reihen, stimmt der Hinweis von Georg Picht doch recht nachdenklich, daß das Verteidigungsministerium eine bereits zugesagte Unterstützung der Forschungs- und Studienarbeiten nachträglich, Ende 1961, wieder zurückgezogen hat. Leider findet sich kein Hinweis, daß der amtierende Verteidigungsminister diese Entscheidung seines Vorgängers inzwischen revidiert hätte.

Im ersten Beitrag setzt sich *Hans Herzjeld* kritisch mit dem Thema »Die Bundeswehr und das Problem der Tradition« auseinander. Von einigen verzerrenden Vereinfachungen in den ersten beiden Abschnitten über »Die Krise des modernen Soldaten« und »Deutschland und das Ausland« abgesehen, wird man die Arbeit als einen anerkennenswerten Versuch bezeichnen müssen, der vielschichtigen und auch heute noch mit manchem Vorurteil belasteten Frage nach Wert und Grenzen der Tradition in der Bundeswehr gerecht zu werden. Der Vorschlag sei erlaubt, bei einer Neuauflage entweder die beiden ersten Abschnitte ganz zu streichen, oder sie wesentlich zu erweitern. Die sehr skizzenhaften Ausführungen in der jetzigen Fassung werden den angeschnittenen Problemen nicht voll gerecht. Der Rezensent möchte außerdem wünschen, daß bei der Neuauflage vor allem in den Abschnitten »Die Tradition des Oberbefehls in Deutschland« und »Bundesregierung, Bundestag und Bundeswehr: das Traditionsproblem und die Institutionen«, auch die Frage behandelt wird, welche Rolle das Problem »Wiederbewaffnung im geteilten Deutschland« für das Traditionsproblem gespielt hat und wohl heute noch spielt.

Das Thema »Bundeswehr und Tradition« scheint noch lange nicht abgeschlossen zu sein. Hans Herzfelds Arbeit ist ein guter Beitrag für die Diagnose, die Studienkommission sollte aber die Entwicklung in der Bundeswehr weiter im Auge behalten.

Der zweite Aufsatz von *Kraffi Freiherr Schenck zu Schweinsberg* könnte fast als eine Ergänzung zum ersten Thema angesehen werden, obwohl dies anscheinend nicht in der Absicht lag. Er gibt im ersten Teil einen guten historischen überblick über die Entstehung der Soldatenbünde nach dem Zweiten Weltkrieg und ihre zunächst vornehmlich auf die Selbsthilfe, dann jedoch, mit dem Beginn der Debatte um die Wiederaufrüstung, auch auf politischen Einfluß ausgerichteten Ziele. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß die Bundeswehr sich den 501-datenbünden gegenüber zurückhaltend verhalten hat, und diese auf die innere Formung der Bundeswehr und vor allem ihre Personalpolitik kaum Einfluß gewonnen haben. Diesem Urteil wird man zustimmen müssen. Der weiter vom Verfasser geäußerten Auffassung, die Soldatenverbände würden wahrscheinlich aus Mangel an Nachwuchs langsam austrocknen, würde der Rezensent ebenfalls gerne zustimmen wollen, jedoch stimmen ihn einige Symptome der jüngsten Vergangenheit nachdenklich. Die Bundeswehr scheint innerlich durchaus noch nicht so "im Geiste der Reformer nach 1945« gefestigt, daß sie gegen jede Restauration, gegen einen Rückfall in erstarrte Traditionen, in ein Sonderleben eines falschverstandenen soldatischen Ethos, gefeit wäre. Die Studienkommission wird gut daran tun, vor allem bei der Bearbeitung der Themen »Der Staatsbürger in Uniform – zum Verhältnis von Bundeswehr und Offentlichkeit« und »Der Einfluß der sozialen Schichten und der Gruppeninteressen auf die Bundeswehr« die weitere Entwicklung der Soldatenverbände und ihre Beziehungen zur Bundeswehr nicht aus dem Auge zu verlieren.

Während die beiden ersten Arbeiten wesentliche Hinweise für die historische Betrachtung über Entstehen und Wachsen der Bundeswehr geben, stößt das dritte, von *Günter Howe* bearbeitete Thema »Technik und Strategie im Atomzeitalter« in jene Bereiche vor, vor deren Ausmaß und Herausforderung die beiden ersten Themen zu verblassen scheinen.

In einer sehr sachlichen und nüchternen Sprache wird hier zum erstenmal in der Bundesrepublik, soweit die Kenntnis des Rezensenten reicht, der geglückte Versuch gemacht, die Entwicklung des strategischen Denkens und ihre wissenschaftlichen und technischen Antriebe und Bedingungen nach dem Zweiten Weltkrieg in. West und Ost nicht nur historisch nachzuzeichnen, sondern in drei Durchgängen (1. Die heutigen Kriegsmittel, 11. Die Etappen der militärischen Entwicklung seit 1945 und !I1. Die politisch-militärische Einordnung der neuen Kriegsmirrel) systematisch zu ordnen und zu werten. Wer ein

wenig mit der Materie vertraut ist, wird die Leistung des Verfassers richtig einzuschätzen wissen. Diese Arbeit ist mehr als eine Problemstudie, sie ist ein vorzügliches Kompendium des neuen strategischen Denkens. Namensregister und Literaturverzeichnis machen sie auch für den Fachmann zu einem hervorragenden Nachschlagewerk und zur Arbeitshilfe bei eigenen Studien.

Besonders sei auf das KapitelII!, »Die politisch-militärische Einordnung der neuen Kriegsrnirtel«, aufmerksam gemacht. Hier werden die entscheidenden Fragen unserer Zeit behandelt, deren Kenntnis und Durchdenken in der Bundesrepublik noch immer auf einen sehr kleinen Kreis beschränkt ist. Ein Blick auf das Literaturverzeichnis mag diese Behauptung bestätigen.

Der Rezensent ist der Auffassung, daß die in der Arbeit Günter Howes aufgezeigten und zur Diskussion gestellten Probleme wohl die entscheidenden Ansatzpunkte auch für das Durchdenken der neuen Fragestellungen liefern, denen sich die Kirche insgesamt und die Militärseelsorge im besonderen gegenübergestellt sieht. Es wäre daher zu wünschen, daß diese Arbeit von möglichst vielen Theologen aufmerksam gelesen wird, gleich welche Einstellung sie zu den militärischen Problemen und zu den nuklearen Waffen haben. Ohne diese Kenntnis der Probleme der Strategie im nuklearen Zeitalter und der neuen Denkansätze zu ihrer Lösung wird man schwerlich Antworten auf die entscheidende Frage nach neuen Ordnungssystemen im nuklearen Zeitalter finden, nach einer zukünftigen Welt, von der Carl Friedrich von Weizsäcker meint, sie wird eine Welt des Friedens sein, oder sie wird nicht sein.

So sehr der Rezensent bedauert, daß diese Frage nach einer neuen Weltordnung nicht in den Themenkatalog der Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr aufgenommen wurde, so muß er doch zugestehen, daß dieses Thema den Rahmen der jetzt gestellten Aufgabe weit sprengen würde. Man möchte aber wünschen, daß die Evangelische 5tudiengemeinschaft sich zu gegebener Zeit dem Versuch zuwendet, Antworten auf diese Frage aus der Sicht der Kirche zu finden.

*Oberst Hellmuth Roth* *Bonn*

*Comblin, [osepb:* Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria 1963. 448 S.

Das große Thema der Kirche für das Jahr 1967 heißt *Frieden.* Die Jahreslosung aus Jesaja 26,12 und die Losung des Kirchentages in Hannover sind dafür nur die äußeren Anzeichen. Nichts bewegt heute die Christenheit so sehr wie die Frage nach dem Frieden der Welt. So sollte in diesem Jahr ein Buch besondere Beachtung finden, das aus der Feder des französischen Theologen Joseph Comblin stammt und 1963 im Grazer Verlag Sryria in deutscher Übersetzung mit dem Titel »Theologie des Friedens« erschienen ist. In gewisser Weise ist es das katholische Gegenstück zu dem Werk von Jean Laserre »Der Krieg und das Evangelium« aus dem Jahre 1956 (ehr. Kaiser Verlag München).

Das Buch von Comblin bewegt sich unausgesprochen auf der Linie der Enzyklika »Pacern in terris« des Papstes Johannes XXIII. Das soll nicht als Einschränkung gesagt sein, sondern lediglich bestimmte exegetische Ergebnisse verständlich machen. Ansatz und Durchführung des Themas sind erstaunlich kühn. Die überschrift der Einleitung lautet: Das Problem des internationalen Friedens, und es wird nicht verschwiegen, daß es sich dabei nicht um das erste oder das 19. Jahrhundert, sondern um unsere Gegenwart handelt. Das bedeutet also, daß Exegese wie Tradition nur hilfsweise zu dieser Theologie herangezogen werden.

Vom Alten Testament her werden drei Gedankenkreise entfaltet: das Zukunftsziel eines immerwährenden Friedens, der Gedanke der Völkereinheit auf Grund des Heiluniversalismus und die Diastase Macht Gottes-Ohnmacht des Menschen. Das ist mehr als ein Grundriß, es ist die Thematik, die nun auch die Untersuchung des neutestamentlichen Befundes bestimmt: Botschaft und Zeichen des Friedens bei Jesus (und bei Johannes) und der universale Friede der Völker als Frucht des Friedens, den Gott mit dem Menschen schließt (Paulus). Ein letztes Kapitel spricht dann vom Friedenswerk der Kirche in urchristlicher Zeit. Diese übersichtskizze mag hinreichen, um auf die großangelegte Konzeption dieses Buches aufmerksam zu machen. Der Verfasser will die -Lehre der Heiligen Schrift zum Frieden« erarbeiten.

Damit sollen normative Prinzipien für die friedenerhaltende und friedenschaffende Verhaltensweise der Christenheit in den Anfälligkeiten unserer modernen Welt für den Krieg gewonnen werden. Das letzte Ziel der Geschichte, das die christliche Kirche anzustreben hat, ist nach Comblin »die Verwirklichung der Einheit der Völker im Frieden, die in der Kirche als Beispiel für die Bestimmung der Völker vorweggenommen ist«.

Ohne Frage: ein großartiges und beachtenswertes Buch, das uns für die gegenwärtige Diskussion um den Frieden Hinweise und Argumente geben kann. Andererseits kann nicht verschwiegen werden, daß ein intellektuelles Unbehagen und gewichtige kritische Fragen bestehen bleiben. Trotz anderer Absicht und gegenteiliger Behauptung enden die »Ergebnisse« dieser Theologie des Friedens *in* einer großen Unverbindlichkeit. Sie erreichen Aktualität und Verbindlichkeit eigentlich nur insofern, als die genannte Enzyklika des Papstes und nach ihr gewisse Dekrete des römischen Konzils Kirchenlehre geworden sind. Aber das für den katholischen Theologen offenbar vorgegebene Gegenüber (oder sogar Gegeneinander) von Kirche und Welt verhindert die letzte Solidarität des einzelnen auch mit der Schuld der Völker, obwohl davon mehrfach die Rede ist. Diese kritische Anmerkung mindert jedoch nicht den Dank dafür, daß wir *in* dem Buch von Comblin einen maßgeblichen Beitrag der katholischen Kirche und Wissenschafl: zum großen Thema des Jahres 1967 erhalten haben.

*Lic.* W. *Bellardi* *Berlin-Zehlendor/*

*Pross, Harry:* Dialektik der Restauration. Ein Essay. Olten: Walter-Verlag 1965. 120 S., Paperback 9,80 DM.

In einer ersten Charakterisierung kommt P. zu einem dialektischen Begriff der Restauration: über die Addition der unzähligen Einzelbestrebungen und -konstellationen hinaus ist sie etwas »Eigenmächtiges, das auf die einzelnen zurückwirkt und ihre Entscheidungen beeinflußt«, Nach 1945 waren vor allem Menschen wieder aufzurichten. Damit begann die Restauration. - Ihr Kennzeichen ist das Beieinander von krassem wirtschafl:lichem Egoismus in der Praxis und sozialer, humaner Theorie und Diskussion, das im Zeichen der überkommenen Diskrepanz zwischen politischem Denken und der Praxis der Herrschafl:sausübung steht. - P. untersucht das Geschichtsbild von der Reformation bis zur Gegenwart; gemeinsame Erfahrung: »Der Abstand zwischen dem -hochentrückren Baldachin- der europäischen Werte und dem -deutschen Gewimmel-«, zwischen der Lust am »Absolutieren« und der historischen Entwicklung, wodurch die Aufmerksamkeit vom Machbaren abgelenkt wird. - Heute müßte nicht dem Staat, sondern dem gesellschafl:lichen Leben insgesamt der Primat zuerkannt werden. Das diente der Verständigung zwischen beiden Teilen Deutschlands, damit würde der Restauration ein menschlicher *Sinn* gegeben. - P. zeigt an konkreten Beispielen aus allen politischen Bereichen die restaurativen Irrgänge unserer zu schwach ausgebildeten Demokratie auf: Diskussions- und Kommunikationsfeindlichkeit, Diffamierungskampagnen gegenüber oppositionellen Intellektuellen, Konzentrationsbestrebungen in der Presse (braune), Personalpolitik der Regierung, Verhalten einzelner Gruppen (die Kirchen als die »Karyatiden am Tempel der R.«) und anderes mehr. - P. fordert zur Korrektur der Restauration, die »von der Konzeptionslosigkeit über das Wunschdenken in den Machtwahn führc«, einen »intellektuellen Durchbruch nach vorn, der sich sozial verbreitern läßt«. Obwohl er sich in dem der Intention nach sympathischen Essay einer Theorie und Praxis umfassenden Vernunfl: bedient, scheint diese Forderung dem »Baldadiin« noch zu nahe zu sein. Aber wie ließe sich sonst die Restauration korrigieren?

*H. Rudolph* *Heidelberg*

*Oldendor/f, Antoine:* Grundzüge der Sozialpsychologie. Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. Mit einem Geleitwort von F. ]. ]. Buytendijk. Aus dem Niederländischen übersetzt von Willy Leson. Köln: Verlag ]. P. Bachem 1965. 232 S. 22,-DM.

Ein ausgezeichnetes Buch, in wissenschafl:lich anspruchsvoller und doch gut lesbarer Form geschrieben, das über den Stand der psychologischen und philosophischen Forschungen in Europa und Nordamerika zum sozialen Wesen des Menschen umfassend und sachkundig infor-

miert, wobei eine Unzahl von überraschenden Einsichten und tiefen Erkenntnissen zutage tritt. Einleitend werden die komplizierten Methoden psychologischer Massenbefragungen aufschlußreich beschrieben. Es folgen interessante Kapitel über »die Person«, »das Ich und die Anderen«, die »soziale Rolle«, den »sozialen Raum« und »die soziale Lebensordnung«, ferner eines über »Wir - Sie - Man«, über »die Gruppe- und »die Konfiguration der Gruppe« (dies zur »Soziometrie«) und schließlich über »die Führung«, zuletzt über »die Moral«, Die eindrucksvolle Schlußbetrachtung hebt u. a. (mit Recht!) hervor, daß »die Sozialpsychologie *von selbst* in eine Ethik einmündet« – daß sie zu den »normativen Wissenschaften« hinführt. Auch der Theologe wird sich gern der geistvollen Führung dieser streng objektiven und gegenüber dem Rätsel des Menschenwesens stets ehrfürchtigen wissenschaftlichen Untersuchungen anvertrauen: Sie versprechen auch ihm größten Gewinn.

*Pf. K. H. Becker* *Neustadt (Aisch)*

*Bourbeck, Christine* (Hg.): Zusammen: Beiträge zur Soziologie und Theologie der Geschlechter. Witten/Ruhr: Luther Verlag 1965. 348 S. Br. 24,- DM.

Der Begriff der »Partnerschaft zwischen Mann und Frau in der Kirche«, der in der ökumenischen Diskussion der letzten Jahrzehnte eme große Rolle spielt, bedarf der Klärung. Der Wandel in den Sozialstrukturen unserer Gesellschaft stellt uns die Aufgabe, verbindliche Maßstäbe des »Zusammen« zu gewinnen. Daß daran gearbeitet wird, zeigt das von Christine Bourbeck herausgegebene Sammelwerk, in dem Mitarbeiter aus den verschiedensten Sachgebieten zu den Themen Ehe und Familie, Berufsleben, Partnerschaft, Diakonie u.a.m, Stellung nehmen. Es war bald nach seinem Erscheinen Gegenstand der Erörterung auf dem »Spandauer Gespräch zwischen Diakonie und Frauenarbeit der Kirche 1966«. Gerade dabei zeigte es sich, wie weit die Fragen, die sich aus dem Miteinander von Mann und Frau in der Kirche ergeben, unser Leben und unseren Dienst bestimmen. Neben einer Analyse der Situation und der Kritik der Verhaltensweisen werden theologische Perspektiven gegeben und Folgerungen für die praktische Zusammenarbeit gezogen. Nicht zuletzt sei auf die gründliche biblische und theologische Untersuchung der »Gehilfenschaft« zwischen Mann und Frau in Teil II hingewiesen. Das Sammelwerk ist ein wichtiger und maßgeblicher Beitrag zu einer höchst aktuellen Frage der Kirche in der Gegenwart, für den wir der Herausgeberin und ihren Mitarbeitern Dank schulden.

*Lic. W. Bellardi* *Berlin-Zeblendor]*

# Bibliographie Friedrich Karrenberg (t)

Zusammengestellt von

HANNS KARRENBERG

## *I. Bücher*

1932: Christentum, Kapitalismus. Darstellung und Kritik der Soziallehren des Protestantismus und Katholizismus Deutschlands seit Mitte des 19. Jahrhunderts, Berlin 1932.

1953: Mitbestimmung in der Wirtschaft, Heft 9 der Schriftenreihe Kirche im Volk.

1954: Versuchung und Verantwortung in der Wirtschaft, Heft 11 der Schriftenreihe Kirche im Volk.

1959: Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute, Stuttgart 1959.

## *Il, Herausgeber- und Mitherausgebersd}a/l*

A. Bücher

1954: Evangelisches Soziallexikon (Herausgeber), 1. Auflage 1954; 4. neu bearbeitete Auflage 1963, Stuttgarr.

1957: Verantwortung für den Menschen. Beiträge zur gesellschaftlichen Problematik der Gegenwart, Festschrift für Heinrich Held (Herausgeber zusammen mit J. Beckmann), Sruttgart 1957.

1960: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft, Festschrift für H.-D. Wendland (Herausgeber zusammen mit W. Schweitzer), Hamburg 1960.

1961: Kontinente wachsen zusammen. Gesellschaftliche Auswirkungen der Industrialisierung in Europa, Asien und Afrika (Herausgeber zusammen mit K. v. Bismarck), Stuttgart 1961.

1963: Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung, Festschrift für Gerhard Weisser (Herausgeber zusammen mit H. Albert), Berlin 1963.

B. Zeitschriften

1951-1953: Die Stimme der Gemeinde (zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur). Monatsschrift der bekennenden Kirche (Mitherausgeber), 1951-1953.

1946 *ff.:* Kirche *im* Volk. *Eine* Schriftenreihe zur Wegweisung auf dem Gebiet des sozialen Lebens (Herausgeber zusammen mit K. v. Bismarck). Seit 1946.

1957 *ff.:* Zeitschrift für evangelische Ethik - ZEE (Mitherausgeber). Seit 1957.

1965 *ff.:* Die Mitarbeit. Zeitschrift zur Gesellschafts- und Kulturpolitik (Mitherausgeber). Seit 1965.

## *III. Aufsätze, Kommentare und Berichte*

1929: Kirche und Wirtschaft, in: Monatsblatt der sozialen Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Männer und Frauen in Thüringen, 4. Jg., Nr. 12.

1930: Not der Landwirtschaft, in: Monatsblatt ..., 5. Jg., 1. Teil: Nr. 5/6; 2. Teil: Nr.8/9.

Weltbund der Freundschaftsarbeit der Kirchen, in: Monatsblatt ..., 5. Jg., Nr. 7.

Evangelisch-sozialer Kongreß, Breslau 1930, in: Monatsblatt ..., 5. Jg., Nr. 7.

1931: Währung und Wirtschaft, in: Monatsblatt ..., 1. Teil: 6. Jg., Nr, 10/11; 2. Teil: 6. Jg., Nr. 12; 3. Teil: 7. Jg. (1932), Nr. 3 und 4.

1932: Volkswirtschaftliche Probleme der Handelspolitik, in: Monatsblatt ..., 7. Jg., Nr. 6/7.

Der Unternehmer in der Wirtschaft. Referat auf dem 28. kirchlich-sozialen Kongreß 1932 in Stuttgart, in: Kirchlich-soziale Blätter, 35. Jg., Heft 7/8, S. 105-112.

1933: Geist und Geschichte des Kapitalismus, in: Ziele und Wege, 9. Jg., Heft 1/3, S. 1 bis 22.

Der neue Konservatismus, in: Monatsblatt ..., 8. Jg., Nr. 3/4.

1936: Othmar Spanns universalistische Lehre vom Geist, in: Evangelisch-Sozial, 1936, I. Heft, S. 16-24.

1946: Das Amt des Kltesten - heute. Referat auf der Kreissynode Niederberg 1946. Im Protokoll der Kreissynode Niederberg, 1946 (als Sonderdruck verteilt).

1948: Amsterdam - und was nun?, in: Kirche und Mann, Dezember 1948.

Kleiner Bericht über Caux, in: Nachrichtendienst der Pressestelle der evangelischen Kirche, April 1948.

1949: Einheit der Christenheit. Zum Bericht der 1. Sektion der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam, in: Kirche und Mann, Januar 1949.

Amsterdam und wir Laien, in: Kirche und Mann, Februar 1949.

Das Problem des Nationalismus und die evangelische Christenheit, in: Nachrichtendienst der Pressestelle der evangelischen Kirche, Nr. 19/20, Oktober 1949, S. 1 und 2.

Liberales und kollektivistisches Eigentumsverständnis als soziologisches und ethisches Problem (mit Einschluß der heutigen Parteiprogramme), in: Kirche im Volk, Heft 2, S. 3 bis 54.

1950: Wider das fromme »laissez-faire«], in: Nachrichtendienst der Pressestelle der evangelischen Kirche, Februar 1950, S. 39 und 40.

Sozialismus und Protestantismus, in: Stimme der Gemeinde, März 1950, S. 4 und 5.

Der Christ in der Wirtschaft, in: Stimme der Gemeinde, April 1950, S. 5 und 6.

Recht und Grenzen des Eigentums, in: Stimme der Gemeinde, Mai 1950, S. 13 und 14.

Mitbestimmung in der Wirtschaft, in: Stimme der Gemeinde, Juni 1950, S. 5 und 6.

Die äußeren Dinge. Zur 1. Arbeitsgruppe des Essener Kirchentages, in: Stimme der Gemeinde, August 1950, S. 5 und 6.

Staat und Wirtschaft, in: Stimme der Gemeinde, September 1950, S. 13 und 14.

Lastenausgleich, in: Stimme der Gemeinde, Dezember 1950, S. 5-13.

1951: Gewerkschaften und Unternehmer, in: Stimme der Gemeinde, Februar 1951, S. 7 bis 11.

Sozialpolitische Randbemerkungen, in: Stimme der Gemeinde, April 1951, S. 11-13.

Neues zum Lastenausgleich, in: Stimme der Gemeinde, Mai 1951, S. 12 und 13.

Wohnungsbau, Eigentum und Siedlung, in: Stimme der Gemeinde, November 1951, S. 12 bis 14.

Probleme der Einkommensverteilung, in: Stimme der Gemeinde, Dezember 1951, S. 11 bis 13.

Stand und Aufgaben christlicher Sozialethik, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Band 163, Heft 5, 1951, S. 354 bis 381. Erweiterte Fassung in: Kirche im Volk, Hefl: 4, S. 3-40.

1952: Ausgaben und Aufgaben, in: Stimme der Gemeinde, Januar 1952, Sp, 21-26.

Neue Furchen der »Neuen Furche«?, in: Stimme der Gemeinde, Januar 1952, Sp. 13 bis 18.

Der Gedanke des Sozial- oder Familienlohns, in: Stimme der Gemeinde, Februar 1952, Sp. 57 und 58.

Grundgedanken der katholischen Soziallehre, in: Kirche in der Zeit, Hefl: 3/4, Februar 1952, S. 43 und 44.

Mitbestimmung in der WirtschafI:, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Band 164, Hefl: 6, S. 421-439, Stuttgart 1952. Erweiterte Fassung in: Kirche im Volk, Hefl:9.

Sinn und Aufgaben der Gemeinschafts-Lehrwerkstätten, in: Wirtschafl: und Berufserziehung, Juli 1952, S. 156-158.

Wem gehört der Betrieb? Rückblick auf die Verhandlungen der 4. Arbeitsgruppe des Stuttgarter Kirchentags, in: Stimme der Gemeinde, November 1952, Sp. 333-342. Auch in: Sozialer Fortschritt, 1952.

1953: Familienprobleme, in: Stimme der Gemeinde, Mai 1953, Sp. 153-156.

Was kostet die westdeutsche Aufrüstung?, in: Stimme der Gemeinde, 1. Teil: September 1953, Sp, 277-282; 2. Teil: Oktober 1953, Sp. 301-308.

Deutscher Evangelischer Kirchentag in Harnburg, in: Sozialer Fortschritt, 1953.

1954: Neoliberalismus - Neosozialismus, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Band 166, Stuttgart 1954.

Die Diskussion zur Frage der Eherechtsreform (zusammen mit Th. Pathe], in: Kirche im Volk, Hefl: 12, S. 67-78.

Ist eine Verständigung unmöglich?, in: Kirche in der Zeit, Hefl: 1, 1954, S. 1-4.

Der Christ in der GesellschafI:, in: Kirche in der Zeit, Hefl: 12, 1954, S. 253-255.

1955: Kirche und Arbeiterschafl, in: Kirche in der Zeit, Hefl: 8, 1955, S. 165-169.

Die Kirche in der Welt der Arbeit, in: Kirche in der Zeit, Hefl: 11,1955, S. 250-257.

1956: Gesellschafl:spolitische Probleme bei Kar! Barth, in: Antwort, Festschrifl: für Kar! Barth, S. 357-368, Zollikon-Zürich 1956.

Arbeit und Muße, in: Der mündige Christ, S. 147-153, Stuttgart 1956.

Die evangelische Kirche in der modernen Gesellschafl:, in: Neue politische Literatur, Hefl:5, 1956, Sp. 325-334.

Friedrich Naumann (1860-1919), in: Kirche im Volk, Hefl: 21, S. 85-91. Erweiterte Fassung in: Kirche in der Zeit, Hefl: 3, 1960, S.83-86.

Jugend in Beruf und Freizeit, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt 1956 - Dokumente, S. 339-348, Stuttgarr 1956. Auch in: Vortragsreihe des Deutschen Industrieinstituts, Nr. 35, 1956.

1957: Der Mensch und die Systeme, in: Verantwortung für den Menschen, Festschrifl: für Präses Held, S. 3-24, Sruttgart 1957.

Einführung in die Literatur der evangelischen Soziallehre, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafl:s- und Gesellschafl:spolitik, 2. Jahr, S. 117-127, Tübingen 1957.

Zur katholischen Kritik des evangelischen Soziallexikons, in: Zeitschrifl: für evangelische Ethik (ZEE), Hefl: 1, 1957, S. 42-44.

Kirche und soziale Frage, in: ZEE, Heft 3, 1957, S. 137-139.

Die Aufgaben der christlichen Ethik, in: ZEE, Hefl: 6,1957, S. 291-295.

Umstrittene Sozialprobleme: I. Der Wohlfahrtsstaat, in: Kirche in der Zeit, Heft 11, 1957, S. 285 und 286.

Umstrittene Sozialprobleme: 11.Eigentum für alle?, in: Kirche in der Zeit, Heft 12, 1957, S.311-313.

1958: Umstrittene Sozialprobleme: 111. Einfachheit der Wirtschaftsordnung, in: Kirche in der Zeit, Heft 1, 1958, S. 17-19.

Umstrittene Sozialprobleme: IV. Eigentum im Westen, in: Kirche in der Zeit, Heft 2, 1958, S. 52-54.

Umstrittene Sozialprobleme: VI. Kirche und Eigentumsreform, in: Kirche in der Zeit, Heft 4,1958, S. 121-123.

Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt und die Christenheit, in: ZEE, Heft 2, 1958, S.73-90.

Die kirchliche Sozialarbeit im rheinisch-westfälischen Industriegebiet, in: Kirche in der Zeit, Heft 6,1958, S. 195-198.

1959: Zur Kritik an den evangelischen Akademien, in: ZEE, Heft 6,1959, S. 376-381.

Der Unternehmer, in: Frömmigkeit in einer weltlichen Welt, S. 290-295, Stuttgart 1959.

*1960:* Funktion und Grenzen der Kritik, in: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre, Festschrift für H.-D. Wendland, S. 272 bis 294, Hamburg 1960.

Die Eigentumsdiskussion in der neueren evangelischen Theologie, in: ZEE, Heft 3, 1960, S.136-148.

Die Synode und das Freizeitproblem, in: Kirche in der Zeit, Heft 7, 1960, S. 376-381.

1961: Die Wertung der Arbeit in der protestantischen Theologie, in: Studium Generale, 14. Jg., Heft 3.

Staat und Gesellschaft im protestantischen Denken der Gegenwart, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Festschrift für Johannes Messner, S. 232-243, Innsbruck, Wien, München 1961.

Staat und Wirtschaft in den alten Industriestaaten, in: Kontinente wachsen zusammen, S. 145-158, Stuttgart 1961.

Christlich-sozial heute, in: ZEE, Heft 2, 1961, S. 90-104. Erweiterte Fassung in: Kirche in der Zeit, Heft 3,1961, S. 85-89.

Christlich-sozial und demokratischer Sozialismus, in: Kirche in der Zeit, Heft 4, 1961, S.123-128.

Christlich-sozial und Liberalismus, in: Kirche in der Zeit, Hefl: 5, 1961, S. 155-159.

Warum wir uns mit »christlich-sozial« beschäfl:igen, in: Die Mitarbeit, 10. Jg., Heft 7, Juli 1961, S. 345-347.

1962: Zum Problem der politischen Ethik, in: ZEE, Heft 3,1962, S. 184 und 185.

Die Diskussion über »Mater et Magistra«, in: ZEE, Heft 5,1962, S. 294-307.

»Mater et Magistra« in der Diskussion, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts, 13. Jg., Nr. 3, S. 41-51.

Warum kommen Äußerungen zur evangelischen Sozialethik so schwer an?, in: Festschrift der evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr, S.77-84.

1963: Verantwortung und Möglichkeiten des einzelnen in der modernen Gesellschaft, in: Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung, Festschrift für Gerhard Weisser, S. 229-248, Berlin 1963.

Zur Frage der Indikation, in: Kirche in der Zeit, Heft 1,1963, S. *10-14.*

Der Unternehmer in christlicher Sicht, in: Der Arbeitgeber, 15 Jg., Nr. 11/12, S. 317 bis 320.

1964: Evangelische Kirche und politische Parteien, in: Die Mitarbeit, 13. Js- Heft 1, Januar 1964, S. 3-17.

Was alles liegen blieb, in: Kirche und Mann, 17. Jg., Nr. 2, Februar 1964, S. 2.

Situation und Aufgabe des Laien, in: Kirche in der Zeit, Heft 2,1964, S. 67-74.

Stellung und Sinn der Arbeit in der heutigen Gesellschaft, in: Arbeid en Samenleving, Rotterdam 1964, S. 23-41.

Die Bedeutung der christlichen Soziallehre auf Sozialpolitik und soziale Bewegung, in: Zeitschrift für Politik, 11. Js- (N.E.), Heft 3, September 1964, S. 224-238.

Annäherung der Konfessionen. Gemeinsamkeiten in der politischen und sozialen Ethik, in: Die politische Meinung, 9. Jg., Heft 100, November/Dezember 1964, S. 50-55.

Friedrich List, in: Die Mitarbeit, 13. Jg., Heft 11, November 1964, S. 481-490.

1965: über den Begriff einer christlichen Kultur, in: Die Mitarbeit, 14. Jg., Heft 1, Januar/Februar 1965, S. 1-13, und in: Afrikanischer Heimatkalender 1965/66, Windhoek 1965, S.33-42.

Katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik, in: Normen der Gesellschaft, Festschrift für O. v. Nell-Breuning, Mannheim 1965, S. 49-71.

Der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Gesellschaft, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Köln 1965 - Dokumente, Stuttgart und Berlin 1965, S. 489-501.

Ist die Kirche wirklich ausgewichen?, in: Kirche in der Zeit, Heft 6, 1965, S. 268-270.

1966: Max Weber und die Probleme der Sozialethik, in: Freude am Evangelium, Festschrill: für A. de Quervain, München 1966, S. 39 bis 49.

Die Zukunll: des freiheitlichen Sozialismus, in: Der protestantische Imperativ, Festschrill: für Eberh. Müller, Hamburg 1966, S. 142 bis 153.

Das Gespräch zwischen Wirtschall: und Kirche im evangelischen Raum, in: Die Mitarbeit, 15. Jg., Heft 2, März/April 1966, S. 97 bis 100.

Christliche Soziallehre im politischen Spannungsfeld, in: Evangelische Welt, 20. Jg., Nr. 13, 1966,S. 386-391.

Kirche und Politik aus evangelischer Sicht, in: Kirche und Politik, Osnabrück 1966, S.40-48.

1967: Zwanzig Jahre Sozialethischer Ausschuß der Evangelischen Kirche im Rheinland, in: Kirche in der Zeit, Heft 2,1967, S. 72-78.

Wie sieht die Kirche das liberale Gesellschaftsbild?, in: Politischer Liberalismus und Evangelische Kirche, Köln und Opladen 1967, S.73-88.

Bevorstehende Nachlaßedition:

Die soziale Idee im deutschen Protestantismus (aus dem Nachlaß herausgegeben von M. E. Weßler-Karrenberg), in: Deutsches Handbuch für Politik, Band 3, München, voraussichtlich 1967.

## *IV. Artikel in Nachschlagewerken*

1957 und 1958: In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Tübingen 1957 und 1958.

Arbeitszeit, 4. Bd. I; Sp. 580 und 581.

Betrieb, IV. Sozialethisch. Bd. L; Sp, 1105 bis 1107.

Bürgertum, H. Bürgertum und Kirche. Bd. I; Sp.1503.

Geld, IV. Sozialethisch. Bd. H; Sp, 1318 bis 1320.

Gemeinde, II!. Soziologisch. Bd. 11; Sp. 1338 bis 1340.

1959: In: Evangelisches Kirchenlexikon, Göttin gen 1959.

Wirtschall:, Wirtschall:sethik, Bd. 111; Sp. 1823 bis 1829.

Soziale Frage, Bd. 111; Sp. 1014-1019.

1960: In: Weltkirchenlexikon, Stutegart 1960.

Eigentum, Sp. 310 und 311.

Wirtschall:sethik, Sp, 1612-1614.

1961: In: Fischer-Lexikon: Christliche Religion, Frankfurt 1961.

Soziallehre (evangelisch), S. 287-291.

1963: In: Handwörterbuch der Sozialwissenschall:en (HdSW), Protestantische Soziallehre, Bd. 8, S. 632-638.

1963: In: Evangelisches Soziallexikon, 4. Auflage, Stuttgart 1963.

Sinn der Arbeit, B. sozial und wirtschaftlich, Sp.37-39.

Eigengesetzlichkeit, Sp. 306-308.

Eigentum in der sozialwissenschafllichen Diskussion, Sp. 308-311.

Eigentum und Erbrecht, Sp. 314 und 315.

Entfremdung, Sp, 332-334.

Hierarchie, sozialethisch, Sp. 565 und 566.

Idee, sozialethisch. Sp. 574 und 575.

Kapitalismuskritik. Sp, 652-654.

Katholizismus und Sozialismus, Sp. 668 und 669.

Klasse, Sp, 698-701.

Klassenkampf, Sp, 701 und 702.

Klassenlose Gesellschaft, Sp. 702 und 703.

Konformismus, Sp. 712 und 713.

Liberalismus, Sp. 785-789.

Marxismus als Glaubensersatz, Sp. 837, 838.

Mitbestimmung, katholische und evangelische Kirche und M., Sp. 883 und 884.

Moral, A. Doppelmoral, Sp. 895.

Neoliberalismus, Sp, 917 und 198.

Neosozialismus, Sp. 918-921.

Planwirtschaft, Sp, 969-971.

Sozialethik, A. allgemein, B. christlich, Sp, 1109-1119.

Sozialisierung, Sp, 1136 und 1137.

Staat, D. in der neueren evangelischen Soziallehre, Sp, 1190-1193.

Teilzeir-Arbeir, Sp. *1240.*
Unternehmer, Sp. 1266-1268.
Wert, III. sozialethisch, Sp. 1341-1343.
Wirtschaftsdemokratie, Sp, 1354 und 1355.
Wirtschaftsethik, Sp, 1355-1358.
1964: In: Katholisches Soziallexikon, Innsbrudc, Wien, München 1964.
Evangelische Soziallehre, Sp, 214-217.

# Bibliographie: Soziale Fragen, Beruf, Wirtschaft

## *1. Soziale Fragen*

*Beirat für ökonomische Forschung bei der Staatlichen Plankommission der DDR (Hg.):* Beiträge zur Lebensstandardforschung. Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1967. 236 S. *10,20* DM-Ost.

*Benda, Ernst:* Industrielle Herrschaft und sozialer Staat. Wirtschaftsmacht VOn Großunternehmen als gesellschaftspolitisches Problem. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 622 S. 48,- DM.

*Braaten, Carl E.:* The New Soeial Gospel Movement. Dialog 1966/5. S. 133-135.

*Budde, Heinz:* Handbuch der christlich-sozialen Bewegung. Recklinghausen: Paulus Verlag 1967. *280* S. *30,-* DM.

*Czaja, Herbert:* Eigentum an Heim und Wohnung morgen. Die neue Ordnung 1966/2. S. 88-96.

*De-Ia-Noy, Michael:* Young Onee Only. London: Epworth Press 1966. 17 s, 6 d.

*Gamillscheg, Franz:* Schriften zum Sozial- und Arbeitsrecht. Die Differenzierung nach der Gewerkschaftszugehörigkeit. Berlin und München: Duncker & Humblot 1966. 143 S. 18,60 DM.

Glaube und Gesellschaft. Beiträge zur Sozialethik heute. Berlin: Kreuz Verlag 1966. 95 S. 4,80 DM.

*Kajona, George:* Der Massenkonsum. Düsseldorf: Eeon 1965, 408 S. 24,80 DM.

*Lohbeck, Heide:* Christliche Sozialarbeit heute. Die Innere Mission 1967/2. S. 62-67.

*Morgenstern, Oskar:* Die Sozialwissenschaften an der Schwelle neuer Entwicklungen. Universitas 1966/7. S. 701-706.

*Müller, Hans M.:* Grundlage einer sinnvollen Sozialpolitik. Zur Sozialenquete der Bundesregierung. Zeitwende 1966/11. S. 721-725.

*Müller-Schöll, Albrecht:* Der Sozialarbeiter - ein Beruf formiert sich. Evangelische Welt 1966/9. S. 258 bis 261.

*Nell-Breuning, Oswald, und Hans Lutz:* Katholische und evangelische Soziallehre. Recklinghausen: Paulus Verlag 1967. 77 S. 5,80 DM.

*Nikodim:* Christliches Sozialdenken – christlicher Eigentumsbegriff. Junge Kirche 1966/10. S. 529 bis 534.

*Nitscbe, Roland:* Der verfehlte Mensch. Unsidierheir im Sozialstaat. Wien, Frankfut, Zürich: Europa Verlag 1966. 166 S. 10,50 DM.

*Rasch-Bauer, Hermine.* Die grundlegenden demokratischen Werte in der modernen Sozialarbeit. Neues Beginnen 1966/1. S. 11-17.

*Runciman, Walter Garrison:* Relative Deprivation and Soeial justice. A Study of Attitudes to Soeial Inequality in Twentierh-Century England. Berkeley: Universiry of California Press 1966. 340 S. $ 6.50.

*Schiefer, Albert:* Grundfragen der Sozialordnung. Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen 1966. 96 S. 4,80 DM.

*Schlingensiepen, Alexandra:* Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungstheologie am Vorabend der industriellen Revolution. Göttingen: Musterschmidrverlag 1966. 224 S. 48,- DM.

Sozialethischer Aufbruch der russischen Kirche? Herder-Korrespondenz 1966/12. S. 579-582.

Theologie und Sozialethik. ökumenische Diskussion 1966/2. S. 86-117.

*Tinbergen, J.:* Soeiale wctensdiapen en ethik. Wending 1966. S. 451-455.

Was ist Sozialismus heute? Mit Beiträgen von *[ean-Yves Caloez, Gustav Gundlach, Franz Klüber, Oswald von Nell-Breuning, Marcel Reding und Bartolomeo Sorge.* Köln: J. P. Bachem Verlag 1966. 136 S. 8,80 DM.

*Weippert, Georg:* Aufsätze zur Wissensmaftslehre. Bd. 1: Sozialwissenschaft und Wirklimkeit. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 320 S. 27,- DM.

*Wendland, H.-D.:* Auf dem Wege zur ökumenischen Sozialethik. Ökumenische Rundschau 1967/1. S. 4 bis 8.

*Wiegand, D.:* Religiöser Sozialismus bei Martin Buber, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1966. S. 142-162.

*Winch, Peter:* Die Idee der Sozialwissenschafl und ihr Verhältnis zur Philosophie. Aus dem Englischen von Roland Pelzer. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1966. 175 S. 10,- DM.

*Winter, Gibson:* Elements For A Soeial Ethics, New York: The Maemillan Company 1966. $ 7.50.

*Wössner, jakobus:* Sozialnatur und Sozialstruktur. Berlin und München: Duncker & Humblot 1966. 110 S. 16,60 DM.

## 2. Arbeit, Beruf, Gewerkschaft

*Altmann, Eva:* Die Wirkung des Sozialismus auf die Arbeiterklasse in den kapitalistischen Ländern. Berlin: Dietz Verlag 1966. 350 S. 11,50 DM-Ost.

*Anker-Ording, Aake:* Betriebsdemokratie in Norwegen. Frankfurt und Berlin: Europäische Verlagsanstalt 1966. 132 S. 9,80 DM.

*Auer, Alfons:* Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum diristliehen Berufsethos. Düsseldorf: Patmos Verlag 1966. 318 S. 24,- DM.

*Baukloh, Friedhelm:* Gewerkschaft in der Verantwortung. Frankfurter Hefte 1966/10. S. 671 bis 673.

*Bentbeim, Walter u.:* Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik. Essen: Ludgerus Verlag 1966. 184 S. 30,- DM.

*Bergmann, Theodor:* Die Nutzung des Arbeitskräftepotentials in einem Entwicklungsland. Gewerkschaftliche Monatshefte 1967/3. S. 139-147.

Berufsausbildung und beruflicher Bildungsweg. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1967. 166 S. 7,80 DM.

*Brenner, Otto:* Gewerkschaftliche Dynamik in unserer Zeit. Frankfurt a, M.: Europäische Verlagsanstalt 1966. 176 S. 9,80 DM.

*Coester, Franz:* Bedrohte Selbständigkeit? Chancen und Grenzen der Mittelstandspolitik. Köln: ]. P. Bachem Verlag 1966. 147 S. 10,80 DM.

*Dirks, Heinz:* Grundsätze und Praxis einer modernen Personalpolitik. Die Mitarbeit 1966/4. S. 328 bis 337.

*Ditmanson, Harold H.:* Arbeit, Beruf und Freizeit als Problem der christlichen Existenz. Lutherische Rundschau 1966/4. S. 490-506.

*Endler, Kurt, und Manfred Wenzel:* Führungsentscheidungen im sozialistischen Betrieb. Berlin: Dietz 1967. 160 S. 2,50 DM-Ost.

*Groß, Hans Fritz:* Menschen und Organisation in der Unternehmung. Wiesbaden: Betriebswirtschaftlicher Verlag Th. Gabler 1966. 145 S. 17,50 DM.

*Hofmann, Rudolf:* Produktivität als Fetisch – Gewerkschaftliche Motive einer indexgebundenen Lohnpolitik. Frankfurter Hefte 1966/11. S. 765 bis 773.

*Kastelleine, Rolf H.:* Paritätische Mitbestimmung. Chance oder Irrweg? Die neue Ordnung 1966/4. S.281-290.

*Kehrer, Günter:* Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie. München: Piper 1967. 212 S. 18,- DM.

*Leminsky, Gerhard:* Mirbestimmung und Miteigenturn, Die Mitarbeit 1966/6. S. 523-531.

*Noll, jochen:* Ausgangspunkte zu einer Diskussion über erweiterte Mitbestimmung in Betrieben. Frankfurter Hefte 1967/4. S. 241-250.

*Porten, [ose]:* Industrieller Mittelstand und Wirtschaftswachstum. Die neue Ordnung 1966/4. S. 271 bis 281.

*Rieb, Arthur:* Christ und Arbeit in der modernen Gesellschaft. Die Mitarbeit 1965/2. S. 25.

*Schellhoss, Hartmut:* Apathie und Legitimität. Das Problem der neuen Gewerkschaft. München 1967. 280 S. 24,- DM.

*Sebwerdtfeger, johannes:* Arbeit – Beruf - Betrieb. Heidelberg: Quelle & Meyer 1967. 75 S. 7,– DM.

*Tacke, Bernhard:* Die Mitbestimmung - ein gesellschaftspolitisches Problem. Die neue Ordnung 1966/4. S. 290-296.

*Mark van Je Vall:* Die Gewerkschaften im Wohlfahrtsstaat. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 240 S. 39,- DM.

*Vogt, W.:* Zur qualifizierten Mitbestimmung. Die neue Ordnung 1966/5. S. 334-353.

*Zbinden, Hans:* Bedrohte Führungskräfte in der Gesellschaft unserer Tage. Universitas 1966/9. S. 963 bis 971.

## 3. Wirtschaft

*Abraham, Kar!:* Wirtschaftspädagogik. Grundfragen der wirtschaftlichen Erziehung. 2. überarb, und erweit. Aufl, Heidelberg: Quelle & Meyer 1966. 246 S. HIn. 22,- DM.

*Bechtel, Heinrich:* Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands. Wirtschaftsstile und Lebensformen von der Vorzeit bis zur Gegenwart. München: Callwey 1966. 450 S. 34,- DM.

*Bombaeb, Gottjrled:* Die Automatisierung und die heutigen Strukturwandlungen in Wirtschaft und Gesellschaft. Universitas 1966/3. S. 283-291.

*Catberine, Robert, et Pierre Gousset:* L'Etat et l'essor industrie!. Du dirigisme colbertien à l'ecocomie concertee, Paris: Bergcr-Levrault 1965 (Schriftenreihe: »L'administration nouvelle«), 230 S. F. 24,-.

*Mc, Clelland, David D.:* Die Leistungsgesellschaft. Psychologische Analyse der Voraussetzungen wirtschaftlicher Entwicklung. Srutrgart: W. Kohlhammer 1966. 400 S. 28,- DM.

*Ferrandi, jacques:* Die Wirksamkeit der Entwicklungshilfe. Dokumente 1967/1. S. 36-45.

*Grenner, Karl Heinz:* Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Köln: P. ]. Bachem Verlag 1967. 364 S. 19,80 DM.

*Heinrich, Walter:* Wirtschaftspolitik. 2. Bd. I. Hälfte. 2., neubearbeitete Auf!. Berlin: Duncker & Humblot 1966. 311 S. 42,60 DM.

*Hesselbach, Walter:* Die gemeinwirtschaftlichen Unternehmen. Der Beitrag der Gewerkschaften zu *einer* verbraucherorientierten Wirtschaftspolitik. Frankfurt a, M. Europäische Verlagsanstalt 1966. 136 S. 6,80 DM.

*Kalecki, Michael:* Theorie der wirtschaftlichen Dynamik. Die langfristige Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft. Wien, Frankfurt, Zürich: Europa-Verlag 1966. 208 S. 13,80 DM.

*Krüger, Herbert:* Von der reinen Marktwirtschaft zur gemischten Wirtschaftsverfassung. Frankfurt: Alfred Metzner Verlag 1966. 50 S. 8,80 DM.

*Külp, Bernhard:* Grundfragen der Wirtschaft. Köln: J. P. Bachern Verlag 1967. 329 S. 30,- DM.

*Kuside«, Herbert, und Wo l/gang Leupold:* Industrieforschung und ökonomie. Zu einigen Problemen geistig-schöpferischer Arbeit und der materiellen Interessiertheit in Forschung und Entwicklung in der Industrie der DDR. Berlin: Dietz 1966. 236 S. 4,80 DM-Ost.

*Lutz, Hans:* Das Eigentum als Problem christlicher Soziallehre. Gewerkschaftl. Monatshefte. S. 129-138.

*Maillet, Pierres* La Croissanee economique. Paris: Presses Universitaires de Franee 1966. 128 S. 2,50 F.

*Meinhold, Wilhelm:* Planifikation und Planwirtschaft. Zeitschrift für Politik 1966/2. S. 145–161.

*Me Clelland, D.:* Does Education Aeee1erate Economie Growrh? Eeonomie Development and Cultural Change 1966/3. S. 257-278.

*Meissner, Herbert:* Bürgerliche ökonomie im modernen Kapitalismus. Berlin: Dietz Verlag 1966. 500 S. 17,50 DM-Ost.

*Müller-Armack, Al/red:* Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik. Studien und Konzepte zur Sozialen Marktwirtschaft und zur Europäischen Integration. Freiburg: Rombach 1966. 472 S. 32,- DM.

*Nell-Breuning, Oswald v.:* Wirtschaftswissenschaft in politischer Verantwortung. Stimmen der Zeit 1967/1. S. 1-15.

*Ponsloen, fan A.:* Un art normatif en vue des situarions de developpemene. Justiee dans le monde 1966/1. S. 43-63.

*Rommel, Arturs* Probleme einer dynamischen Entwicklungspolitik. Die Mitarbeit 1966/6. S. 490 bis 500.

*Rudlo/f, Hartmuts* Stabilisierungsprobleme einer wachsenden Wirtschaft. Die Mitarbeit 1966/6. S. 511-522.

*Weis, [osej:* Wirtschaftspolitische Leitsätze. Recklinghausen: Paulus Verlag 1966. 312 S. 25,80DM.

*Weippert, Georg:* Wirtschaftslehre und Kulturtheorie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 336 S. 29,80 DM.

*Westphalen, Ferdinand A.:* Humanisierung der Wirtschafl, Die neue Ordnung 1967/2. S. 81-94.

*Wulker, Gabriele:* Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht. ökumenische Rundschau 1967/1. S. 73-80.

---

Die Beilagen in diesem Heft stammen von den Verlagen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.

---

Die »Zeitschrifi für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen, Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bucher können nicht zunickgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeinschaftswerks der Ev, Presse e. V. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Pnnted in Germany

# Volkswirtschaftslehre und katholische Sozialtheorie

VON GERHARD MERK

Eine allumfassende, systematisch ausgebaute Soziallehre kennt die evangelische Kirche bis heute noch nicht. Dies ist vielerlei Gründen zuzuschreiben, nicht zuletzt wohl auch der geschichtlichen Entwicklung. War es doch der evangelischen Kirche Deutschlands im vergangenen Jahrhundert unmöglich, als Kirche eine eigene Sozialtheorie zu entwickeln. Die enge Verflechtung der Kirche mit dem Staat durch das landesherrliche Kirchenregiment band deren Vertreter an die staatstragenden Schichten, und »die Freiheit, dem Staat und der Gesellschaft gegenüber kritisch aufzutreten, war so von vornherein nur sehr geringer, Es blieb daher notwendigerweise einzelnen Persönlichkeiten anheimgegeben, die geforderte Beantwortung der sozialen Fragen aus evangelischer Sicht zu versuchen.

In vielerlei Hinsicht anders war die Situation der katholischen Kirche. Daher konnte sie schon sehr früh eine Soziallehre entwickeln, die sich nicht nur mit der sozialen Frage im engeren Sinne (das heißt mit der unzureichenden wirtschaftlichen Lage breiterer Volksschichten und den Mitteln zu ihrer Behebung) befaßte. Vielmehr umgreift die katholische Sozialtheorie von Anfang an auch die Staatswissenschaften und insbesondere die Nationalökonomie. Denn »diese Wissenschaften bieten die systematische Erfassung der Tatsachen, auf die eine normativ eingestellte Theologie und Ethik der Soziallehre nicht verzichten kann, weil Normen entgegen einem abstrakten Rationalismus innerlich, metaphysisch auf die konkrete, fließende Wirklichkeit hingeordnet sind und entsprechende Anwendung dauernd verlangene-. Im folgenden sei das so beschriebene Verhältnis der katholischen Soziallehre zur Nationalökonomie betrachtet; dabei sollen zwei Problemkreise näher beleuchtet werden. Erstens: Welche Stellung räumt die katholische Soziallehre der Nationalökonomie ein? Zweitens: Wie beurteilt die katholische Soziallehre die nationalökonomische Wissenschaft in ihren grundlegenden Lehrsätzen? Beide Fragestellungen führen zu lehrreichen und aktuellen Bezügen.

## 1. NATIONALÖKONOMIE UND ETHIK

Wenn in der Literatur von Ethik die Rede ist, so empfiehlt es sich immer, behutsam zu prüfen, was damit gemeint ist. Das gilt auch für das Schrifttum zur katholischen Soziallehre. Die katholische Theologie faßt einstimmig und ohne Ausnahme den Begriff Ethik als Gattungsbegriff auf. Ihm ordnet sie als Teilgebiete die *theologische* Ethik und die *philosophische* Ethik unter. Die theologische Ethik oder Moraltheologie (oftmals abgekürzt nur Moral genannt) gründet sich auf die göttliche Offenbarung in ihrer kirchlichen Bezeu-

1. *Gunter Brakelmann:* Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl., Witten 1964, S. 111.
2. *Gustav Gundlach S.J.:* Artikel »Sozialordnung«, Lexikon für 'Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 1937, Sp. 695.

gung. Die philosophische Ethik oder Moralphilosophie beruht auf philosophischer Reflexion>, Häufig wird nun aber die Moralphilosophie kurz Ethik genannt. Dies führt sehr leicht zu Verwechslungen mit dem Oberbegriff Ethik. Es muß daher zur Vermeidung von Mißverständnissen der Textzusammenhang jeweils genau durchforscht werden.

Die meinungsbildenden Autoren der katholischen Sozialtheorie- waren sich in der Zuordnung der Nationalökonomie nicht einig. Eine Minderheit der Autoren wollte die Volkswirtschaftslehre der Moraltheologie mehr oder weniger streng unterordnen. Demgegenüber vertrat die einflußreiche Mehrheit die Ansicht, die Nationalökonomie sei der Ethik zuzuordnen. Die Begründungen der jeweiligen Ansicht bieten bemerkenswerte Einblicke in die Gedankenwelt der katholischen Soziallehre vor allem des letzten Jahrhunderts.

*1. Nationalökonomie und Moraltheologie.* Die Geburtsstunde der Nationalökonomie schlug im Jahr 1758, als der französische Mediziner *Francois Quesnay* den Wirtschaftskreislauf entdeckte. Der schottische Gelehrte *Adam Smith* gab der jungen Disziplin Form und Gestalt, so daß man etwa ab dem Jahr 1790, dem Todesjahr von *Smitb,* von einem Vorhandensein der Wissenschaft Nationalökonomie sprechen kann. Jetzt erschienen nacheinander vielbeachtete systematische Lehrbücher der Nationalökonomie, die das Wissen und das Bewußtsein von der neuen Disziplin weithin begründeten und festigten. Bis dahin wurden volkswirtschaftliche Fragen zwar auch in einer eigenen Fachliteratur behandelt, jedoch ohne eigentliches System nur als Summen hausväterlicher Regeln.

Unabhängig von der sozialen Frage mußte die junge Nationalökonomie auf das Interesse der katholischen Theologie stoßen. Wurden doch von ihrer Morallehre seit jeher ökonomische Fragen behandelt. Die Notwendigkeit hierzu ergab sich aus dem Bedürfnis der Beichtväter, die Natur wirtschaftlicher Zusammenhänge kennenzulernen. Denn nur eine solche Einsicht konnte dem Priester eine sinnvolle Verwaltung des Bußsakramentes als wichtigen Teil seiner Amtsverrichtungen ermöglichen. Durch die Beschäftigung der Pastoraltheologie mit volkswirtschaftlichen Problemen galt die Volkswirtschaftslehre weithin als Teilgebiet der Moraltheologie. Angesichts dieser Sachlage war es auch nicht verwunderlich, wenn die Theologie von vornherein die außerhalb ihres Bereiches entstandene Nationalökonomie kritisch betrachtete.

Hinzu kam nun bis zur Mitte des letzten Jahrhunderts der Massenpauperismus. Er veranlaßte die katholische Theologie zur Prüfung seiner Ursachen sowie zur Aufzeigung von Abhilfen. Jetzt sah sich die entstehende Soziallehre in ganzer Breite der Nationalökonomie gegenübergestellt. Dabei wurde ihr bald bewußt, »dass man die Wirksamkeit der Kirche als Trägerin des Christenthums im Verlaufe der Zeit ihrem Einflusse von äusseren socialen Gebieten zurückgedrängt hat, so dass ihre desfallsige Sorge einem anderen Factor überwiesen wurde, als welchen die Encyclopädisten des vorigen Jahrhundert die

3. Vgl. *Emerich Coreth:* Artikel »Ethik«, Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, 2. Aufl., Freiburg 1959, Sp. 1122.

4. Ihr Lehrgut schlug sich in den kirchenamtlichen Verlautbarungen, besonders in den päpstlichen Sozialrundschreiben nieder, die ihrerseits wieder die soziale Tätigkeit ganz entscheidend bestimmten.

neue Wissenschaft der National-Oeconomie subsrituirten«[5]. Daß diese neue Disziplin nunmehr wieder auf das Wort der Theologie als ihrer Leitwissenschaft zu hören habe, wurde von drei Gruppen innerhalb des Sozialkatholizismus gefordert.

Zunächst stehen hier die so bemerkenswerten organistischen Sozialromantiker. Für *Adam Müller* war es selbstverständlich, daß sich die Wirtschaftslehre der Theologie unterordne. Gilt doch die Reihenfolge: »..• zuerst Gottes Ordnung; dann dem Nächsten das ihm gebührende und zur Erhaltung des Beysammenseyns und Wechselwirkens Erforderliche; und dann erst wir selbst-., Der mecklenburgische Konvertit *Karl Freiherr von Vogelsang,* der, auf Adam Müller fußend, in entscheidender Zeit den christlich-sozialen Verein in österreich formierte und dessen geistiger Vater wurde, fordert die Nationalökonomie inständig zur Heimkehr in die normgebende Gotteslehre auf. "Es gibt, unseres Erachtens, keine Nationalökonomie, welche den Namen einer Wissenschaft verdiente, wenn sie den Menschen, die Nationen, mit denen sie sich doch beschäftigt, nicht auch von ihrer metaphysischen Seite auffaßt. Eine solche Nationalökonomie würde nicht bis auf die letzten Gründe zurückgehen, was sie doch als Wissenschaft zu thun verpflichtet ist; sie würde nur eine Seite des Menschen berücksichtigen, die animalische, und von seiner wichtigeren, der sittlichen, abstrahieren, sich also auf einer willkürlich geschaffenen, unwahren Basis aufbauen/.. Die Volkswirtschaftslehre muß das große Ganze, den in Gott transzendierenden Organismus betrachten, das Metaphysische sichtbar machen. »Nur das sittliche Wahre ist zweckmäßig und deshalb muß die ganze Wissenschaft der Nationalökonomie von der Berücksichtigung der seelischen Eigenschaften und Bedürfnisse ebenso durchdrungen sein, wie von der Berücksichtigung der physischen Eigenschaften und Bedürfnisse. Wir halten dafür, daß die Interessen höherer Ordnung die Nationalökonomie durchdringen, klären und reinigen müssen. Erst dadurch erhalten die materiellen Interessen Harmonie und Dauer; erst dadurch verdient das sie behandelnde System den Namen einer Wissenschafts.« Ähnlich äußert sich *Psenner,* der Präsident des christlich-sozialen Vereins: »Das liberale (manchesterliche) Volkswirthschaftssystem erklärt die Erzeugung möglichst vieler Güter, den Reichthum, ohne Rücksicht auf dessen Vertheilung im Volke als die oberste Aufgabe der Volkswirthschaft und fordert, daß es jedermann freigestellt sei, Güter zu erwerben, in welcher Weise und wie viel er will, ohne Rücksicht auf den Nebenmenschen, so lange er nicht geradezu gegen das Strafgesetz verstößt".« *Psenner* hält eine solche Wissenschaft für »unmenschlich, mit den christlichen Grundsätzen unvereinbar, widerchristlich-s'P. Eine Änderung ist nur dann und dadurch erreichbar, daß sich die Volkswirtschaftslehre den christlichen Prinzipien unterordnet. - Insgesamt sahen die organistischen Sozialromantiker Gesellschaft und Wirtschaft in der Einheit der Welt mit Gott. Dieser Gedanke, in der

5. *Nicolaus Schüren:* Zur Lösung der socialen Frage. Eine volkswirthschaftliche Studie, Leipzig 1860, S. 81.
6. *Adam Müller:* Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirthschaft insbesondere, Leipzig 1819, S. 50.
7. *Wiard Klopp:* Die socialen Lehren des Freiherrn Kar! von Vogelsang. Grundzüge einer christlichen Gesellschafts- und Volkswirthschaftslehre, aus dem Nachlasse desselben zusammengestellt, St. Pölten 1894, S. 19.
8. *Wiard Klopp,* a.aO. S. 20.
9. *Ludwig Psenner:* Der Staat der Zukunft, Wien 1893, S. 7.
10. *Ludwig Psenner,* a.a.O, S. 7.

katholischen Soziallehre wohl hauptsächlich von dem weitsichtigen, aber theosophischer Mystik nicht ganz freien *Franz Xaver Baader* grundgelegttt, bestimmte eine Unterordnung alles Niedrigeren unter das Höhere, folglich auch der Nationalökonomie unter die Theologie. Allein die Sozialromantiker wurden bereits sehr früh als Illusionisten, wohl zuerst durch den einflußreichen Sozialpolitiker *Ritter von Buß*[12], in die Defensive gedrängt. Sie blieben, zumindest ab der Jahrhundertmitte, eine Minderheit, deren Gedankengut indessen bis zu *Albert Maria Weiß*, ja bis in unsere Zeit, nie erloschen ist[13].

Eine zweite Gruppe katholischer Sozialtheoretiker ging von der Voraussetzung aus, Gott habe in Jesus Christus für alle Lebensbereiche gültige Regeln aufgestellt. Die Theologie als Interpretin des Evangeliums muß daher aUen Disziplinen gegenüber normgebend sein. Sämtliche Wissenschaften empfangen vom Evangelium her Ordnung und Gesetz, münden in dieses ein und fließen aus ihm heraus. Diese Sozialromantik biblischer Färbung läßt besondere Verzweigungen erkennen, die vor allem zu dem Löwener Professor *Charles Perin* führen. Für *Perin* »besteht eine so große Harmonie zwischen der christlichen Wahrheit und den Anforderungen des menschlichen Lebens, daß eine einfache Auseinandersetzung der natürlichen Folgen des christlichen Princips vom Boden der materiellen Ordnung aus die beste Widerlegung der Angriffe enthält«14. Den Geist der Verkündigung Christi wesentlich bestimmend ist aber das Prinzip der Entsagung: dieses muß auch zum Ausgangspunkt der Volkswirtschaftslehre werden. *Perin* fand mit dieser Ansicht vorwiegend in Belgien und Frankreich einigen Einfluß15, kaum jedoch in Deutschland. Hier wandte sich überdies auch der damals führende Vertreter der Volkswirtschaftslehre in Deutschland, *Rascher*, gegen *Perins* Entsagungsprinzip und die von ihm vertretene Unterordnung der Wirtschaftslehre unter die Theologie. »Schon die rein logische Kritik wird es bedenklich finden, als obersten Grundsatz einer Wissenschaft ein durchaus negatives Prinzip zu gebrauchen«, warf *Rascher* ein[16] und wies im übrigen eine »Katholisierung« der Volkswirtschaftslehre nachdrücklich zurück. Unter den wenigen Anhängern *Perins* in

---

*11. Baader* (1765-1841) gilt unter anderem als Schöpfer der Ausdrücke »Proletarier« und »christlich-sozial«. Seine 1835 erschienene Schrift: Ueber das dermalige Mißverhältniß der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Societät in Betreff ihres Auskommens, sowohl in materieller als in intellektueller Hinsicht, aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet (wiederabgedruckt bei *Johannes Sauter:* Franz von Baaders Schriften zur Gesellschal1sphilosophie, jena 1925), analysiert mit ungewöhnlichem Scharfblick die Lage des Proletariats und zeigt im einzelnen interessante Wege zu seiner Wiedereingliederung in die Gesellschaft.

12. Vgl, *Franz [osepb Ritter von Buß:* Geschichte und System der Staatswissenschaften, aus dem Französischen des G. *Pb. Hepp*, 3. Bd., Karlsruhe 1839. *Buß* war in jungen jahren selbst der Sozialromantik nicht abgeneigt; vgl. *[ulius Dorneich:* Die politische Entwicklung des jungen Buß, Historisches jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 45 (1925), S. 295 ff.

13. Vgl, *Albert Maria Weiß* O. *P.:* Soziale Frage und soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre (Band 4 der Apologie des Christentums), 4. Aufl., Freiburg 1908, sowie *[ose] Dobretsberger:* Katholische Sozialpolitik am Scheideweg, Graz 1947.

*14. Charles Perin:* Ueber den Reichthum in der christlichen Gesellschaft, aus dem Französischen von *[osepb Weizenhuber*, Regensburg 1866, S. 146.

15. Vgl, die Monographie seines Schülers *Justin Feore:* Charles Perin, createur de I'economie politique ehretienne, Paris 1903.

*16. Wtlhelm Roscher:* Ein neuer Versuch, die Volkswirthschal1slehre zu katholisiren, in: Ansichten zur Volkswirthschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte, Bd. I, 3. Aufl., Leipzig und Heidelberg 1878, S. 77.

Deutschland ragte der geistreiche *Georg Ratzinger* hervor. Auch er behauptete, Entsagung und Armut kennzeichne eigentlich das Christentum, ja, »der Gottmensch selbst wollte arm sein und pries die Armen«!". Die Volkswirtschaftslehre müsse verkündigen: »Wollt ihr glücklich werden und die Güter dieser Welt ohne Schaden für eure höheren sittlichen und geistigen Ziele erwerben und genießen, so liebet die Armutl".« *Ratzinger,* als Parlamentarier konsequent für die Abrüstung und nachdrücklich zugunsren der Errichtung internationaler Schiedsgerichte sowie für ein einiges Europa eintretend, wurde zwar als Sozialpolitiker hoch geachtet. Aber seine Ansichten über die Armut als Grundlage der Wirtschaft sowie das Aufgehen der Wirtschaftslehre in der Moraltheologie fanden gleich nach Erscheinen seines Werkes Kritik'". Trotzdem sickerte manches aus der Gedankenwelt *Périns* und *Ratzingers* ein, zumal diese Ideen eine lange Tradition in der Geschichte der christlichen Kirchen haben-".

Die dritte Gruppe endlich machte die Theologie zur Bewahrerin auch der natürlichen Offenbarung. Die natürliche Offenbarung ist die mittelbare Kundgebung Gottes durch die Schöpfung. Ihr entspricht das Licht der Vernunft und das sittliche Bewußtsein (Gewissen) der Menschen. Demgegenüber ist die übernatürliche Offenbarung die unmittelbare Mitteilung von Wahrheiten an die Menschen durch Gott. Ihr entspricht der religiöse Glaube des Menschen. Die Probleme im Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung wurden im 19. Jahrhundert in der katholischen Kirche eingehend diskutiert und im Vatikanum 1870 dogmatisch fixiert[21]. Danach ist die natürliche Offenbarung grundsätzlich unabhängig von der übernatürlichen Offenbarung (gegen *Kant* und den Fideismus im eigenen Lager), ja, Gott kann allein aus seinem Werk mit dem natürlichen Licht der Vernunft mit Sicherheit erkannt werden. Allerdings wird durch die besondere Offenbarung Gottes jene Kenntnis erweitert, überragt und emporgehoben (gegen *Schelling, Hegel* und die Rationalisten im eigenen Lagerj->, Zwar wurde mit der Dogmatisierung dieser Glaubenssätze eine Unterstellung der Ethik unter die Theologie als unstatthafl von den katholischen Sozialtheoretikern zurückgezogen. Sie ist aber dennoch bis zur Jahrhundertwende vereinzelt zu finden. So sieht beispielsweise noch im Jahre 1891 der in Italien tonangebende Jesuitenpater *Matteo Liberatore* die Volkswirtschaftslehre der Theologie untergeordnet. Er schreibt: »Die Wirtschaftslehre ist im strengen Sinne des Wortes eine Wissenscha:A:, denn obschon sie auch Kunst genannt werden kann, weil sie Vorschriften in Bezug auf ausführ-

---

*17. Georg Ratzinger:* Die Volkswirthschafl: in ihren sittlichen Grundlagen. Ethisch-sociale Studien über Cultur und Civilisation, Freiburg 1881, S. 116.

*18. Georg Ratzinger,* a.a.O. S. 117.

19. Vgl. *Edmund lörg* und *Franz Binder:* Drei neue Werke über Socialpolitik vom christlichen Standpunkt, Historisch-Politische Blätter, Bd. 88 (1881), S. 954 fl.

20. Siehe hierzu vor allem *Marquis* W. *Childs* und *Douglas Cater:* Ethics in a Business Society, New York 1954, sowie *Michael Dimitrewski:* Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert, Heidelberg 1913 (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren u, neueren Geschichte, H. 54).

21. Vgl. *Heinrich Lennerz S.I.:* Natürliche Gotteserkenntnis, Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren, Freiburg 1926.

22. Die folgenreichen Lehrsätze sind im Original zu finden bei *Henricus Denzinger:* Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Nr, 1785-1818 (37. Auflage, Freiburg 1957); in authentischer deutscher Übersetzung bei *lose! Neuner S.I.* und *Heinrich Roos Ss],»* Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Nr, 31-61 (5. Aufl., Regensburg 1958).

bare Dinge gibt (der Reichthum ist ein solches ausführbares Ding), so unterzieht sie doch auch diese Vorschriften ihrer Beurtheilung, indem sie zu ihren Ursachen, zuweilen sogar zu ihren letzten und höchsten Ursachen aufsteigt. Aber sie ist practische Wissenschaft, weil sie auf Handlungen hinziehlt, und solche sind gewiß die Production, die Vertheilung und die Consumtion des Reichthums; sie ist ferner der Wissenschaft der Politik (oder Staatswissenschaft) untergeordnet, weil sie einen Theil des politischen Zweckes betriffi; und sie ist der Wissenschaft der Moral unterstellt, weil diese auf das letzte Ziel des Menschen hinblickt und sich daher alle andem Wissenschaften, welche näher liegende und einzelne Zwecke im Auge haben, unterordnet und sie beherrscht. Als der Staatswissenschaft unterordnet, steht sie unter den Anordnungen des Staates; als der Wissenschaft der Moral unterordnet, steht sie unter den Anordnungen der Kirche[23].« Wie aus dem Text hervorgeht, meint *Liberatore* mit Moral eindeutig die philosophische Ethik, nicht die Moraltheologie>,

*2. Nationalökonomie und Moralphilosophie.* Der deutsche Systematiker der klassischen englischen Wirtschaftslehre, *Karl Heinrich Rau,* teilte schon im Jahre 1826 die Nationalökonomie in eine Volkswirtschaftslehre, Volkswirtschaftspolitik und Finanzwissenschaft ein. Die Volkswirtschaftslehre oder theoretische Nationalökonomie richtet sich allein auf die Erkenntnis der Realität; *Rau* vergleicht sie mit der Anatomie und Physiologie in der Medizin. Ihre Aufgabe besteht darin, den volkswirtschaftlichen Ablauf darzustellen und Zusammenhänge aufzuzeigen. Die Volkswirtschaftspolitik als angewandte Volkswirtschaftslehre zeigt die Zur Beeinflussung des volkswirtschaftlichen Prozesses geeigneten Maßnahmen auf. Sie wurde von *Rau* mit der Pathologie und Therapie der Medizin verglichen. Schließlich steht noch die Finanzwissenschaft als Lehre von der Beschaffung, Verwaltung und Verwendung öffentlicher Mittel daneben.

Diese klare Trennung ist bis heute von der französischen und angelsächsischen Nationalökonomie noch nicht allgemein übernommen worden, weder der Sache noch der Terminologie. Darin liegt der Hauptgrund. warum die Verständigung über das Verhältnis der Nationalökonomie zur Ethik selbst in unseren Tagen so unendlich schwer ist. Kaum je haben die Vertreter der Nationalökonomie bestritten, daß sich die Wirtschaftspolitik und Finanzwissenschaft ethischen Postulaten zu unterstellen haben. Eine Unterordnung der Wirtschaftstheorie unter die Ethik fand jedoch schon immer, und zwar aus prinzipiellen methodischen Gründen, energischen Widerspruch. Die angezeigte Unsicherheit über den Begriff Nationalökonomie führte nun auch in der Auseinandersetzung der katholischen Sozialtheorie mit der Volkswirtschaftslehre zu manchem Kampf gegen Windmühlen.

a) Die Nationalökonomie der Moralphilosophie untergeordnet. Daß sich auch die theoretische Volkswirtschaftslehre der natürlichen Ethik unterzuordnen habe, wurde fürs erste

---

*23. Matthäus Liberatore S.J.:* Grundsätze der Volkswirtschaft, aus dem Italienischen von *F. Graf von Kue]stein,* Innsbruck 1891, S. 394. - *Liberatore* war Mitbegründer und 42 Jahre hindurch führender Mitarbeiter der Halbmonatsschrift »Civiltà Carrciica«, in der er an die *900* Beiträge veröffentlichte. Daneben ist *Liberatore* Autor von 40 meist philosophischen Werken; vgl, *Ludwig Koch* S. *J.:* Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, Sp. *1104.*

24. Vgl. auch *Matthäus Liberatore,* a.a.O, S. 4 ff.

damit begründet, sie müsse ihr Erkenntnisobjekt, die Wirtschaft, »wirklich auch nach ihren letzten Gründen beurteilen und erforschen. Diese höchsten Gesetze der Volkswirthschaft liegen aber in der sittlichen Ordnung, die von Gott gegründet ist, um dem materiellen Leben Maß und Regel zu geben. Die sittliche Seite, welche die Volkswirthschafl: unstreitig hat, muß auch Beachtung und Würdigung seitens des Theoretikers finden; die Ethik muß auf Schritt und Tritt um ihre Entscheidung in den einzelnen Fragen der Volkswirthschafl:slehre angegangen werden. Aber weil eine verschiedene Ansicht über das, was sittlich gut oder bös ist, fast überall bis an die Grenzen des rein technischen Handeins die Stellungnahme zu den volkswirthschafl:lichen Maßregeln bestimmen muß, und die Grundanschauung über das Wesen der Sittlichkeit und der Religion die hauptsächlichsten nationalökonomischen Schulen und Richtungen scheidet, so ergibt sich für den Nationalökonomen die Verpflichtung, sich nach gesunden sittlichen Principien umzusehen, um nicht von falschen Grundlagen aus seine Theorien zu construiren. Deshalb muß die Nationalökonomie sich der durch unabänderliche Gesetze sanctionirten sittlichen Ordnung unterwerfen. Diese wichtige Thatsache muß auch in der Theorie ihren Ausdruck finden. Was sittlich unzulässig ist, das kann auch kein exactes Gesetz der WirtschafI:, kein in der menschlichen Natur begründetes Gesetz des wirtschaftlichen Handelns sein-".« -- Die Begründung, daß es viele ethische Systeme gäbe, die Wirtschafl:stheorie aber nur eines grundlegen könne, führte bei dem in Frankreich einflußreichen Jesuiten *Antoine* dazu, die Nationalökonomie der kirchlichen Autorität zu unterstellen-e. Bei vielen anderen französischen und italienischen Autoren ist offenbar gleiches oder ähnliches gemeint-". Dies läßt sich jedoch nicht zweifelsfrei nachweisen, weil eine Unterscheidung in Nationalökonomie insgesamt und Wirtschaftstheorie nicht vorgenommen wird-",

Etwas abweichend hiervon ist die Begründung für die Unterstellung der Volkswirtschaftslehre unter die Moralphilosophie bei einer anderen Gruppe, für die *Cbarles Devas* zu Wort kommen soll. Er stellt zunächst fest: »Die enge, zwischen der ethischen und wirthschaftlichen Seite der menschlichen Handlungen bestehende Verbindung darf offenbar nie außer Augen gelassen werden; aber nichtsdestoweniger ist das häufig geschehen und es ist vielfach zu einer förmlichen Loslösung der ökonomischen Wissenschaft von der Ethik gekornmen-".« Diese Trennung ist sachlich verkehrt, denn »schon die unter den unzählbaren uns umgebenden Thatsachen zu treffende Auswahl derjenigen, welche wir beobachten wollen, hängt von den in das Gebiet der allgemeinen Ethik fallenden leitenden Principien

25. *Franz Walter:* Socialpolitik und Moral. Darstellung ihres Verhältnisses mit besonderer Bezugnahme auf die Von W. Sombart neuestens geforderte Unabhängigkeit der Socialpolitik von der Moral, Freiburg 1899. -- *Walter,* Professor der Moraltheologie in München, gehörte der »jungen Generarion« (Jahrgang 1870) an.
26. Vgl. *Charles Antoine* S. *J.:* Cours d'economie sociale, Paris 1896, S. 33 f.
27. So etwa bei *Castelein, Jannet, le Play, Freppel, Villeneuve-Bargemont* und *Toniolo,*
28. Hinzu tritt die Schwierigkeit, daß manchmal eigene, allgemein nicht anerkannte Definitionen eingeführt werden. *Julius Costa-Rosetti* S.j. (Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie. Beitrag zu einem System der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik, Freiburg 1888, S. 5 f.) beispielsweise faßt die Nationalökonomie als Oberbegriff auf, dem er die Volkswirtschaftslehre und die Politische ökonomie unterordnet.
29. *Charles* S. *Devas:* Grundsätze der Volkswirtschaflslehre, übersetzt und bearbeitet von *Walter Kämpfe,* Freiburg 1896, S. 474.

ab. Bloße Thatsadien an sich sind ohne Werth; es kommt eben darauf an, daß es passende, einschlägige Thatsachen sind. Um aber beurtheilen zu können, welche Thatsachen diese Natur besitzen, brauchen wir einen Leitfaden, der uns durch das Labyrinth der Erscheinungen führt, und könnte es da nun einen besseren geben als eine gesunde Philosophie? So wird man denn ohne eine gründliche Ausbildung in der Ethik den richtigen Weg nicht finden können-v.« Er geht nun einen Schritt weiter und meint: »Wenn man daran festhält, daß wir uns nicht mit einer eingebildeten, sondern mit der wirklichen Welt zu beschäftigen haben, so leuchtet es ein, daß man das complicirte Drama der geschichtlichen Entwicklung, wie sie sich thatsächlich vollzogen hat, nicht richtig verstehen und beurtheilen kann, wenn man die Dinge nicht im Lichte der göttlichen Offenbarung betrachtet. Die Thatsache dieser Offenbarung kann niemals geläugnet werden. Daher ist es sicherlich eine durchaus falsche Methode, die Augen vor den Wahrheiten zu verschließen, die uns durch dieselbe auf dem Gebiete einer Wissenschaft enthüllt worden sind, für welche das uns auf diese Weise Mitgerheilte eine so große Tragweite besitzt. Die Stellung eines von allen Theorien vollkommen abstrahirenden Beobachters, der von nichts als von ökonomischen Daten und Verhältnissen weiß, läßt sich unter keinen Umständen festhalten-I.« Daher ist es eine Notwendigkeit, in der Volkswirtschaftstheorie die Ethik nicht nur sprechen zu lassen, sondern ihr den ersten Platz einzuräumenv,

Eine dritte Gruppe schart sich um *Heinrich Pesch,* der nach Ansätzen vor allem in der französischen Literatur das System des Solidarismus entwickelte. Der Solidarismus sucht das individualistische und das organische Prinzip zusammenzufassen; er beeinflußt auch heute noch maßgeblich das Denken katholischer Sozialpolitiker. *Pesch,* vom Gedanken der Einheit der Kultur durchdrungen, meint, »der Nationalökonom darf als Nationalökonom nicht in Widerspruch treten zu den Anforderungen des göttlichen Sittengesetzes. Ein solcher Widerspruch verkännte nicht nur die allgemeine Geltung der Gesetze der Moral, ihre Geltung auch für den Bereich des wirtschaftlichen Lebens; er mißachtete nicht bloß das richtige Verhältnis zwischen den rein irdischen Zwecken zu dem Hauptzwecke des menschlichen Lebens, er würde auch die Volkswirtschaftslehre des Charakters einer Kulturwissenschaft berauben-'., *Pesch* folgert daraus: »Als Gesellschaftswissenschaft empfängt die Nationalökonomie ihre systembildenden Gedanken von der Sozialphilosophie: die richtige Vorstellung von der Einheit und der Aufgabe der Volkswirtschaft vermöge ihres Verhältnisses zum Zweck der staatlichen Gesellschaft. Die Ethik aber erhebt diesen Zweck Zur sittlichen Pflicht, verleiht ihm die Festigkeit, die er als rein wissenschaftliches Postulat entbehren wiirde>'.«

All jene Argumente mögen zwar im einzelnen diskutabel sein. Sie vermochten aber in keinem Fall die Notwendigkeit der Unterstellung der Wirtschaftstheorie unter die Ethik zwingend zu begründen. Wie die meisten Autoren der beiden zunächst genannten Grup-

30. *Charles* S. *Devas,* a.a.O, S. 475. - Formallogisch ein circulus in demonstrando!
31. *Charles* S. *Devas,* a.a.O. S. 476 f.
32. Vgl. *Charles* S. *Devas,* a.a.O. S. 473.
33. *Heinrich Pesch Si].»* Ethik und Volkswirtschaft, Freiburg 1918 (Das Völkerrecht, hg. von *Godehard t. Ebers,* Heft 4 und 5), S. 124.
34. *Heinrich Pesch S.],* a.a.O, S. 125.

pen, so kannte auch *Pesch* als Historiker die Wirtschaftstheorie seiner Zeit und die Fruchtbarkeit ihrer Abstraktionsmethode nur sehr ungenau->, Der »liberale ökonomismus« galt für ihn - wie für die anderen Kritiker auch - von vornherein untauglich und unfähig zum rechten Begreifen der Wirtschaft. Diese mangelnde Kenntnis und die daraus fließenden Vorurteile wurden den Befürwortern einer Unterwerfung der nationalökonomischen Wissenschaft unter die Ethik bereits von der Gegenpartei im eigenen Lager (so von *Corbiere, Cossa, Hitze* und *Pieper)* zur Last gelegt.

b) Die Nationalökonomie der Moralphilosophie beigeordnet. Diejenigen Schrifl:steller der katholischen Sozialbewegung, die mit der nationalökonomischen Disziplin und vor allem den Klassikern vertraut waren, verwarfen nachdrücklich den Gedanken einer Unterordnung der Nationalökonomie unter die Moralphilosophie. *Luigi Cossa,* der wie wohl kaum ein zweiter jener Zeit die internationale Literatur zur Nationalökonomie kannte, meinte hierzu: »Wie schon bemerkt, ordnet sich die Wirthschafl:slehre nur in angewandten Theile der Moral unter; was 'dagegen die reine und abstracte Wissenschafl: anbelangt, welche die ersten Ursachen der Erscheinungen, der wirthschafl:lichen sowohl wie der moralischen, aufsucht, so kann von keinem Vorrang die Rede sein[36].«

*Cossa* bezeichnet ein Aufgehen der Nationalökonomie in der Ethik als einen »nicht wünschenswerthen Rückschritt« in der Wissenschafl:[37]. Zuvor hatte bereits der rührige und gelehrte französische Sulzipianerpriester *Corbiere* im Gegensatz zur herrschenden Meinung seiner Landsleute und seiner deutschen Leser erklärt, daß die Volkswirtschafl:slehre und die Ethik nebeneinander hergehen müßten. Man möge doch im katholischen Lager den Argwohn gegen die Nationalökonomie abbauen! Zwar sei eine vorsichtige Haltung erklärlich und verzeihlich. »Ungerechte Beschuldigungen in Betreff der Lehre der Kirche, heftige Ausfälle, die das Cölibat critisirten und dann wieder die Zahl der Kinder beschränkt wissen wollten; das Patronat, unter dem sie zuerst auftrat; lieblose, von mehreren ihrer Vertreter vertheidigte Lehren haben Mißtrauen gegen sie geweckt und haben bewirkt, daß man sie für eine Feindin des Katholicismus gehalten hat[38].« Aber *Corbiere* gibt zu bedenken, daß die Nationalökonomie ja auch noch am Anfang ihrer Entwicklung stehe. »Sie hat ihren Copernicus, ihren Newton, ihren Descartes noch nicht gehabt; deshalb hat sie noch zahlreiche Lücken. Doch haben hervorragende Männer sich mit ihr befaßt, unter deren Leitung sie einen unendlichen Raum durchmessen hat. Die Namen Boisguillebert, Quesnay, Adam Smith, Ricardo, Johann Baptist Say, Rossi, Bastiat werden lange in ihrer Geschichte mit Ehren genannt werden[39].« Ihre jugendliche Feindseligkeit sei keinesfalls für sie allein typisch. »Man hat schon die Bemerkung gemacht, daß alle im Entstehen begriffenen Wissenschafl:en, alle unvollständigen Entdeckungen, alle neu auftretenden Theorien

35. Vgl, *Heinrich Pesch S.J.:* Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1,2. Auf!., BcrIin 1914, S. 479 ff.
36. *Luigi Cossa:* Einleitung in das Studium der Wirthschaftslehre, aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von *Ed. Moormeister,* Freiburg 1880, S. 24.
37. *Luigi Cossa,* a.a.O. S. 25.
38. *Prosper-Honore Corbiere:* Die Volkswirthschaftslehre vom Standpunkte des Christenthums, aus dem Französischen von *Adolph Plijlee,* autorisirte Uebersetzung, Regensburg 1867, S. XXI.
39. *Prosper-Honore Corbiere,* a.a.O. S. 3.

dem Christenthume den Krieg erklärten. Und das kommt immer von dem Trotze, der Unüberlegtheit, der Streitlust der ersten Jugend her. Glücklicher Weise reift die Wissenschaft mit der Zeit heran und kommt in das Alter, welches endlich Mäßigung mit sich bringt. Sie verläßt, wie der heilige Augustinus, ihren Manichäismus und gelangt zum Glauben. Den Ausschweifungen des Geistes und des Herzens folgen die überzeugungen der katholischen Lehre und die Uebung der männlichen Tugenden des Christenthumesw.« Daß die Volkswirtschaftslehre als selbständige Disziplin auch ihre eigene Wege gehe, hält *Cerbiere* für wichtig und richtig. Wesentlich sei, daß sie in ihrer Vorgehensweise ehrlich und damit in ihren Ergebnissen wahr sei. In diesem Falle wird sie nie der Ethik oder Religion widersprechen, weil eine übereinstimmung der Vernunftwissenschaften mit der geoffenbarten Wahrheit apriori gegeben sein muß41. Deshalb fürchte auch die Kirche nicht die Ergebnisse der Nationalökonomie, »sie fürchtet nur ihre Trugschlüsse, die übereileten Folgerungen, die gewagten Urtheile, die Systemsucht, sie ermuntert die ernsten Forschungen; sie wünscht historische Forschungen; sie verlangt die Stütze der Chronologie, der Geologie; sie zollt Descartes und Cuvier ihren Beifall; sie nimmt die Vernunft als eine Helferin an, aus deren Methoden und wissenschaftlichen Entdeckungen sie Nutzen zieht«42.

Diese offene, sachliche und unbeschwerte Stellung zur Nationalökonomie fand nur eine Minderheit der katholischen Sozialtheoretiker. Es waren dies vor allem die Praktiker des »Volksvereins für das katholische Deutschland« in Mönchengladbachv, nur spärlich aber die literarischen Führer. Die ungenügende Kenntnis über das Wesen der reinen ökonomie, hervorgerufen durch die erdrückende Vormachtstellung des Historismus in der deutschen Nationalökonomie; der ausgeprägte Antirationalismus der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts, hervorgerufen durch den Abwehrkampf gegen die Aufklärung auch innerhalb der Kirche sowie die Kirchenfeindlichkeit der nationalökonomischen Klassiker sind wohl die Hauptursachen hierfür.

## II. KRITIK AN VOLKSWIRTSCHAFTLICHEN LEHRSÄTZEN

Nur ein Teil der im katholisch-sozialen Schrifttum vorgetragenen Kritik an der Nationalökonomie ist als eigenständig anzusehen. Sehr häufig beziehen katholische Autoren lediglich Stellung im sogenannten Methodenstreit innerhalb der Nationalökonomie.

Einigkeit herrschte bei allen Nationalökonomen über die Aufgabe der Wirtschaftstheorie, nämlich die in der Wirtschaft vorhandenen Zusammenhänge aufzudecken und zu erklären. Die herrschende Meinung glaubte dieses Ziel am besten mit den Methoden der Geschichte zu erreichen. Dieser Standpunkt beruhte auf der festen überzeugung, »daß wie die wirthschaftlichen Lebenszustände, so auch die Theorie der politischen Oekonomie, in welcher Form und Gestalt, mit welchen Resultaten wir sie auch finden, ein Ergebniß der geschieht-

*40. Prosper-Hemore Corbiere,* a.a.O. S. XXI.

41. Vgl. *Prosper-Honore Corbiere,* a.a.O, S. XVIII.

*42. Prosper-Honcre Corbiere,* a.a.O, S. XIX.

43. Vgl, hierzu das überaus instruktive und für das Verständnis der Zusammenhänge unerläßliche Werk von *Emil Ritter:* Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volks*verein,* Köln 1954.

lichen Entwicklung ist; daß sie in lebendiger Verbindung mit dem Gesamtorganismus einer menschheitlichen und völkergeschichtlichen Periode mit und aus den Bedingungen der Zeit, des Raumes, der Nationalität erwächst, mit ihnen besteht und zu fortschreitenden Entwicklungen sich fortbildere«, Demgegenüber gingen die auf die Klassiker zurückgehenden Vertreter der abstrakten Methode vom einzelnen Menschen in seiner Isoliertheit aus. Weiterhin suchten sie über das Denken in Modellen die Wirklichkeit schrittweise zu erklären. Diese Denkmodelle müssen, gleichwie in anderen Disziplinen auch, unvermeidlich einen hohen Abstraktionsgrad aufweisen. Nichteingeweihte laufen sehr leicht Gefahr, das Modell mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Wegen solcher Mißdeutung wurde seinerzeit viel polemischer Tadel gegen die heute weltweit anerkannte Abstraktionsmethode der Wirtschaftstheorie erhoben. Zu berücksichtigen ist schließlich auch die Kritik, welche der Sozialismus ab etwa dem Jahr 1870 der herrschenden Nationalökonomie entgegenbrachte. Auch diesen Einwänden schlossen sich einzelne Vertreter der katholischen Soziallehre, wie etwa *Hohoff* oder *Stumpf*, in manchen Argumenten an[45]. Im großen und ganzen jedoch übernahmen die katholischen Sozialtheoretiker die Einwürfe des Historismus gegen die klassische Nationalökonomie, zumal dort von einer einflußreichen Strömung ebenfalls ethische Forderungen gestellt wurden.

*1. Allgemeine Voraussetzungen.* Bei den hauptsächlichen Kritikpunkten wäre hier zunächst der Tadel an den grundlegenden Voraussetzungen der Nationalökonomie zu nennen. Regelmäßig wiederkehrender Vorwurf ist dabei, die ökonomische Wissenschaft beruhe auf den verderblichen Grundsätzen der Vernunft, des Egoismus und des Liberalismus.

Der erkenntnistheoretische Rationalismus als solcher wurde zwar, entsprechend der überwiegenden philosophischen Lehrmeinung im Katholizismus, nicht grundsätzlich verurteilt. Allein seine Anwendung in der Nationalökonomie außerhalb der direkten oder indirekten Kontrolle der Kirche schien bedenklich. Sah man dabei doch die Gefahr, daß die Volkswirtschaftslehre auch Bereiche der Offenbarung nach diesem Prinzip betrachte. Zum Beweis der Richtigkeit dieser Besorgnis werden immer wieder reichliche Auszüge aus zeitgenössischen volkswirtschaftlichen Werken, vor allem auch aus den Schriften der Klassiker, angeführt. Jene Zitate lassen die Bedenken der zur Vorsicht Mahnenden als keineswegs unberechtigt erscheinen. Es gilt dabei noch zu berücksichtigen, daß sich der deutsche Katholizismus des 19. Jahrhunderts in einem mühevollen Abwehrkampf gegen den theologischen Rationalismus der Aufklärung, selbst innerhalb der eigenen Kirche, befand. So ist auch erklärlich, daß manche Autoren in ihrer Kritik an der Nationalökonomie in gefährliche Nähe eines vernunfHeindlichen Supranaturalismus kommen. - Nächstdem warf man den Nationalökonomen auch vor, sie hätten teils infolge mangelhaften Vernunftgebrauchs, teils infolge hartnäckigen, beharrlichen Verleugnens zwar erkannter, aber unbequemer, lästiger Wahrheiten die Grundlagen der Wirtschaft gar nicht

44. *Karl Knies:* Die politische Oekonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode, Braunschweig 1853, S.19.

45. VgI. *Eduard Dietz:* Wilhelm Hohoff und der Bund katholischer Sozialisten, Mannheim 1928 (SchriA:en der religiösen Sozialisten, Nr, 6), sowie *Theodor Stumpf:* Die sociale Frage in Vergangenheit und Gegenwart, Bonn 1868, S. 18 f.

richtig darlegen können. Die »Okonomisten« würden so oft »nur ihre eigene subjektive Meinung« anbeten, diese aber sei höchst fehlerhaft. Aus jenem Grunde habe die Anwendung ihrer Prinzipien auf die Wirtschaft auch »so furchtbare Folgen« gehabt[46].

*Adam Smith* ging davon aus, daß das Privatinteresse, der Egoismus die wirtschaftliche Tätigkeit hervorrufe und leite. Gegen diese Annahme wurden seitens der katholischen Sozialtheorie prinzipiell keine nennenswerten Einwände erhoben, zumal ein gesunder Egoismus in der katholischen Moralphilosophie seit jeher Schutz und Verteidigung fand[47]. Was dagegen immer wieder als »durchaus heidnisch«[48] und »unchristlich«[49] gebrandmarkt wurde, das war die Behauptung, einzig und allein der Egoismus bestimme alles wirtschaftliche Handeln. Die Rücksicht auf den Nebenmenschen aus religiösem Grundsatz oder aus dem Antrieb des richtenden Gewissens würde dadurch übersehen. Damit sei der Egoismus aus seinen natürlichen (Gewissen) und übernatürlichen (Offenbarung) Bedingungen gelöst. Diese Theorie bewirke nun erst eine praktische Emanzipation der Selbstsucht, eben weil die Nationalökonomie den unbeschränkten Egoismus als natürlich hinstelle. Auch sah man in jener verkehrten Auffassung des Egoismus in der Wirtschaftslehre den Ausgangspunkt einer philosophischen Entwicklung, die einmünde in die verzweigten Formen des Egoismus wie Solipsismus, Geniekult, Heroenverehrung, Culte de Moi, Herrenreligion, Religion des literarischen Menschen und ähnliche Richtungen. Belegt wurde dies durch die enge Verwandtschaft egoistischer Philosophen mit den nationalökonomischen Klassikern, vor allem auch des Verhältnisses von *Stirner* zu *Smith*[50]. überall fanden sich in der zeitgenössischen nationalökonomischen Literatur egoistische Glaubensbekenntnisse. Das bestärkte nun vollends den Eindruck, daß die Nationalökonomie als Wissenschaft einen philosophischen Egoismus bejahe und bestärke.

»Der Liberalismus mit seinem Grundsatze der Subjectivität als Ausgangspunkt des Denkens, des Rechtes und der Freiheit des Menschen führt notwendig zum Uebergewichte des Egoismus in allen Handlungen des Menschen; zu einem rücksichtslosen Kampfe um das Dasein. Und da in unseren civilisirten Staaten dieser Kampf nicht mit den Mitteln der Gewalt geführt werden kann, führt er zu einem Ringen mit allen Mitteln der wirthschaftlichen Unterdrückung, der List, endlich der Uebervortheilung, des Berruges-'.« Der Liberalismus der klassischen Nationalökonomie wurde verglichen mit »jener garstigen Fliege, die überall, wo sie ihre Füße hinsetzt, den Keim der Verderbnis und Fäulnis zurückläßt,,[52]. Ab etwa dem Jahr 1880 sind die Vorwürfe gegen den ökonomischen Liberalismus im ganzen allerdings merklich gedämpfter. Das hängt offenbar damit zusammen, daß die starke sozialromantische Strömung im Katholizismus auslief und sich die nüchtern-realistische

46. *Franz Hettinger:* Apologie des Christentums, Bd. 5, 9. Aufl., Freiburg 1908, S. 236.
47. Vgl. *Victor Cathrein* S.].: Moralphilosophie, Bd. 2, 3. Aufl., Freiburg 1899, S. 47, sowie *Pranz Hettinger,* a.a.O, Bd. 1, S. 427 ff.
48. *Nicolaus Schüren,* a.a.O. S. 96.
49. *Joseph Biederlack* S.].: Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung, 5. Aufl., Innsbruek 1902, S. 44 f.
50. *Stirner* hatte unter anderem das Hauptwerk von *Adam Smitb,* Wealth of Nations, ins Deutsche übersetzt.
5t. *Wiard Klopp,* a.a.O, S. 26.
52. *Matthäus Liberatore,* a.a.O. S. t.

Richtung (»Volksverein für das katholische Deutschland«) allmählich durchzusetzen begann. Aber es bleibt immer eine ausgeprägte Abneigung gegen den philosophischen Liberalismus bestehen. Der Glaube an die befreiende Macht der Vernunftwahrheiten; an eine natürliche Harmonie der Weltordnung, deren Teil die durch den vertragsrechtlichen Zusammenschluß der Individuen entstandene Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist; an den stetigen, unweigerlichen Fortschritt der Menschheit; an die gute Naturanlage des Menschen, der, verschont man ihn nur endlich einmal von religiöser Bevormundung, in ein Reich ungeahnten Glücks und der Harmonie hineinwachse: all diese philosophischen Überzeugungen der klassischen Nationalökonomen schienen dem katholischen Denken des letzten Jahrhunderts zumindest höchst verdächtig.

Insgesamt gesehen ist es nicht ungewöhnlich, wenn in der katholisch-sozialen Literatur gerade der Hinweis auf all jene Anschauungen das ablehnende Verhältnis zur zeitgenössischen Nationalökonomie ganz entscheidend bestimmt.

*2. Die Abstraktionsmethode.* Neben die Kritik der historischen Schule an der Abstraktionsmethode setzte die katholische Sozialtheorie noch eine eigene. Dabei wurde vom Standpunkt der Moralphilosophie aus in zwei Ansätzen argumentiert. Zunächst wandte man folgendes ein. Die Welt der Objekte wird durch eigenes Gesetz regiert. An den vernunftbegabten, in freier Willensentscheidung handelnden Menschen richtet das Naturrecht nur für ihn bestimmte Forderungen. Es gibt mithin eine besonders auf den Menschen bezügliche Wertordnung. Andererseits sind aber Subjekt und Objekt, der Mensch und die ihm dienende Sachordnung, eng verbunden. Löst man, wie die abstrahierende Wirtschaftstheorie, das Objekt (etwa den Reichtum) aus seiner Verbindung mit dem Menschen, so kann zwar auf Grund dieser Hypothese mancherlei deduziert werden (Reichtum steigt durch Akkumulation). Das Ergebnis des Gedankenprozesses steht aber notwendig nicht mit der Wirklichkeit in übereinstimmung. Denn nur ein Teil, eben das Objekt (Reichtum) wurde betrachtet, nicht aber auch der Mensch. Dessen innere Beziehungen ändern sich jedoch mit der Änderung des Objektes (Armut verleiht unter Umständen gewisse Rechte, Reichtum schaffi besondere Pflichten). Dieses müßte die Abstraktionsmethode berücksichtigen, was zu tun sie sich aber von vornherein unverständlicherweise weigere. Einige Autoren warfen der abstrahierenden Nationalökonomie vor, daß sie diese Zusammenhänge bewußt übersehe, um allen ethischen Diskussionen aus dem Wege zu gehen. »Die Methode, welche aus der Nationalökonomie eine Wissenschaftder Abstraction und der absoluten Principien macht, ist immerhin für den Oekonomisten bequem darin, daß sie ihm das Mittel gewährt, der Controle der Thatsachen sich zu entziehen. Nur infolge der Trennung der Socialwissenschaft vom socialen Leben ist es möglich gewesen, aus den ökonomischen Theorien die Principien der sittlichen Ordnung zu entfernen, mit der zu rechnen, jede experimentelle Methode unmittelbar gezwungen ist[53].«

Ein zweiter Einwurf gegen die Abstraktionsmethode geht von dem Ziel der Volkswirtschaftslehre aus, das in der Steigerung des Volksvermögens als Ausdruck des Reichtums gesehen wurde. Dieses Ziel, selbst durch seine Beziehung zum bonum commune sittlich

*53. Charles Perin:* Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert, Freiburg 1882, S. 104 f.

bestimmt, sei aber nur durch die Berücksichtigung ethischer Faktoren zu erklären, was die Isolationsmethode von vornherein verhindere. "Die abstracte Methode, welche die sittliche Ordnung bei der Aufstellung der volkswirthschaftlichen Gesetze außer Betracht läßt, verkennt daher das Wesen der Volkswirthschaftslehre und ihre Stellung im Kreise der Socialwissenschaften. Wenn auch schon von Socialerscheinungen gesprochen wird, so werden doch die Gesetze dieser Erscheinungen einzig und alleine aus dem Wirken des individuellen Egoismus abgeleitet. Durch diese Einseitigkeit entgeht ihr aber eine wichtige Thatsache. Die Gesellschaftslehre kennt nämlich außer der Thätigkeit des Einzelnen auch noch ein Wirken der Gesamtheit und der Staatsgewalt. Jene Methode würde sich damit begnügen, den Reichthum der Völker lediglich aus einer Theilursache, der individuellen Eigenliebe, statt aus der vollen congruenten Ursache zu erklärenv'.« Diese Kritik entbehrte nicht einer gewissen Berechtigung. Hatten doch etliche Nationalökonomen mehr als einmal von nicht hinlänglich ausreichenden Einzelerkenntnissen voreilig auf einen Gesamtzusammenhang geschlossen oder sich in ihren Modellen nicht der Realität entlehnter Hypothesen bedient. Darauf verwiesen auch die Historiker in ihrer Kritik. Vor allem waren manche Ökonomen dem unverzeihlichen Fehler verfallen, die aus der Abstraktionsmethode entwickelten Modelle für die Wirklichkeit auszugeben. Darin lag ein mit Recht gerügter Mißbrauch der Theorie. Denn diese »ist niemals die Wirklichkeit selbst, sondern immer nur ein Instrument, ein Mittel zum Verständnis der Wirklichkeit. Die Methode der Theorie besteht darin, die Wirklichkeit im Hinblick auf eine bestimmte Fragestellung auf die einfachsten, für diese spezielle Fragestellung relevanten Linien zu reduzieren und an Hand eines derart vereinfachten Bildes der Wirklichkeit den Zusammenhängen nachzuspüren, denen das Interesse des Forschers gilt. Die Kunst des Theoretikers besteht darin, die für eine Problemstellung jeweils wesentlichen -Linien- zu finden, das heißt ein für die Erforschung einer bestimmten Frage fruchtbares Modell zu konstruieren. Die ökonomische Theorie ist deshalb immer zugleich wirklichkeitsfern und wirklichkeitsnah: Wirklichkeitsfern, weil ein brauchbares Modell niemals die ganze Wirklichkeit erfaßt, seinem Wesen nach auch niemals erfassen kann; wirklichkeitsnah, weil es immer wesentliche Linien der Wirklichkeit enthält und hilft, die Wirklichkeit zu verstehen'c.«

*3. Die freie Konkurrenz.* Im Wettbewerb sahen die Klassiker sowohl den Antrieb als auch das Steuerungselement der Wirtschaft. Voraussetzung ist allerdings die Freiheit: es muß jedem einzelnen anheimgestellt sein, ohne Behinderung durch Zunftvorschriften oder staatliche Gesetze seinem ökonomischen Eigeninteresse zu folgen. Jeder wird sich dann anstrengen und möglichst Vollkommenes leisten, um nicht von seinem Nebenbuhler verdrängt zu werden. Dies kommt nicht zuletzt auch der Allgemeinheit zugute. Aber die freie Konkurrenz führt darüber hinaus naturgesetzlich eine Harmonie aller Interessen herbei. Denn alle Anbieter sind aus Rücksicht auf die Konkurrenten gezwungen, sich mit einem mäßigen Gewinn zu begnügen; teure Verkäufer kommen auf dem Markt nicht zum Zuge. Auf der anderen Seite werden die Käufer durch den Wettbewerb ihrer Mitnachfrager gezwungen,

*54. Franz Walter,* a.a.O, S. 109.

*55. Erich Schneider:* Einführung in die Wirtschaf1stheorie, Vierter Teil, Bd. 1, Tübingen 1962, S. 1 f.

einen angemessenen Preis zu bezahlen. Das ökonomische Eigeninteresse steht also immer unter der Kontrolle gleichgerichteter Interessen unzähliger anderer. Baue man folglich nur alle Hemmnisse und Schranken der Konkurrenz ab, so trete Reichtum und Harmonie automatisch ein.

Gegen diese Grundlehren der klassischen Nationalökonomie wurden im wesentlichen drei Einwände vorgetragen. Erstens wies man darauf hin, daß freier Wettbewerb gleiche Startchancen voraussetzen müsse. Da diese jedoch nicht gegeben sind, bringe die Konkurrenz von vornherein unbillige Vorteile und Nachteile. Zweitens wurde bestritten, daß der Eigennutz aller zum Gesamtwohl führe. Richtig sei vielmehr, die übermacht des Stärkeren bilde sich heraus und Monopole würden nach einiger Zeit allmächtig. Drittens befürchte man aus Prinzip des Laissez-faire eine allgemeine Anarchie, zumal der Staat sich nicht um die Wirtschafl: zu kümmern habe, also auch nicht ordnend eingreifen dürfe.

Die katholische Sozialtheorie übernahm im großen und ganzen diese Argumente, ohne jedoch mehrheitlich die freie Konkurrenz ganz zu verwerfen. Abgelehnt wurde aber einmütig die auf das Konkurrenzprinzip bezogene Ethik. Daß alles Tun, das zum wirtschafl:-liehen Erfolg führe, gut, alles andere Handeln dagegen schlecht sei, das Prinzip »suchet vor allem im schrankenlosesten Concurrenzkampfe mit allen Mitteln reich zu werden; alles andere ist Nebensache-sv, bekämpfte man als groben Utilitarismus vom Boden des Naturrechts oder der christlichen Offenbarung.

Eine Minderheit focht das Konkurrenzprinzip an sich mit der Begründung an, es sei durch und durch unsittlich. Die Rechtfertigung dessen wurde unter Hinweis auf seine Auswirkungen geführt. An den mißlichen sozialen Zuständen der Zeit hat nach *Schüren* »am meisten eben das Dogma von der unbedingten sogenannten Gewerbefreiheit (freien Concurrenz) beigetragen, welches die Selbstsucht hinstellt als die Grundlage der gesellschafl:lichen Ordnung und Wohlfahrt. Statt dies zu sein, ist die Selbstsucht nachweislich aber die Mutter der socialen Unordnung und aller Verderbtheit und Ungereditigkeit-",« Das Hauptübel der Zeit sei das Proletariat, »und bei der Gewerbefreiheit sind wir an der Quelle, welche diesem Uebel immer neue Säfl:e zuführt und dasselbe stündlich unheilbarer macht«58. Auch »die Verschlechterung des inneren Gehalts der Industrie-Erzeugnisse behufs Bestehung der Concurrenz ist um so unverzeihlicher da, wo sie gar das Leben in Gefahr bringt. Und wer verursacht dann das Unglück? Die Gewerbefreiheit, die freie Concurrenz mit ihren Producten zu den möglichst billigen Preisen>".« *Schüren* meint nach Aufzählung weiterer übel: »Die Frage für oder gegen die Gewerbefreiheit ist an dieser Stelle wohl spruchreif, und es scheint an der Zeit, dieses Kind zeitweiliger Französischer Gottlosigkeit und Englischer Selbstsucht endlich beim rechten Namen zu nennensv.s Für ihn ist ganz ohne Zweifel »die Gewerbefreiheit, oder sagen wir directer, die freie Concurrenz ein empörendes Faustrecht, welches an Stelle des friedlichen, friedliebenden und beglückenden

56. *Heinrich Hansjakob:* Die Wunden unserer *Zeit* und ihre Heilung. Sechs Vorträge, gehalten in der Fastenzeit 1892 in der Kirche St. Martin zu Freiburg, Freiburg 1892, S. 87.
57. *Nicolaus Schüren,* a.a.O. S. 1.
58. *Nicolaus Schüren,* a.a.O. S. 9.
59. *Nicolaus Schüren,* a.a.O, S. 19 f.
60. *Nicolaus Schüren,* a.a.O, S. 34.

Erwerbs die Willkür und die Macht des Stärkeren setzt. Sie ist eine unmenschliche Hetzjagd, welche gleichsam den Lahmen zwingt, mit dem Schnelläufer zu concurriren auf Leben und *Tod.* Und dabei wissen die parforce-Jäger doch hohnlachend im Voraus, wer zuerst und allein zum Ziele gelangt/t.« *Schüren* sieht auch Auswirkungen auf die Politik. »Die freie Concurrenz vernichtet mit der bürgerlichen Selbständigkeit den Lebensnerv des Patriotismus, die zuständige politische Freiheit; und es erscheint uns als ein vergebliches Bemühen, an die Befestigung der letzteren zu glauben, ohne dazu durch Ausrottung der Gewerbefreiheit und alles dessen, was mit ihr zusammenhängt ... den festen Grundstein gelegt zu habens-.« *Schüren* schreibt schließlich alle übel der freien Konkurrenz zu, »denn die Pflanzschule der gerügten Characterlosigkeir, Windbeutelei und Unmännlichkeit ist im Grunde immer wieder die Gewerbefreiheit«63. Ähnlich wie *Schüren* äußert sich unter anderen auch der sozialromantische Osterreicher *Psenner* über die Gewerbefreiheit. »Das manchesterliche VolkswirthschaA:ssystem ist nichts als Lüge und Volksbetrug. Es nennt sich human, und ist brutal; denn es erlaubt, den Schwachen vollständig niederzudrücken. Es nennt sich freiheitlich, und ist die wirthschaA:liche Tyrannei einiger weniger Geldfürsten; denn indem es dem Capital keine Schranken zieht, vermag dasselbe nach und nach all die kleinen Existenzen zu verdrängen und die Massen des Volkes zu seinen Sclaven zu machen. Es nennt sich fortschrittlich, und ist fortschrittsfeindlich; denn das verarmte Volk verkümmert körperlich und geistig; es kann sich nicht mehr kräA:ig nähren und der Kindererziehung nicht mehr die nöthige Zeit und Sorgfalt widmen. Es nennt sich ideal und ist verworfen. Da es nur dann einschreitet, wenn geradezu das Strafgesetz verletzt wird, so wird die Geriebenheit und Unsolidität förmlich begünstigt und gezüchtet; es hilft dem obenauf, der es versteht, am geriebensten und frechsten sich auf der Schneide des Gesetzes zu bewegen. Es verspricht allgemeinen Wohlstand und Volksglück; thatsächlich ist, seitdem das liberale VolkswirthschaA:ssystem zur Geltung gekommen ist, des Lebens wahrer, ruhiger Genuß, das Glück und der Friede auf Erden völlig verschwunden. Der Arbeiter ist in steter Besorgniß, ob er morgen wohl noch Arbeit hat. Der Bauer ist an vielen Orten nur mehr ein Taglöhner. Aus den selbständigen Handwerkern sind zum großen Theile arme Stückmeister oder Fabrikarbeiter geworden. Der GeschäA:smann weiß nicht, wann ihn ein Preisverderber, Schwindler oder Concursmacher verdrängt. Der Reiche ist in beständiger Aufregung um den Cours seiner Werthpapiere, und ob er nicht von einem noch Reicheren erdrückt wird-t.« Ähnliche Stimmen finden sich in großer Zahl.

Diesen Ausdrücken der Entrüstung gegenüber blieb jedoch die Mehrheit der Autoren bei der Ansicht, das Prinzip der freien Konkurrenz sei nicht schlecht, sondern nur sein schrankenloser Mißbrauche". Der hie und da besonders von den Sozialromantikern gefor-

---

*61. Nicolaus Schüren,* a.a.O. S. 34.
*62. Nicolaus Schüren,* a.a.O, S. 35.
*63. Nicolaus Schüren,* a.a.O, S. 147.
*64. Ludwig Psenner,* a.a.O. S. 9.
65. Der für die katholisch-soziale Bewegung so maßgebende *Peter Reichensperger* bejahte von vornherein das Prinzip freier Konkurrenz (Die Agrarfrage aus dem Gesichtspunkt der Nationalökonomie, der Politik und des Rechtes, Trier 1847) und prägte damit die realistische Haltung auch der Zentrumspartei in dieser Frage.

derten Wiedereinführung des Zunftwesens als Heilmittel wurde deren innerer, zeitfremder Geist entgegengehalten. Ohne Zweifel seien diese Zünfte etwas Großartiges gewesen, »sie waren nicht nur eine politische Macht, auch für geistige, für religiöse, künstlerische, besonders poetische, barmherzige Zwecke wirkten sie gemeinsam. Aber sie verschlossen sich nach außen gegen jeden Fremden immer kastenartiger; je machtloser sie wurden, um so mehr erwuchs in ihnen der sprichwörtlich gewordene Brod- und Handwerksneidee,« Eine Rückkehr in diese Ordnung wäre gerade das Gegenteil der freien Konkurrenz und würde den Aufschwung der Gewerbe völlig hindern. Eine das Prinzip der Konkurrenz mit Einschränkungen bejahende Haltung kennzeichnete dann auch die amtlichen Lehrverkündigungen der katholischen Kirche in den Rundschreiben der Päpste *Leo XIII.* und *Pius IX.* Allerdings erlosch bis heute nicht die vorwiegend restaurative Idee einer »berufsständischen Ordnung-s'".

*4. Weitere Kritikpunkte.* Dem Anspruch der Nationalökonomie, allgemein gültige Gesetze des Wirtschaftslebens aufzustellen, wird häufig mit Einwänden begegnet. Diese beziehen sich im Grunde alle auf die utilitaristische Ethik der Klassiker und die Weigerung der Nationalökonomie, die subjektive Seite der Gesetze im Lichte des Naturrechts zu betrachten. Die katholische Sozialtheorie wies der Nationalökonomie die Aufgabe zu, auch darzulegen, wie die wirtschaftlichen Gesetze das gesellschaftliche Leben der Menschen gemäß dem natürlichen Sittengesetz regelns". Einige Autoren bezweifelten die Allgemeingültigkeit der von der Nationalökonomie aufgestellten Gesetze, weil sie sich vielfach nur als willkürliche Hypothesen erwiesen »oder sich als ungerechtfertigte Ausdehnung der Wahrnehmungen an den Londoner Börsenmannern auf die Menschen aller Zeiten darstellten-w. Ein weiterer Kritikpunkt war die Behandlung des Bevölkerungsproblems im Anschluß an *Malthus.* Er forderte die Beschränkung der Kinderzahl durch Heraufsetzen des Heiratsalters, Ehelosigkeit der Unbemittelten, überhaupt durch »moral restraint«, um das geometrische Anwachsen der Bewohner einer Volkswirtschaft zu verhindern. Dem Gesetz von *Malthus* wie auch seinen einzelnen Vorschlägen wurden in der katholischen Sozialliteratur ausführliche Widerlegungen entgegengesetzt. Das Gesetz als solches wies die Mehrheit als sachlich falsch zurück, ohne allerdings zwingende Gegenargumente vorzutragen. Eine Minderheit trat *Malthus* vom Boden der christlichen Offenbarung aus entgegen. Man

---

*66. Theodor Stumpf,* a.a.O. S. 12.

67. Noch im Jahre 1954 schrieb *Otto Schilling* (Christliche Wirtschaftsethik, 2. Aufl., München 1954, S. 137): »Die beste Sicherung gegen die Anarchie der Produktion (sie!) bildet die berufsständische Gliederung.« Vgl, auch *Anton Rauscher:* Subsidaritätsprinzip und berufsständische Ordnung, Münster 1958, sowie die kritische Studie von *Manfred Hättich:* Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre. Stuttgart 1957.

68. Vgl. *Hermann Roesler:* Uebcr die Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirthschaftstheorie, 2. Aufl., Erlangen 1871, sowie *Franz Kempel:* Göttliches Sittengesctz und neuzeitliches Erwerbsleben, Mainz 1902, S. 3 ff.

*69. Charles Devas,* a.a.O, S. 477. Devas weist jedoch die gleichgerichtete Kritik der historischen Schule als unberechtigt zurück. Denn diese »läugnete überhaupt das Bestehen allgemeiner Gesetze und erklärte alle wirthschaftlichen Lehren für relativ und auf eine gewisse Zeit beschränkt, jedoch ganz mit Unrecht, da ein großer Theil der naturwissenschaftlichen und psychologischen Fundamentalsätze, auf denen die Wirthschaftswissenschaft beruht, allerorten und zu allen Zeiten wahr ist und diese Sätze auf alle Menschen Anwendung finden« (S. 477).

glaubte, »die Erde wird es niemals versäumen, dem Menschen Nahrung zu geben, wenn nur der Boden gehörig bebaut und das Vieh gut aufgezogen wird. Das Gegentheil zu behaupten, wäre eine Beleidigung Gottes, welcher dem Menschen anbefohlen hat, sich zu vermehren und gleichzeitig sich die Erde zu unterwerfen. Das -replete terram- und das ssubjicite eam- sind zwei Ausdrücke des göttlichen Satzes, und sie werden stets in einem richtigen Verhältnis zueinander stehen/P.» Aber auch die Vorschläge von *Malthus* fanden Kritik. »Die Armen zur Ehelosigkeit zwingen, ist eine grausame Vergewaltigung eines der ersten Rechte des Menschen. Gewiß soll ein Jeder, bevor er zur Ehe schreitet, sich in den Stand setzen, die Lasten tragen zu können, welche ihm die von ihm ins Leben gerufene Familie auferlegt; aber dies ist eine Klugheitsregel und nicht ein absolutes Gebot der Natur, so daß man es dem Armen als ein Verbrechen anrechnen müßte, wenn er aus zwingenden Gründen demselben zuweilen nicht nachkommt. Malthus' moralische Enthaltung bringt viele üble Folgen mit sich. In den Händen seiner Nachfolger hat sie sich in die sogenannte eheliche Vorsicht umgewandelt, eine gräßliche Sünde, welche Gott an Onan durch augenblicklichen Tod gestraft hat[71].« - Am breitesten aber äußern sich die Autoren bis in die zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts über die Zinsfrage. Es gibt wohl keinen Sozialpolitiker oder Moraltheologen aus dem katholischen Lager, der nicht hierzu, zum Teil sehr leidenschaftlich, Stellung bezog. Bestand doch eine starke Gruppe, gebildet vor allem aus österreichischen Sozialromantikern und katholischen Sozialisten, auf dem kanonischen Zinsverbot in strengster Form. Nun ist aber dieser Zinsstreit schon mehrfach Gegenstand zusammenfassender Darstellungen geworden/s, Unter Verweis auf diese Spezialliteratur sei deshalb hiermit die Darstellung der Kritik der katholischen Sozialtheorie am Lehrgebäude der Nationalökonomie abgeschlossen.

## In. ZUSAMMENFASSUNG

Seit ihrer Geburtsstunde befindet sich die zeitgenössische Nationalökonomie auf einem unheilvollen Irrgang: das war die Ansicht der Mehrheit katholischer Sozialtheoretiker bis etwa in die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Als eigenständige Disziplin wurde die Nationalökonomie nicht anerkannt. Vielmehr suchte man auf verschiedene Weise zu begründen, daß sie nur ein Teil der Moralphilosophie sein könne. Einige Autoren traten gar für eine Unterordnung der Nationalökonomie unter die Moraltheologie ein. Der methodische Ausgangspunkt und einzelne Lehrsätze der Volkswirtschaftslehre wurden, nicht ganz zu Unrecht, mit der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung Gottes im Widerspruch stehend erklärt. Der philosophische Unterbau der klassischen Nationalökonomie sowie offenbarungsfeindliche Äußerungen ihrer führenden Vertreter bewirkten eine ablehnende

*70. Matthäus Liberatore,* a.a.O. S. 400.

*71. Matthäus Liberatore,* a.a.O. ebd,

72. Vgl, insbesondere *Franz Zehentbauer*. Das Zinsproblem nach Moral und Recht, Wien 1920 (Theologisdie Studien der österreidiisdien Leo-Gesellschafl, Heft 24); *Anton Orel:* Das kanonische Zinsverbot, Mainz 1930 (Bd. 2 des Werkes »Revision der modernen Wirtsmaftsauffassung«); sowie die lehrgeschicheliche Darstellung der dominikanisdien (strengen) und jesuitischen (milden) Zinstheorie und ihrer Einflüsse bei *August M. KnolI:* Der Zins in der Scholastik, Innsbruck 1933.

Reserve. Der herrschenden Nationalökonomie stellte man aus alldem eine »christliche Volkswirtschaftslehre« gegenüber. Sie sah ihr Erkenntnisobjekt nicht nur in rein wirtschaftlichen Bezügen der Umwelt. Vielmehr wollte sie darüber hinaus auch die ökonomische Realität in ihrer Stellung zur Ordnung der Natur, teilweise darüber hinaus auch in ihrer Beziehung zu Gottes geoffenbarter Wahrheit betrachten.

Eine rührige Minderheit katholischer Sozialtheoretiker versuchte demgegenüber darzulegen, »daß die Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft nicht belastet werden darf mit Aufgaben, zu deren Lösung die Wirtschaftsethik berufen ist. Dort handelt es sich um eine empirisch-theoretische Wissenschaft, die sich auf das tatsächliche Sein bezieht, hier um eine normativ-praktische Wissenschaft, die zwar nach Allgemeinem und Typischem Umschau hält, jedoch um Normen aufstellen zu können für das Sollsein im wirtschaftlichen Leben. Die Volkswirtschaftslehre ist bei ihren Forschungen nicht angewiesen auf die Hilfe der Ethik, aber sie bedarf ihrer zur Ergänzung, wenn sie Brücken schlagen will zwischen Theorie und Praxis. Die Wirtschaftsethik dagegen wird in die Irre gehen, wenn sie sich nicht zu stützen vermag auf die Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, die volkswirtschaftlichen Zusammenhänge klarzulegen'".« Die christliche Volkswirtschaftslehre wurde von der Minderheit nachdrücklich vor einem »schlimmen Dilettantismus- gewarnt. Dieser entstehe besonders durch die unzweckmäßige Hereinnahme von Normen aus der übernatürlichen Offenbarung in die Volkswirtsdiaflstheorie'",

Heute sind sich die Vertreter der katholischen Soziallehre wohl in dem Urteil einig, »daß die Isolierung der katholisch-sozialen Bewegung von der zeitgenössischen Sozialwissenschaft jene zur unfruchtbaren Selbstbespiegelung verurteilt hatte«75. An den Nachwehen dieser Entwicklung leidet der deutsche Katholizismus heute noch, wie unlängst *Erlinghagen* nachzuweisen suchte[76].

*t».* G. *Merk* *43 Essen* 1, *Postfach 784*

---

*73. Adolf Weber:* Artikel»Volkswirtsdiaflslehre«, Staats lexikon, Bd. 5, 5. Aufl., Freiburg 1932, Sp. 1029.
*74. Adolf Weber:* Artikel»Volkswirtschaflslehre«, Staats lexikon, Bd. 5, 3. Aufl., Freiburg 1912, Sp, 1000.
*75. EmU Ritter,* a.a.O. S. 156.
*76. Karl Erlinghagen S.J.:* Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland, Freiburg 1965 (Herder-Bücherei, Bd. 195), S. 56 f.

# Der Christ und die Moral'

Von

GERHARD FRIEDRICH

1.

Die Gegenwart ist in der Frage der Moral gekennzeichnet durch eine doppelte Haltung: Die einen konstatieren einen Zerfall der ethischen Grundsätze und mit ihnen der menschlichen Gesellschaft, die anderen sehen den Anfang einer neuen Zeit, die auch eine neue Moral verlangt. *I. A. T. Robinson* gibt dem 6. Kapitel seiner Aufsehen erregenden Schrift »Gott ist anders« die Überschrift »Die neue Moral«, und er spricht dann von der Revolution der Ethik, in der wir uns befinden.

Die einen weisen darauf hin, was heute an der Tagesordnung ist: Raubmorde mehren sich, auf der Straße sind in der Dunkelheit Mädchen und Frauen nicht mehr sicher, Schulmädchen bekommen Kinder, Richter werden als Diebe entlarvt, Juristen und Polizisten verüben Einbruchdiebstähle und Raubüberfälle. Die Kriminalität ist im letzten Jahrzehnt dreimal so schnell gewachsen wie die Bevölkerung. In Illustrierten, Romanen und Filmen wird die sexuelle Freiheit und Ungebundenheit propagiert. Um dieses alles einzudämmen, hat man sich zusammengeschlossen unter den Schlagworten »Saubere Leinwand«, »Sauberkeit in Wort und Bild« und »Sorge um Deutschland«. Der Rat der EKD sah sich veranlaßt, zum Bußtag 1965 den Gemeinden zuzurufen: »Wir sind in Gefahr, unter die Diktatur der Unanständigkeit zu geraten.«

Die anderen protestieren gegen die herkömmliche Moral und gegen die Diktatur der Anständigkeit. In dem Drama »Tango« von *Mrozek* steht Stromil, der Vertreter der Freiheit, auf dem Standpunkt: »Laß Dich durch nichts beirren und tu, wozu Du Lust hast. Jeder hat das Recht auf sein eigenes Glück.« Als man ihm eröffnet, daß seine Frau ihn mit einem andern betrügt, antwortet er: »Die sexuelle Freiheit ist die Grundvoraussetzung für die Freiheit des Menschen.« Mit der Moral, gegen die man sich wendet, meint man die Moral des christlichen Abendlandes, in der man erzogen ist. Man lehnt nicht nur den Inhalt dieser oder jener Forderung als veraltet ab, sondern man wendet sich gegen jede irgendwie von außen kommende Bestimmung. Absolut gültige Maßstäbe einer fremden Instanz gibt es nicht. Der mündige Mensch von heute will nicht mehr durch fremde Vorschriften und patriarchalische Autoritäten bevormundet und gegängelt werden, sondern will in Freiheit selbst entscheiden, was recht ist und was man tun muß. Mrozek sagt in dem erwähnten Drama: »Der Mensch ergreift von sich selbst Besitz, stürzt die alten Götter und stellt sich auf den Sockel ... fort mit den überkommenen Formen, nieder mit der Konvention.« So richtet sich der Protest gegen jedes Moralgesetz, ganz gleich, wie es gestaltet ist.

Mit großer Energie und Klarheit hat *Sartre* diese Freiheit des Menschen von jeder Grundsatzethik proklamiert. In seiner Abhandlung »Ist der Existenzialismus ein Hu-

1. Vortrag, gehalten vor der Evangelisdien Akademikerschaft von Bayern.

manismus?« führt er aus, daß man Gott nicht als »eine unnütze, kostspielige Hypothese« (5.23) abschaffen und gleichzeitig in einem intelligiblen Himmel ohne Gott einige Werte apriori verzeichnen kann, um Sittlichkeit, Gesellschaft und bürgerlich geordnete Welt mit den Grundsätzen von Ehrhaftigkeit und Menschlichkeit aufrechtzuerhalten. Er bejaht vielmehr den Satz *Dostojewskis:* »Wenn Gott nicht existierte, so wäre alles erlaubt- (5.24). Da für Sartre Gott tot ist, ist der Mensch in seinem Handeln frei und von keinen Werten und Geboten abhängig, die sein Betragen rechtfertigen (5.25). Als ein junger Mensch bei Sartre in einer bestimmten Angelegenheit Rat suchte, antwortete ihm dieser: "Sie sind frei! Wählen Sie, d. h. erfinden Sie! Keine allgemeine Moral kann Ihnen angeben, was Sie zu tun haben!« (5.32). Dieser junge Mensch sah sich nach Sartre genötigt, sein Gesetz selber zu erfinden (5. 54).

Die Moralisten jeder Zeit klagen über die Verworfenheit und Zügellosigkeit ihrer Mitmenschen, insbesondere der Jugend. Sie werden nicht müde, darauf hinzuweisen, daß früher alles sehr viel besser gewesen sei, viel solider, viel gesitteter, als es heute ist.

Die Libertinisten jeder Zeit glauben, besonders fortschrittlich zu sein. Sie meinen, bahnbrechend ihrer Zeit und allen früheren Zeiten voraus zu sein und Erkenntnisse und Freiheiten auf ethischem Gebiet zu besitzen, von denen frühere Geschlechter nichts geahnt haben.

Beide Gruppen sind im Irrtum. Es gibt wohl Schwankungen im ethischen Status. Aber meist täuschen sich die Moralisten über die Vollkommenheit der sogenannten guten alten Zeit. Bereits 1846 heißt es in »Die Bekanntschaften - eine Pest der Jugend«: »Irnmer zahlreicher werden die bürgerlichen Mädchen, die ihre jungfrauliche Ehre der Wollust geopfert und die Jünglinge, die den Verlust ihrer Unschuld mit Gleichgültigkeit betrachten. Immer häufiger finden sich Bräute, die vor ihrer Trauung ihren Kranz verscherzen und durch den Vorgenuß des ehelichen Vergnügens unwissend der ehelichen Glückseligkeit, die sie erwarten, großen Abbruch taten-,«

Genauso wie die Moralisten irren sich aber auch die Verkünder der moralischen Freiheit, wenn sie die Propaganda absoluter Ungebundenheit als etwas noch nie Dagewesenes ansehen. »Alles ist erlaubtl- (1 Kor 6, 12) war bereits die Devise der Libertinisten in Korinth, die sich an keine moralischen Grundsätze und an keine Ordnung gebunden fühlten und ihre Freiheit besonders auf sexuellem Gebiet praktizierten, weil der Mensch nach ihrer Meinung den uneingeschränkten Geschlechtsverkehr genauso nötig brauche wie Essen und Trinken.

## H.

Fragt man das Neue Testament, was es zur Situation der Gegenwart zu sagen hat, so macht man die erstaunliche Entdeckung, daß das Neue Testament in seinen Ermahnungen gar kein Rezeptbuch für moralisch einwandfreies Verhalten bietet. Weder Jesus noch Paulus stehen eindeutig auf seiten der Moralisten. Robinson sagt mit vollem Recht in seiner neueren Schrift »Christliche Moral heute- (1964) vom Christen, »daß Christus ihm keinen moralischen Kodex in die Hand gegeben hat, genausowenig wie ein Straf-

2. ]. *P. Vater:* Die Bekanntschaften (Liebschaften) - eine Pest der Jugend, 2. Aufl. (1846), S. 151.

gesetzbuch, eine Verfassung oder eine Wirtschaftsordnung« (S. 14). Es werden im Neuen Testament tatsächlich keine konkreten, für alle Zeiten gültigen Einzelanordnungen absoluter Art aufgestellt, wie es die kirchliche Sitte leicht tut. Das ist vielmehr die Art der pharisäischen Ethik gewesen, die das ganze Leben des Frommen in ein enges Netz von Geboten und Verboten eingespannt hat. Jesus hat gerade dagegen protestiert und ein in den Augen der Frommen und Sittenstrengen höchst anstößiges, verwerfliches, unethisches Leben geführt. Jesus ist nicht ein Vorkämpfer der Moral, sondern er hält sich - für viele ärgerlich - nicht absolut an das heilige Gesetz des Moses und die Vorschriften aus der guten alten Zeit. Er verkehrte, wie wir heute sagen würden, in schlechter Gesellschaft und feierte mit zwielichtigen Personen, verkommenen Individuen Feste und ging zu denen, die offen und mutwillig die Gottesgebote übertraten, während der fromme Jude solche Verdächtigen mied (Lk 15,1 f.), Entsetzt wandten sich die anständigen, auf ein sauberes Leben bedachten Mitmenschen von ihm ab, weil er gegen die Tradition und Konvention verstieß und ein weltoffenes und weltweites Leben führte. Er fastete nicht, wie es gute Sitte war, sondern er aß und trank, so daß man ihn einen Schlemmer und Zecher, einen Freund der Zöllner und Sünder genannt hat (Mt 11, 19).

Der ehrbare Jude, besonders wenn er ein Rabbi war, mied Umgang und Gespräch mit Frauen. Rabbi *Josua ben Jochanan* sagt: »Rede nicht viel mit der Frau« (Aboth 1, 5). Es galt für einen Gelehrten als schimpflich, wenn er auf der Straße mit einer Frau sprach (Ber 43 b Bar). Selbst mit seiner eigenen Frau durfte er es nicht tun, auch ließ er sich von Frauen nicht bedienen>, An alle diese Vorschriften hielt Jesus sich nicht. Entgegen dem Brauch unterhielt er sich mit Frauen im krassen Gegensatz zur Sitte seiner Zeit und ohne Analogie in der Umwelr', Er berief nicht nur Männer zur Nachfolge, sondern auch Frauen und ließ sich von diesen bedienen (Lk 8, 1 ff.). Er fürchtete sich nicht vor den Vorwürfen, unschicklich und unmoralisch zu sein. Obwohl es die Anstandsregel verbot, mit einer Frau allein zu sein, kehrte er in das Haus der beiden unverheirateten Schwestern Maria und Martha ein und unterwies Maria wie eine richtige Schülerin (Lk 10,39). Er kannte offensichtlich keine Tabus der Sitte. Den betrügenden Zöllnern und den unmoralischen Huren gab er den Vorzug vor den sittenstrengen und korrekten Vertretern des jüdischen Volkes. »Die Zöllner und die Dirnen werden vor euch in das Reich Gottes eingehen« (Mt 21,31). Man muß sich das alles vor Augen halten, um zu sehen, wie revolutionierend das ethische oder das unethische Verhalten Jesu gewesen ist.

Im Judentum gab es neben Gott nichts Größeres, Erhabeneres und zu Verehrenderes als das Gesetz. Nur in Ausnahmefällen, wenn eine akute Bedrohung des Lebens vorlag, konnten, um Menschen aus Todesgefahr zu befreien, einzelne Bestimmungen aufgehoben werden. Das wichtigste Stück des ganzen Gesetzes war bei den Juden das Sabbatgebot. Wieviel es den Juden auf Halten des Sabbats ankam, kann man daran sehen, daß nach rabbinischer Lehre die Erlösung dann anbrechen würde, wenn Israel an zwei Sabbaten den Bestimmungen gemäß leben würde (b, Schab 118 b Bar). Von da aus ist es zu verstehen, daß fromme Juden sich bei den makkabäischen Kämpfen am Sabbat ohne

---

3. *H. Strack* und *P. Billerbeder* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (1922), S. 299 f.
4. *t. Jeremias:* Jerusalem zur Zeit Jesu, 3. Auf!. (1962), S. 413.

jeden Versuch der Verteidigung von ihren Feinden hinmorden ließen (1 Makk 2, 32 ff.). Im Jubiläenbuch wird für bestimmte übertretungen am Sabbat die Todesstrafe gefordert". Das muß man wissen, wenn man verstehen will, was für eine Bedeutung es hat, wenn Jesus gegen die Gesetzestheologie der Sabbatmoral Front macht.

Jesu Sabbatheilungen sind geradezu eine Provokation. Sie sind für den Juden nicht nur Verstoß gegen das Brauchtum und die fromme Sitte, sondern ein gottwidriges Verhalten. Bei allen Sabbatwundern, von denen die Evangelien berichten, lag keine akute Lebensgefahr vor, so daß sie nicht unbedingt hätten arn Sabbat erfolgen müssen. Wenn jemand schon 18 Jahre krank gewesen ist, so hätte er gut und gern auch noch einen Tag länger warten können. Jesus verstößt gegen das Gebot, ohne daß eine Nötigung vorlag, um zu dokumentieren, daß es ihm nicht um religiöse Ordnung geht, sondern um den Menschen, dem zu helfen ist. Er wagt es, den Menschen mit seinen Bedürfnissen über die Ordnung zu stellen. Bei ihm steht der Mensch an erster Stelle und nicht die starre Forderung des Gesetzes. Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen (Mk 2, 27). Höchste Verpflichtung ist nicht das Beachten einer für alle Menschen zu jeder Zeit verbindlichen Norm, sondern die dem Nächsten zu erweisende Liebe. Darum fragt Jesus vor der Sabbatheilung seine ihn umlauernden Gegner, ob man am Sabbat Gutes tun soll oder Böses, ob man ein Leben retten oder töten soll (Mk 3,4 f.). Die Antwort ist für jeden eindeutig. Mit dieser Frage bekundet Jesus, daß es nicht auf Einhaltung von Gesetzesvorschriften ankommt, sondern daß das Verhalten zum Menschen entscheidend ist. Ob etwas gut oder böse ist, ist nicht an irgendwelchen Reglementierungen ablesbar, sondern zeigt sich bei der Anteilnahme am Ergehen der Mitmenschen. Jesus dokumentiert aufreizend seine Freiheit vom Gesetz und erreicht so eine neue Moral echter Mitmenschlichkeit ohne Ansehen der Person. Da er die geheiligte Ordnung ignoriert, bricht er durch sein Beispiel die Dämme ein, die die Gesellschaft vor dem überfluten mit Sünde schützen. Dieser Revolutionär der Ethik, dieser in den Augen der Juden sitten- und gesetzlose Mensch, dieser Fanatiker, der sich nicht einfügte in das geordnete Leben der religiösen Tradition, sondern gegen das Gesetz, gegen den Anstand und die guten Sitten stritt, obwohl er in vielen äußerlichen Dingen ganz konservativ war, mußte beseitigt werden, und er wurde beseitigt.

Genauso wie Jesus dachte und handelte Paulus. Er ist kein Moralist und Nomist, der bestimmte Dinge für alle Zeiten und Situationen als grundsätzlich verboten und andere Dinge für alle Zeiten und Situationen als grundsätzlich erlaubt ansieht, ohne zu fragen, warum etwas verboten oder geboten wird. Für den Moralisten und Nomisten haben Gebot und Verbot eine in sich ruhende Autorität, so daß das Vorgeschriebene keiner Begründung bedarf, sondern bedingungslos erfüllt werden muß. Das haben die Rabbinen expressis verbis zum Ausdruck gebracht. Paulus hat mit aller Schärfe die Freiheit vom Gesetz gefordert. Weil wir uns an seine Formulierungen gewöhnt haben und wir ihn nicht mehr aus seiner damaligen Situation heraus verstehen, kommt uns das Ungewöhnliche seiner Haltung nicht recht zum Bewußtsein. Der Christ ist zur Freiheit berufen (GaI5, 13), und diese ist ihm nicht nur als Möglichkeit in Aussicht gestellt, sondern

5. jub, 2,25; 50,8.12 f.

Christus hat den Christen tatsächlich zur Freiheit befreit (Gal 5, 1), so daß wir diese nun in Christus haben (Gal 2, 4). Der Christ ist der wahre Freie, das heißt, er ist nicht mehr an die Vorschriften und Bestimmungen des Gesetzes gebunden, und diese ihm geschenkte Freiheit darf und soll er unter keinen Umständen aufgeben. Man macht sich die Sache zu leicht und zu einfach, wenn man bei der Freiheit vom Gesetz nur an die Befreiung von den kultischen, nicht aber auch von den moralischen Verpflichtungen denkt. Wenn Paulus den Gemeinden immer wieder die ihnen durch Christus geschenkte Freiheit in das Bewußtsein ruft, so fordert er nicht eine Teilaufhebung oder eine Teilrevision des Gesetzes, sondern dessen totale Außerkraftsetzung. Er propagiert nicht nur die Beseitigung der Zeremonialbestimmungen über Beschneidung, Opfer, rituelle Reinheit, sondern die Befreiung vom ganzen Gesetz, auch von den moralischen Anforderungen, weil das Gesetz für ihn eine unteilbare, unaufgebbare Einheit bildet. Freiheit vom Gesetz ist für ihn gerade in besonderer Weise auch eine Freiheit von den moralischen Verpflichtungen, weil deren erstrebte Verwirklichung dem Menschen nicht förderlich ist.

Nach jüdischer Anschauung ist das Gesetz mit seinen ethischen Bestimmungen ein Zaun, der zum Schutz für die Menschen aufgerichtet ist[6]. Paulus widerspricht dem auf das heftigste und sagt, daß das Gesetz nicht die Sünden einschränkt, sondern sie im Gegenteil erst vermehrt[7]. Wo das Gesetz ist, da herrscht gerade die Sünde. Man könnte fast meinen, die modernen Kritiker der ethischen Tradition zu hören, die der Kirche vorwerfen, sie verderbe die Jugend durch ihre Diktatur der Anständigkeit; es gäbe eine sehr viel unbefangenere und gesündere Jugend, wenn die Christen sie nicht mit ihrer veralteten Moral böse machen und ihr ein schlechtes Gewissen geben würde. Erst wo viel verboten werde, da sei Unmoral da. Das klingt fast paulinisch. Paulus meint es nicht *so*, wie es die heutigen Kritiker sagen. Aber seine Ausführungen mußten damals genauso schockierend wirken, wie für den frommen Kirchenchristen heute die Aussagen der modernen Antimoralisten.

## IH.

Wenn man unter Berücksichtigung dieser Einstellung von Jesus und Paulus zu Gesetz, Sitte und Freiheit auf die Problematik der Gegenwart blickt, so hat man den Eindruck, daß die ethischen Revolutionäre der Gegenwart jesus besser verstanden haben als die Hüter der Kirchenmoral. Die Vertreter der neuen Moral kämpfen wie Jesus gegen die Diktatur der Anständigkeit. Beide wenden sich gegen den Pharisäismus, beide protestieren gegen das ethische Denken in Gesetzen, Normen und Vorschriften. Beide propagieren die Freiheit. Nach Sartre gibt es keine abstrakten Prinzipien, die das Handeln des Menschen bestimmen sollen. »Es gibt da kein mechanisches Mittel zu urteilen. Der Inhalt ist immer konkret und unvoraussehbar; es ist immer Entscheidung vorhanden. Was allein zählt, ist, Zu wissen, ob die Erfindung, die getätigt wird, im Namen der Freiheit getätigt wird".« Trotz vieler konkreter Ermahnungen stellt Paulus, ähnlich wie es Sartre

6. Strack – Billerbeck UI, S. 588.
7. Röm 4,15; 5,20; 7,8; Ga13, 19.
*8. Sartre:* Ist der Existentialismus ein Humanismus? S. 60.

fordert, keinen allgemeingültigen Verhaltenskatalog auf, sondern er ruft den einzelnen zur eigenen Stellungnahme und Entscheidung auf.

Der Moralist weiß auf Grund seines ethischen Prinzips, was gut und was schlecht ist. Dem Christen wird keine Lebensordnung in die Hand gegeben, in der alle Fragen gelöst sind, sondern er soll mit klarem Blick das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Richtige vom Falschen unterscheiden und dann tun, was erforderlich ist. Vor Gottes Gericht ist man nicht dann lauter und unanstößig, wenn man die Prinzipien und Grundsätze, Lehrsätze und Forderungen der Moral und Sitte erfüllt, sondern wenn man von Fall zu Fall geprüft hat, worauf es jetzt und hier ankommt, was jetzt und hier zu tun ist, und dementsprechend lebt (Phill, 9 f., vgl. Eph 5, 10). Das ist das große Geschenk, aber auch die große Last evangelischer Freiheit. Der Christ kann sich für sein Tun nicht darauf berufen, er habe so gehandelt, weil es in der christlichen Kirche so üblich sei. Er kann nicht einmal, sich auf die Bibel zurückziehend, sagen, es stehe so geschrieben, darum müsse er jetzt dieses tun und jenes lassen, sondern der Christ muß prüfen, sich entscheiden und dann handeln, und er kann prüfen, sich entscheiden und dementsprechend handeln, nicht als autonome Persönlichkeit in souveräner Subjektivität, sondern als Christ hat er ein Urteilsvermögen, das ihn instande setzt, bei den zahllosen Entscheidungen des alltäglichen Lebens zu untersuchen, was Gott jetzt und hier von ihm fordert und was er zu tun und zu lassen hat, damit seine Lebensführung vor Gottes richtendem Auge bestehen kann (Röm 12, 2).

Da das Neue Testament keinen autoritativen Sittenkodex aufstellt, kann man es nicht als ethisches Nachschlagewerk benutzen, um sich zu orientieren, wie man im konkreten Einzelfall handeln solL Ob man die Frage der Ehescheidung, des Eides, des Besitzes oder des Kriegsdienstes nimmt, nirgendwo wird im Neuen Testament für alle verbindlich festgelegt, was als richtig und was als falsch anzusehen ist. Nach Markus 10, 2 ff. ist jede Ehescheidung verboten; Matthäus 19, 3 ff. wird die Ausnahme gestattet, daß man sich bei vorliegender Unzucht trennen darf. Paulus macht eine weitere Ausnahme: Wenn ein Christ mit einem Nichtchristen in ehelicher Gemeinschaft lebt und der Nichtchrist will sich durchaus scheiden lassen, so soll sich der Christ dem nicht widersetzen, sondern der Ehescheidung zustimmen (1 Kor 7, 15). Welche Anordnung ist nun gültig? Die von der Unaufhebbarkeit der Ehe bei Markus oder die Ansicht von Matthäus oder die des Paulus? Und sind damit nicht andere Erweichungen des Ehescheidungsverbotes, die im Laufe der Zeit aufgetreten sind, genauso berechtigt, wie diese eben angeführten?

Jesus sagt zu dem reichen Jüngling: »Verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen« (Lk 18,22). Dementsprechend wird Lukas 6,24 f. ein Wehe über die Reichen und Satten ausgerufen, während die Armen und Hungernden glücklich gepriesen werden (Lk 6,20 f.). Aber Jesus verlangt nicht von jedem völlige Aufgabe des Besitzes. Petrus (Mk 1, 29) wie Levi (Mk 2, 14) und Maria und Martha (Lk 10, 38) behalten ihre Häuser, und selbst Zachäus wird nicht aufgefordert, sich von seinem Hab und Gut zu trennen (Lk 19, 1 ff). Auch die Stellung zum Besitz ist nicht eindeutig.

Matthaus 5, 39 stellt jesus die Forderung auf, daß man, wenn man einen Schlag auf die rechte Backe erhält, nicht zurückschlagen soll, sondern daß man im Gegenteil dem

Angreifer auch noch die andere Backe anbieten soll. Paulus verfährt nach den Berichten der Apostelgeschichte durchaus nicht nach diesem Gebot Jesu. Als die Stadtbehörde von Philippi ihn unbemerkt aus der Stadt abschieben will, läßt er sich das ihm widerfahrene Unrecht nicht gefallen, sondern er verlangt Rehabilitierung (Acta 16, 37). Genauso protestiert er in Jerusalem, als der Stadtkommandant ihn mit andern unter Foltern vernehmen will (Acta 22, 24 L). Noch stärker unterscheidet sich sein Verhalten von dem Gebot Jesu bei dem Verhör durch den Hohenpriester. Als Ananias den Dienern Befehl gibt, Paulus auf den Mund zu schlagen, da nimmt Paulus das nicht ruhig hin, er bietet weder die andere Backe dar, noch betet er für die Verfolger, sondern er fährt den Hohenpriester mit einem scharfen Wort an und stößt den Verwünschungsschrei aus: »Gott wird dich schlagen, du geweißte Wand« (Acta 23,3). Ja, Jesus selbst hat bei seiner Vernehmung durch Hannas gegen die Behandlung protestiert: »Wenn ich unrecht geredet habe, so beweise das, daß es unrecht war; wenn es aber richtig war, warum schlägst du mich?« (Joh 18,23). Wie soll man sich verhalten und was ist verbindlich, oder ist diese Frage vielleicht verkehrt gestellt?

Diese Beispiele zeigen, wie wenig einheitlich die ethischen Grundsätze im konkreten Fall sind, wie im Neuen Testament keine allgemein gültigen Regeln aufgestellt werden, sondern wie verschieden die Entscheidungen und Ratschläge ausfallen, ohne daß dies moniert und kritisiert wird. Das kann nicht zufällig sein, sondern muß einen Sinn haben.

Wie soll der Christ sich verhalten? Ist er sich selbst ein Gesetz, setzt jeder sich in Freiheit das, was er tun soll? So sagt es *Bonhoeffer:* »Es gibt für den Christen kein Gesetz mehr als das Gesetz der Freiheit ... der Christ schafft sich seine Maßstäbe für Gut und Böse selbst, die Rechtfertigung seines HandeIns kann nur er selbst geben, wie auch nur er die Verantwortung tragen kann. Der Christ schafft neue Tafeln, neue Dekaloge, wie es Nietzsche vom übermenschen sagte ... Ob er gut oder schlecht gehandelt hat. das kann niemand anders wissen als er selbst und Gott ... Es gibt keine an sich schlechten Handlungen, auch der Mord kann geheiligt werden",« In dieser Form wird man die Frage nach dem rechten Tun im Sinne des Neuen Testaments nicht beantworten können.

## IV.

Als Jesus nach dem größten Gebot gefragt wird, nennt er das Doppelgebot der Liebe: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von deinem ganzen Herzen, von deiner ganzen Seele, von deinem ganzen Denken und von deiner ganzen Kraft« und »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Mk 12,30 f.). Dieses Gebot ist nicht neu. Nach Lukas 10,27 gibt der Schriftgelehrte selbst die Antwort mit dem Zitat aus dem Alten Testament. Sie ist ihm also bekannt gewesen. Neu ist nicht die Forderung, sondern die Radikalität der Praktizierurig der Liebe an jedermann ohne Rücksicht der Person, wie es Jesus geübt hat und wie er es nun auch von seinen Jüngern erwartet. Jesus spricht nicht nur von der Gottesliebe oder nur von der Menschenliebe> sondern er faßt die beiden Gebote zu einer unauflöslichen Einheit zusammen. Man kann Gott nicht lieben, ohne daß

*9. D. Bonhoeffer:* Grundfragen einer christlichen Ethik, Gesammelte Schriften III *(1960),* S. 53 f.

sich dieses im menschlichen Miteinander auswirkt. Wiederum kann man auch den Nächsten nicht lieben wie sich selbst, wenn man nicht Gott über alle Dinge liebt. Die Gottesliebe ist das Primäre, die in der Nächstenliebe ganz konkret manifest wird. Ohne Nächstenliebe ist die Gottesliebe Lüge oder Selbstbetrug. Wer seinen Bruder nicht liebt, den er von Angesicht sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht von Angesicht kennt (1 Joh 4,20 f.). Gottesliebe und Menschenliebe sind nicht ein und dasselbe, aber sie lassen sich nicht voneinander trennen. Wer das eine fordert und das andere nicht tut, verliert beides.

Es ist erstaunlich, wie oft und wie unmißverständlich das Neue Testament darauf hinweist, daß die Liebe zum Bruder das Grundproblem der urchristlichen Ethik ist. Wo wir das Neue Testament auch aufschlagen, immer wieder wird uns die Frage vorgelegt: Wie stehst du zu deinem Bruder? Warum wird der Samariter gegenüber dem Priester und Leviten gelobt? Er dachte nicht an irgendwelche kultischen Bestimmungen der Verunreinigung, er hatte keine Angst vor den räuberischen Mitmenschen, er sah den Bruder in Not und half ihm. Das ist die neue Moral, die Jesus nicht nur fordert, sondern die er praktiziert hat und die er seinen Jüngern schenkt. Es kommt alles darauf an, daß ich mit meinem Bruder im rechten Verhältnis lebe. »Wenn du zum Tempel gehst und deine Gabe auf den Altar legst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, dann – so könnte man sagen - vergiß alle Kirchlichkeit, denk nicht an die fromme Sitte und das religiöse Brauchtum, dann stehe auf vom Abendmahlstisch, gehe hin und versöhne dich mit deinem Bruder« (Mt 5, 23 ff.), Wichtiger als Kult ist der Akt der Versöhnung.

Die Liebe ist die Grundlösung der ethischen Probleme. Alles, was der Christ tut, soll in der Liebe geschehen (1 Kor 16, 14). Die Liebe entscheidet, ob etwas recht oder böse ist; denn ohne Liebe ist alles Tun und Handeln, mag es noch so edel sein, nichts wert (1 Kor 13,1 ff.). »Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn das Gebot: Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht begehren, und wenn es irgendein anderes Gebot gibt, ist in diesem Wort zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. So ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung- (Röm 13,8-10).

Nicht ein Lehrsatz, nicht ein festgelegtes Leitmotiv schreibt dem Christen vor, was er zu tun und zu lassen hat, sondern sein Handeln wird bestimmt durch die Liebe zum andern, dem Nächsten, dem Mitmenschen. Die Liebe überlegt nicht: was ist opportun, was macht Spaß, was schickt sich, was ist vorgeschrieben? sondern sie fragt: Was denkt der Bruder, und welche Wirkung hat mein Handeln auf ihn? Paulus lehnt es im Römerbrief ab festzulegen, was als rein und was als unrein anzusehen ist, was als erlaubt und was als verboten zu gelten hat, sondern er schreibt: »Wenn um der Speise willen dein Bruder betrübt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe ... es ist gut, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken, nichts, woran dein Bruder Anstoß nimmt ... Jeder von uns lebe dem Nächsten zu Gefallen für das Gute zur Erbauung- (Röm 14, 15.21; 15,2).

Was der Mensch gelernt hat, kann er vergessen. Was ihm befohlen wird, tut er unwillig. Was der Mensch liebt, ist in seinem Denken stets gegenwärtig und motiviert seine

Entscheidung. Die Eigenliebe ist das Charakteristische des natürlichen Menschen. Das bringt *Camus* sehr klar zum Ausdruck: Der Mensch "kann nicht lieben, ohne sich selbst zu lieben«[10]. Es ist ganz selbstverständlich, daß jeder sich selbst der Nächste ist, und darum fragt man: was nützt es mir, was habe ich für meine Familie, für meine Kinder davon? - und dementsprechend handelt man. Die Nächstenliebe denkt ganz anders. Sie berechnet nichts und bezweckt nichts. Eine Liebe, die durch ihre Liebe etwas erreichen will, ist nicht mehr Liebe; die wahre Liebe liebt, weil sie lieben muß. Sie ist nicht eine Allerweltsliebe, nicht eine Menschenliebe, auch nicht eine Fernstenliebe, die der konkreten Liebe entflieht, sondern eine wirkliche Nächstenliebe. Die Frage des Schriftgelehrten: "Wer ist mein Nächster?« (Lk 10,29) scheint, da man mit so vielen Menschen zusammenkommt und nicht jeden lieben kann, sowohl theoretisch wie praktisch durchaus berechtigt. Wer aber nach der Zuständigkeit seiner Liebe und nach dem Kriterium der Nähe fragt, ob diese lokal gemeint sei, so daß es die Familienangehörigen, die Berufskameraden, die Volksgenossen sind, oder geistig, so daß an Freunde, Gesinnungsgenossen und Glaubensbrüder zu denken ist, will sich rechtfertigen, wie es der Schriftgelehrte getan hat, das heißt, er will sich behaupten. Für die Liebe läßt sich keine Skala, keine Reihenfolge, keine Rangordnung und Dringlichkeitsstufe aufstellen. Nächstenschaft hat mit familiären, sozialen, beruflichen, gesellschaftlichen, freundschaftlichen, nationalen Bindungen nichts zu tun, sondern sie erwächst von Fall zu Fall. Wer mein Nächster ist, ergibt sich aus der konkreten Situation. Die Liebe hilft jedem, der ihrer bedarf. Sie tut Gutes jedem Menschen, natürlich auch denen, und denen allermeist, mit denen man im Glauben verbunden ist (Gal 6, 10).

## V.

Wegen der konkreten Ausrichtung und des Bestimmtwerdens des Handelns durch die jeweilige Situation hat man von Situationsethik gesprochen. Im Blick auf eine starre normative Ethik hat diese Bezeichnung ihr Recht. Aber sie ist insofern nicht ganz zutreffend, als nicht primär die Situation dem Christen vorschreibt, was er zu tun hat, sondern die Liebe, die immer konkret aktiv wird. Darum ist es richtiger, von Liebesethik zu sprechen; denn der Christ wird von der Liebe Christi bestimmt, ja Paulus sagt es noch schärfer: er wird von ihr bedrängt und beherrscht (2 Kor 5, 14). Da diese Liebe nicht aus dem Wesen des Menschen kommt, sondern vom Geist Gottes gewirkt ist (GI 5,22; R 5, 5), kann man auch von pneumatischer Ethik sprechen. Eine reine Situationsethik führt letzten Endes zur gesetzlichen Kasuistik, die bestimmt, wie man sich verhalten soll; denn bei den vielfältigen Beziehungen und Begegnungen muß irgendwie klargestellt werden, wer der Nächste ist, den man lieben soll, da man ja nicht alle gleichzeitig lieben kann. Indem Luk 10 die Frage des Schriftgelehrten: Wer ist der Nächste, dem man Liebe erweisen soll? umgewandelt wird in die Frage, wer von den dreien dem überfallenen der Nächste geworden sei,

---

*10. A. Carnus:* Der Fall, S. 36, vgl.: »Ich habe in meinem Leben zumindest eine große Liebe gekannt und ihr Gegenstand war jederzeit ich. (5. 62). - Ich, ich und nochmals ich, so lautet der Kehrreim meines teueren Lebens, und aus allen meinen Worten war es herauszuhören. Sooft ich den Mund auftat, sang ich mein eigenes Lob. (5. 52).

wird alles Theoretisieren und Diskutieren um den Nächsten abgeschnitten. Wer mein Nächster ist, sagt mir nicht die Situation, sondern die Liebe, die das Ende aller Kasuistik ist, weil sie sich nicht in Regeln und Paragraphen fassen läßt, sondern ohne Ansehen der Person zugreift. Sie ist nicht blind, sondern sie hat einen klaren, nüchternen Blick, so daß sie mit scharfen Augen erkennt, was zu tun ist, und dies dann auch tut. Jesus hat mit der Geschichte vom barmherzigen Samariter nicht eine neue Theorie über den Nächsten aufgestellt, die tiefsinniger oder humaner ist als die bisherigen, er predigt nicht eine neue, unnationalistische Mitmenschlichkeit im Gegensatz zur partikularistisch beschränkten Liebe des Juden, er sagt auch nicht, daß alle Menschen, die in Not sind, meine Nächsten sind, sondern er fordert konkret: Gehe hin und handle genauso (Lk 10, 37). Der Liebende erfüllt dieses Gebot. Er schreckt nicht zurück vor den Schwierigkeiten, die sich einstellen, er meditiert nicht tiefsinnig über die Sinnlosigkeit seines Tuns, sondern er entfaltet Initiative und findet Rat und Hilfe.

Ganz ähnlich sind die paulinischen Ermahnungen zu verstehen. Sosehr die Briefe des Apostels Paulus echte Briefe sind, entstanden aus einer konkreten Situation, geschrieben an bestimmte Leser mit ihren Fragen, und sosehr die Ermahnungen auf diese Fragen eingehen, sind sie nicht Zeugnisse einer paulinischen Situationsethik. Paulus macht nicht die Situation zum Maßstab der Entscheidung, sondern er mahnt die Christen zum richtigen Wandel nach der Liebe, die sich den Brüdern in der jeweiligen Situation zuwendet. So beginnt Paulus die Belehrung an die Korinther über die Einstellung zum Götzenopferfleisch mit der Feststellung: Die Liebe erbaut, es kommt auf die Liebe an (1 Kor 8, 1 f.), und im Mittelpunkt der Streitigkeiten um die Geistesgaben steht das Hohe Lied der Liebe (1 Kor 13). Am Ende des Römerbriefes gibt Paulus eine Vielzahl von Ermahnungen. Aber diese Einzelermahnungen werden getragen vom Liebesgebot. So fordert er die Römer zur Bruderliebe auf (Röm 12,9-13), zur Feindesliebe (Röm 12,14-21), und er nennt die Liebe dann die Erfüllung des ganzen Gesetzes (Rörn 13,8-10). Es geht ihm nicht um normative Bestimmungen, auch nicht um situationsbedingte Entscheidungen, sondern um ein Leben und Handeln, bestimmt durch die Liebe.

Die neue Moral des Daseins für den andern zeigt das Gleichnis vom verlorenen Schaf, wie es uns Matthaus 18,12-14 berichtet wird. Der Christ, der seinen Bruder in die Irre gehen sieht, soll ihm nachgehen und ihn suchen, bis er ihn gefunden hat, wie es der Hirt in der Erzählung tut. Die Liebe deckt der Sünde Menge (1 Petr 4,8); sie vergibt nicht siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal (Mt 18,22). Unser Schicksal hängt von unserem Verhalten unseren Mitmenschen gegenüber ab. Wie wir uns zu unseren Brüdern stellen, so stellt sich Gott zu uns. »Wenn ihr den Menschen ihre Fehltritte vergebt, so wird euch euer himmlischer Vater vergeben. Wenn ihr den Menschen nicht vergebt, so wird euch euer Vater euere Fehler auch nicht vergeben« (Mt 6,14 f.). Wir können an unserem Mitmenschen, den Gott geschaffen und geliebt hat und für den Christus gestorben ist, nicht vorübergehen. In diesem Mitmenschen begegnet uns Christus, der sich mit ihm solidarisch erklärt, und an Christus werden wir schuldig, wenn wir dem Bruder unrecht tun. Paulus schreibt den Korinthern: wenn sie durch ihre Freiheit den Schwachen zur Sünde verleiten, weil dem, der noch in der früheren heidnischen Gewohnheit gefangen ist, das

Essen des Opferfleisches eine Versuchung zur Sünde wird, versündigen sie sich gegen Christus selbst (1 Kor 8,11 f.). Ob wir im Endgericht angenommen oder verworfen werden, entscheidet sich an der Haltung, die wir unserem Mitmenschen gegenüber einnehmen. Wer den Hungrigen speist, den Durstigen tränkt, den Fremden beherbergt, den Nackten kleidet, den Kranken und Gefangenen besucht, tut nicht nur dem betreffenden Menschen etwas Gutes, sondern erweist Christus selbst diese Liebe; denn Christus hat nicht nur vor *2000* Jahren gelebt, er thront auch nicht weltenfern im Himmel, sondern er tritt im Armen, Verfolgten, Heimatlosen, Bedürftigen und Hilflosen uns entgegen. »Was ihr einem dieser geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt *25,40).* Dazu ist Christus gekommen, hat gegen die Moral verstoßen und sich mit den Amoralischen und Ausgestoßenen solidarisch erklärt, um die neue Moral zu bringen: die Liebe ohne Rücksicht auf die eigene Person und ohne Ansehen der Person.

## VI.

**In** der Liebe zum Nächsten lieben wir, ohne es zu wissen, Christus selbst. Ist dann das Gebot, Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Denken, von ganzer Kraft zu lieben noch nötig, wenn dieses Gebot bereits im Gebot der Nächstenliebe mit enthalten ist und erfüllt wird? *Robinson* und *H. Braun* lehnen jede Transzendenz Gottes ab. Der alte Gott, der im Himmel thront, ist tot. Nach ihrer Meinung ist die personale Wirklichkeit Gottes eine veraltete Anschauung der Religionsgeschichte, die in unser modernes heutiges Weltbild nicht mehr hineinpaßt. Robinson spricht wohl noch von Transzendenz, aber er deutet sie um, indem er sie mit dem Urgrund der Welt gleichsetzt. Sie wird bei ihm zur Tiefenschicht der Weltwirklichkeit. Für Braun ist Gott eine »Chiffre für das auf mich zukommende Geschehen«ü. »Von Gottes eigenem Sein außerhalb der Welt weiß ich dabei nicht zu redent-.« Gott ist vielmehr »das Woher meines Ich soll und meines Ich darf«[13]. Gott ist »nicht als der für sich Existierende ... Gott heißt dann vielmehr das Woher meines Umgetriebenseins. Mein Umgetriebensein aber ist bestimmt durch das Ich darf und Ich soll, bestimmt durch Geborgensein und durch Pflicht. Geborgensein und Pflicht aber kommt mir nicht zu aus dem Weltall, sondern vom andern her, vom Mitmenschen ... Gott ist das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her ... Ich kann von Gott nur reden, wo ich vom Menschen rede, also anthropologisch .., Der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit impliziert Gott ... Gott wäre dann eine bestimmte Art der Mitmensdilichkeitt-.« Wenn Gott nicht Person ist, sondern nur ein immanentes, zwischenmenschliches Geschehen, dann gibt es auch keine Liebe zu Gott. Liebe zu Gott würde eine personale Relation, ein Du erfordern. »Daß die Liebe zu Gott nicht in einem Sonderverhältnis zu dem mich Lieben-

*11. H. Braun:* Gottes Existenz und meine Geschichtlidikeir im Neuen Testament, Bultmann-Festschrifl: (1964), S.415.

*12. H. Braun,* S. 416.

*13. H. Braun:* Vom Verstehen des Neuen Testamentes, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 2. Auf!. (1967), S. 298.

*14. H. Braun:* Die Problematik einer Theologie des NT, Gesammelte Studien, S. 341.

den, sondern in der Liebe zum Nächsten besteht, ist kein theologisches Dekret, sondern meint das Neue Testamenttä., In der Tat wird im Neuen Testament die Nächstenliebe besonders stark hervorgehoben. Aber diese Nächstenliebe ist begründet durch die Liebe Gottes, die diese Liebe zum Nächsten erst ermöglicht.

Diese Theologie, die gerade den Mitmenschen, den Nächsten so stark in den Vordergrund stellt, gefährdet die Bruderliebe, sie läuft Gefahr, sowohl Gott wie den Mitmenschen zu verlieren und weder den einen noch den andern wirklich zu lieben. Es ist an die Vision von *[ean Paul* in seinem Roman »Der Siebenkäs« zu erinnern. In der »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei« heißt es: »Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des Alls! Ich bin nur neben mir ... Ach wenn jedes Ich sein eigener Vater und Schöpfer ist, warum kann es nicht auch sein eigener Würgengel sein? ... Ist das neben mir ein Mensch? Du Armer! Euer kleines Leben ist der Seufzer der Natur oder nur sein Echo.« Nicht ohne Grund werden in der Bibel zwei Gebote genannt, und das Gebot der Nächstenliebe wird als zweites Gebot angeführt. So sehr man Gott nur dann wahrhaft liebt, wenn man am Bruder nicht vorbeigeht, so wenig kann man aber auch den Nächsten lieben, wenn man Gott negiert. Die Gottesliebe ist das Primäre, und zwar nicht unsere Liebe zu Gott, sondern die Liebe Gottes zu uns (1 Joh 4,10 und Röm 5, 5.8). Diese Initiative, dieser Impuls Gottes, diese Gottesliebe ermöglicht unsere Gottesliebe, die von uns zu Gott zurückströmt und die sich durch uns an die Mitmenschen weiter ausstrahlt.

Braun geht mit seinen Thesen auf *Bultmann* zurück, der gesagt hatte, daß man von Gott nur reden kann, wenn man vom Menschen redet!6. Buhmann hatte aber im Gegensatz zu Braun an dem Gegenüber Gottes festgehalten. Im Gegensatz zu Braun schreibt er in seinem Jesusbuch: »Die beiden Gebote: Gott zu lieben und den Nächsten zu lieben, sind nicht etwa identisch, so daß die Nächstenliebe ohne weiteres die Liebe zu Gott wäre; dieses Mißverständnis kann nur da aufkommen, wo man Nächstenliebe im philanthropischen Sinn auffaßt. Wo man im Menschen einen Eigenwert, ein Göttliches sieht, da hat man in Wahrheit die Beziehung zu Gott verloren und ersetzt sie durch die Beziehung zu den Menschen. Man kann doch nicht Gott lieben, also liebe man die Menschen. Eben darin liebt man GOtt! - *Nein!* Vielmehr *ist* das oberste Gesetz dies: Gott zu lieben, den eigenen Willen im Gehorsam dem göttlichen beugen. Und dies erste Gebot bestimmt den Sinn des zweiten!/.«

Ohne Gottesliebe *ist* die Nächstenliebe nur eine andere Form der Eigenliebe. Nur von der Liebe zu Gott her ist die wahre Liebe zum Nächsten möglich. Natürlich kann man dem andern Liebes erweisen, und es gibt großartige Taten der Humanität. Aber sind solche Liebeserweisungen wirklich Erweisungen der Liebe, und ist diese Liebe eine Liebe zum Nächsten und ein Lieben »wie sich selbst«? In der humanen Nächstenliebe liebt man

---

*15. H. Braun,* Bultmann-Festschrift, S. 408.

*16. R. Bultmann:* Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die neutestamentliche Wissenschaft, Glauben und Verstehen I (1933), S. 117, und *R. Bultmann:* Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden, Glauben und Verstehen I, S. 26-37.

*17. R. Bultmann:* j esus, S. 98 f., und *R. Bultmann:* Das christliche Gebot der Nächstenliebe, Glaube und Verstehen I, S. 243.

oft sich selbst im Nächsten, wie es *Camus* sehr klar zum Ausdruck bringt. Die natürliche Liebe entspringt oft bewußt oder unbewußt der utilitaristischen Klugheitsregel: Was ihr wollt, das euch die Leute tun, das tut ihr ihnen auch. Die Not des andern, die einen rührt, ist die eigene Not, die einen treffen kann; das Mitleid, das man empfindet, ist Angst vor einem ähnlichen Schicksal, weil man in dieselbe Situation kommen kann oder sich bereits, wie der Mitmensch, in ihr befindet.

Es ist die Frage, ob *Sartre* über den Mitmenschen nicht realistischer denkt als Braun. Streicht man Gott, so ist das »Du darfsr« des Evangeliums, von dem Braun so viel spricht, gefährdet, und es bleibt nur das »Du sollst« des Gesetzes, also der Anspruch, den der andere an mich erhebt, übrig. »Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-andere-Seins.« Wer Gott streicht, kommt mit dem Nächsten nicht zurecht, wie es Sartre in seinem bekannten Drama »Bei geschlossenen Türen« geschildert hat. Bei Sartre begegnet uns im andern nicht Gott oder Christus, sondern der Teufel. »Der Henker ist jeder von uns für die beiden andern.« Zum Schluß des Dramas kommen dann die bekannten Worte: »Also dies ist die Hölle, niemals hatte ich geglaubt ... ihr entsinnt euch: Schwefel, Scheiterhaufen, Bratrost .., ach, ein Witz! Kein Rost erforderlich, die Hölle, das sind die andern.« Ganz ähnlich urteilt Camus. »Warten Sie nicht auf das Jüngste Gericht: es findet alle Tage statr.s - »Es ist kein Gott vonnöten, um Schuldhaftigkeit zu schaffen und um zu strafen. Unsere von uns selber wacker unterstützten Mitmenschen besorgen das zur Genüge. Sie sprachen vom Jüngsten Gericht. Gestatten Sie mir ein respektvolles Lachen! Ich erwarte es furchtlos: ich habe das Schlimmste erfahren; und das ist das Gericht der Menschents.,

## VII.

Die Forderung der wahren Liebe zu Gott und zum Nächsten erfolgt im Neuen Testament mit einer ungeheueren Radikalität. Heißt es bei der Gottesliebe: »von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Denken, von ganzer Krafl«, so bei der Nächstenliebe: »wie dich selbst«, Beide Bestimmungen geben jeder Art von Selbstliebe den Todesstoß. Sie bedeuten eine völlige Umwandlung der menschlichen Grundhaltung, eine vollständige Umkehrung der Lebensrichtung des natürlichen Menschen. Die Forderung der Gottesliebe und der Nächstenliebe beansprucht uneingeschränkt die ganze Existenz. Wer Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Denken, von ganzer Kraft liebt, hat keine Zeit und keinen Raum für irgendeine Art von Selbstliebe. Die totale Hingabe an Gott treibt jeden Funken von Selbstliebe aus. Dasselbe meint auch die Bemerkung »wie dich selbst« bei der Nächstenliebe. »Dies -als dich selbst<<< - sagt *Kierkegaard*[19] - »wankt nicht, wenn man es ins Auge faßt, es dringt unabweisbar, mit der Schärfe der Ewigkeit richtend, in den innersten Schlupfwinkel ein, wo ein Mensch sich selbst liebt; es läßt der Selbstliebe nicht die leiseste Entschuldigung, nicht die mindeste Ausflucht oflen.« Die Nächstenliebe baut nicht auf die Eigenliebe auf, sie betätigt sich nicht da, wo die Eigenliebe ihr Raum gibt, sondern die ungeteilte, vollkommene Liebe

18. *[, P. Sartre:* Das Sein und das Nichts, S. 264. - *A. Camus:* Der Fall, S. 118, 117.
19. S. *Kierkegaard:* Leben und Walten der Liebe, übersetzt von *A. Dorner* (1890), S. 23.

bedeutet den Tod der Eigenliebe. Es gibt keine halbe Nächstenliebe, keine Liebe in Ratenzahlung, sondern die Liebe ist vollkommen, wie Gott vollkommen ist.

Das zeigt sich in der Feindesliebe. Wer bereit ist, seinen Feind zu lieben, ist frei von allem Egoismus; denn die naturgegebene Eigenliebe sinnt auf Selbstverteidigung, Rache und Vergeltung. Die Grenzenlosigkeit der Liebe hebt die Aufteilung der Menschen in Freunde und Feinde auf. Sie zerstört den mechanischen Kausalzusammenhang von böser Tat und Vergeltung und führt eine neue Ordnung ein, bei der Verfluchung mit Segen, Verfolgung mit Fürbitte beantwortet wird. Diese Liebe fragt nicht nach dem Warum und Wozu des Liebens, sondern sie liebt, weil sie nicht anders kann als lieben. Diese Liebe zeigt die neue Art der Beziehung zu den Menschen, die aus einer neuen Beziehung zu Gott herrührt. Wer ein Sohn des himmlischen Vaters ist, der hat die Art seines Vaters, der die Sonne scheinen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 44-48).

In der heidnischen Umwelt des Urchristentums wurde die Ethik durch den Wert des Menschen begründet. Der Mensch ist nach *Seneca* als Mensch dem Mitmenschen etwas Heiliges, Oötrliches-", Im Judentum galt es, das von Gott gegebene Gesetz zu erfüllen. Das Neue Testament argumentiert von der in Christus durch Gott vollbrachten Tat her. Der Christ unterscheidet sich nicht dadurch vom Nichtchristen, daß er einen strengeren Sittenkodex hat und diesen genauer befolgt, sondern daß er einen neuen Herrn hat, dem er folgt. Wenn man Gott von ganzem Herzen, von ganzer SeeIe, von ganzem Denken, von ganzer Kraft lieben soll, dann gibt man sich diesem Gott zu eigen, und man erkennt ihn als seinen Herrn an. Wer sich 50 ganz aufgibt, um Gott ganz zu gehören, wer sein eigenes Ich verloren hat, der ist auch imstande, zu dem Du vorzudringen und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben. Paulus kann sagen: Ich lebe, aber nicht mehr ich - das alte egoistische, egozentrische, sich-seIbst-liebende und sich-selbst-bespiegelnde Ich ist vergangen. Es ist tot und existiert in dieser Form nicht mehr. Es ist mit Christus gekreuzigt und begraben. Christus, der den andern liebt, der ihm dient, sich für den andem hingibt, dieser Christus, so schreibt Paulus, lebt nun im Christen und Christus gestaltet sein Leben (Gal 2, 20). Statt »Christus in mir- sagt Paulus häufiger »ich in Christus«, Wer von der Liebe, die Christus zu den Menschen trieb und ans Kreuz führte, ganz beherrscht ist (2 Kor 5, 14), der kann den andern lieben wie sich selbst. Er wählt nicht mehr aus, wen er zu lieben beabsichtigt; denn er kennt niemanden nach dem Fleisch (2 Kor 5, 16). Er ist in Christus und damit eine neue Schöpfung, so daß das Alte vergangen und etwas Neues geworden ist (2 Kor 5, 17). Das ist die Grundlage der Nächstenliebe, die neue Menschlichkeit. Die Gnade Gottes befreit den Menschen von sich selbst zur Liebe, so daß nun aus dem »Du sollst«, ein »Du darfst« und ein »Ich will- wird. Dieses Lieben der Menschen, die neue Menschen geworden sind, ist nicht mehr ein Erzeugnis des Menschen aus seinem Wesen, sondern eine Frucht des Geistes (Gal 5,22). Dieses Lieben kommt von Gott selbst (Röm 5,5), wie es besonders von Johannes immer wieder zum Ausdruck gebracht wird: »das ist mein Gebot, daß ihr euch untereinander liebt, gleichwie ich euch liebe- (Joh 15,12 vgl. 13,34 f.). Dieses »Gleichwie« weist nicht

*20. Seneca:* Epistulae Morales, 95, 33.

nur auf die nachahmenswerte Beispielhafligkeit und Vorbildlichkeit der Liebe Jesu hin, sondern gibt den Ermöglichungsgrund für die Realisierung des Liebesgebotes an. Die durch jesus verwirklichte Liebe macht die für den Menschen in dieser Radikalität von sich aus nicht praktizierbare Liebe möglich und das Gebot erfüllbar. »Gleichwie mich mein Vater liebt, so liebe ich euch auch. Bleibet in meiner Liebe- (Joh 15,9). »Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt« (13,35). "Lasset uns untereinander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott gezeugt .., Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühneopfer für unsere Sünden gesandt hat. Geliebte, wenn uns Gott so geliebt hat, sind wir verpflichtet, einander zu lieben« (1 Joh 4, 7.10.11).

Was wir brauchen, ist nicht eine neue Moral, sondern neue Menschen. Der neue Mensch verwirklicht eine neue Moral, die jenseits von allen schematischen Geboten und Verboten in der Begegnung mit dem andern geschieht.

Diese Liebe ist nicht eine emotionale Gefühlsaufwallung, nicht ein Affekt, nicht die große Sehnsucht zweier Getrennter nach Vereinigung, sondern Gehorsam und Dienst. Sie meditiert nicht über die ethische Verpflichtung wahrer Menschenliebe, sondern sie packt zu und verbindet dem unter die Räuber Gefallenen die Wunde. Liebe, die etwas von dem andern haben will, und die nicht beschenkt, die den andern verzehrt, statt ihn zu bereichern, die den andern knechtet, anstatt ihm zu dienen, ist keine Liebe, sondern Selbstsucht. Liebe sucht nicht das Ihre, sondern die wahre Liebe denkt vom andern her, und das beeinflußt die ganze Lebenshaltung. Der Liebende beugt sich demütig vor dem andern und gibt ihm in der Wertschätzung den Vortritt (Röm 12,10 vgl. Phil 2,3). Dies Denken vom andern her und für den andern zeigt sich in der Mahnung: »An den Nöten der Heiligen nehmt Anteil, der Gastfreundschaft jaget nach- (Röm 12, 13). Man soll nicht warten, bis der andere zu einem kommt und um Hilfe bittet, sondern die Initiative soll vom Habenden ausgehen. In der Ehe ist keiner Herr über den andern; Keiner darf eigenwillig Ansprüche erheben, sondern jeder gehört dem andern und schenkt sich dem andern (1 Kor 7, 4).

Das ist das Gesetz der Liebe in der Ehe. Eine solche Liebe macht den Ehebruch unmöglich. Der Eros, der herrscht, der haben will, der begehrt, treibt um seiner selbst willen zum andern hin. Die Liebe aber, die mich an den Nächsten bindet, tut dem Nächsten nichts Böses, sie kann ihm nichts Böses tun. Wer liebt, ist von der hingebenden Liebe so erfüllt, daß er den Menschen, der ihm arn allernächsten steht, gar nicht verletzen und nach einer andern Frau oder einem andern Mann begehren kann. Die Liebe macht es ihm unmöglich. Weil die Liebe nicht das Ihre sucht und dem andern nichts Böses antun kann, darum ist sie in der Tat die Erfüllung des ganzen Gesetzes (Röm 13,8-10). Ein Mensch, der den andern liebt, kann nicht Ehebruch treiben, er kann den andern nicht umbringen oder ihn bestehlen. Das alles macht die Liebe, die vom andern her denkt und sich für den andern aufopfert, unmöglich.

Die neue Moral des Neuen Testaments stellt keine neuen ethischen Forderungen auf, sie propagiert aber auch nicht die Zügellosigkeit und die schrankenlose Freiheit des Selbst,

sondern sie verkündet die Liebe, und dies ist das stärkste Band, das einen Menschen bindet. Sie fordert den ganzen Menschen mit Herz, Seele, Denken und Kraft, sie fordert ihn selbst, um ihn von sich selbst zur wahren Freiheit zu befreien.

## VIII.

Die Probleme der Gegenwart sind gar nicht so neu und umstürzend, wie sie zunächst erscheinen, im Gegenteil, sie sind uralt, nur sind sie jeweils anders akzentuiert. Was das Neue Testament zur Moral sagt, gilt auch heute noch. Die Urchristenheit stand zwischen zwei Extremen, den Nomisten und den Libertinisten. Der Christ gehört weder zu der einen noch zu der anderen Kategorie, sondern er geht den königlichen Weg, die Via regia, zwischen Szylla und Charybdis, den Weg der christlichen Freiheit, der nichts mit Gesetzlichkeit, nichts aber auch mit Libertinismus zu tun hat. Die Stellung des Christen zur Welt und ihren Forderungen hat Paulus am klarsten und eindeutigsten auf die einprägsame Formel gebracht: »Alles ist Euer, - eine größere Freiheit ist kaum denkbar - Alles ist Euer ... Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft.« Aber dann fährt Paulus fort: »Ihr aber seid Christi- (1 Kor 3,21-23). Das ist die Freiheit und die Bindung zugleich. Christus hat uns zur weltweiten und weltoffenen Freiheit berufen, alles zu genießen und alles zu tun, was mit Dank gegen den Schöpfer und den Erlöser getan werden kann. Er ist aber auch unser Herr, dem wir angehören, und wer ihn verliert, verliert die Freiheit. Wer dagegen sein Sklave ist, ist der wahrhaft Freie; denn er ist sonst niemandem untertan. Als ein solcher Freier ist der Christ nicht an Gesetz und Vorschriften gebunden. Er prüft, was Gott von ihm verlangt, und er gibt sich in Liebe dem Nächsten hin, weil Gott ihn geliebt hat.

*Prof.* D. G. *Friedrich* *852 Buckenhof über Erlangen, Am Ruhstein 2*

# Rechtsnorm und Sittennorm[1]

Zur Ethisierung des Rechts, insbesondere des Straßenverkehrsrechts

VON HANS HATTENHAUER

## I.

Wer über dieses Thema vortragen will, setzt sich der Gefahr aus, mangelnder Originalität geziehen zu werden. In der Tat hat er die Vermutung wider sich, daß hier bereits alles gesagt und gedacht worden ist. Die Literatur ist unübersehbar-; das Thema wird von Theologen, Philosophen und Juristen gleichzeitig untersucht und gehört zu den klassischen Gegenständen von Rechtsphilosophie und Ethik.

Indessen ist doch fraglich, ob hier Originalität die oberste Forderung ist. Jede Kultur hat Themen, die ständig neu überprüft, Thesen, die ständig neu bewiesen werden müssen, weil sie für deren Bestand grundlegende Bedeutung haben. So werden wir schon allein aus diesem Grund immer wieder neu zum Thema »Rechtsnorm - Sittennorm«, »Recht - Sittlichkeit« geführt. Daneben aber fällt auf, daß gerade dieses Thema wie ein Monopol von Philosophen, Rechtsphilosophen und Theologen verwaltet wird. Es scheint, als erwarte man nur von dorther Antworten. Wenn hier demgegenüber der Rechtshistoriker seine Anmerkungen zum Thema vorträgt, so in der überzeugung, daß dieses Thema nicht angemessen behandelt wird, wenn man nicht auch seine historische Dimension in Betracht zieht.

Um mit der Gegenwart zu beginnen: Gerade für den philosophisch interessierten Juristen scheint der Kern des Problems in der Abgrenzung beider Bereiche voneinander zu liegen. Was ist eine Rechtsnorm im Gegensatz zur Sittennorm? Warum gilt diese, warum aber jene? Wie unterscheiden sie sich in ihrer Verwirklichung? Wie haben Recht und Sittlichkeit miteinander zu tun? Es sei nur daran erinnert, daß die Formeln vom Recht als dem »ethischen Minimum« *(Georg ]ellinek)* und dem »ethischen Maximum« *(Gustav Schmoller)* heute zu dem Bestand an Antworten gehören, auf die auch der philosophisch nicht weiter interessierte Jurist zurückgreift, wenn ihm die Frage nach Rechtsnorm und Sittennorm gestellt wird. Es ist verständlich, daß eine solche analysierende, differenzierende Betrachtung beider Bereiche ihren Sinn in einer Kultur hat, in der die ethischen Grundanschauungen gesichert sind und allgemein anerkannt werden. So konnten das 19. und das frühe 20. Jahrhundert die Frage »Rechtsnorm - Sittennorm- mit Recht als ein Abgrenzungsproblem, und nur als ein solches, behandeln. Wie steht es aber mit dieser Fragestellung in einer Zeit, der diese Sicherheit in der sittlichen Beurteilung von auch nur einfachen Sachverhalten abhanden gekommen ist? Kommt man mit dieser Recht und

---

1. Unveränderte Fassung eines vor der Evangelischen Studentengemeinde in Kiel gehaltenen Vortrags.
2. Vgl, *Georg Dahm:* Deutsches Recht, 2. Aufl., Stuttgart 1963, § 3 und die dort genannte Literatur; ferner *Helmut Thielicke:* Theologische Ethik, Ir. Band, 2. Teil: Ethik des Politischen, Tübingen 1958, Nr. 9591f.; *Theodor Geiger:* Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts, Neuwied 1964, S. 293/f.

Sittlichkeit scheidenden Fragestellung aus, wenn die Vorstellung über einen der beiden Bereiche kontrovers geworden sind? Denn der Pluralismus unserer Zeit macht bekanntlich vor der Ethik nicht halt; an einer communis opinio fehlt es auch hier. Das Problem »Rechtsnorrn – Sittennorrn« ist heute nicht mehr eines der Abgrenzung beider Norrnbereiche. Die Frage muß jetzt vielmehr bereits bei den Dingen ansetzen, die vorangegangenen Generationen noch nicht fragwürdig waren. Es geht um die Frage, welche Rolle die Sittennorm für die Rechtsnorm hat. Sind Rechts- und Sittennorm überhaupt voneinander zu unterscheiden? Dürfen sie voneinander geschieden werden? Genügt es, wenn man sich in allgemeinen Wendungen bestätigt, daß beide Normkomplexe aufeinander bezogen seien und voneinander abhängen? Genügt die theoretisch-allgemeine Feststellung solcher Abhängigkeit, wenn nicht zugleich die Rechtspraxis über dieses Problem befragt wird? Müssen wir heute bei der Behandlung dieses Themas nicht mehr als unsere Väter von den Rechtstatsachen ausgehen?

**11.**

Wir wissen, daß diese Fragen schon seit langem im Mittelpunkt der Debatte gestanden und praktische Bedeutung gehabt haben. Die Erörterung der Spannung »Rechtsnorm-Sittennorm« ist seit Jahrhunderten ein Hauptproblem abendländischen Rechtsdenkens gewesen. Genauer: Unsere abendländische Rechtskultur ist in ihrer heutigen Gestalt nichts anderes als das Produkt der jahrhundertelangen Auseinandersetzung zwischen vorchristlicher Rechtsnorm und christlicher Sittennorm. Wir verstehen unser gegenwärtiges Recht nicht, wenn wir es nicht auf diesem geschichtlichen Hintergrund sehen.

Dem vorchristlichen, germanischen Recht ist dieser Konflikt allerdings unbekannt. Dieses archaische Recht kennt kein ethisches Problem im modernen Sinne. Es gibt dort nur einen einzigen Normenkomplex: das Recht. Dieses Recht ist so umfassend, daß es alle Fragen, den Verkehr zwischen Menschen und Göttern, Menschen und Dingen wie auch der Menschen untereinander regelt. Es gibt dort keine Normfrage, die nicht Rechtsfrage wäre. Ein Begriff der Sittennorm ist daneben »un-denkbar- im wahrsten Sinne des Wortes. Das Recht ist gut, wie umgekehrt alles Gute immer auch recht ist. Die moderne Vorstellung, daß etwas »recht- sein kann, was nicht zugleich auch »Recht- ist, ist viel zu kompliziert, um von den Rechtsgenossen des alten Rechts begriffen werden zu können.

Dieses alte Recht ist a-ethisdi. Die Rechtserfolge werden durch zauberisches Binden und Lösen bewirkt - ein Verfahren, das an ethischen Fragen nicht interessiert ist. Wer ein Unrecht begangen und die Rechts- und Heilsordnung gestört hat, der weiß, daß er diesen Rechtsbruch nur durch Zahlung der vorgeschriebenen Buße aus der Welt bekommt – dadurch aber auch ganz gewiß und endgültig. Der Rechtsbrecher, der seinen Rechtsbruch geheilt hat, unterliegt nun keinem sittlichen Unwerturteil mehr, nachdem er das rechtliche Unwerturteil aufgehoben hat. Das moderne Problem, daß der Täter auch nach dem Strafvollzug allgemeine ethische Mißbilligung erfährt, weil er die Sittennorm verletzt hat, gibt es in jenem Recht nicht. Dasselbe gilt für den Vertrag. Ein Blick in die deutschen Märchen, die uns vieles von dem alten Rechtsdenken bewahrt haben, zeigt das

am besten. Wo immer – zum Beispiel mit dem Teufel - paktiert wird, wo immer das eigene oder fremdes Leben oder Seelenheil eingesetzt oder verspielt wird - nirgendwo wird die geforderte Vertragserfüllung aus sittlichen Erwägungen abgelehnt. Mit § 138 BGB, dem zufolge ein Verstoß gegen die guten Sitten den ganzen Vertrag von Anfang an nichtig macht, läßt sich im Vertragsrecht der Märchen nichts anfangen; das bedeutet: Es kommt dort niemandem in den Sinn, die Wirksamkeit eines Vertrages und die Notwendigkeit seiner Erfüllung auf Grund sittlicher Erwägungen in Frage zu stellen, etwa mit dem Argument, diese Rechtsnorm verstoße gegen die Sittennorm und sei daher nicht zu befolgen.

Daß neben diesen vorchristlichen Normenkomplex »Recht« ein weiterer der Ethik gestellt wird, geschieht erst im Laufe der Christianisierung der Germanen. Denn auch das Recht wird christianisiert. Es muß sich nunmehr von den Missionaren Fragen gefallen lassen, die vorher niemandem eingefallen wären. Es muß sich die Prüfung gefallen lassen, ob es vor dem Forum des rieuen Christengottes Bestand hat. Wie aber geschieht das?

Natürlich bringt die Kirche mit ihrer Mission nicht eine komplette neue Rechtsordnung mit, die sie an die Stelle des alten vorchristlichen Rechtes setzen könnte. Dazu war sie gar nicht fähig. Denn dieses alte Recht war zäh und ließ sich nicht leicht verdrängen. Eine Mission, die das alte Recht direkt angetastet hätte, wäre zum Scheitern verurteilt gewesen. Was die Kirche aber mitbringt, das ist die neue Sittenlehre des Alten und Neuen Testamentes: die Zehn Gebote, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, ja sogar das Gebot der Feindesliebe. Es werden ganz neue Tugenden gefordert. Jeder einzelne soll sie erfüllen. Denn das sind nun nicht etwa unverbindliche Forderungen im Zuge eines Feldzuges zur sittlichen Verbesserung der Germanen. Es sind vielmehr Forderungen, an deren Erfüllung Sanktionen geknüpft sind. Wer diese Gebote des neuen Gottes nicht befolgt, der soll sicher wissen, daß er zur Hölle fahren wird. Das Heil der Seele wird nun also nicht mehr allein an die Erfüllung der tradierten Rechtsnormen, sondern noch stärker an die Erfüllung der neben die Rechtsnormen gestellten christlichen Sittennormen geknüpft. Neben die zauberisch sanktionierte Rechtsnorm tritt die ebenfalls religiös begründete, nämlich von dem neuen Christengott sanktionierte, Sittennorm.

Es ist aber entscheidend, daß diese Sittennorm von einem Begriff lebt, den es bei den missionierten Germanen bisher nicht gegeben hatte: misericordia, Wie das Wort, so kommt auch der Begriff der Barmherzigkeit durch die christliche Mission zu den Germanen'. Die Missionare fanden in den Sprachen der missionierten Völker kein Wort vor, das ihrer »rnisericordia« – dem Zentralbegriff ihrer Ethik - entsprochen hätte. So mußte ein Kunstwort geschaffen werden. Aus der miseri-cordia, der Güte, dem Herz gegenüber den Armen, wird durch wortwörtliche Anknüpfung die »B-arm-herz-igkeit«. Wer sich in der Tugend des lateinischen misereri übt, der »er-b-armt« sich, das heißt, er ist barmherzig, indem er sich zu den Armen hält. Man kann wohl an wenigen Stellen anschaulicher begreifen, wie fremd diese neue Sittenlehre für das missionierte Volk gewesen ist. Da gab es keine verwandten Begriffe, keine sprachlichen Äquivalente. Alles

3. *Friedrich Kluge* und *Walther Mitzka:* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 19. Aufl., Berlin 1963, s. v. barmherzig und erbarmen.

war ganz neu und mußte in einer neuen Kunstsprache vorgetragen werden, die zugleich wieder betont anschaulich sein mußte, um überhaupt begriffen werden zu können.

Es ist deshalb auch verständlich, daß dieser Prozeß der Einführung christlicher Sittennormen neben die Rechtsnormen und ihre Begründung als höchster Maßstab für das Verhalten des christlichen Volkes jahrhundertelang gedauert hat. Dieses alte Recht wehrt sich gegen den Verlust seiner Alleinherrschaft; es kämpft darum und weicht den neuen Sittennormen nur langsam, zögernd - bald wieder Boden zurückgewinnend, bald nachgebend. Die Sittennorm wird zum Ferment der Rechtsnorm und löst einen Prozeß der Durchdringung und Angleichung aus, der bis heute noch nicht abgeschlossen ist.

Nun ist hier nicht der Ort, diesen Prozeß im einzelnen zu verfolgen. Einzelheiten mögen daher beispielhaft das Ausmaß dieser Erscheinung andeuten. Daß Verträge heute nach Treu und Glauben auszulegen sind (§§ 157, 242 BGB), daß man Rechte nicht schonungslos, schikanös durchsetzen darf (§ 226 BGB), daß Verträge wegen ihrer Sittenwidrigkeit nichtig sein können (§ 138 BGB) - diese Tatsachen gehören heute zum Minimalbestand an Rechtskenntnissen, die auch bei dem juristischen Laien vorausgesetzt werden können. Man muß sich einmal des historischen Abstandes bewußt werden, der uns vom vorchristlichen Recht trennt, um beim Blättern in einem Kommentar zu § 242 BGB (Leistung nach Treu und Glauben) zu begreifen, daß das hier alles keine Selbstverständlichkeiten, sondern Früchte einer harten, jahrhundertelangen Auseinandersetzung zwischen Rechtsnorm und Sittennorm sind. Wie aber dringt die Sittennorm in die Rechtsnorm ein?

Vor allem ist es die Predigt, in der immer neu misericordia verkündigt wird. über den Pforten der Kathedralen sieht das Volk das Jüngste Gericht abgebildet - eine ständige Erinnerung daran, daß man sein Ziel verfehlen wird, wenn man sich nicht in der misericordia übt. Aber die kirchliche Predigt reicht weiter und ist profaner. Die Kirche schafft sich eine eigene Gerichtsbarkeit, in der solche Rechtsmaterien behandelt werden, die heute dem weltlichen Recht zugerechnet werden. Kirchliche Zuständigkeit erstreckt sich nicht nur auf den Klerus, Mönche und Nonnen", Jeder Weltliche kann vor ein kirchliches Gericht zitiert werden oder zitieren. Und das wird auch gerne getan, denn diese neue kirchliche Gerichtsbarkeit ist die modernste prozessuale Leistung der Zeit. Ein Prozeß vor einem kirchlichen Gericht ist schneller zu Ende als jeder andere Prozeß: ein kirchliches Urteil kann eher mit wirksamer Vollstreckung rechnen, als das Urteil eines weltlichen Gerichts.

Ob die Kirche aber zuständig ist oder nicht, das wird vor allem nach ethischen Maßstäben beurteilt. Die Kirche sucht die Sünde im Rechtsbruch und in der Rechtsverfolgung. Im Zivilrecht gehört das Familien- und Erbrecht zur kirchlichen Zuständigkeit. Aber auch das Recht des Warenverkehrs; denn wer kauft und tauscht, der ist auch in der Gefahr zu betrügen, das heißt aber: zu sündigen. Nicht nur die Eheverbote beschäftigen den kirchlichen Rechtsgelehrten und lassen ihn zu immer feineren Distinktionen und Begriffen kommen. Von ebenso großer Bedeutung ist die Frage des Zinsnehmens, das heißt, ob man

*4. Win/ried Trusen:* Anfänge des gelehrten Rechts in Deutschland, Wiesbaden 1962; *ders.:* Spätmittelalterliche Jurisprudenz und Wirtschaftsethik, Wiesbaden 1961; weitere Lir. dase1bst.

überhaupt für das Geldverleihen Zinsen nehmen darf und wie hoch diese dann sein dürfen. Eng damit verwandt ist das Wucherproblem und die Frage, wie sich die Leistung zur Gegenleistung verhalten muß, damit der Vertrag nicht sündhaft, das heißt aber unwirksam ist. Hier kommt es zur Ausbildung und Verfeinerung des sogenannten Äquivalenzprinzipsäe Leistung und Gegenleistung müssen ihrem objektiven Wert nach äquivalent sein. Die Gegenleistung muß mindestens die Hälfte des Wertes der Leistung haben, damit der Preis »gerecht« ist. Ein objektives Mißverhältnis von Leistung und Gegenleistung macht allein schon den Vertrag unwirksam. Denn es kann nicht recht sein, was sündhaft unter Verstoß gegen die Gebote Gottes zustande gekommen ist. Das Recht muß sich die Fragen der christlichen Sittennorm gefallen lassen. Indem es aber an diesem Maßstab gemessen wird, wird es selbst von der Sittennorm durchdrungen.

Man kann so den Prozeß der Christianisierung unseres Zivilrechts auch als einen Prozeß der Ethisierung bezeichnen. Dabei mag das häßliche Wort verziehen werden - ein besseres hat sich bisher für die Bezeichnung dieses Sachverhalts nicht finden lassen. Ethisierung bedeutet hier, daß die Rechtsnorm in dem Dialog mit der christlichen Sittennorm selbst von dieser durchdrungen wird, nicht aber, daß man unter Verzicht auf exakte juristische Begründungen leichtfertig zu allgemeinen Klauseln greift. Im Gegenteil: die kirchlichen Rechtsgelehrten arbeiten mit einer Schärfe und Sorgfalt an ihren Rechtsbegriffen, die auch für den modernen Juristen vorbildlich ist. Man lese nur einmal bei *Thomas von Aquino*» nach, um etwas von dem Fleiß zu erkennen, der aufgewendet wurde, damit aus dem allgemeinen Liebesgebot christlicher Sittenlehre ein von dessen Geist erfüllter, juristischer Lehrsatz des Kaufrechts wurde.

Für das Strafrecht läßt sich die Ethisierung der Rechtsnorm in gleicher Weise nachweisen. In der kirchlichen Bußpraxis, dem Beichtstuhl, wird ethisch gewertet. Aber es wird dort gerichtet von Leuten, die juristisch vorgebildet sind und fest umrissene Tatbestände genau formulieren können. Sünde begegnet hier nicht allgemein und generalklauselhafl, sondern immer als konkrete sündhafte Handlung, für die dem Sünder eine bestimmte Strafe auferlegt wird. Die Kirche formuliert als erste in der christlich-abendländischen Strafrechtsgeschichte »objektive Tatbestände«, denen der Beichtvater die von seinem Beichtkind vorgetragene Sünde zu subsumieren hat. Sie erzieht so das Gewissen ihrer Beichtkinder. Sie macht ihnen klar, daß es nicht nur eine Frage des weltlichen Richters ist, wie die Tötung eines anderen Menschen beurteilt werden soll. Der Rechtsbruch ist nun zugleich Sünde, für die man Höllenstrafen zu erwarten hat. Wer aber in der Sünde verharrt, der wird nicht in den Himmel kommen können. So wird der Rechtsbruch - Diebstahl, Tötung oder Verletzung eines Menschen - nun auch noch mit einem sittlichen Makel belastet. Er wird an der Rechtsnorm und der Sittennorm zugleich gemessen. Der Rechtsbrecher weiß, daß es nun nicht mehr mit der Zahlung der vorgeschriebenen Buße getan ist - jetzt muß er außerdem noch mit Gott in Ordnung kommen.

Die Ergebnisse dieser überhöhung und Durchdringung der Strafrechtsnorm durch die

---

5. Vgl, dazu *Franz Wieacher:* Privarreditsgeschidite der Neuzeit, Göttingen 1952, S. *172,290,310*.
6. *Thomas von Aquin:* Recht und Gerechtigkeit, Die Deutsche Thomas-Ausgabe, hg, von der Albertus-Magnus-Akademie Dolberberg bei Köln, Band 18, 1953, Qu, 77.

Sittennorm sind bekannt: Es gibt heute einfach Dinge, die »man« nicht tut. Man mordet nicht und stiehlt nicht - und man unterläßt so etwas nicht etwa deswegen, weil es entsprechende Sanktionen des Strafrechts gibt, sondern weil »man- ja schließlich kein »schlechter« Kerl ist und auch künfl:ig von seinen Nachbarn gegrüßt werden möchte. Die Ergänzung der Strafrechtsnorm durch die Sittennorm hat zu einer Ethisierung der Rechtsgesinnung geführt, mit der Folge, daß weite Gebiete des traditionellen Strafrechts heute auch fehlen könnten: die große Zahl der Rechtsgenossen findet sich zu dem strafrechtlich mißbilligten Verhalten schon allein deshalb nicht bereit, weil man »ja schließlich anständig bleiben will«7.

Es fällt uns heute schwer, das Ausmaß dieser Ethisierung unseres Rechtes zu erkennen. Dazu ist uns dieser Sachverhalt bereits zu selbstverständlich. Man muß schon die abendländische Kultur mit anderen vergleichen, um etwas davon zu begreifen. Ein Beispiel: Ein befreundeter Augenarzt, der lange im Vorderen Orient gearbeitet hat, berichtete mir, daß es bei den dortigen einheimischen Ärzten üblich sei, vom Patienten zuerst ihr Honorar zu fordern. Das geschehe auch dann, wenn es sich um akute Unglücksfälle handele; gegebenenfalls bleibe der Patient unversorgt. Daß in den Ländern abendländischer Tradition solches Verhalten empörte sittliche Mißbilligung finden würde, ist sicher. Aber auch das Strafrecht zwingt durch § 330 c StGB zur Hilfe bei Unglücksfällen. Man tut das nicht, aber man darf es auch nicht. Man täte es auch dann nicht, wenn es den § 330 c StGB nicht gäbe. Rechtsnorm und Sittennorm haben einander ergänzt und durchdrungen; die Befestigung der Sittennorm macht die Rechtsnorm weitgehend überflüssig. Die Billigung der Sittennorm durch die opinio communis führt zur Formulierung einer ihr entsprechenden Rechtsnorm.

## IH.

Es wäre schön, wenn wir uns mit diesem für unsere Kultur so schmeichelhaften Ergebnis zufriedengeben könnten. Aber hier beginnt erst das Problem. Denn unvermutet ist mit dem Entstehen der modernen Industriegesellschafl: das alte Problem »Rechtsnorm - Sittennorm« erneut aufgetaucht. Das ist dadurch geschehen, daß neben die traditionellen, ethisierten Rechtsgebiete neue getreten sind. Es ist »junges Recht- entstanden und im Entstehen begriffen. Dieses verdrängt zwar das tradierte Recht nicht. Es füllt aber neue Bereiche unserer Kultur aus, die für unser modernes Verständnis von erstrangiger Bedeutung sind. Das prominenteste Beispiel für solches junges Recht ist das Straßenverkehrsrecht, das bezeichnenderweise sowohl zivilrechtliche wie strafrechtliche und verwaltungsrechtliche Aspekte hat. Daneben steht das Recht der modernen Massenverträge, das Versicherungsrecht, Steuerrecht, Wiedergutmachungsrecht, Lastenausgleichsrecht, das Recht der Sozialversicherung. Es ist bezeichnend, daß dieses Recht so jung ist, daß es noch immer das Recht von Spezialisten ist. Auch der normale Jurist kennt sich dort nicht aus. Die Universität nimmt es nur allmählich ans.

---

7. Auch die Gegenprobe stimmt: Man ist überzeugt, daß man kein Sünder ist, weil man kein Mörder oder Dieb ist; ob etwas Sünde ist, wird am Katalog tradierten Strafrechts abgelesen.
8. Es sei betont, daß es sich bei dem hier Vorgetragenen nur um einen Teilaspekt des Problems des jungen

Greifen wir das Beispiel des Straßenverkehrsrechts heraus mit der Frage, ob es hier ein Problem »Rechtsnorm - Sittennorm-e gibt, so sieht die Antwort auf den ersten Blick einfach aus. Denn diese Frage wird dort nicht diskutiert. Dem Praktiker scheint das Straßenverkehrsrecht insoweit unproblematisch zu sein, weil man stillschweigend voraussetzt, daß die ethischen Grundsätze des tradierten Rechtes hier ebenfalls angewendet werden müssen und werden: § 242 BGB gilt wie der § 330 c StGB auch dort. Aber auch der Theoretiker schweigt zu der Frage. Denn dieses junge Recht wirft scheinbar keine interessanten Probleme auf: Rechtsphilosophie wie Rechtsdogmatiker vermeiden das Straßenverkehrsrecht, das noch keine wissenschaftliche Salonfähigkeit erlangt hat",

Für den Rechtshistoriker allerdings - wie für den Verkehrspolitiker - ist dieses junge Recht um so fragwürdiger, sobald er erkennt, daß die Ethisierung des Rechtes nicht »von alleine« kommt, nicht selbstverständlich ist. Die Frage ist dann die: Wird dieses junge Recht in ähnlicher Weise wie das tradierte Recht ethisiert und von einer sittlich begründeten opinio communis getragen? Sicher ist, daß das junge Recht am Ethisierungsprozeß des tradierten Rechtes nicht hat teilnehmen können. Sicher ist ferner, daß es in einer Zeit entsteht, in der die jahrhundertelange Auseinandersetzung zwischen vorchristlicher Rechtsnorm und christlicher Sittennorm weitgehend abgeschlossen ist, sofern man sich dieses Problems überhaupt noch bewußt ist. Ist das junge Recht deswegen dem vorchristlichen Recht gleichzustellen? Ist es a-ethisches Recht? Sicher kann das nicht so schroff gesagt werden. Denn dieses junge Recht entsteht in einer Kultur, die die christliche Predigt von der misericordia so sehr angenommen hat, daß sie sich der religiösen Grundlagen ihrer Verhaltensmuster weithin nicht mehr bewußt ist. Das junge Recht unterscheidet sich vom vorchristlichen jedenfalls durch den ethisch bestimmten Hintergrund, auf dem es entsteht.

Damit ist aber noch nicht gesagt, daß das junge Recht in gleicher Weise ethisiert werde, wie es das tradierte Recht ist. Diese Konsequenz wäre nur dann möglich, wenn man voraussetzen dürfte, daß der ethische Hintergrund zwangsläufig auf das junge Recht abfärbt. Das Bild vom Abfärben, zu dem man hier unwillkürlich greift, offenbart aber bereits, daß dabei an naturgesetzliche Ursache und Wirkung, an »zwangsläufige Entwick-

Rechts handelt; vgl. etwa *W. Friedemann:* Law in aChanging Society, London 1959, der das Problem unter dem Gesichtspunkt sSraat - Gruppen - Individuum. erörtert.

9. Nun findet sich für diese Indifferenz allerdings auch ein Argument: Straßenverkehrsrecht sei weitgehend »meraethisch•. Gerade hier habe die Rechtsnorm oft nur ordnende Funktion. Es sei schließlich gleichgültig, ob man das Fahren auf der rechten oder linken Seite gebiete *(Thielicke,* a.a.O, Nr, 967 ff.). Neben der ebenfalls im Straßenverkehrsrecht vorhandenen Tendenz, Unvorsichtigkeit, Geschwindigkeitswahn und Brutalität zu verhindern, stehe die sittlich indifferente Norm mit reiner Ordnungsfunktion.
Ist also deshalb das Verkehrsrecht ethisch uninteressant? Dem Juristen ist schwer verständlich, wie man Ordnungsnorm und Präventionsnorm praktisch voneinander trennen will: Indem ich das Fahren auf der rechten Seite gebiete, verbiete ich das Fahren auf der linken Seite; das geschieht aber doch mit dem Ziel, dem anderen Verkehrsteilnehmer die Straße benutzbar zu halten. Auch die Ordnungsnorm zügelt die menschliche Leidenschaft. Soll diese »rein ordnende« Rechtsnorm nicht doch mehr bewirken, nämlich »Ordnung«, das heißt Rechtsfrieden? Ist der Verstoß gegen diese angeblich metaethische Norm nicht zugleich ein ethisches Problem ersten Ranges? Auch Rechtsnormen müssen in ihrem Kontext gelesen und interpretiert werden. Es mag vielleicht dieser Aspekt bei der Begründung der Norm ethisch uninteressant sein. Sowie die Ordnungsnorm aber Geltung erlangt hat, kann man das meines Erachtens nicht mehr behaupten.

Iung« und »Beeinflussung« gedacht wird. Die Sittennorm aber lebt nicht nach Naturgesetzen. Sie kann entstehen und zerfallen - aber sie tut dies deshalb, weil irgendwo Menschen da sind oder fehlen, die sie pflegen und weiterbilden. Wir dürfen deshalb auch nicht erwarten, daß das tradierte Straf- und Zivilrecht auf das junge Straßenverkehrsrecht automatisch ethisierend einwirken werde und eigene Ethisierungsbemühungen ersetze. Die Ethisierung des jungen Rechtes ist ein heute auftauchendes, völlig neues Problem, das man sicherlich dann schlecht lösen wird, wenn man es in der Hoffnung auf das Einrasten eines naturgesetzliehen ethischen Steuerungsmechanismus sich selbst überläßt.

Wie aber steht es mit dem Verhältnis »Rechtsnorm - Sittennorme im Straßenverkehrsrecht? Wird die eine durch die andere gestützt und ausgefüllt? Der Jurist sucht seine Antwort zuerst im Gesetz. Und in der Tat schweigt der Gesetzgeber nicht. Im Gegenteil: die Straßenverkehrsordnung vom 13. November 1937 (RGBl. I 1179) scheint sogar mehr an ethischem Gehalt zu bieten, als wir gemeinhin von einem solchen Gesetz erwarten. Jedem Heranwachsenden sind heute bereits die Worte des § 1 StVO bekannt. Gerade diese Vorschrift ist auch dem juristischen Laien wohlvertraut, denn er muß sie kennen, wenn er seine Fahrprüfung bestehen will:

»Jeder Teilnehmer arn öffentlichen Straßenverkehr hat sich so zu verhalten, daß kein anderer gefährdet, geschädigt oder mehr als nach den Umständen unvermeidbar, behindert oder belästigt wird.«

Außerdem ist dem Gesetz sogar eine Präambel beigegeben worden, die noch stärker den Eindruck vermittelt, daß wir es hier mit einem stark ethisierten Recht zu tun haben:

»Mit der weiteren Zunahme der Fahrzeuge im Straßenverkehr, vor allem der Kraftfahrzeuge, muß die echte Gemeinschaft aller Verkehrsteilnehmer einschließlich der Fußgänger im Interesse einer nachhaltigen Besserung der Verkehrsdisziplin vordringlich hergestellt werden. Die Voraussetzung hierfür zu schaffen, ist der Zweck dieser Verordnung. Sie stellt ohne Rücksicht auf den jeweils eingetretenen Erfolg die Verletzung einer Reihe von Tatbeständen unter Strafe, die erfahrungsgemäß zu einer Gefährdung anderer Verkehrsteilnehmer führen können. Außerdem enthält die Verordnung in § 1 eine Grundregel für das Verhalten im Straßenverkehr. Diese Vorschrift bildet gleichzeitig die Rechtsgrundlage zu einem Einschreiten in allen nicht im einzelnen geregelten Fällen, indem sie jedes Verhalten unter Strafe stellt, durch das der Verkehr gefährdet oder ein anderer geschädigt oder mehr als unvermeidbar behindert oder belästigt wird. Nicht die kleinliche Anwendung der Vorschriften in jedem Fall, sondern eine ihrem Ziel entsprechende Handhabung wird die echte Gemeinschaft aller Verkehrsteilnehmer unter sich soweit mit den für die Ordnung, Sicherheit und Leichtigkeit des Straßenverkehrs verantwortlichen Behörden und ihren Beamten fördern.«

Diese beiden Texte standen schon in der ersten Fassung der StVO von 1937. Die heute geltende Fassung hat den Wortlaut des § 1 etwas gestrafft und in der Präambel den ersten Satz - »Die Förderung der Motorisierung ist das vom Führer und Reichskanzler gewiesene Ziel- - gestrichen. Im übrigen sind dies aber die Grundsätze, nach denen unser Straßenverkehrsrecht auch heute noch verwirklicht werden soll.

Ist das nicht ein Recht, das wir wegen seines hohen Grades der Ethisierung rühmen

müssen? Alles wird hier von einem nicht zu übersehenden und für Juristenohren peinlich klingenden sittlichen Pathos überzogen: »Besserung - Verkehrsdisziplin - Ordnung - Gemeinschaft«; und dann *vor* allem die Adjektive: »Echt - nachhaltig - kleinlich«. Das ist lingua religiosa, lingua ethica - eine Sprache, die heute nur noch bei den Theologen und Ideologen unserer Tage zu finden ist. Es ist nicht zufällig, daß die Wortkombination »echte Gemeinschaft« gleich zweimal verwendet wird. Beide Worte haben einen hohen emotionalen Wert und erzeugen positive Assoziationen beim Leser. Sie sollen es auch. Wer unsere Alltagssprache kennt, weiß, daß gerade das Adjektiv »echt« in der Reklame (»echtes Naturprodukt«) und in der Ideologie (»echtes Erlebnis«) besonders beliebt ist.

Der Gesetzgeber des Jahres 1937 aber hat diese Worte nicht ohne Bedacht gewählt. In der Tat geht es ihm darum, dieses neue Recht auch sittlich verbindlich zu machen. Worin sieht er aber diese sittliche Verbindlichkeit begründet? In der »echten Gemeinschafl«, Wer die Sprachgeschichte der jüngsten Zeit kennt, sieht alsbald, daß das eine Vokabel aus dem Wortschatz des Nationalsozialismus ist. Das ist »völkerisches« Rechtsdenken, nationalsozialistischer Rechtspathos. Du bist nichts, Dein Volk ist alles! Gemeinnutz geht vor Eigennutz! Die für das Denken des Nationalsozialismus typische Verneinung des Individualinteresses, *seine* Relarivierung durch das absolut vorrangige *Gemein*schaftsinteresse, die Verherrlichung der »Gerneinschaft« läßt sich hier leicht wiedererkennen.

*Ist* aber die Feststellung, daß auch noch unser heutiges Straßenverkehrsrecht unter der Forderung nationalsozialistischer Ethik steht, bereits ein Grund zur Empörung? Von uns Heutigen wird mehr gefordert als die pauschale, unkritische Verdammung jener Zeit und ihres Rechtes. Ein nicht begründetes Verdammungsurreil wäre ebenso töricht wie es der Applaus war, der dem Recht zu seiner Zeit zuteil wurde. Wie der Marxismus in der DDR von heute, so war der Nationalsozialismus von damals eine mit Absolutheitsanspruch auftretende Ideologie. Das Gemeinwesen sollte ausschließlich nach ihren Grundsätzen leben. Jede Ideologie aber hat ihre eigene Ethik, ihre eigenen Vorstellungen von Gut und Böse. Hier nun ist es eine Ethik, deren höchster Wert die »Volksgemeinschafl« ist.

Wir können in diesem Zusammenhang die Frage dahingestellt sein lassen, ob die völkische Gemeinschaftsethik der christlichen Barmherzigkeitsethik überlegen ist. Der Jurist fragt danach, welchen Erfolg dieser Appell an das Gemeinschaftsbewußtsein für die Rechtsanwendung wie für den tatsächlichen Ablauf des Straßenverkehrs gehabt hat. Er fragt sich zugleich, ob dieser Erfolg nicht sehr gering sein muß, wenn neben dem Aufruf zur Begründung »echter Gemeinschaft« der Ruf nach "Schneid, Mannesturn, Zackigkeit« so laut erschallt, daß er alles andere zu übertönen droht. Muß der Verkehrsteilnehmer nicht angesichts der Forderung von »Mutproben« und Beweisen seines Mannestums die Straße als einen idealen Ort für die Lieferung solcher Beweise entdecken und darüber die sanfteren Töne der Gemeinschaftsethik überhören?

In der Tat zeigt es sich, daß es mit der Formulierung gemeinschaftsethischer Postulate und mit der Überkrustung eines Gesetzes durch ethisches Pathos – oder pathetisches Ethos? - nicht getan ist. Wir machen nämlich die Beobachtung, daß bei dem Juristen der

Praxis, der täglich mit der Straßenverkehrsordnung umzugehen hat, diese Präambel so gut wie unbekannt ist. Man wendet sie einfach bei der Auslegung der einzelnen Normen des Gesetzes nicht an und wehrt sich instinktiv gegen die Aufnahme des Begriffs »echte Gemeinschaft« in die Rechtssprache.

Sehen wir aber von dem Verhältnis der Juristen zum Text der Präambel ab, so bleibt doch die Frage nach der Praxis des Straßenverkehrs. Inwieweit läßt sich hier von Ethisierung reden? Das Kriterium, an dem sich solch eine Frage messen läßt, ist einfach genug. Wird auch auf diesem Gebiet der Rechtsbruch als beschämend und unehrenhaft empfunden? Regt sich das Gewissen des Rechtsgenossen, der solches Recht verletzt hat? Hat der Verstoß gegen die Normen des jungen Rechtes mit einem sittlichen Unwerturteil zu rechnen, das so stark ist, daß man schon seinetwegen den Rechtsbruch vermeidet?

So einfach die Frage, so kompliziert ist die Antwort. Man ist alsbald in der Lage, aus dem Bereich der Erfahrung als Jurist und Autobesitzer eine ganze Reihe von sehr verschiedenartigen Beispielen vorzutragen. Auf der Straße tummeln sich nun einmal Böse und Gute. Dennoch scheint es dem kritischen Beobachter, als zeige das moderne Verhalten im deutschen Straßenverkehr weitaus mehr a-ethische als sittlich qualifizierte Verhaltensmuster. Wenn man einmal davon absieht, daß eine Tötung im Straßenverkehr noch immer nicht mit demselben sittlichen Makel belastet ist wie eine Tötung des tradierten Strafrechts (»Ich habe eben Pech gehabt, denn die Sicht war schlecht«), so hat jeder Verkehrsteilnehmer die Anschauung zum Thema »Rechtsnorm - Sittennorm« auch in weniger auffälligen Dingen täglich vor Augen.

Ein Beispiel mag genügen: Daß das Anhalten vor dem am Zebrastreifen wartenden Fußgänger hierzulande nicht allgemein üblich ist, wird oft genug beklagt. Daß hier aber sittliche Probleme entstehen, ist selbst solchen Verkehrsteilnehmern unbewußt, die im übrigen in ihrer ethischen Gesinnung als vorbildlich gelten. Denn bevor er den Zebrastreifen überrollt, an dessen Rand ein Fußgänger wartet, trifft der Kraftfahrer eine Entscheidung für oder gegen die Rechtsnorm. Indem er es etwa für unzumutbar hält, wegen eines einzigen am Zebrastreifen wartenden Fußgängers das im Fahren begriffene Kraftfahrzeug anzuhalten, entscheidet sich der Fahrer gegen die Rechtsordnung. Er nimmt dem Fußgänger sein Vortrittsrecht und zwingt ihn, stehen zu bleiben, obwohl es am Kraftfahrer wäre, seinen Wagen anzuhalten.

Wie aber wird dieses Verhalten des Fahrers sittlich beurteilt? Hier gibt es zwei Mögliidikeiten. Die seltenere Erscheinung ist die, daß der Fahrer sich bewußt macht, daß er den Fußgänger zum Stehen gezwungen und ihn um sein klares Recht gebracht hat - nur weil er selbst schneller vorwärts kommen wollte. Er hat sich gegen den berechtigten Verkehrsteilnehmer entschieden, weil jener schwächer war als er selbst - so wie sich umgekehrt der LKW-Fahrer gegen den PKW-Fahrer entscheidet, indem er plötzlich und unvermutet zum überholen ansetzt. Wenn der Fahrer sich dann wegen dieses Verhaltens schämt, so kann man darin wohl ein Zeichen sehen, daß er das sittliche Problem erkannt hat und im nächsten Falle eher bereit sein wird, in »Bvarm-herz-igkeit« dem »Armeren«, das heißt: Schwächeren, sein Recht nicht wegen angeblich überwiegenden Eigeninteresses zu rauben. Die andere Möglichkeit hat jeder Fahrer schon an sich selbst erfahren: Man

freut sich, daß man ungehindert weiterkommt und ist sich nicht darüber im klaren, daß man einem anderen, Schwächeren, sein Recht gekränkt hat. Das Spezifische an dieser Reaktion ist aber, daß man bei alledem kein schlechtes Gewissen hat, denn »der kann doch warten«. Hier bleibt die Erkenntnis verborgen, daß die Verletzung der Rechtsnorm mit der Verletzung der Sittennorm Hand in Hand geht.

Wie wenig die Entscheidung für oder gegen die Einhaltung der Rechtsnorm im Straßenverkehrsrecht zugleich auch - und zwar in jedem Fall - als eine Entscheidung für oder gegen die Sittennorm angesehen wird, zeigt jedes Gespräch mit Verkehrsteilnehmern. Der Gedanke, daß die überschreitung einer Geschwindigkeitsbegrenzung, der Verstoß gegen ein überholverbot zugleich auch einen sittlichen Makel setzt, dessentwegen man Scham empfinden kann und soll, wird bei Juristen wie bei Laien als lächerlich abgelehnt. Es gilt nicht als schimpflich, wenn man einen kleinen Kratzer im Kotflügel benutzt, um der Versicherung der Gegenseite die Rechnung über die Neulackierung des ganzen Wagens unterzuschieben. Die Kraftfahrzeugwerkstatt fragt beim Eintreffen des beschädigten Wagens sofort nach der Schuldfrage, um erst danach zu entscheiden, was man alles zugunsten des Kunden unter der Hand mit in die Reparaturrechnung hineinschmuggeln kann. Daß es sich dabei um Bruch sowohl der Rechtsnorm (Betrug) wie der Sittennorm handelt, übersieht jedermann geflissentlich; denn die Versicherung hat angeblich ja genug Geld. Auch das Verhältnis zur Versicherung - wie dasjenige zum Finanzamt, Lastenausgleichsamt usw. - bleibt ungestört von ethischen Erwägungen.

Das Problem, das die Einsicht in den sittlichen Charakter der Normbefolgung im Straßenverkehrsrecht so sehr verhüllt, scheint das der Anonymität zu sein. Die Versicherung der Gegenseite ist anonym: sie »hat es ja«. Der andere Autofahrer ist anonym: man braucht nicht damit zu rechnen, daß man sich je wiedersieht. Daß hier der Sitz des Problems liegt, zeigt der seltene Fall, in dem sich der vermeintlich anonyme andere als Bekannter entpuppt: erst jetzt erwacht die Scham. Man möchte in seinem Bekanntenkreis nicht als rüder Fahrer gelten. Gerade darin aber zeigt sich der geringe Grad der Ethisierung des jungen Rechtes. Dem modernen jungen Recht ist der anonyme Dritte kein Rechtspartner, dem man Verantwortung schuldet. Daß man auch gegenüber den Unbekannten zur Befolgung der Rechts- und Sittennorm verpflichtet ist, muß heute neu begriffen werden.

## IV.

Es ist hier nicht der Ort, Moral zu predigen. Wohl aber müssen wir auf die sittlichen Entscheidungen hinweisen, die zugleich bei der Entscheidung für oder gegen die Normen des jungen Rechts getroffen werden. Der zutiefst unsittliche Satz »Man kann alles tun, man darf sich nur nicht erwischen lassen« wird selbst von Menschen im Munde geführt und praktiziert, die sich peinlich davor hüten würden, ihrem Nachbarn auch nur einen Apfel vom Baum zu stehlen. Im Straßenverkehr aber wird durch das mangelnde Bewußtsein der zugleich getroffenen sittlichen Entscheidung der anständige Bürger zum potentiellen Mörder, das Erwischtwerden durch die Polizei zum »Pech«. Das Straßenverkehrsdelikt ist immer noch Kavaliersdelikt. Es hat lange gedauert, bis rücksichtsloses

Fahren durch das Strafrecht nicht nur als Übertretung, sondern als Vergehen qualifiziert wurde; es wird noch länger dauern, bis es auch bei den Verkehrsteilnehmern als unanständig und beschämend empfunden wird.

Dabei ist es bezeichnend, daß sich diese sittliche Blindheit gegenüber dem jungen Recht des Straßenverkehrs nicht nur bei den Verkehrsteilnehmern, sondern auch bei den Polizisten und Juristen vorfindet. Der Polizist scheut nicht davor zurück, seine Autofalle aufzustellen und eine besonders lukrative Einnahmequelle einzurichten. Es ist bekannt, daß unsere Polizeiorgane in den Zeiten schwindender öffentlicher Mittel (Monatsende) besonders intensiv mit dem Eintreiben von gebührenpflichtigen Verwarnungen besorgt sind, um der Kassenebbe abzuhelfen. Es ist ein Erfahrungssatz, daß jüngere weibliche Autofahrer im Falle der Erteilung einer gebührenpflichtigen Verwarnung wesentlich geringere Beträge zu zahlen haben als ihre männlichen Kollegen. Der Vergleich zum Wegezoll des mittelalterlichen Rechts liegt nicht weit. Der Jurist aber hilA: sich mit der Rechtsfigur der Obertretung und des sogenannten Verwaltungsunrechts. Er konstruiert also einen Rechtsbruch, der im Gegensatz zum kriminellen Unrecht angeblich keinen sittlichen Makel begründet. Auch von der Seite der Juristen wird also anerkannt, daß man einfach Pech hat, wenn man sich erwischen läßt; deswegen soll der Rechtsbruch ethisch nicht qualifiziert werden. Unter der Hand entstehen dadurch weite Bereiche a-ethischen Rechts. Es scheint hier die Vorstellung zu herrschen, daß man daran nichts ändern könne. Die Berufung auf mißverstandene Ergebnisse der Verhaltensforschung ersetzt die eigene sittliche Durchdringung der Rechtsnorm des jungen Rechts und die Auseinandersetzung mit ihr.

Am bemerkenswertesten und aufregendsten aber ist es, daß auch von den Vertretern der traditionellen Ethik dieses Problem nicht erkannt oder doch nicht wirklich angegangen wird. Die Klage über steigende Unfallziffern und die pauschale Ermahnung zur Rücksicht im Straßenverkehr ist keine sachgemäße Antwort auf das Problem »Redits-norm - Sittennorm« im jungen Recht der IndustriegesellschaA:. Es gibt selten Predigten über christliches Verhalten im Straßenverkehr. Das Einsegnen von Motorrollern hilA: hier wenig. Die theologische Ethik befaßt sich - soweit ich feststellen kann, mit einigen wenigen Ausnahment? - wie eh und je mit der Ehe und dem Eigentum, mit Schuld, Strafe und Sühne. Weder die Theologen noch die Philosophen oder die Rechtsphilosophen haben das junge Recht und sein Verhältnis zur Ethik als Zentralproblem unserer Zeit erkannt. Was aber ist von ihnen zu fordern?

Es geht darum, daß der Prozeß der Ethisierung des jungen Rechts in derselben praktischen Weise eingeleitet wird, in der dies mit der Christianisierung der Germanen im tradierten Recht geschehen ist. Dazu genügen allgemeine pathetische Gesetzespräambeln

10. Vgl, *Thielicke*, a.a.O, pass.; interessante Anmerkungen zum Thema und weitere Literatur bei *Hans-Hartmann von Schlotheim:* Der Mensch auf der Straße und sein Recht, Kirche im Volk, Hefl: 31, Stuttgart und Berlin 1966; *Fritz Francke:* Die Straße gehört Gott (= Furche-Bändchen Nr. 183), Hamburg; *Helmut Rössler:* Der Mensch im Verkehr, Versuch einer theologischen Ethik des Verkehrsteilnehmers, in: Christliche Gemeinde und Gesellschafl:swandel, Prof. D. Dr. Friedrich Karrenberg zur Vollendung des 60. Lebensjahres, hg. von *Joachim Beckmann* und *Gerhard Weisser,* Stutegart 1963, S. 288 ff.; »Friede auf der Srraße«, 3. Verkehrswacht-Kongreß, München 1965.

nicht. Es genügen auch keine abstrakten Generalklauseln, die fern von jeder Kasuistik erfunden worden sind. Die Sittennorm ist genau so konkret und zielt genau so auf die Regelung von Einzelfällen ab, wie dies *bei* der Rechtsnorm der Fall *ist.* Ethisierung des jungen Rechts bedeutet dann also: Fundierung und Ausfüllung der Rechtsnorm durch die Sittennorm im konkreten Fall. Die Ethik hat genaue sittliche Maßstäbe und Urteile, sittlich begründete, anschauliche Verhaltensmuster zu entwerfen, die so präzise sind, daß sich der einzelne Verkehrsteilnehmer davon betroffen fühlt. Ethisierung des jungen Rechts bedeutet also: Gewissensbildung auch auf dem Gebiet des Straßenverkehrsrechts, Diskussion von Situationen des Straßenverkehrs unter dem Vorzeichen der christlichen Ethik. Der Zebrastreifen, der Verkehrsunfall, die Vorfahrtsregelung, Gebots- und Verbotsnormen müssen begleitet sein von den jeweiligen Verhaltensmustern des »guten« Autofahrers. Aus den USA hört man, daß dort die Kirchen ihre Mitglieder in der Kunst des »christian driving« schulen mit der Forderung, ein Christ müsse besser fahren als ein Nichtchrist. Eben dort ist es üblich, daß Rundfunk und Fernsehen immer wieder zu korrektem Fahren auffordern, indem sie bestimmte Forderungen für bestimmte Verkehrssituationen aufstellen und dem Hörer als sittlich begründete Ansprüche vortragen, die man als anständiger Mensch einfach erfüllen müsse, wenn man sich von Räubern, Dieben und Rowdies unterscheiden will. Man mag auch hier über den amerikanischen Pragmatismus lächeln. Dadurch löst sich aber nicht das Problem der Ethisierung unseres eigenen jungen Rechts.

Jedoch ist mit diesen Bemerkungen bereits das Feld der Rechtsgeschichte überschritten. Denn die Rechtsgeschichte hat es hier nur mit der Aufweisung des Problems zu tun. Doch scheint es heute in dieser Frage unvermeidbar zu sein, daß nicht nur deren – historischen oder philosophischen – Aspekte erkannt, sondern auch Werte bekannt werden. Wissenschaftliches Erkennen und wertbezogenes Bekennen lassen sich für denjenigen nicht mehr voneinander trennen, der die Dringlichkeit der Frage begriffen hat. Es geht heute darum, daß die angemessenen Antworten gefunden werden. Juristen, Ethiker, Verkehrsteilnehmer müssen schon gemeinsam arbeiten, damit hier Wege sichtbar werden. Von der Lösung dieser Aufgabe aber wird es möglicherweise abhängen, ob es im kommenden Jahrhundert überhaupt noch ein Problem »Rechtsnorm – Sittennorme im traditionellen abendländischen Sinne geben wird; das heißt, ob für das Verständnis des modernen Menschen das Recht generell noch Gegenstand christlich-ethischer Wertung sein wird.

*Prof. Dr. H. Hattenhauer* *23 Kiel, Blücherplatz 14*

# über den diakonischen Auftrag der Kirche heute

Von

DIETRICH VON OPPEN

Seit langem findet in den Blättern dieser Zeitschrift ein Gespräch zwischen *Heinz-Dietrich Wendland* und *Herbert Krimm* über Berechtigung oder Unangemessenheit des Begriffs »Gesellschaftliche Diakonie« statt (ZEE *3/1966,* S.171-176; *6/1966,* S.361-367; *2/1967,* S. 101-108). Alle Leser, denen die diakonischen und sozialethischen Fragen am Herzen liegen, werden das Gespräch mit Anteilnahme verfolgt haben. Im folgenden soll versucht werden, einen weiteren Beitrag zu geben. Das Gespräch würde einen falschen Akzent bekommen, wenn es nur von zwei Stimmen bestritten würde; die Komplexität der angeschnittenen Fragen und auch die Vielschichtigkeit der Arbeit der bisher beteiligten beiden Verfasser würde damit nicht genügend zur Geltung kommen.

Zur Frage der Begriffsklärung dürfte bereits genügend gesagt worden sein, sowohl was die »Gesellschaftliche Diakonie« als auch was die Arbeit angeht, die im Rahmen des »Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland« geleistet wird. Dagegen scheint ein Umstand noch nicht genügend zur Sprache gekommen zu sein, der hinter der Kontroverse steht. Gemeint ist die Tatsache, daß in unserer Evangelischen Kirche sehr verschiedene Geisteshaltungen und Frömmigkeitstypen gleichzeitig bestehen. Einer dieser Typen ist der, der im vorigen Jahrhundert von den Erweckungsbewegungen geprägt worden ist und ein starkes pietistisches Erbe enthält. Aus diesen Kräften und dieser Haltung heraus sind im wesentlichen die Arbeiten des »Diakonisdien Werks« aufgebaut worden, und sie werden bis heute entscheidend von daher getragen. Es ist kein Zweifel, daß diese Kräfte heute nachlassen, daß aber auf der anderen Seite das gewaltige Werk mit seinen vielen Verzweigungen und unzählbaren Schutzbefohlenen besteht und fortgeführt werden muß. Die Folgen wären unabsehbar, wenn es zusammenbräche. Von daher ist die Sorge von *H. Krimm* sehr berechtigt, daß man die Kräfte zersplittern könnte und die Werke ihren finanziellen und geistigen Rückhalt in den Gemeinden verlieren könnten.

Zu dieser vom 19. Jahrhundert herkommenden Haltung gehört eine ganz bestimmte Einstellung zur Welt. Sie ist sehr stark bestimmt vom konservativen Luthertum her, das in den Kategorien »christliche« oder »entchristlichte« Gesellschaft denkt. Nachdem der alte christliche Staat und die christliche Gesellschaft unwiderruflich vergangen ist, bleibt eine mißtrauische Haltung gegenüber der modernen säkularisierten Welt übrig. *H. Krimm* gibt dem beredten Ausdruck mit den Worten: »... daß die heutige Gesellschaft sich im Westen wie im Osten meilenweit von der Mitte der christlichen Botschaft entfernt hat, daß sie als christliche Gesellschaft gar nicht angesprochen werden will, ...« Wenig später ist die Rede von »Wicherns Konzeption ... einer christlichen Erneuerung des gesamten Volkes in allen seinen Ständen und Berufen«; dazu »muß man traurigen Herzens feststellen, daß eine solche Erneuerung in keiner Weise stattgefunden hat und daß Wicherns Konzeption, wenn nicht falsch, dann doch mindestens ein Fehlschlag war« (ZEE *6/1966,* S. 364 f.). Mit anderen Worten: in diesem Typus von Frömmigkeit und christlicher Haltung lebt der Gedanke des christlichen Abendlandes und des christlichen Volkes noch nach, und die moderne Säkularisierung wird als ein Abfall von diesen Leitbildern zwar als unwiderruflich zugegeben, vom: Glauben her aber verneint.

Demgegenüber sucht heute ein neuer Typ von Frömmigkeit und Glaubenshaltung nach Ausdruck und Form. Mit oder ohne Berufung auf Gogartens bekannte These wird die Säkularisierung der Welt nicht ohne weiteres als ein Abfall vom Glauben, sondern zunächst als eine legitime Frucht des christlichen Glaubens anerkannt. Die eigentliche Gefahr setzt hier erst mit dem »Säkularismus« ein; der Unterschied braucht an dieser Stelle nicht näher ausgeführt zu werden. In diese säkulare Welt ist von ihren christlichen Ursprüngen her eine soziale Verantwortung tief eingelassen, so

sehr, daß auch betont neutrale oder antichristliche Staats- und Gesellschaftsgebilde sich dem nicht entziehen können. Noch unlängst hat *Wilhelm Maurer* festgestellt: »Mit ihrer Kasten- und Armenordnung bringt die Kirche der Reformation eine auf christliche Liebesgesinnung gegründete soziale Verantwortlichkeit in den modernen Staat ein. Ehe am Ende des 19. Jahrhunderts die aus dem Geiste Wicherns und Stoeckers erwachsene Sozialgesetzgebung einsetzte, hat der Staat seine sozialen Pflichten durch seine landeskirchlichen Organe wahrgenommen« *(W. Maurer:* Die Entstehung des Landeskirchenturns in der Reformation, in: W. P. Fuchs [Hg.]: Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966, S.77). Von dieser Denkweise her hegt man nicht mehr ohne weiteres das Mißtrauen gegenüber dem Versorgungsstaat. dem H. Krimm früher einmal Ausdruck gegeben hat: »Mag die Apparatur des Versorgungsstaates auch unerläßlich und heute gar nicht mehr redressierbar sein: *Die* Gestalt eines Lebendigen ist sie nicht, dazu ist sie zu amorph, zu kolossal, zu seelenlos« *(H. Krimm:* Diakonie als Gestaltwerdung der Kirche, in: W. *Grimmer* [Hg.]: Christos Diakonos, Zürich 1962). Selbstverständlich besteht diese Gefahr des Amorphon, des Kolossalen, des Seelenlosen. Aber darüber hinaus beginnt man heute in der Kirche den Zusammenhang wahrzunehmen, auf den Maurer hingewiesen hat, und man kann ja auch schwer darüber hinwegsehen, daß der moderne Sozialstaat an Sorge für Kranke und Arme mehr Tatsächliches leistet, als sich frühere christliche Jahrhunderte in ihren kühnsten Träumen vorzustellen wagten. Dem vielverdächtigten modernen Staat und seiner industriellen Gesellschaft ist ein Element sozialer Verpflichtung eingelassen, das er nicht mehr ausscheiden kann.

Unter diesen Vorgegebenheiten ist nun von der »Gesellsdiafllichen Diakonie« die Rede. Es ist *H.-D. Wendland* zuzustimmen, daß diese in die moderne Welt eingelassene Verantwortlichkeit zu immer erneuter kritischer überprüfung der tatsächlichen Wirklichkeit zwingt und zu deren dauernder Verbesserung und Veränderung. Damit wird ein großes calvinistisches Erbe fortgesetzt, das von Anbeginn her auf eine gewaltige Veränderung der bestehenden Zustände angelegt war. Andererseits ist eine wirkliche Veränderung bestehender Zustände heute schon wieder sehr schwer geworden und kann nicht die alltägliche Regel sein. Darum dürfte der Begriff der »Gesellschaftlichen Diakonie« darüber hinaus die Bedeutung haben, die bestehenden Strukturen auf die ihnen innewohnende soziale Verantwortung hin anzusprechen und diese in ihnen zu aktivieren. Das geschieht unzweifelhaft in großem Umfang von seiten der Sozialpfarrärnter, der Evangelischen Akademien und anderer neuerer Institutionen. Man muß hierin *H.-D. Wendland,* auch *A. Rieh* und anderen in ihrer Auffassung zustimmen. Auf der anderen Seite aber ist auch *H. Krimm* wieder im Recht, wenn er darauf hinweist, die alte Glaubenshaltung habe gewaltige und überzeugende Opferkräfte auszulösen verstanden. Die neue Haltung, die sich heute um Ausdruck und Selbstverständnis müht, hat den Beweis zu einer ähnlichen Fruchtbarkeit noch zu erbringen. Es fehlt auch noch an einem überzeugenden Bild und Selbstverständnis, wie lebendige Frömmigkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und in einer bejahten säkularisierten Welt aussieht. In der praxis pietatis kehren auch *die* Träger moderner Gedanken immer wieder in die Ausdrucks- und Denkweise des 19. Jahrhunderts zurück, weil ihnen noch keine bessere Form geboten ist. Der Neuansatz bleibt nur allzuleicht noch beim Gedanklichen stehen.

Ich bin überzeugt, daß die beiden Wortführer in der bisherigen Auseinandersetzung über die »Gesellschaftliche Diakonie« wohl die Akzente verschieden setzen, aber *im* Grunde beide selber daran arbeiten, ein zwanzigstes Jahrhundert auf das neunzehnte folgen zu lassen, das das Werk der Väter fortführt, aber den Söhnen und Enkeln ihre Welt bereitet.

*Prof. Dr.* D. *v. Oppen* *355 Marburg, Lahntor 3*

*Wrage, Karl Horst:* Mann und Frau. Grundfragen der Geschlechterbeziehung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1966. 280 S. mit 73 zum größten Teil farbigen Abbildungen. 28,- DM.

»Ihre ahnungsvolle Unwissenheit beginnt bei den grundlegenden Kenntnissen über Anatomie und Physiologie, erstreckt sich über Zeugung und Empfängnis bis hin zu den Geschlechtskrankheiten und endet bei einem kompletten sexualethischen Vakuum.« Zu diesem Fazit gelangte Heinz Hunger (Das Sexualwissen der Jugend, München und Basel 1960, 2. Aufl.), Karl Horst Wrages Buch könnte für einen recht breiten Kreis von Lesern das Vakuum auffüllen helfen.

Wrage ist Doktor der Medizin und Psychotherapeut. Er dürfte wesentliche Impulse der Schule Freuds verdanken, aber er weiß sich als Psychosomatiker in erster Linie dem evangelischen Glauben verpflichtet. In ihm findet er die ,.Ganzheit« des Menschen, um die es ihm zu tun ist, sinnvoll gedeutet. Wrage ist Direktor des Sozialmedizinischen Amtes der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers. Er ist im Vorsitz der Konferenz für Evangelische Familien- und Lebensberatung, und er präsidiert der vor einiger Zeit einberufenen Kommission der EKD für sexualethische Fragen. Wie er selbst schreibt, ist sein Buch aus der Erfahrung von mehr als 15jähriger Tätigkeit in der ärztlich-psychologischen Jugend- und Eheberatung und in der Vorbereitung der Jugend auf Ehe und Familie entstanden. Die Abbildungen hätten sich in zahlreichen Gruppengesprächen, Vorträgen und Seminaren bewährt. Der Rezensent weiß überdies, daß Wrage für sein Buch in ständigem Kontakt mit den führenden Mitarbeitern der erwähnten Konferenz war.

Diese Angaben sind nicht nur zur Person wichtig. Sie sollen auf dreierlei hinweisen: Das Buch ist von Praxis gesättigt, es ist durch Erfahrung und Beratung abgeklärt, und es darf wohl sehr weitgehend als repräsentativ für die Auffassung in der heutigen evangelischen Ehe- und Erziehungsberatung gelten. Das ist sein Reiz für den an gegenwärtiger Sexualethik interessierten Leser. Ansprechen will es und wird es vor allem gebildete christliche Eltern, ohne daß bereits ein zu hoher Bildungsstand vorausgesetzt werden müßte. Es ist klar geschrieben und gewinnt durch die Illustrationen des Malers und Graphikers Gerhard Kapitzke, die hervorgehoben zu werden verdienen. Sie kommen durch das ungewöhnliche Format des Buches (gr. 8°) besonders zur Geltung. Zur Klarheit der Darstellung ist sogleich seine rühmenswerte Sachlichkeit hinzuzurechnen. Der normal orientierte Leser wird es an *Tbeodor Bovets* bekanntem Werk (Ehekunde I und II, Tübingen 1963, 2. Aufl., und 1962) messen und feststellen, daß es zwar an Umfang der ethischen und christlich spezifischen Thematik geringer ist, aber innerhalb seiner Grenzen nicht nur detailliertere Aufklärung vermittelt, sondern auch die zuletzt von *[ürgen Redhardt* (Fragezeichen hinter Theodor Bovets Ehebücher, ZEE 1964) stark pointierten Romantizismen Bovets vermeidet.

Der Verfasser kann indessen die gleiche Tradition nicht verleugnen. Sein Buch wird zweifellos die ideologiekritischen Bedenken *Helmut Kentlers* (Fernhalten und Ablenken, Tendenzen der Aufklärungsliteratur, in: Vorgänge 12/1965) nicht ganz erledigen. Kentler hatte, nach Meinung des Rezensenten mit Recht, kritisiert, daß die konfessionelle Sexualethik von einer "Ganzheit« des Menschen und der Mann-Frau-Beziehung auszugehen pflegt, die einen gesellschaftskritischen Sinn hat. Die Gesellschaftsordnung wird in der Geschlechtlichkeit verankert vorgestellt, das »Verfiigen« über den Leib aus anthropologisch-ontologischen Gründen abgelehnt. Das zeigt sich an einer Sprachregelung: »Sexualität« wird verpönt und durch »Geschlechtlichkeit« ersetzt. Die zugrunde liegenden psychosomatischen und theologischen Theorien hat *Dietrich Rössler* (Der »ganze« Mensch, Göttingen 1962) vortrefflich untersucht.

In der Tat sind der einleitende Abschnitt über »Mann und Frau in der Gesellschaft« bei Wrage und seine entsprechenden späteren Auslassungen zum Thema schwach und nicht fehlerfrei. Hier hätte sich der Verfasser ein bißchen soziologischen Rat holen können. Das Schema des Verhältnisses von Ehe, Familie und Gesellschaft ist nicht nur vereinfacht dargestellt, es stimmt so nicht. Der Satz, Menschsein sei

geschledirliches Sein, hat seinen guten Sinn. Er wird aber überzogen, wenn es heißt: »Aus der Zuordnung von Mann und Frau entstehen alle Gemeinschaftsformen.« Sofern das nicht nur eine Banalität ist, ist es falsch. Ebenso steht es mit der Aussage, daß »jede Erziehung zugleich Geschlechtererziehung« zu sein habe. Ist es wahr, daß der Mensch »immer in der geschlechtlichen Polarität und Beziehung« ist? Hier befindet sich der Rezensent mit dem Verfasser in einer alten Kontroverse. Der Rezensent muß gestehen, daß es ihn auch diesmal nicht überzeugt, wenn z. B. gesagt wird, die Frau liebe seelisch »mehr von innen nach außen«, während es beim Mann ungekehrt sei (S. 170). Es ist nicht ganz leicht zu unterscheiden, wo die berechtigte psychosomatische Erkenntnisbasis in den ideologischen Überbau jener Ganzheits- und Polaritätstheorien übergeht. Auch der schwierige Begriff der sReife« gehört hierher. Er wird, ganz unproblematisch, wohl zu organologisch als personale Annahme der Geschlechtlichkeit und Geschlechterbeziehung verstanden, »Ent-wickeln von Lebensmöglichkeiten- (S. 22), ohne daß genügend berücksichtigt würde, daß Reife immer schon auf einen institutionell-kulturellen Bestand bezogen ist und von daher mitdefiniert werden muß. Eine Konsequenz dieses zu engen Ansatzes ist es z, B., wenn die sexuelle Bindungslosigkeit und Freizügigkeit, wie sie heute zu beobachten ist, monokausal aus frühkindlichen Kontaktstörungen erklärt wird. Da liegt die Forderung nahe, die Mütter müßten auch bei industrieller Vollbeschäftigung ihren Kindern erhalten bleiben (S. 44). Es gibt hingegen für den Donjuanismus mehr Gründe in der sozialen Struktur insgesamt. Wenn man sie in die überlegung einbezöge, liefe man weniger Gefahr, die genannte Forderung zu Lasten der berufstätigen Frau absolut werden zu lassen. Endlich aber sei angemerkt, daß die aus der Polaritätstheorie verständliche Behauptung, in unserer Gesellschaft sei Ehe »Hilfe zur Selbstverwirklichung« (5. 77), sehr fragwürdig ist. Selbstverwirklichung kann keine Kategorie der christlichen Ethik sein; in ihr versammeln sich die bedenklichsten Tendenzen einer personalistischen Anthropologie.

Manche Mängel würden sich bei einer zu erwartenden weiteren Auflage beheben lassen. Vielleicht könnte der Verfasser auf den soziologischen Exkurs ganz verzichten, oder er müßte ihn ausbauen. Nur beiläufig sei erwähnt, daß die Bemerkung über *Riesman* (der sich mit nur einem n schreibt!) Innenlenkung für Traditionslenkung hält (S. 20). Und trotz der Kritik am Reifebegriff muß nun gesagt werden: Der Verfasser weiß, daß jede Zeit ihre Ehe hat, daß Familie und Gesellschaft voneinander abhängig sind und zueinander geöffnet sein sollen, daß sittliche Anschauungen sich wandeln. Wrage begründet auch, warum er Geschlechtlichkeit statt Sexualität sagen möchte (S. 21). Noch immer ist es ja notwendig, den christlichen Lesern zu erklären, daß Sexualität nichts Tierisches ist und nicht nur eine Sache der Geschlechtsorgane, sondern des »ganzen Menschen«, In dieser Front ist das richtig. Wrage bekennt sich ausdrücklich zu den Einsichten der modernen Theologie, wie er sagt, der beiden großen Konfessionen, »daß die Geschlechtlichkeit des Menschen mit all ihrer sexuellen Lust eine gute, zu bejahende und zu entwickelnde Gabe Gottes ist«. Er kämpft mit ihr gegen die alten Vorurteile. Wrage wendet sich, auch das muß nun betont werden, gegen jede»Wir-Romantik« (S. 100 und passim). Die Individualität des Menschen ist ihm wichtig, und er tritt nachhaltig für eine partnerschaftliche, nichtautoritäre Familie ein.

Ethischer Leitsatz des Verfassers ist nach *Legstrup* - der nicht eigens genannt wird -, »sachgemäß das Leben des Nächsten in Obhut zu nehmen« (Vorwort und S. 76). Er will in diesem Sinn ein Wissen, Verstehen und Erkennen vermitteln, damit eine Seele, Geist und Leib umfassende Begegnung, so aber das Glück in der Ehe, gelingt. Die von Wrage dargebotene Information ist mit ihren pädagogischen Hinweisen glänzend. Der Geschlechtserziehung in der Kindheit wird viel Raum gewidmet. Es wird ganz klar, daß ihr Ort das Elternhaus zu sein hat. Und es wird den Eltern an einer Reihe von Beispielen deutlich werden, wie sehr sie der Liebesfähigkeit ihrer Kinder schaden können. Die weiteren Kapitel behandeln: Pubertät und Adolenszenz; die Geschlechtsorgane von Mann und Frau; das Geschlechtsleben mit guter Beschreibung etwa der sexuellen Reizzonen und Reize; die Vererbung; Empfängnis und Empfängnisregelung mit einer guten Thesenreihe zum Begriff »Verantwortlidie Ehe und Elternschaft« – sie gleicht völlig der Stellungnahme, die

von der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf, 1966, zum Thema abgegeben wurde und in der bereits auf einen breiten ökumenischen Konsens hingewiesen werden konnte -; Schwangerschaft; Geburt und Stillen.

Es würde zu weit führen, die vielen einzelnen Punkte, die erwähnenswert wären, zu nennen. Nur einige Fragen noch: Wo es um die Anwesenheit des Kindes im Schlafzimmer der Eltern geht, scheinen die psychologische und die kulturelle Argumentation nicht ganz ausgeglichen zu sein (5. 40). Das gleiche gilt für das Thema Scham und Nacktheit. Die Ehereife ist mit dem 24. bis 25. Lebensjahr als Durchschnitt wohl doch zu hoch angesetzt und berücksichtigt nicht das Verhältnis von psychischer und sozialer, nämlich durch lange Schulung hinausgezögerter, aber durch soziale (auch eheliche!) »Verbindlichkeiten« erreichter Reife. Dagegen sind die hilfreichen überlegungen zur Problematik der vorehelichen Beziehungen zu begrüßen. Wrage unterscheidet ähnlich wie *Bovet* (Ehekunde I, a.a.O. S. 100 ff.) und *lohn Robinson* (Gott ist anders, München 1964, 5. Aufl.) voreheliche Beziehungen, die auf Dauer zielen, und solche, die nur eine genitale Entspannung zu zweit anstreben. Auch er definiert Keuschheit in bezug auf Partnerschaft. »Keuschheit heißt, den Partner nicht zum Objekt des eigenen Wollens oder Nichtwollens zu machen« (5. 206). Von daher fällt auch Licht auf die Selbstbefriedigung, die außerordentlich differenziert, besonders in ihrer Bedeutung für die verlängerte Spanne zwischen Pubertät und Ehe, bedacht wird und auch als positive Bewältigung geachtet werden soll (S. 162). Das sogenannte Petting wird von Wrage für gut gehalten, wenn es nicht über zu lange Zeit beibehalten wird. Im übrigen müsse dafür gesorgt werden, daß auch in den vorehelichen Beziehungen verantwortungsbewußt auf eine sichere Empfängnisregelung gesehen wird. »Mußehen« sind dagegen in der Regel abzulehnen. Wrage beurteilt die Haltung der heutigen Jugend positiv. Seine Pädagogik hat keinerlei moralisierende und kulturkritische Akzente. Er fordert hingegen »jugendeigene Lebensräume als Einübungsräume des Miteinanderumgehens und als Vorbereitungsräume für die Ehe- (5. 84). Entscheidend ist indessen »die eigene, mit fortschreitendem Alter zunehmende Einsicht in die Vielzahl der Probleme und nicht das Verbot sexueller Handlungen« (5. 162).

*Dr. H. Ringeling* *Münster (Westf.)*

*Rossa, Kurt:* Todesstrafen. Ihre Wirklichkeit in drei Jahrtausenden. Oldenburg: Gerhard Stalling Verlag 1966. 245 S. 22,80 DM.

Das Problem der Todesstrafe wird hier unter einem sonst nicht geläufigen, aber außerordentlich wichtigen Aspekt angegangen, nämlich, daß uns die *Art der Hinrichtung* - auch mit schrecklichen Bildern - vor Augen geführt wird. Abscheu und Ekel, übelkeit und Brechreiz stellen sich ein, wenn man zu Gesicht bekommt und vernimmt, wie erfindungsreich Menschen darin sind, wenn es gilt, das Leben von Mitmenschen in amtlichem Auftrag auszulöschen. Daß normale Menschen beim Anblick der Hinrichtung ihrer Mitmenschen von Abscheu erfüllt werden, ist ein nicht geringes Verdienst dieses Buches. Zu leicht entfernen sich Erörterungen um die Todesstrafe weit von der Wirklichkeit, wenn systematisch ausgeklammert wird, *wie* sie vollzogen wird und *wer* sie vollstrecken soll.

Dieses Buch appelliert aber nicht an das Gefühl, um dadurch nüchterne und sachbezogene Erwägungen zu überspringen. Im Gegenteil! Auf diesem Hintergrund erhält die begründete Ablehnung der Todesstrafe ihre konkreten Konturen. Mit bestürzender und befreiender Offenheit wird der *Anteil des Christentums* an der Begründung, Billigung und Durchführung dieser Strafart herausgestellt: »Wer alles von uns Christen wissen will, lese die Bergpredigt, wer mehr von uns wissen will, eine Geschichte der Todesstrafen« (9). Die Befürwortung der Todesstrafe innerhalb des Christentums ist allerdings ein mehr als eigenartiger Kommentar zur Bergpredigt; der Umschwung von der radikalen Ablehnung der Hinrichtung zu einer gedämpften Billigung und theologischen Rechtfertigung innerhalb der Kirche erfolgte bei Augustin. Seither war man um Begründungen verschiedener Art nicht verlegen. Auch heute noch wird dafür die »Objektivität des Sühneereignisses« *(Künneth,* S. 161) ins Feld geführt, als ob die in Jesus Christus vollzogene Sühne noch andere Sühnemöglichkeiten neben sich dulden könnte, ganz abgesehen davon, daß zum Ethos der Sühne der Charakter der Freiwilligkeit gehört; staat-

licher Re-Aktion als einer zwangsmäßig durchgeführten Vergeltung sollte die Bezeichnung »Sühne« nidrt zuerkannt werden dürfen. Ein solches Eingreifen sollte dann ehrlicherweise als Zurückschlagen der Strafgewalt bezeichnet und nicht mit ideologischem Einwickelpapier umhüllt werden. Leider sind derartige Äußerungen einer Billigung von seiten der Christen immer noch häufig. »Die katholischen und evangelisehen Theologen halten die Tötung nach wie vor -- von zahlreicher werdenden Ausnahmen abgesehen - für sittlich erlaubt, nicht selten sogar unter Berufung auf die Bibel für dringend geboten« (139). Man kann nur wünschen, daß die Mitte des Evangeliums sich auch hier immer mehr durchsetzt und diese Ausnahmen bald die Regel werden.

Christen sollten schon deshalb von einer soldien Stellungnahme Abstand nehmen, weil sie sich damit in eine Gesellschaft begeben, in der die *Verachtung des Menschen* zum Prinzip wird. Die hier übliche Sprachregelung ist weithin aus dem Wörterbuch des Unmenschen entnommen. Nur ein Beispiel: »Wenn beim Anhören einer Schandtat, wo eine gemeine Bestie ihrer viehi*schen* Begierde Opfer bringt, sich nicht die Faust ballt und der Wunsch sich regt, den Mörder wie einen tollen Hund niederzuschlagen, dem ist sein natürliches Empfinden überhaupt abhanden gekommen« (98). Das Böse ist aber nicht der in uns steckende, noch zu überwindende Rest des Tieres, sondern schlicht eine besondere Eigenart des Menschen, der sich in einer solchen Unmenschlichkeit verfehlt. Die instinktgetriebene Reaktion von Tieren und die Raffiniertheit des Menschen im Aushecken einer Bosheit in den gleichen Begriff zusammenzudrängen ist eine Beleidigung dieser Geschöpfe.

In dieser unmenschlichen Art ist die Todesstrafe ein Zeichen von einer *unheimlichen Brutalität.* Dies gilt einmal für den *Delinquenten;* die fortwährende überwachung zur Selbstmordverhütung, die Marter der Todesgewißheit verbunden mit der Ungewißheit über die Stunde der Hinrichtung, der damit zusammenhängende körperliche Verfall und seelische Zusammenbruch sind Aspekte, die in jedem Bericht über eine Hinrichtung wiederkehren. Dies gilt aber auch für den *Henker.* Hier waltet eine erstaunlidie Schizophrenie vor. Auf der einen Seite plädiert man für die Auslöschung eines Menschenlebens durch einen Menschen, auf der anderen Seite ist man aber nicht bereit, den Vertretern dieses blutigen Handwerks die nötige gesellschaftliche Anerkennung zuteil werden zu lassen. Noch schwerer wiegt, daß die mit einer Hinrichtung beauftragten Menschen diese Tätigkeit auf die Dauer gar nicht aushalten, sondern innerlich und äußerlich in Alkoholismus und Selbstmord zugrunde gehen. Wer hat das Recht, einem Mitmenschen eine solche Last aufzubürden? Der Bundestagsabgeordnete *Arndt* (SPD) hatte recht, als er erklärte: »Wer die Todesstrafe will, muß auch die Entwürdigung des Menschen zum Henker wollen. Kein Abgeordneter sollte ein Strafgesetz beschließen, kein Richter ein Urteil aussprechen, das er nicht eigenhändig zu vollziehen bereit ist« (174).

Dazu kommt *noch,* daß die Todesstrafe als Mittel zur Verhütung von Mordtaten *unwirksam* ist. Das Zutrauen zur *Abschreckungswirkung* ist ein laienhaftes Vorurteil; eine gut ausgerüstete und richtig funktionierende Polizei ist wirksamer als jede Angst vor der Strafe. Zudem rechnet man auch nicht damit, wie rasch Menschen gegenüber der Grausamkeit abstumpfen und sich daran *gewöhnen.* Außerdem übersieht man, daß bei einer bestimmten Art von Menschen die Hinrichtung geradezu einen *anziehenden Anreiz* ausübt. Diese psychologischen, kriminologischen und moralischen Faktoren müssen genau bedacht sein; sie können einen festen Schutzwall bieten gegen die immer wieder andringende Sturzflut der Emotionen.

Vor allem darf man keinen Augenblick die *Irreparabilität* dieser Maßnahme aus dem Blickfeld verlieren. Ununterbrochen sind Justizirrtümer vorgekommen, die als legalisierter Mord an Unschuldigen angesehen werden müssen, wenn die Verurteilung zur Hinrichtung geführt hat. Unverständlich bleibt, daß auch Theologen diese Irrtumsmöglichkeit so leicht auf die Seite schieben. Ein gründliches Studium der Rechtsgeschichte muß zwei Ergebnisse hervorbringen, einmal, uns *mißtrauisch* zu machen gegenüber unseren Erkenntnissen, und dann uns *»Bescheidenheit* im Umgang mit Menschenleben- (135) zu lehren. »Jede Entscheidung, die die Möglichkeit des Irrtums einschließt, muß sich einen Rückweg offenhalten - die Berichtigung« (136). Wer diesem einleuchtenden Grundsatz zustimmt, kann zur Todesstrafe nur nein sagen.

Man kann nur wünschen, daß dieses Buch eine weite Verbreitung erfährt; denn es stößt geschickt und besonnen in die Phalanx der Befürworter der Todesstrafe vor. Es ist fast undenkbar, nach einer eingehenden Lektüre noch für die Todesstrafe einzutreten.

*Ob.P/' D. R. Pfisterer* *Schwäbisch Hall*

*Luhmann, Niklas:* Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Band 24 in der Reihe »Schriften zum öffentlichen Recht«, Berlin: Duncker & Humblot 1965. 223 S. 32,60 DM.

Vollständig müßte der Titel dieser Arbeit lauten: Grundrechte als Institution zur Begrenzung staatlicher Machtausübung. Insofern ist sie nicht nur ein Beitrag zur politischen Soziologie, sondern auch zur staatsrechtlichen Grundrechtsdogmatik. Allein - die Arbeit wirft mehr Fragen auf, als bereits mit dieser Doppelseitigkeit gestellt sind.

L. geht aus von einer funktionalen Interpretation der alten Rechts- und Staatsbegründung und der neueren Trennung von Staat und Gesellschaft (Kap. 2), die in eine Kritik der herrschenden naturrechtliehen Grundrechtsbegründung einerseits, der herrschenden geistes-.wissenschafllidien Grundrechtsbegründung andererseits ausmündet (Kap. 3). Namentlich *Rudoll Smend* ehrt L., indem er ihn kritisiert, und zwar auf der Grundlage der funktionalistischen Systemtheorie *Talcott Parsons',* welcher - wenigstens nach dem Urteil ihrer Kritiker - der Titel einer -Integrationslehre- ebensogut anstünde wie der Smends. L. bleibt jedoch bei der Kritik nicht stehen. In fünf Kapiteln (4.-8.) skizziert er eine eigene Grundrechtstheorie. Seine Konzeption beruht einerseits auf einer Theorie der sozialen Differenzierung (Kap. 1 und 9), die sich an Parsons anlehnt, und andererseits auf einer methodologischen Konzeption, die L. 'Aquivalenzfunktionalismus< nennt und ebenfalls von dem in der angelsächsischen Soziologie verbreiteten Funktionalismus herleitet.

*1. Soziale Differenzierung* setzt Generalisierbarkeit von Kommunikationen voraus, und damit den Ausbau des grundlegenden Kommunikationsmediums: der Sprache. "Ein solcher Ausbau der Sprache, der die Generalisierungs- und Differenzierungsfähigkeit der sozialen Kommunikationen sicherstellen 5011, erfolgt in der allgemeinen Richtung der Entbindung und Befreiung des kommunikativen Verhaltens aus allzu engen Fesseln sozialer oder emotionaler Art. Dem liegt ein breitfließender zivilisatorischer Prozeß der Mobilisierung von Sachbindungen und Personbindungen zugrunde, der sich in dem Maße auswirkt, als Sachbindungen durch Geld und Personbindungen durch Mitgliedschaft in Organisationen vermittelt werden. Dadurch wächst das Kommunikationspotential der Gesellschaft und ihre Fähigkeit zu unterschiedlichen, wechselnden Situationsdefinitionen« (33). An die Stelle der sallzu engen Fesseln sozialer und emotionaler Art< treten für die einzelnen Dimensionen gesellschaftlichen Lebens ‚je spezifische Rationalitätskriterien und Sanktionsmechanismen. (34), etwa: »... im Bereich der persönlichen Selbstdarstellung das Kriterium des Ansehensgewinnes oder -verlustes, im Bereich der Wirtschaft das Kriterium des Geldgewinnes oder -verlustes, im Bereich der Politik das Kriterium des Machtgewinnes oder -verlustes, die alle getrennt operieren, ohne sich wechselseitig zu stören, und jeweils nur den ihnen zugeordneten Handlungsbereich sanktionieren« (34). Derartige Sanktionsmechanismen stellen ‚Zusarzinstitutionen der Sprache- dar (36), die zu jedem historischen Zeitpunkt als ein bestimmt geartetes Geflecht zusammenwirken. - Die Theorie der sozialen Differenzierung versucht den historischen Prozeß des sich aufeinander Beziehens der sich unterdessen voneinander trennenden Handlungsbereiche begrifflich zu fassen. Hier sei erwähnt, daß die Kirchen an diesem Prozeß aufs engste beteiligt sind: durch eine Vertiefung ihrer Eigenständigkeit vermittels der Neugründung auf das Bekenntnis einerseits, und durch die Entfaltung neuartiger Beziehungen zur ‚Welt<, nämlich durch die Wahrnehmung eines ‚t:Sffentlichkeitsauftrages< oder einer ‚Weltverantwortung< andererseits. Umgekehrt erhellt daraus die mögliche Bedeutung funktionalistischer Auffassungen für das soziologische Verständnis der Kirche - was hier nur angedeutet, nicht aber diskutiert werden kann, da L. selbst diese Probleme nicht behandelt.

2. Die Institutionalisierung von *Grundrechten* bezeichnet nun den Vorgang der Heraus-

differenzierung des Staates aus der -Gesellschafl-, indem sie - als Freiheitsrechte — die gesellschaftlichen Kommunikationen vor einer Zerstörung durch staatliche übergriffe und den Staat vor einer Verzettelung seiner Macht in irrelevanten Bezügen bewahren, und indem sie – als Gleichheitsrechte, besser: als Pflicht des Staates zur Gleichbehandlung der Empfänger seiner -Leistungen- (162 ff.) - die Neutralität dieser Leistungen gegenüber nur -gesellschaftlich<, nicht aber staatlich zu verantwortenden Differenzen sicherstellen. Nicht der Staat schafft also die Sphären freier gesellschat1:licher Kommunikation, sie müssen vielmehr vorhanden sein und dann einer geregelten Beziehung zum staatlichen Handeln unterworfen werden. L. arbeitet den Katalog der Grundrechte von seinem Konzept einer in eine Mehrzahl von relativ autonomen Kommunikationsbezügen gegliederten Gesellschaft her durch und kommt zu dem Ergebnis, daß die Grundrechte durchweg *multifunktional* wirken.

3. Dieses Ergebnis wird zunächst in kritischer Absicht gegen die herrschende Grundrechtsdogmatik vorgetragen, die L. dem Wertdenken des 19. Jahrhunderts verhaftet sieht. Ihren Versuch, Grundrechte als deduktives System von Werten, das sich aus dem Wesen des Menschen ableiten ließe aufzufassen, sieht L. zum Scheitern verurteilt, vor allem weil die rechtspraktischen Konsequenzen durchweg zu Verlegenheitslösungen führen. Grundrechte stellen kein geschlossenes System dar, sondern sie erfüllen eine ganze Reihe von Funktionen, die je nach dem Problembezug, auf den hin man sie prüft, wechseln. Eine solche Aussage hat allerdings Sinn nur im Kontext des L.schen *ifquivalenzfunktionalismus*. Dieser geht von der Auffassung aus, daß Gesellschaften als Systeme permanent eine Reihe von Problemen zu lösen haben, wenn sie sich erhalten wollen. Derartige Probleme können als relativ abstrakte Bezugspunkte gesetzt werden. Auf sie hin läßt sich dann prüfen, welche alternativen Lösungen (äquivalenten Funktionen) zur Verfügung stehen bzw. erfunden werden können. Es leuchtet ein, daß derartige Bezugspunkte nicht die Werte des Handelnden zu sein brauchen, sondern daß Werte erst bei der Auswahl der Lösungsalternativen, die in die Tat umgesetzt werden sollen, ins Spiel kommen. Mehrfach diskutiert L. die rechtstechnischen Vorzüge seiner Auffassung, die – was vielleicht befürchtet werden mag - keineswegs den Normcharakter der Grundrechte hintergeht. Doch das entzieht sich der Kompetenz des Rezensenten. Wichtiger erscheint noch, daß L. sich durch seine Konzeption einen unmittelbaren Zugang zu den empirischen Sozialwissenschaften erschließt, ein Vorzug, den er auch gegenüber der der seinen ähnlichen Kritik *Ernst Wolfs* an der Grundrechtsdogmatik zu haben glaubt (»Immerhin scheint die Notwendigkeit, die Wertfrage wieder durch die Wahrheitsfrage zu ersetzen, in Theologenkreisen stärker empfunden zu werden. Aber von dort führt sie nicht in die empirischen Wissenschaften«, S. 57, Anm.11).

4. Nahezu jeder Absatz der L.schen Arbeit stellt eine Auseinandersetzung der folgenden Perspektiven dar: Kritik an der werttheoretischen Grundreditsdogmatik, Bezug auf Forschungsergebnisse der empirischen Sozialwissenschaften, Gliederung des Materials nach der Theorie der sozialen Differenzierung und Demonstration der Flexibilität und Leistungsfähigkeit des äquivalenzfunktionalistischen Ansatzes. Diese Auseinandersetzung wird von immer neuen Ansatzpunkten her geführt und vom Aquivalenzfunktionalismus durchweg siegreich bestanden. Ihr Diskussionsstil macht die Arbeit – wie mir scheint weit über den Rahmen der politischen Soziologie oder der Grundrechtsdogmatik hinaus für den gesamten Bereich der Kooperation dogmatischer Disziplinen mit den empirischen Sozialwissenschaften - ungemein anregend. Ihr Vorzug liegt vor allem darin, daß sie die Reihe der durchweg sterilen Ansätze einer Verhältnisbestimmung nach dem Schema -Staatsredit und Soziologie- (oder: -Theologie und Soziologie-) nicht zu verlängern versucht, sondern die Relevanz der konkurrierenden Ansätze an einem real problematischen Gegenstand prüft.

5. Trotz dieser Vorzüge muß gegen die Studie eingewandt werden, daß sie das Bild der Soziologie verzeichnet. Keineswegs alle Soziologie denkt funktionalistisch, wenn das auch von Funktionalisten, die sich keine anderen Möglichkeiten vorstellen können, gerne behauptet wird. Gerade die Stärken der L.schen

Arbeit - daß er nämlich den begründeten Eindruck zu erwecken vermag, seine äquivalenzfunktionalistische Lösung könne an die Stelle der herkömmlichen dogmatischen Lösungen treten - stützen nämlich einen Einwand, der von den Vertretern einer streng hypothetisch-deduktiven, empirisch geprüften Theorie gegen den Funktionalismus erhoben wird: Bei funktionalistischen Theorien handele es sich zwar oft um praktisch brauchbare, selten aber um sehr informative bzw, allgemeingültige Theorien, kurz: um Technologien, die sich hinsichtlich ihrer Erfahrungsgrundlage mit der praktisch tradierten Erfahrung begnügen, aber keinen Versuch machen, ihre Erfahrungsgrundlage universell, intersubjektiv zu sichern. Die eigentliche analytische Erfahrungssicherung bleibe auch vom Funktionalismus ungetan. L. führt selbst an, daß sich in einer Reihe von Sozialwissenschaften die Tendenz einer Zweigliederung in eine Entscheidungslehre, -Handlungswissenschafl- oder Technologie auf der einen Seite und eine analytische Disziplin auf der anderen abzeichne, - eine analytische Disziplin, welche die für die Technologie relevante Erfahrung systematisch sichert. Nur vermutet L. seine eigene Theorie auf der Seite der Analyse. Der Rezensent kann nicht umhin, das für eine Täuschung zu halten.

*K.Hungar* *Heidelberg*

*Murray, lohn Courtney:* We Hold These Truths ... Catholic Reflections on the Arnerican Proposition. 5. Aufl. London: Sheed and Ward 1961. 336 S.

john C. Murray S. J. ist Professor für Theologie am Woodstock College. 1905 geb., Studium der Theologie und Literaturwissenschaften. Lic. theol. Woodstock, Dr, rheol. Gregoriana. 1951/52 Yale Prof. Veröffentlichungen: The Problem of God 1964; Mitarbeiter vor allem an der Erklärung über die Religionsfreiheit.

Der vorliegende Band stellt eine Sammlung von Einzelaufsätzen dar, die zwischen 1950 und 1960 geschrieben wurden.

Murray, der während des 2. Vatikanisdien Konzils vor allem als Mitarbeiter an der Erklärung über die Religionsfreiheit hervorgetreten ist, versucht, das Verhältnis der amerikanischen Katholiken zum Staat und seiner Verfassung kritisch zu reflektieren und einen Beitrag zum Selbstverständnis der amerikanischen Nation zu geben. Dabei geht es ihm im Wesentlichen um drei Problemkreise: Welche Wertordnung liegt der amerikanischen Gesellschaft (als einer offenen und pluralistischen) zugrunde; wie sieht das Verhältnis Staat _ Kirche im Licht des First Amendment der amerikanischen Verfassung aus; welche konkreten Probleme ergeben sich aus diesen beiden Fragestellungen, welche beeinflussen ihre Beantwortung?

Murray setzt ein bei der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Seine Überlegungen sind von zwei Fragen bestimmt, die er in Anlehnung an die Präambel der amerikanischen Verfassung formuliert: 1. Vertreten wir diese Wahrheiten, weil sie wahr sind, oder sind sie wahr, weil wir sie vertreten? 2. Warum vertreten wir diese Wahrheiten? *(5.* 98). Dabei setzt er voraus, daß es sich bei diesen»Wahrheiten« nicht einfach um eine Ansammlung von Rechten, sondern um eine »public philosophy« handelt, um einen Konsensus, der seine letzte Wurzel in der Menschenwürde hat *(5.81/82).* Murray läßt sich jedoch nicht auf die Frage festlegen, ob dieser Konsensus besteht (die Antwort darauf wäre eindeutig negativ), sondern fragt, ob er notwendig ist (S.79). Diese Notwendigkeit ergibt sich für ihn aus zwei überlegungen: 1. Es besteht übereinstimmung darüber, daß der Staat an gewisse vorstaatliche Rechte gebunden ist (vgl. S. 325). 2. Die gegenwärtige amerikanische Politik scheitere daran, daß sie sich nicht an einer »public philosophy« orientiere, (es fehlt jeweils ein dauerhaftes Programm, zum Beispiel im Fall der Auslandshilfe). Murray postuliert nun, daß nur die klassische Naturrechtslehre zu einem solchen Konsensus führen kann. Er wendet sich gegen das Argument, daß sie spezifisch katholische Voraussetzungen impliziere, da ihre Gültigkeit und Brauchbarkeit allein davon abhinge, ob der Mensch in der Lage ist, Gut und Böse zu untersmeiden und entsprechend zu handeln. Diese Voraussetzung ist nach Murray grundsätzlich gegeben, es können allenfalls graduelle Schwierigkeiten auftreten *(5.* 109-110). Dabei kommt er im Ergebnis zu einigen naturrechtliehen Prinzipien für die praktische Politik, die allerdings rein formalen

Charakter tragen (5. 332-334). Es zeigt sich aber, daß Murray die eigentliche Problematik des Naturrechtsbegriffs nicht überwindet. *Er* muß schließlich seine Voraussetzung, daß der Mensch grundsätzlich zur Erkenntnis von Gut und Böse imstande sei, wieder fallenlassen, wenn er seinen Gesetzesbegriff (law) nicht vom Willen der Mehrheit, sondern von der Vernunft abhängig macht. Der Konsens geht damit wieder verloren. Zudem führt die Reduzierung der naturrechtlichen Postulate zu einem »sceleton law« (5.335), entweder zu unpraktikablen Leerformeln oder zur Notwendigkeit, bestimmte gesellschaftliche Instanzen zu autorisieren, diese Leerformeln zu füllen.

Murray wäre diesen Schwierigkeiten entgangen, wenn er den Ansatz, den er zur Beurteilung des First Amendment (freie Religionsausübung und strenge Trennung von Staat und Kirche) verwendet, konsequent durchgehalten hätte. Hier betont er nämlich, daß die beiden Artikel dieses Amendment keine politische Philosophie und keine Glaubensartikel seien, sondern einzig und allein »Artikel des Friedens«, die einzige Möglichkeit zur Bewältigung der religiösen Gespaltenheit der Nation und Ausdruck der begrenzten Souveränität des Staates (S. 49-50). Leider stellt er sich nun nicht der Frage, ob das Prinzip der vorstaatlichen Menschenrechte auf ähnliche Weise zu begründen ist, sondern fordert hier eine »politische Philosophie«, da er nicht darauf verzichten will, den Staat auf ein bestimmtes Wertsystem zu gründen. Die Frage ist ja aber gerade die, ob ein solches ausschließliches Wertsystem in der heutigen Gesellschaft zu halten ist, oder ob nicht das Prinzip der Menschenrechte -nure eine Sammlung solcher »articles of peace« ist, die die Funktion haben, das Zusammenleben in einem Staat erst zu ermöglichen.

Da die Einzelprobleme, mit denen sich Murray auseinandersetzt, für unsere Verhältnisse nur sehr bedingt von Bedeutung sind, seien sie hier nur kurz gestreift:

Murray sieht in der amerikanischen Lösung der *Schul/rage* eine Fehlinterpretation des First Amendment und eine Verletzung des Gerechtigkeitsprinzips, ohne zu übersehen, daß eine auch die katholische Kirche befriedigende Lösung in absehbarer Zeit nicht möglich zu sein scheint. Die Problematik liegt darin, daß in Amerika die Kirchen aus den staatlichen Schulen völlig verdrängt sind, die kirchlichen Privatschulen aber keinerlei staatliche Unterstützung erhalten.

Die Frage der *Gesetzgebung au/ dem Gebiet des moralischen Verhaltens* beurteilt Murray erfreulicherweise primär unter dem Gesichtspunkt, daß jede Freiheitsbeschränkung Konsequenzen nach sich zieht, die im Voraus nicht zu erfassen sind. Entsprechend vorsichtig ist seine Stellungnahme.

Die Beurteilung des *Kriegsproblems* ebenso wie die *Kommunismuskritik* Murrays spiegelt die damalige katholische Position wieder, die heute im wesentlichen durch die Entwicklung überholt ist.

Obwohl Murray an einer naturrechtliehen Begründung der Menschenrechte festhalt, bietet seine Gedankenführung dennoch einen Ansatz für einen fruchtbaren Dialog zwischen Katholiken und Nichtkatholiken in einer offenen, pluralistischen Gesellschaft. Der Grund dafür liegt wohl vor allem darin, daß Murray die Kirche nicht als Integrationsmitte dieser Gesellschaft ansieht und daher die Interpretation allgemeingültiger Werte nicht bei ihr lokalisiert. Er verzichtet letztlich auf eine solche integrierende Instanz. Der Pluralismus kann nicht in eine neue Einheitlichkeit aufgelöst werden, es muß nur die Gefahr überwunden werden, daß er die Gesellschaft sprengt. In diesem Zusammenhang weist er der Universität eine wichtige Aufgabe zu. Sie hat innerhalb der modernen Gesellschaft Kommunikationsmöglichkeiten für die divergierenden Gruppen zu schaffen und damit den Pluralismus unserer Zeit verständlich zu machen.

*Inhalt:* Introducrionr The Civilization of the Pluralist Society '- *Part One: The American Proposition.* 1. E Pluribus Unum – The American Consensus. 2. Civil Unity and Religious Integrity - The Articles of Peace. 3. Two Cases for the Public Consensus - Fact or Need. 4. The Origins and Authority of the Public Consensus - A Study of the Growing End. – *Part Two: Four Unfinished Arguments.* 6. Is It Justice – The School Question. 7. Should There Be a Law – The Question of Censorship. 8. Is It Basket Weaving - The Question of Christianity and

Human Values. 9. Are There Two or One – The Question of the Future of Freedom. – *Part Three: The Uses 0/ the Doctrine.* 10. Doctrine and Poliey in Communist Imperialism – The Problem of Security and Risk. 11. The Uses of a Doctrine on the Uses of Force – War as a Moral Problem. 12. The Doctrine is Dead - The Problem of the Moral Vacuum. 13. The Doetrine Lives - The Eternal Return of Natural Law.

W. *Zeller* *Heidelberg*

*Röbbelen, Ingeborg:* Zum Problem des Elternrechts. Ein Beitrag aus evangelischer Sicht. Band 30 der Veröffentlichungen des Comenius-Instituts (Pädagogische Forschungen). Heidelberg: Quelle & Meyer 1966. 324 S. Ln. 27,- DM; kart, 24,- DM.

Die Darstellung von Frau 1. Röbbelen, Direktorin des Comenius-Instituts in Münster, ist aus den sich über mehrere Jahre erstreckenden Sitzungen einer Studienkommission dieses Instituts hervorgegangen, deren Mitglieder auf Seite 295 genannt sind. Aufgabe dieser Studienkommission war es, zu klären, wie die Erziehungsaufträge von Elternhaus, Staat, Schule und Kirche in der gegenwärtigen Situation zu umschreiben, zu begrenzen und aufeinander zu beziehen sind, sowie die Frage zu erörtern, in welcher Beziehung sie zum sog. Elternrecht stehen. Frau Röbbelen hat in ihrem Werk sich nicht darauf beschränkt, die vielfältigen Diskussionen zusammenzufassen oder eine Materialsammlung zu bieten; vielmehr hat sie in eigener sdiöpferisdier Arbeit die Ansätze zur Entfaltung einer evangelisch-protestantischen Konzeption des Elternrechts dargestellt, die versdilungenen Probleme vorurteilslos und sachlich geklärt und hierdurch einen wesentlidien Beitrag zur Diskussion geleistet. Zwar nennt die Verfasserin ihr Werk bescheiden nur eine Materialsammlung und eine Diskussionsgrundlage; aber in Wirklichkeit ist es ein unentbehrlicher Ratgeber und Wegweiser in der verwirrenden Landschaft des Elternrechts: ein Vadernecum, das jeder Pädagoge, Theologe und Kulturpolitiker kennen sollte – nein, kennen muß, wenn er adäquate Aussagen über das Elternrecht machen will oder allgemein verbindliche Entscheidungen zu treffen hat. Ein weiterer Vorzug der Arbeit ist, daß Frau Röbbelen die fast unübersehbare Literatur über die Elternrechtsfragen nahezu vollständig beriicksidrtigt und sich mit ihnen im Text, vor allem aber in den zahlreichen Anmerkungen auseinandergesetzt hat. Besonderes Lob verdient die im Anhang enthaltene Dokumentation (S. 180-294). Hier sind die wesentlichen Stellungnahmen und Äußerungen aus dem evangelischen kirchlichen Bereich zu den Fragen des Elternrechts und der Schule mitgeteilt sowie Vorträge und Gutachten zu den Problemen wiedergegeben, die die Studienkommission ihren Beratungen zugrunde gelegt hat.

Im ersten Teil stellt die Verfasserin das elterliche Erziehungsrecht im geltenden Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland unter eingehender Behandlung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und der Literatur dar (5. 14-52). In einem zweiten Teil werden die Erziehungsaufträge der Familie, des Staates, der Schule und des Lehrers sowie der Kirche in theologischer, pädagogischer und rechtlicher Sicht erörtert (S. 53-136). Der dritte Teil (S.137 bis 179) geht davon aus, daß das Elternrecht seinen richtigen Stellenwert »nur in einer Zusammenschau und in einem Zusammenwirken mit den anderen Erziehungsträgern und Bildungsmächten« erhält. Er macht deutlich, daß bei allen Aussagen über das Elternrecht es sich nur um solche handeln kann, die für unsere heutige Situation im gesellschafHich-staatlichen, schulischen und kirchlichen Bereich Geltung haben. Mit Recht fordert hier Frau Röbbelen, daß bei allen überlegungen über die Ausgestaltung des Elternrechts die Frage leitend und ausschlaggebend sein sollte, »wie das gesamtpädagogische Anliegen besser zum Zuge kommt«. Den Beschluß dieses Teils bilden aufschlußreiche Erwägungen zur Elternrechtsproblematik aus evangelischer Sicht. Sie gipfeln in der Einsicht, »daß es nach evangelischem Verständnis keine Möglichkeit gibt, Aussagen zu diesem Problemkreis unter unmittelbarer Berufung auf Stellen der Hl. Schrifl: zu machen .., Jeder Versuch der biblizistischen Begründung einer erzieherischen Stellungnahme und Entscheidung würde sowohl das Wesen biblischer Aussagen wie die Aufgabe evangelischer Verkündigung mißverstehen und gefährden ... Endlich kann audi nicht die evangelische Kirche als Institu-

tion über ein Phänomen wie das Elternrecht gewissermaßen absolute, die Gewissen bindende Aussage madien.« Gerade weil ihr diese »Sicherheit« versagt ist, müßte die Kirche, so folgert die Verfasserin, »vielmehr versuchen, ihre Stellungnahme stets neu zu formulieren und immer wieder an der vorgegebenen Wirklichkeit zu überprüfen«. Trotz dieser Voraussetzungen und Vorbehalte läßt die gegenwärtige Diskussion nach Ansicht der Verfasserin gewisse gemeinsame Grundlagen erkennen. Dazu gehört vor allem, »daß zwar übereinstimmend die Pflicht der Eltern zur Mitverantwortung und zur Mitwirkung auch im öffentlichen Schulwesen anerkannt wird, daß aber fast generell ein gewisser Vorbehalt gegenüber dem Begriff Elternrecht zum Ausdruck gebracht wird«, Von Bedeutung ist dabei auch, »daß -aus dem Evangelium kein bestimmtes Schulprinzip abgeleitet werden- und daß sder Christ vom Glauben her nicht unmittelbar, sondern nur sehr mittelbar zu Erziehungs- und Schulfragen Stellung nehmen kann- «, Zu den Aufgaben, vor die die Kirche selbst heute gestellt ist, gehört es nach der Verfasserin, »ein neues theologisches Verständnis der Ehe, des Eltern-Kind-Verhältnisses und damit der Institution der Familie zu entfalten«. Das leitende und ausschließliche Interesse der Kirche muß darin liegen, »daß die Verantwortung der Eltern für die Erziehung ihrer Kinder zur Geltung gebracht wird und daß die Freiheit der Eltern wie der Kinder geschützt wird«, Das Eintreten der Kirche für das Elternrecht verliert aber dort seine Berechtigung, »wo sie es als taktisches Mittel benutzt« oder es »zum Werkzeug macht zur Sicherung ihres institutionellen Bestandes« oder »zur Durchsetzung eigener kirchenpolitischer Ziele und Ansdiauungen«,

Diese grundlegenden Einsichten faßt Frau Röbbelen in 12 Thesen (S. 176-179) zusammen, die eine evangelische Stellungnahme zum Elternrechtsproblem charakterisieren und über die ein Konsensus angenommen werden kann. In diesen Thesen tritt die aus der Verantwortung für die Welt orientierte Grundhaltung des Werkes nochmals offen zutage: Die Probleme des Elternrechts werden nicht wie sonst im protestantischen, vor allem im lutherischen Denken vom Begriff der Obrigkeit oder von einem distanzierten Gegenüber zur Welt entwickelt; sie sind vielmehr aus der Sicht einer tiefen inneren Beziehung zum demokratischen Gemeinwesen, aus einem Mitsein der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft gewonnen, das die Offenheit der Kirche für die Welt und die Einsicht in die geschichtliche Situation voraussetzt. Daher liegt die Lösung der Elternrechtsproblematik, wie die Verfasserin mit Recht immer wieder deutlich hervortreten läßt, nicht so sehr in Grenzziehungen, Grenzsicherungen oder institutionellen Positionen als in der durch die Religions- und Kirchenfreiheit gesicherten freien geistigen Auseinandersetzung und öffentlichen Wirksamkeit. Entscheidend bleibt dabei, daß die Bürger, die in der Mehrheit Glieder der Kirche sind, von einem sachgemäßen Verständnis des christlichen Auftrags der Kirche in der Welt ihre christliche Verantwortung wahrnehmen und ihre Denkweisen im Prozeß der politischen Willensbildung angemessen zur Geltung bringen.

*Prof. Dr. E. Stein, Bundesverfassungsrichter*
*Karlsruhe{ Baden-Baden*

*Bienert, Walter (Hg.):* Das Christentum und die Juden. Köln: Verlag »Der Löwe« 1966. 207 S.

In diesem Buche werden Vorträge wiedergegeben, die im Winter *1963/64* an der Melanchthon-Akademie in Köln gehalten wurden. In den verschiedenen Beiträgen wird das vielschichtige Problem der Begegnung zwischen Juden und Christen dargestellt, wie es sich in dem jahrhundertelangen Nebeneinander und Gegeneinander unter dem Vorzeichen einer von seiten der Christenheit ausgehenden Diskriminierung und Aggressivität herausgebildet hat. Den Verfassern geht es darum, die Wurzeln bloßzulegen, aus denen so viel giftiges Gewächs emporschießen konnte; nur durch schonungslose Redlichkeit kann den verheerenden Halbwahrheiten zu Leib gerückt werden, durch die das Verhältnis zwischen Juden und Christen so schwerwiegend vergiftet wurde.

Darum ist es so besonders wichtig, daß man sich um eine gründliche Besinnung auf die *theologischen Grundlagen* müht: Altes und Neues Testament werden daraufhin befragt, was in diesen Urkunden über das Verhältnis dieser beiden Gruppen zu vernehmen ist. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, daß auf die Exi-

stenz und das Zeugnis Israels im Verhältnis zu unserem Verständnis des Alten Testamentes hingewiesen wird. Von Israel her wird nämlich der Kirche das Recht abgestritten, »die Verheißungen des Alten Testaments für sich zu beanspruchen« (13). Daraus ergibt sich, daß die Kirche ihren Anspruch auf das Alte Testament, den sie nicht aufgeben kann, neu formulieren muß. »Irn Zentrum dieses neuformulierten Anspruchs wird eine umfassende und bindende Äußerung über das christliche Verständnis des Volkes Israel, und zwar des -alttestamentlichen. wie des -rnodernen- stehen müssen- (13).

Was hier als positive Aussage von der bleibenden Erwählung Israels ausgeführt wird, bekommt in der sehr gründlichen und erfreulichen exegetischen Arbeit des Herausgebers den notwendigen Akzent einer Ablehnung von immer noch herumgeisternden pseudotheologischen Behauptungen, die sich alle auf den Hauptnenner bringen lassen, die Juden seien wegen der Kreuzigung des jesus von Nazareth verworfen. Auf Grund eines eingehenden Studiums der einschlägigen Stellen wird nachgewiesen, daß die Behauptung einer Kollektivschuld der Juden an der Kreuzigung und einer daraus angeblich resultierenden Verwerfung schriftwidrig ist. Sie wird deshalb deutlich zurückgewiesen.

Diese Einstufung der Juden - dies wird aus den anderen, mehr historischen Beiträgen deutlich - bildete die Grundlage für das Abdrängen der Juden aus dem ihnen geltenden Rechtsschutz in das Halbdunkel der Knechtschaft. Dieses Abschieben der Juden in eine soziale - oft auch durch Mauern umschlossene -- Ghettoexistenz wurde zum Nährboden einer üppigen Legendenbildung, in der die Unheimlichkeit der Juden hochgespielt wurde. Dadurch vertiefte sich die Voreingenommenheit gegen die Juden weiter; die Verteufelung der Juden fraß sich tief ins Bewußtsein ein.

Dem angeblich verderblichen Einfluß der Juden wollte man nicht nur durch eine Einschränkung auf allen Gebieten begegnen, sondern ihm auch durch die Taufe entgegenwirken; die dadurch vollzogene Eingliederung der Juden in ihre Umgebung lief praktisch auf eine langsame Auflösung dieses Volkes hinaus. Man muß darum die *Assimilation* auch unter diesem Gesichtswinkel sehen. Es gab genug Politiker, die den einzelnen Juden gewährte Freiheit als ein Mittel zur langsamen Selbstauflösung dieses Volkes ansahen. Aber selbst diese notwendige Gleichberechtigung wurde innerhalb des deutschen Nationalismus bekämpft. Die Kirchen waren nicht in der Lage, den schrecklichen Strömungen der Judenfeindschaft in ihrer Nähe und unter ihren Gliedern entgegenzuwirken; vielfach war die Kirche selbst vom Bazillus einer Animosität gegen die Juden angesteckt. Auch die aus edlen menschlichen Beweggründen stammende Reaktion des württembergischen Landesbischofs D. Wurm, der für die Juden eintrat, zeigt, wie wenig man theologisch auf eine Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus und alle zwischen Juden und Christen anstehenden Fragen gerüstet war.

Hier ist glücklicherweise etwas in Bewegung geraten. Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, wie quer durch die Konfessionen hindurch um die Frage nach der rechten Zuordnung von Juden und Christen gerungen wird. Bei dieser anhebenden Auseinandersetzung leistet dieses Buch eine wertvolle Hilfe.

*Oberpf. R. Pfisterer* Schwäbisch-Hall

## *Buchhinweise*

*Prunet, Oliver:* La Morale de Clement d'Alexandrie et le Nouveau Testament. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses No 61. Paris: Presses Universitaires de France 1966. 262p.

Prunet untersucht die Rolle, die Clemens von Alexandrien als Erneuerer des Gedankens von der Kirche und der christlichen Ethik arn Ende des 2. Jahrhunderts gespielt hat, ebenso seinen entscheidenden Anteil an dem schwerwiegenden Prozeß der Christianisierung des Hellenismus. Die Konfrontation seines Werkes mit dem Neuen Testament bietet die Möglichkeit, Gelingen und Mißlingen des clementinischen Versuchs einer öffnung des christlichen Gedankens für die damalige Welt zu beurteilen.

*Bianchi, Herman:* Ethik des Strafens. Neuwied und Berlin: Luchcerhand-Verlag 1966. 108 S. 11,80 DM.

Diese von dem Ordinarius für Kriminologie an der Freien Universität Amsterdam verfaßte

Schrill: ist in den Niederlanden sehr umstritten. Bianchis Thesen über das Strafen gipfeln in der Forderung, die verletzte Partei, das Straftatopfer, wieder als vollwertige Partei im Strafprozeß anzuerkennen. Das moderne Strafrecht sollte nach Bianchi die Lehre der Zurechnung und der verminderten Zurechnungsfähigkeit durch eine Lehre der Strafempfänglichkeit ersetzen. Dann wäre die Unterscheidung von Strafe und Maßregel ebenso hinfällig wie die inquisitorische Prozeßordnung, denn Gerechtigkeit kann nur bei einer konsequent aufrechterhaltenen Gleichrangigkeit aller Parteien gedeihen.

*Coester, Franz:* Bedrohte Selbständigkeit? Chancen und Grenzen der Mittelstandspolitik. Köln: J. P. Bachern Verlag 1966. 147 5. 10,80 DM.

Dem Autor, Regierungsdirektor und Referent für struktur- und wissenschafl:spolitische Fragen im Bereich der kleinen und mittleren Unternehmen im Bundeewirtschaflsministerium, geht es um eine Überprüfung der Mittelstandspolitik. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die Probleme der Betriebsgrößen (Die Unternehmensgrößen in der heutigen Wettbewerbspolitik – Natürliche Konzentrationstendenzen und wettbewerbsgefährdende Konzentration - Reicht das deutsche Wettbewerbsrecht? – Das amerikanische Antitrustrecht als Modell für die Weiterentwicklung des deutschen Wettbewerbsrechts? - Benachteiligung kleiner und mittlerer Unternehmen im Wirtschall:s-, Steuer- und 50-zialredit). Eine Lösung der Probleme sieht Coester darin, daß sich die Mittelstandspolitik zu optimalen, funktionsgerechten Betriebsgrößen bekennt und eine sinnvolle Arbeitsteilung zwischen Klein- und Großbetrieb fördert. Wer sich als selbständige Existenz nicht den harten Anforderungen des Wettbewerbs stellt, verliert seine gesellschafl:licheLegitimation.

*Ermecke, Gustao:* Christliche Politik - Utopie oder Aufgabe? Köln: J. P. Bachern Verlag 1966.76 S. 6,40 DM.

Die revidierte und erweiterte Abhandlung des Bodiumer Ordinarius für Christliche Gesellschafl:slehre aus der Festschrifl: »Unio Christianorum« für Kardinal Jaeger (1962) ist der Versuch, »die Grundweisen menschlichen Denkens und Handeins in der heutigen politisch-geschichtlichen Welt sichtbar zu machen«. Auf die Erörterung der Problematik heutiger christlicher Politik folgt eine Analyse des Verhältnisses von Staat- Gesellschafl:- Kirche zueinander sowie die Antwort auf einige aktuelle Fragen nach diesem Verhältnis. Ergebnis: Die interessenpolitische, die historisch-relativistische und die a-historische Sicht verhindern, wo sie dominieren, eine »sachliche Diskussion in der Theorie und eine sachgerechte Lösung der Probleme in der Praxis«,

# Bibliographie: Ehe, Familie, Sexualethik

*Artbu«, André:* Adolescense. Paris: LesEd, Ouvrieres *1966. 190* S. 9,- F.

*Bedeer, WaLter:* Das Recht des unehelichen Kindes. Bemerkungen zu einem Gesetzentwurf. Zeitwende 1967/4. S. *249-260.*

*Begemann, Helmut:* Die christliche Ethik angesichts der Wandlung in der Ehe und im Sexualverhalten. Lutherische Rundschau 1966/4. S. *507-527.*

*Bell, Robert:* Premarital Sex in aChanging Sociery, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1966. 143 S. 4,95 $.

*Blais, André:* Sexualire et possession de soi, Quebec: Editions du Bien Public 1966. 169 S.

*BäckLe, Franz, und [ose] Kobne:* Geschlechtliche Beziehurigen vor der Ehe. Die Lage bei der studentischen Jugend. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 68 S. 6, 80 DM.

*Bokler, Willy, und Heinz FLeckenstein:* Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 62 S. *5,80* DM.

*BoLewski, Hans:* Die evangelische Theologie und das Problem der Homosexualität. Studium Generale 1966/6. S. 368-376.

*Borgmann, Grete:* Welche Chancen hat ein Mädchen? Freiburg i. Br.: Herder 1967. 192 S. *12,80* DM.

*Boss, M.:* Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psyche-

pathologie des Phänomens der Liebe. 3. neubearb. Aufl. Bern und Stuttgarr: Verlag Hans Huber 1966. 140 S. 14,80 DM.

*Bräutigam, Walter:* Körperliche Faktoren bei der sexuellen Partnerwahl und ihre Bedeutung für die Homosexualität. Studium Generale 1966/5. S. 303 bis 315.

*Brüggemann, Otto:* Sexuelle Konflikte in Gymnasien. Ergebnisse einer Umfrage. Heidelberg: Quelle & Meyer 1966. 127 S. 12,- DM.

*Cain, Artbur H.:* Young People and Sex. New York: Tbe *John* Day Company 1966. 126 S. 3,75 $.

*Coffin, Tristram:* The Sex Kick. Eroticism in Modern America. New York: The Macmillan Company 1966. 256 S. 5,95 $.

*Cole, William Grabam:* Sex in Christianiry and Psychoanalysis. Scottish Journal of Theology 1967/1. S.125.

*McCormack, A.:* Die Kirche und die Bevölkerungsexplosion. Concilium 1966/5. S. 388-396.

*Costa, Vittorio:* Orientamenti per una psicopedagogia pastorale della castità. Turin: Casa Editrice Borla 1966. 292 S. 1. 2500.

*Dechêne, H. Ch.:* Geschwisterkonstellation und psychische Fehlentwicklung. München: Johann Ambrosius Barth 1967. 241 S. Ln. 36,- DM.

*Dörner, Klaus:* Homosexualität und Mittelstandsgesellschaft. Ansätze zur Soziologie der männlichen Homosexualität. Studium Generale 1966/6. S. 355 bis 368.

*Eil, Ernst:* Müssen Kinder so sein? Freiburg i, Br.: Herder 1967. 112 S. *7,80* DM.

*Emi, Margrit:* Das Vaterbild der Tochter. Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag 1965. 341 S. *19,80* DM.

*Freund, Kurt:* Die ätiologische Problematik der Homosexualität. Studium Generale 1966/5. S. *290* bis *302.*

*Eried, Edrita:* Konfliktsituationen in Liebe und Sexualität. München: Kindler 1967. 336 S. 14,80 DM.

*Greeuen, Heinrich:* Gottes Wort an Mann und Frau. Wege zum Menschen. 1966/10--11. S. 385-394.

*Harsch, Helmut:* Sex und Moral. Ein Report der Kirchen in England. München: Chr. Kaiser 1967. 112 S. 6,50 DM.

*Hattingberg, Hans u.:* Ober die Liebe. Die Analyse ihrer psychischen und physischen Erscheinungen. München: Kindler 1966. 357 S. *4,80* DM.

*Helss, H.:* Die künstliche Schwangerschaftsunterbrechung und der kriminelle Abort. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1967. 798 S. 77, - DM.

*Henkys, Reinbard:* Ein neues Familienrecht in der DDR. Kirche in der Zeit 1966/3. S. 121-126.

*Herrmann, Ferdinand:* Institutionelle Homosexualität. Studium Generale 1966/6. S. 323–332.

*Herter, B.:* Untersuchungen über Entwicklung und Konstitution in der Pubertät. Studium Generale 1966/10. S. 632-648.

*Hörl, Reinfried:* Die Zukunft unserer Kinder. Freiburg: Walter-Verlag 1967. 221 S. 18,- DM.

*Hoppe, Günther:* Ober Wechselwirkungen zwischen Erzieher, Gruppe und Thema in der Geschlechtserziehurig. Praxis der Familienberatung 1966/3. S.363-372.

*Hossjeld, P.:* Züge einer empirisch-positivitischen Einstellung in den Kinsey-Reporr, Tijdschrifl: voor Filosofie 1966/3. S. 574-591.

*Huizing, Petrest* Grundprobleme der kirchlichen Eheordnung, Concilium 1966/8. S. 647–654.

*Hatten, Kurt:* Die sexuelle Revolution. Kirche in der Zeit 1966/3. S. 109–115.

*Jescheck, Hans-Heinrich:* Die Behandlung der männlichen Homosexualität im ausländischen Strafrecht. Studium Generale 1966/6. S. 332-346.

*Juritsch, Martin:* Der Vater in Familie und Welt. Paderborn: Schönigh 1966. 253 S. Ln. 13,80 DM; kart, *9,80* DM.

*Kanzlei des Staatsrates der DDR (Hg.):* Ein glückliches Familienleben. Anliegen des Familiengesetzbuches der DDR. Berlin: Staatsverlag 1965. 192 S. *1,20* DM-Ost.

*Keil, Siegjried:* Angeglichenes Sexual verhalten in der nivellierten Mittelstandsgesellschafl. Wege zum Menschen 1966/10--11. S. 403-413.

*Keil, Siegjried:* Sexualität. Erkenntnisse und Maßstäbe. Srurrgart, Berlin: Kreuz Verlag 1966. 252 S. 14,80 DM.

*Kerns, J.-E.:* Les diretiens, le mariage et la sexualite. Paris: Les Editions du Cerf 384 S. 24 F.

*Lobff, Wenzel:* Theologische Erwägungen zum Problem Sexualität und Ehe. Wege zum Menschen *1966/10-11.* S. 394-403.

*Lell, Joacbim:* Mischehen? Die Ehe im evangelisch-katholischen Spannungsfeld. München und Harnburg: Siebenstern-Taschenbuch Verlag 1967.

*Lips, A.:* Mann und Frau in der Ehe. Frankfurt: Herder 1967. *350* S. *19,80* DM.

*Masters, R. E. L.:* Sex-Driven People, Los Angeles: Sherbourne Press 1966. 288 S. 6,50 $.

*Matthf:os, Constantin:* La Proreetion de la jeunesse par la censure cinematographique en France et à l'étranger. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence 1966. 159 S. F. *21,30* DM.

*Mead, Margaret:* L'un et l'autre sexe, Les röles d'homme et de femme dans la societe. Paris: Gonthier 1966. *350* S. *15,40* F.

*Miller, Randolpb:* Moral Behaviour for Christians. Anglican Theological Review 1965. S. 190--198.

*Norne, Helga:* Die Frau als vollkommene Liebespartnerin. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1966. 200 S. 14,- DM.

*Piaget, [ean, und Bärbellnhelder:* La Psychologie de I'enfant. Paris: P. U. F. 1966. 128 S. F. 2,50.

*Prohaska, Leopold:* Problematik der Geschlechtserziehung. Bericht über die XVI. Internationale Werktagung des Instituts für Vergleichende Erziehungswissenschaft, Salzburg 1966. Wien und München: Osterreichischer Bundesverlag 1966. 148 S. 98 S.

*Ramsey, Paul:* Deeds and Rules in Christian Ethics, New York: Scribner's Sons 1967. 256 S. 5,50 $.

*Reich, Wilhelm:* Die sexuelle Revolution, Frankfurt, Berlin: Europäische Verlagsanstalt 1966. 336 S. 25,-DM.

*Ringeling, Hermannt* Der theologische Aspekt der Sexualität. Theologia Practica 1966/3. S. 235 bis 247.

*Rousseau, Oliver:* Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen. Concilium 1967/4. S. 322 bis 334.

*Rubin, lsadore:* Sexual Life afler Sixty, London: George Allen & Unwin Ltd 1966. 274 S. 30 s.

*Scarbath, Horst:* Geschlechtserziehung. Motive, Aufgaben und Wege. Heidelberg: Quelle & Meyer 1967. 150 S. 14,50 DM.

*Scharfenberg, Joachim:* Die Frage nach der Geschlechtlichkeit in tiefenpsychologischer Sicht. Wege zum Menschen 1966/10-11. S. 414-422.

*Sdierpner, Hans:* Geschichte der Jugendfürsorge. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 190 S. 15,80 DM.

*Schillerbeeck, E.:* Le mariage réalité terrestre et mystere du salut, Paris: Les Editions du Cerf 1966. 368 S. 24 F.

*Schmidt, Gunter:* Homosexualität und Vorurteil. Studium Generale 1966/6. S. 346-355.

*Schutz, Friedrich:* Homosexualität bei Tieren. Studium Generale 1966/5. S. 273-284.

*Schwarz, Gerhard:* Die Geschlechtsdifferenzierung des Menschen. Studium Generale 1966/5. S. 285-290.

*Sieuers, Eberhard, und Jakob David:* Vollendung ehelicher Liebe. Recklinghausen: Paulus Verlag 1966. 208 S. 15,- DM.

*Spandl, Oskar Peter:* Die Einstellung des werktätigen Jugendlichen zu seiner Familie. Meisenheim/ Glan: Verlag Anton Hain 1966. 144 S. 16,80 DM.

*Tbielidee, Helmut:* Sex. Ethik der Geschlechtlichkeit. Tübingen: J. C. B. Mohr 1966. XIII, 311 S. 14,- DM; Ln. 18,- DM.

*Thomä, Helmut:* Zur Psychoanalyse der männlichen Homosexualität. Studium Generale 1966/5. S. 315 bis 322.

*Tobias, Robert:* Birth Control - Time for a Second Look. Journal of Ecumenical Studios 1966. S. 542 bis 547.

*Trillhaas, Wol/gang:* Das Recht des unehelichen Kindes in der evangelischen Ethik. Die Mitarbeit 1967/2. S. 97-105.

*Walsh, Molly:* Sex and the People We Ale. London: Darren, Longman and Todd 1967. 123 S. 6 s,

*Wtllmann-Instttut (Hg.):* Sexualpädagogik der Volksschule Freiburg: Herder 1967. 440 S. 30,- DM.

*Wmgen, Max:* Familienpolitik - Konzession oder Konzeption? Köln: J. P. Bachern Verlag 1966. 116 S. kart. 7,20 DM.

*Wmkler, Monica:* Die Familie im Wandel der Sozialstruktur. Praxis der Familienberatung 1966/3. S.353-362.

*Wrage, Karl Horst:* Mann und Frau. Grundfragen des sexuellen Lebens. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1966. 270 S. 28,- DM.

---

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages J. C. B. Mohr, Tübingen, bei

---

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des GemeinschaA:swerks der Ev. Presse e. V. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

# Die sozial- und wirtschaftsethischen Grundgedanken Siegfried Wendts*

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Unser Kollege und Freund Siegfried hat einer Generation angehört, welche durch die jugendbewegung, die sogenannte »Bündische jugend«, hindurchgegangen ist. Auf dem Boden der Fichte-Hochschulgemeinde in Berlin, einem lockeren Zusammenschluß von Studenten, die in den jahren nach dem Ersten Weltkrieg aus der Bündischen jugend kamen, sind wir uns zum erstenmal begegnet, und unsere Freundschaft hat seitdem ein Leben lang Bestand gehabt. *Siegfried Wendt* war mit uns anderen erfüllt von dem hochgespannten Idealismus und der für die große deutsche Vergangenheit, aber auch für *Nietzsehe* und *Stejan George* begeisterten Romantik der jugendbewegung. Ihr Verlangen nach neuen, tieferen Formen der Gemeinschaft beherrschte auch ihn; ihre Kritik an der bürgerliehen Welt des 19. jahrhunderts und des beginnenden 20. jahrhunderts und an der »Verlogenheit« der bürgerlichen Moral war unser gemeinsamer kritischer Ausgangspunkt. Hiermit verband sich unser Versuch, als »Jungdeutsche« oder »Jungnationale« unsere nationale Tradition zu erneuern. Die Idee des Volkes und des Nationalstaates erschienen uns als ein verpflichtendes Erbe; Fichtes »Reden an die deutsche Nation« begeisterten uns. Wir waren bereit zur Hingabe an Staat und Nation, die wir als verbindende und verbindlidie, sittliche Gemeinschaft begriffen.

Hiermit war dem starken Einfluß des deutschen Idealismus die Bahn geöffnet, insbesondere seiner Idee des »Volksgeistes« und des Staates, seiner Idee des Dienstes des einzelnen an einer höheren, ihn umschließenden und tragenden Gemeinschaft und Ganzheit.

Aber Siegfried Wendt war auch ergriffen von einer viel älteren Überlieferung, nämlich der des evangelischen Christentums, von der sein späteres Denken immer stärker bestimmt und beherrscht werden sollte. Lebendige persönliche Gläubigkeit reifte in ihm durch die Krisen des jugendlichen Zweifels und des weltanschaulichen Suchens hindurch und führte ihn zur existentiellen Anteilnahme an kirchlichem Leben und Handeln. Die auch ihn ergreifende Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Christentum, wie sie die zwanziger jahre unseres Jahrhunderts erfüllte, bedeutete Wandlung, Kritik und Vertiefung des idealistischen Erbes, aus dem die jugendbewegung lebte.

Diese christliche, aus der Erneuerung der reformatorischen Theologie in jener Epoche gespeiste Kritik am Idealismus führte zunächst zur Beseitigung der spekulativen und utopischen Elemente des Idealismus, und dieser Vorgang der Reifung und Ernüchterung wurde durch die Vertiefung in die empirischen Wirtschafts- und Sozialwissenschaften bestärkt und gefördert, denen sich Siegfried Wendt in seinem Studium neben der Philosophie widmete. Sodann ergab sich für ihn aus der christlichen Kritik am Idealismus die Ablehnung jeglicher Verabsolutierung, sei es des Einzelmenschen, sei es der Teilbereich des

* Rede bei der Gedenkfeier der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Gottingen am 26. Mai. 1967.

Lebens und der Kultur, der Wirtschaft und des Staates, zugleich auch die von Siegfried Wendt oft betonte und sein Leben hindurch festgehaltene Abweisung jeder Art von System-Glauben, des sozialistischen so gut wie des liberalen. Als ein von lebendiger Gläubigkeit erfüllter Christ konnte S. Wendt niemals der Gefangene einer Ideologie werden, sich aber auch nie bloß als einen wissenschaftlichen Spezialisten und Fachexperten verstehen. Gelangte er später in der Wirtschaftswissenschaft zur selbständig-freien Beherrschung aller ihrer Methoden und Probleme, so fühlte er sich doch stets gedrungen, die Einzelwissenschaft in ein höheres Ganzes aufzunehmen und einzugliedern. Er war daher auch nicht gesonnen, das preiszugeben, was man als das legitime Erbe der idealistischen Philosophie bezeichnen könnte: nämlich erstens die universale Richtung des Denkens, das auf den Gesamtzusammenhang der Dinge, der Probleme und der Wissenschaft ausgeht, zweitens die Frage nach dem Sinn und der Wahrheit der beobachteten und analysierten empirischen Phänomene. S. Wendt konnte daher beim Empirismus ebensowenig stehenbleiben, wie er ein Idealist hätte bleiben können; wie viele seiner Zeit- und Generationsgenossen sah er sich über derartige Gegensätze und letztlich schiefen Alternativen hinausgeführt. So gelangte er zu einem kritischen Realismus, den er von seinem Christentum her begründete und verstand. So verband er stets mit der strengen Sachlichkeit empirischer Forschung und rationaler Methodik die Frage nach dem *Sinn* sozialer Gebilde und des Ganzen des wirtschafHichen Handelns oder der Gesellschaflsbildung.

Diese, unter schweren Geschicken und Katastrophen der Nation, die er tief erlitt, reifende Grundhaltung seines Denkens und Forschens prädestinierte ihn in hervorragendem Maße zu einem *Brückenbauer:* erstens zwischen dem christlichen Ethos und der rational-empirisch arbeitenden Wirtschaftswissenschaft, zweitens zwischen Kirche und Gesellschaft überhaupt, Kirche und Wirtschafl im besonderen; in der Einheit des Menschen, dessen irdische Existenz die des Wirtschaflssubjektes, des Kulturschöpfers und zugleich die des Glaubenden ist, ging ihm beides zusammen, ohne daß er Kirche und Wirtschafl in eine »höhere« Synthese nach idealistischer Denkweise aufgelöst hätte. Derartigen Synthesen widersetzte sich ebensosehr sein christlicher wie sein wissenschafllicher Realismus. S. Wendt stellte sich und sein Denken ganz auf den Boden der modernen, differenzierten Industriegesellsdiafl, deren Vielschichtigkeit man nicht in einen einzigen Begriff zusammenpressen kann; er wußte sehr wohl, daß diese Tatsache uns neue Methoden und neues Denken abverlangt; dies galt für ihn aber auch im Blick auf die christliche Ethik und die Kirche, welche die moderne Gesellschaft und Wirtschafl vor Probleme und Aufgaben stellt, die es in den vorindustriellen Epochen der Gesellschaftsgeschichte überhaupt noch nicht gegeben hat. An die Stelle voreiliger idealistischer Synthesen setzte S. Wendt den Dialog und die kritische Begegnung. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, daß er sich dem traditionellen protestantischen Dualismus zweier Reiche, der religiösen Innerlichkeit einerseits und der Tatsachenwelt von Wirtschaft und Gesellschafl andererseits verschrieben hätte. Die Schwächen des überlieferten protestantischen Individualismus sah er sehr deutlich: von diesem aus konnte man niemals zu einer modernen, christlichen Sozialethik gelangen. In Siegfried Wendt wurde vielmehr ein Grundmotiv aus dem Erbe der christlich-sozialen Bewegung des 19. Jahrhunderts wieder lebendig: Die Gesamtverantwortung der Christen-

heit für die Gestaltung der Wirtschaft und Gesellschaft im Dienste des *Menschen* und einer menschenwürdigen Existenz des Menschen in ökonomischer und sozialer Hinsicht.

Aber wo wäre der höchste Maßstab für eine solche Gestaltung zu finden?

Siegfried Wendt nimmt zunächst den anthropologischen Ansatz der zeitgenössischen christlichen Sozialethik auf, insofern diese nach der Stellung und Prägung des Menschen in der modernen, technisierten Industriegesellschaft fragt (vgl. z. B. das schöne Buch von *Arthur Rieb:* Christliche Existenz in der industriellen Welt, 2. Aufl., Zürich 1964) und der Bewahrung des Menschseins der Menschen, ob Arbeiter, Techniker oder Unternehmer, dienen will. Sie gelangt zur Ausbildung eines aktiven- welt-verändernden Ethos der christlich-sozialen Humanität, die sich dem Menschen von heute in all seinen Nöten und Gefährdungen kritisch-solidarisch verbunden weiß. Sie sieht den Menschen in der doppelten Relation Gott-Mensch, Mensch-Mitmensch, die sich gegenseitig erhellen und bestimmen. Der christlich-soziale Humanismus hat dabei den Menschen immer in der Konkretion seiner sozialen und wirtschaftlichen Existenz vor Augen.

Hier greift die höchste Norm der christlichen Ethik ein, das Gebot der Nächstenliebe. Angewendet auf das Mensch-Mitmensch-Verhältnis bedeutet sie, daß der Mitmensch nicht nur etwas Gegebenes sei, etwas zufällig Vorhandenes ist; der Christ versteht ihn vielmehr als die Kreatur Gottes und als Anforderung an sich selbst, das heißt als den Nächsten. Die Liebe fordert die Befreiung des Menschen aus aller Unfreiheit und Ungerechtigkeit; sie muß und will ihm die Möglichkeit zur Mitverantwortung und Mitbestimmung an seinem sozialen Ort verschaffen, denn diese ist erst die soziale Realisierung seiner vielberufenen Menschenwürde und seiner personalen Freiheit.

Hierbei muß jedoch die sachgebundene Eigenstruktur der wirtschaftlichen Unternehmungen und deren hierarchischer Aufbau berücksichtigt werden. Ebenso muß der schöpferische Charakter des Unternehmers und seiner Konzeptionen und Entschlüsse erhalten bleiben. Alles kommt aber auf die Kooperation sämtlicher Beteiligten in Betrieb und Gesamtwirtschaft an. Zum Beispiel kann sich der »gerechte Lohn- nur aus dem Ringen aller Mitverantwortlichen ergeben; er stellt also nicht eine statische, sondern eine dynamische Größe dar, die in alle ökonomischen Bezüge eingeordnet werden muß, in welchen die Arbeitsleistung des einzelnen steht. Demnach kann der Lohn immer nur ein relativ gerechter Lohn sein, der in Relation zu allen in die Berechnung einzubeziehenden Wirtschaftsgroßen gebracht werden muß.

Hier zeigt sich- und das gleiche gilt für die von S. Wendt vielfältig behandelten Probleme des Geldwesens -, daß Sozialethik für ihn nicht eine moralische Erhöhung oder Verklärung irgendwelcher ökonomischer Sachverhalte ist. Zum Beispiel liegt in der gesellschaftlichen Funktion des Geldes die Voraussetzung für den verantwortlichen Umgang des einzelnen mit dem Gelde. Das ethische Problem steckt sozusagen in den Sachverhalten selbst und muß diesen nicht erst von außen her angehängt werden. So ergibt sich aus der faktischen, sozialen und ökonomischen Situation des Arbeiters im Betriebe das, was sozialethisch in semem Interesse, zu seiner Wohlfahrt zu fordern und zu tun ist. Auf diesem Wege gelangt man zur Konkretion der Liebe und der Mitmenschlichkeit in sozialer Gerechtigkeit.

Siegfried Wendt geht es also um ein mensch-, sach- und situationsgerechtes Ethos. Keine dieser drei Bezugsgrößen darf ihm fehlen, wenn es konkret und real wirksam werden soll. Der unfruchtbare Gegensatz von abstrakter Normenethik und der sogenannten Situationsethik ist durch diese Betrachtung der Dinge von vornherein überwunden.

Der Mensch, wie ihn S. Wendt sieht, ist freilich mehr als eine rational faßbare Rechengröße, mehr als ein Kostenfaktor, mehr als Produktions- und Arbeitskraft; die funktionalen Begriffe der heutigen Wirtschaftswissenschaft - so notwendig und erhellend sie an ihrem Orte sind - reichen nicht aus, um den Menschen als soziale und ethische Existenz zu begreifen und wirtschaftsethische Maßstäbe zu entwickeln.

Darum mußte S. Wendt denn auch die Grenzen der Wirtschaftswissenschaft immer von neuem überschreiten; in der Sozialethik wird die Wirtschaftswissenschaft transzendiert, ohne aufgehoben oder auch nur eingeschränkt und behindert zu werden. Die empirisch-rationalen Analysen mußten in eine anthropologisch-humanistische Gesamtkonzeption eingebaut werden. Nur unter diesen Bedingungen kann man zu einer Sozial- und Wirtschafts*ethik* mit klaren Maßstäben und Forderungen an alle wirtschaftenden Menschen gelangen, die zugleich immer die sozial-ökonomischen Realitäten vor Augen hat und *aus* diesen die ethischen Probleme entwickelt.

»Anthropologisch« bedeutet in solchen Zusammenhängen, daß S. Wendt den Menschen immer als totum sieht: als geschichtliche, leibhafte und das heißt zugleich als soziale und wirtschaftliche Existenz; es gibt keine »Idee« und kein »Wesen« des Menschen oberhalb oder außerhalb seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Existenz, mit all der Relativität und Endlichkeit, in welcher das christliche Ethos den Menschen stehen sieht. Aufs neue verbinden sich hier wissenschaftlicher und christlicher Realismus. Es geht um die Erfassung des wirklichen Menschen der technisierten Industriegesellschaft. Immer ist der Mensch ein mitmenschlich-gesellschafl:1iches Wesen.

Begriffen wird die menschlich-soziale Wirklichkeit aber von der Sinn-Mitte des menschlichen Daseins aus, wie sie dem christlichen Denken und Glauben erkennbar ist, nämlich von der Erschaffung des Menschen durch Gott und seiner Berufung zu Gott hin.

Mit solchen Gedanken ist eine große Aufgabe angedeutet, vor der heute das christliche Denken steht: Die Herstellung eines neuen Bundes zwischen Glauben und Vernunft, Theologie und Wissenschaft, Ethik und empirischer Anthropologie und Sozialwissenschaft. Nur diesem Bündnis kann es gelingen, die ganze Wirklichkeit von Mensch und Gesellschaft zu erfassen und eine konkrete, menschgerechte Ordnung zu gestalten. Diese Aufgabe kann kein einzelner lösen, auch S. Wendt konnte es nicht, aber er hat sie klar erkannt und sich auf den Weg zu ihrer Lösung gemacht. Seine Schüler und jüngeren Freunde sollten sich in seinem Geiste dieser großen Aufgabe stellen.

Es ist nunmehr zu fragen, welche Folgen sich aus dieser Grundhaltung des Denkens für die Kirche ergeben. Auch diese Frage hat sich S. Wendt gestellt. Die Kirche lebt nicht mehr im patriarchalischen, vortechnischen und vorindustriellen Zeitalter. Sie steht vielmehr unter der Herausforderung durch die Mächte des Industriezeitalters. Sie hat es jetzt mit neuen Menschentypen und neuen Verhältnissen, mit einer andersartigen Produktionsweise und Zuordnung der Menschen in der Arbeit zu tun. Die Kirche trifft in der Industrie-

gesellschaft auf zahllose Menschen in fremdbestimmter, abhängiger Arbeit, deren Verantwortungs-Raum neu geordnet oder doch erweitert werden muß, ohne die eigenbestimmte Verantwortung der anderen aufzuheben, die der Masse der Abhängigen (Arbeiter, Angestellte) gegenüberstehen. Will die Kirche in einer solchen Gesellschaft ihre Botschaft verkündigen, so muß sie neue Strukturen entwickeln und neue Arbeitsformen schaffen; S. Wendt hat auf einige derartige Ansätze (evangel. Akademien, Sozialarbeit der Kirche) hingewiesen. Vor allem aber hat er selbst mehrere Jahre in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald und später als Synodalmitglied und Synodalpräses (in der Oldenburgischen Landeskirche) sich um die Neugestaltung bzw. Neubildung kirchlicher Institutionen bemüht, insbesondere um die heute sogenannte gesellschaftliche Diakonie. Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster ehrte diese seine Verdienste durch die Verleihung des Ehrendoktors der Theologie.

Darüber hinaus ist jedoch zu sagen, daß S. Wendt in seiner Person einen neuen *Typus* des Christen, des Christen in der modernen, säkularen und technisierten Gesellschaft darstellte, nämlich den *Typus* eines kirchlich engagierten Laien, der Kirche und moderne Gesellschaft sowie den Dienst an beiden in seiner Person und seinem Leben verbindet. Als solcher war er zugleich ein mündiger »Laien-Theologe«, das heißt ein über die Probleme der Gesellschaft vom christlichen Glauben her nachdenkender und das christliche Denken selbständig vertretender Laie. Solcher christlicher Laien bedarf die Kirche heute in hohem Maße, denn ohne diesen neuen Typus von Christen kann sie ihren Dienst in der heutigen Gesellschaft nicht ausrichten. Von hier aus gesehen empfinden wir den Verlust unseres Kollegen und Freundes besonders schwer, der selbst in theologischen Fragen ein treffsicheres Urteil besaß.

Besonders wichtig sind für die christliche Sozialethik Wendts Gedanken über das Wesen der Wirtschaft und deren sogenannte Eigengesetzlichkeit. Er verstand hierunter nicht etwa die absolute Autonomie der Wirtschaft, das hätte ja zu ihrer theoretischen Isolierung und zum ökonomismus liberaler oder sozialistischer Prägung zurückführen müssen. Er sah in der Wirtschaft auch nicht einen »natürlichen« Mechanismus, sondern auf der einen Seite einen rational analysierbaren Zusammenhang von Funktionen, andererseits aber ein SozialgebiIde und einen Zusammenhang menschlicher Handlungen und Entscheidungen. Das heißt, er erfaßte den geschichtlichen Charakter der Wirtschaft, ihren menschlichen Charakter, nicht aber sah er in ihr einen naturgesetzlich determinierten Mechanismus. Die Wirtschaft kann nicht zu einem Ding »objektiviert« werden. Wirtschaft ist geschichtliche Gestaltung der Bedürfniserfüllung und der dienenden Produktion durch Menschen. Die Rationalität des modernen wirtschaftlichen Denkens und Handelns ist das hervorragendste Mittel dieser Gestaltung, ohne welches die Industriegesellschaft undenkbar wäre. Wirtschaft ist demgemäß rationale Daseinsfürsorge und muß in diesem Sinne funktionstüchtig und effektiv sein. Ohne rational berechneten Leistungszusammenhang gibt es keine Wirtschaft und dieser kann und muß mit funktionalen Begriffen erfaßt werden. Was dies betriffi, so stand S. Wendt ganz auf dem Boden der neuzeitlichen Wirtschaftswissenschaft, deren Geschichte er in souveräner Beherrschung ihrer Probleme und Theorien selbst beschrieben hat.

Wendt hatte einen klaren Blick für die Verzerrungen und Pervertierungen des wirtschaftlichen Denkens und Handeins, welche die Produktivität und die soziale Ordnung der Wirtschaft verderben können, weil es ja menschlich-geschichtliches Handeln ist. In diesem Zusammenhang hat S. Wendt unter anderem die Erscheinungen der Inflation und der falschen Kontraktion, die Maßlosigkeit und Maßstablosigkeit des Bedarfs wie auch die *Vorherrschaft einzelner* Gruppen der Gesellschaft durch Ge1dmacht begriffen und beschrieben.

An solchen Phänomen macht S. Wendt die tägliche sittliche Verantwortung der wirtschaftlich Handelnden deutlich. Diese und nicht eine sogenannte natürliche Ordnung erhält die Wirtschaft funktionstüchtig und sichert ihre sozialethische Bedeutung.

Das - besonders innerhalb der christlichen Ethik – vielumstrittene Ertragsstreben ist legitim in einer funktionstüchtigen Wirtschaft und stellt durchaus keine unethische Handlungsweise dar, sofern es die Bedürfnisbefriedigung und die Produktionsfähigkeit sichert. Freilich darf es nicht absolut gesetzt werden, dient es doch seinerseits dem human-ethischen Ziel der Daseinsfürsorge und der sozialen Wohlfahrt des Menschen und der Gesellschaft.

Der Weg dieses Denkens vermeidet die Gefahr eines christlichen oder auch säkularen Utopismus (es gibt keine christliche Wirtschaftsordnung), es vermeidet ebenso den gestaltungsunfähigen Konservativismus, welcher historisch gewordene Formen von Wirtschaft und Gesellschaft mit einer natürlichen Ordnung oder gar mit der Schöpfungsordnung Gottes gleichsetzt, um die ersteren zu legitimieren.

Hierin bezeugt sich wieder jene christliche und zugleich vernünftige Grundhaltung Wendts, die wir als christlichen Realismus gekennzeichnet haben. Dieser bedient sich aller wissenschaftlichen Methoden und Einsichten unseres Zeitalters. Wenn er ethische Begriffe wie »Verantwortung« und »Vertrauen« verwendet, so sind diese keine Leerformeln im soziologischen Sinn dieses Begriffs, sondern sachlich gebunden und erfüllt, geschichtlich bedingt und im christlichen Ethos der Liebe und des Dienstes verankert. Sie bringen unsere Bindung an den Mitmenschen als unseren Nächsten zum Ausdruck, der uns im konkreten Umschluß von Arbeitsplatz und gesellschaftlicher Kooperation begegnet.

Der realistische, christliche Humanismus Siegfrieds Wendts, den wir in aller Kürze zu verdeutlichen versucht haben, braucht viele Nachfolger - Nachfolger mit derselben Aktivität, derselben menschlichen Kontaktfähigkeit und Problem-Offenheit, wie sie unserem Freunde, dessen wir hier heute dankbar gedenken, in so reichem Maße verliehen gewesen sind. Möchte er auch Nachfolger finden, die gleich ihm die Grenzen der Einzelwissenschaft überschreiten und sich den großen, sozialethischen Problemen widmen, die aus den mächtigen Umwälzungen einer dynamischen Gesellschaft entstehen und von der Humanität unseres Denkens und Handelns stets neue Bewährung fordern.

*Prof.* D. *Dr. H.-D. Wendland* *44 Münster, Von-Stauffenberg-Straße 40*

# Fragen der Sexualmoral

## Zum Stand der sexualethischen Diskussion in Theologie und Kirche

VON SIEGFRIED KEIL

### 1. SEXUELLE REVOLUTION ODER PERSONALISIERUNG DER SEXUALITÄT

»Wir leben im nachkeuschen Zeitalter. Es schuf eine neue Werteskala: Die Reinheit wurde zum überholten und verstaubten Ideal. Die Keuschheit wurde aus einer Tugend zu einem bedenklichen Zeichen vertrockneter Kleinbürgerlichkeit oder bleichsüchtiger 'Lebensschwäche oder verdächtiger Impotenz. Die -Frau mit Vergangenheit< wurde zur >interessanten Frau-, das solide Mädchen zum Inventarstück einer seriösen Langeweile. Die Dirne wurde zur Lieblingsfigur in Literatur und Film, Striptease zum Kernstück des Vergnügungslebens[1].« In solchen und ähnlichen Aussagen gipfelt die Analyse der moralischen Situation der Gegenwart in dem weitverbreiteten Aufsatz *Kurt Huttens,* »Die sexuelle Revolutione-. Dabei dient der Ausdruck Revolution Hutten nicht zur Beschreibung einer gelenkten oder organisierten »Bewegung«. Die sexuelle Revolution »ist eher einer Naturerscheinung vergleichbar, verbreitet sich wie ein Präriefeuer. Sie drang durch alle Poren und Ritzen der Gesellschaft, sie feiert auch in der Kirche und ihren Gemeinden ihre Triumphe und es ist nur nützlich, wenn man diesen Tatbestand nicht durch Illusionen verruscht>,«

Hurten kommt zu seiner »illusionslosen« Beurteilung der Lage auf einem doppelten Wege. Zunächst einmal dienen ihm die Negativkataloge empirischer Untersuchungen von *Kinseys,* Allensbachs und anderen dazu, aufzuzeigen, in welch hohem Maße sich junge Menschen heute vor der Ehe sexuell betätigen und wie gering die Zahl derer ist, die ein solches Verhalten und seine möglichen Folgen noch verurteilen. Dabei wird auf jeden Versuch, diese Negativzahlen auf der Kontrastfolie ihrer positiven Entsprechungen aufzuschlüsseln, zu interpretieren und in eine umfassende soziologische Analyse der gesellschaftlichen Situation der Gegenwart einzuordnen, von vornherein verzichtet. So werden diese willkürlich herausgegriffenen Negativzahlen vorschnell zu Tatsachen, die bereits für sich selber sprechen und unserer Zeit ihren Stempel aufdrücken sollen. »Hier handelt es sich also nicht mehr nur um einen Zustand sittlicher Verderbnis, sondern um einen revolutionären Prozeße.«

1. *Kurt Rutten:* Die sexuelle Revolution, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Information Nr, 20, April 1966, S. 5; auch abgedruckt in: Kirche in der Zeit, März 1966.
2. In Amerika hatte bereits *Pitrim A. Sorokin* diesen Ausdruck geprägt: The american sex revolution, Boston 1956.
3. *Rutten,* a.a.O. S. 5.
4. *Alfred* C. *Kinsey,* u, a.r Das sexuelle Verhalten des Mannes, Berlin und Frankfurt 1955. - *Ders.:* Das sexuelle Verhalten der Frau, Berlin und Frankfurt 1963.
5. *Elisabeth Noelle* und *Erich Peter Neumann:* Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1958-1964, Allensbach-Bonn 1965.
6. *Rutten,* a.a.O, S. 2.

Noch einen Schritt weiter geht die Hypertrophie des Faktischen in der Beurteilung der Situation durch *M. Basilea Schlink* und *Helmut Baginski*[7], deren einseitiger Negativkatalog sich nicht einmal mehr auf wissenschaftliche Untersuchungen stützt, sondern Zeitungsausschnitte und Rundfunkmeldungen aneinanderreiht, in denen Sexualverbrechen, Jugendkriminalität und Rauschgiftgefährdung zu Zeichen der Zeit werden, die man nicht mehr übersehen darf. »Wir hörten Tatsachen, hörten die Wahrheit. Warum tun so viele so - selbst im Bereich der Kirche -, als wären diese Tatsachen nicht da, obwohl man sie in jeder Zeitung und Zeitschrift liest[8]?« Wiederum sollen diese Tatsachen für sich sprechen, die Polizeiberichte der Tageszeitungen für die sittliche Verwahrlosung und sexuelle Enthemmung unserer Jugend. Die Frage, ob eine Vielzahl der angeführten Verbrechen gerade nicht Folgen einer sexuellen Befreiung, sondern das Ergebnis sexueller Verdrängung sind, wird nicht gestellt. »Weil aber die Tatsachen eine klare, unüberhörbare Sprache reden und eindeutig zeigen, wie die Dinge in Wahrheit liegen, so gilt es heute, sich abzuwenden von den unwahren Behauptungen über unsere Situation, wie zum Beispiel: es sei angeblich ein erfreuliches Bild, das die heranwachsende Jugend biete".«

Hutten untermauert seine These von der sexuellen Revolution allerdings noch auf eine andere Weise, indem er neben die gegenwärtigen »Tatsachen« die Proklamationen und Prophezeiungen für das »Sex-Paradies« von morgen stellt. Die Veröffentlichungen von *Norman* O. *Brown*[10], *Alex Comiort'»*, *Lars Ullerstamü* und *Georges Valensin*[13], die als Übersetzungen aus Amerika, England, Schweden und Frankreich in den letzten Jahren in Deutschland erschienen sind, werden zitiert und zu Zeugnissen eines zunehmenden Auslebens der Sexualität in der Welt von morgen. Gewiß ließe sich noch das eine oder andere Buch nennentt, dessen Tendenz der von Hutren apostrophierten Befreiung des Lustprinzips entspräche, aber *Joachim Scharfenberg* hat bereits darauf hingewiesen, daß diese extremen Äußerungen in der Tat nur vereinzelt sind, »und man sollte ihnen nicht zuviel Ehre erweisen, indem man von diesen Äußerungen aus nun gleich auf eine sexuelle Revolution glaubt schließen zu könnene'>.

Scharfenberg verdanken wir auch den wichtigen Hinweis, daß man von einer Revolution doch wohl erst sprechen kann, wenn sich eine neue Bewegung gegen das Zentrum der bisherigen Anschauungen wendet. Darin liegt aber auch bei den erwähnten Publi-

---

*7. M. Basilea Schlink* und *Helmut Baginski:* Tatsachen sprechen, Darmstadt-Eberstadt 1966. Diese kleine Schrift von 46 Seiten erreichte von September bis Oktober 1966 bereits vier Auflagen von insgesamt 50 000 Exemplaren.

8. A.a.O. S. 28. 9. A.a.O. S. 33.

*10. Norman* O. *Brown:* Zukunft im Zeichen des Eros, Pfullingen 1962.

*11. Alex Comfort:* Der aufgeklärte Eros, München 1963.

*12. Lars Ullerstam:* Die erotischen Minderheiten, Hamburg 1965.

*13. Georges Valensin:* Die sexuelle Liebe des Mannes, Berlin 1964. - *Ders.:* Liebe und Sexualität des jungen Mädchens, Berlin 1965.

14. Vor allem: *Kristina Ahlmark-Michanek:* Jungfrauenglaube und Doppelmoral, München 1965; sowie *Willhart* S. *Schlegel:* Die Sexualinstinkte des Menschen, Hamburg 1962; *ders.:* Sexuelle Partnerschaft in Ehe und Gesellschaft, Schmiden bei Stuttgart 1965.

*15. Joachim Scharfenberg:* Die sexuelle Revolution findet nicht statt, in: Junge Gemeinde, Oktober 1966, S. 353. Inzwischen auch in: Reife und Sexualität, Gelnhausen 1967.

kationen nicht durchgehend das erklärte Ziel. »Der Normierungspunkt, auf den hin seit geraumer Weile in unserer Kultur die sexualethischen Forderungen ausgerichtet sind, ist die monogame Ehe und Familiets.« Von ihr aber sagt der bei Hutten am ausführlichsten abgehandelte *Comjortü;* »Daher muß jede Ehe, aus der Kinder hervorgegangen sind, als unauflöslich betrachtet werdent".«

Diese Tendenz zur Ehe ist nun nicht nur in wichtigen Publikationen der neuen »revolutionären« sexualethischen Entwürfe erhalten oder gar verschärfl:, sondern überwiegt auch in dem tatsächlichen Verhalten. Das gilt gerade für die häufig kritisierte Sexualmoral der jungen Generation. Wenn auch *Blücher* in seiner Stellungnahme bereits wieder zu sehr zur Harmonisierung neigt, sollte sein Urteil doch beachtet werden: »Die -Epodie der doppelten Moral- ist für die junge Generation vorüber. Verhalten und Denkweisen befinden sich in Einklang. Frühe Paarbindungen, die von den 18jährigen Mädchen bereits nahezu jede zweite und von den jungen Männern jeder dritte eingeht, haben überwiegend Bestand. Sie führen häufig zur Verlobung und zur Frühehe. An Stelle einer -Ehesdilieẞung- könnte man von einem *sozialen Prozeß, der Zur Ehe führt,* sprechent".« Dieser Weg zur Ehe schließt zwar die Bejahung vorehelicher Erfahrungen ein, aber nur 20% halten diese Erfahrungen generell für richtig, 34% möchten sie auf den künfl:igen Ehepartner beschränkt wissen, 20% meinen, solche Erfahrungen seien meistens abzulehnen und 11% setzen sich für eine strenge Ablehnung ein, während 15% die Aussage verweigern-P.

Bei diesen Zahlen handelt es sich wohlgemerkt um Fragen der Einstellung zum vorehelichen Verhalten, die nicht direkt auf das tatsächliche Verhalten zu übertragen sind. Anders ist es mit den Zahlen, die *Hans Giese* als erste Ergebnisse seiner umfangreichen Studentenuntersuchung veröffentlicht hat. Hier muß man allerdings bedenken, daß Schüler und Studenten in Deutschland - anders als in Amerika - zu einer strengeren Einstellung neigen als Lehrlinge und junge Arbeiter-'. Giese berichtet, daß 11% der Studenten und 70/0 der Studentinnen verheiratet sind. Von den ledigen Studierenden verhalten sich 3% der Männer und 28% der Frauen völlig abstinent. Die Masturbation als ausschließliche Form sexueller Betätigung praktizieren 32% der Studenten und 18% der Studentinnen. Für zwischengeschlechtliche sexuelle Betätigung (Koitus und Petting) verbleiben also 65% der Männer und 54% der Frauen. Von den »koirusaktiven« Studierenden berichten nun wiederum 61% der Männer und 84% der Frauen, daß sie nur einen einzigen Partner hätten. Lediglich 15% der Männer und 4% der Frauen, die überhaupt »koitusaktiv« sind, haben vier und mehr Partner-s. Von diesen nüchternen Zahlen her lassen sich die von Hutren zustimmend zitierten Thesen, »der Anteil der unberührten Studenten lasse sich nur noch in Promille-Sätzen ausdrücken« und der vorehe-

16. A.a.O. S. 354.
17. »Er hat gewissermaßen die Ideologie der sexuellen Revolution formuliert« *(Hutten,* a.a.O, S. 5).
18. *Comfort,* a.a.O. S. 113.
19. *Viggo Graf Blücher:* Die Generation der Unbefangenen, Düsse1dorf und Köln 1966, S. 154.
20. A.a.O. S. 152.
21. Ebd.
22. *Hans Giese:* Das sexuelle Verhalten vor der Ehe, iu: Krise der Ehe?, München 1966, S. 27 und 29.

liche Verkehr sei »für die Studentin und den Studenten von heute die Norm«[23], kaum länger halten. Giese kommt in seinem Schlußurteil vielmehr zu einer ähnlichen positiven Aussage wie Blücher. »In der Mehrzahl bemüht sich der junge Mensch, den wir hier betrachtet haben, darum, verantwortliche Partnerschaft kennenzulernen, und darin sehe ich jedenfalls für die althergebrachte Institution unserer Ehe eine durchaus günstige Prognose. Auf dem übungsfeld für bewußtes Verhalten, um das es sich im Grunde hier handelt, tritt die Ehe bereits als eine jener optimalen Formen des sexuellen Erlebens hervor, die sie in der Tat auch ist[24].«

Statt von einer sexuellen Revolution zu sprechen, sollten wir versuchen, die gewandelten Formen des Sexualverhaltens im Zusammenhang eines allgemeinen gesellschaftlichen Wandels von der patriarchalisch, hierarchisch geordneten vorindustriellen Gesellschaft zur liberalisierten und demokratisierten Industriegesellschaft unserer Tage zu verstehen-t. Wie dieser gesamtgesellschaftliche Wandel auf allen Gebieten des Lebens größere Möglichkeiten und Herausforderungen personaler Lebensgestalrungö freigesetzt hat, können wir ebenfalls von einer »Personalisierung der Sexualität-s? reden, wenn wir auch auf diesem Gebiet die größeren Gefahren der Verfehlung menschlicher Existenz in unserer Zeit durch Außenienkung[28] und Verfallenheit an das Man[29] nicht aus den Augen verlieren dürfen.

Dieser Versuch einer verstehenden Interpretation der Tatsache einer veränderten Sexualmoral dürfte eine bessere Voraussetzung für die überlegungen zur überprüfung der tradierten Verhaltensmuster kirchlicher Sexualethik sein, an der ja auch Hutten letzten Endes alles liegt, als die unkritische Hinnahme einzelner Fakten als Rauchzeichen einer sexuellen Revolution. Damit sollen die Tatsachen nicht verharmlost, sondern überhaupt erst verstanden werden.

Dieses Verstehen bereitet in der evangelischen Theologie und Kirche gegenwärtig jedoch noch große Schwierigkeiten. Selbst in theologischen Ethiken, die als aufgeschlossen gelten und der Sexualethik einen breiten Raum gewähren, steht man dem nichtehelichen Sexualverhalten im Grunde verständnislos gegenüber. Das Urteil des Theologen sieht den vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr »überwiegend als Vergnügen und Entspannung, als libido - Befriedigung«, ohne die Bereitschaft, »dafür entsprechende Opfer zu bringen und Verantwortung zu übernehmen-sw. In der Jugendsoziologie dagegen meint man, es »bilde sich ein -neuer Moralkodex- heraus. Verkehr darf man nur noch mit dem Partner haben, den man später zu heiraten entschlossen ist[31].« Da sich diese Haltung

---

*23. Hutten,* a.a.O, S. 2. 24. *Giese,* a.a.O. S. 33.

25. Vgl. dazu meinen eigenen Versuch: *Sieg/ried Keil:* Gesellschaflssrrukrur und Geschlechrsverhalren, in: Deutscher Evangelischer Kirdientag Köln 1965, Dokumente, Stuttgart und Berlin 1965, S. 538-549; mit anderer Akzentsetzung: *Helge Lindinger:* Sexualität und Gesellschaft, in: ZEE, Januar 1966, S. 14-22.

*26. Dietrich von Oppen:* Das personale Zeitalter, Stutrgart und Gelnhausen, 3. Aufl. 1964.

*27. Sieg/ried Keil:* Sexualität. Erkenntnisse und Maßstäbe, Stuttgart und Berlin 1966, S. 186 ff.

*28. David Riesman:* Die einsame Masse, Darmstadt. Berlin, Neuwied 1956, S. 55 u. a.

*29. Martin Heidegger:* Sein und Zeit, 7. Aufl., Tübingen 1953, bes. S. 126 ff. und 175 ff.

*30. Helmut Thielicke:* Theologische Ethik In, 3, Tübingen 1964, S. 727.

*31. Blücher,* a.a.O, S. 153, der sich bei diesem Urteil auch auf *Hermann Giesecke, René König* und andere beruft.

gegen die offizielle gesellschaftliche und kirchliche Moral durchsetzen mußte, kann man ihr - so die Soziologen - »eine gewisse Achtung nicht verwehrenes'.

Ebensowenig Verstehen, geschweige denn Achtung gegenüber der neuen Moral, spricht aus den verschiedenen Aufrufen, Aktionen und Appellen der letzten Jahre, die auch von verantwortlichen evangelischen Christen initiiert und gefördert wurdenv, Hier fordert bereits *Horst Bannach* mit Recht: »Eine Christenheit, die sich mit dem moralischen Verhalten der Zeitgenossen beschäftigt, sollte ein wenig genauer hinsehen, ein wenig liebevoller in die Zeit blicken, ein wenig mehr seelsorgerliches Fingerspitzengefühl haben, als es bisher der Fall war. Ich muß gestehen, daß ich an der Richtigkeit der Zeitbeobachtung zweifle. Ja, ich zweifle bereits daran, ob man sich genügend Mühe gegeben hat, in Erfahrung zu bringen, wie Menschen heute leben und wovon sie wirklich bedroht sind[34].« Wirklich bedroht sind die Menschen in unserem Jahrhundert nicht von der Unmoral, sondern von Entmündigung und Totalitarismus, die den Demokratisierungsprozeß unserer Gesellschaft aufhalten und zurückdrehen wollen. Die moralischen Appelle könnten dieser Gefahr Vorschub leisten. »Unter dem nationalsozialistischen System hätte sich wahrscheinlich eine breite Mehrheit für die -Bekämpfung- des -Sittenverfalls- gefunden-s.»

Darum interpretiert *Eberhard Stammler* die moralischen Aktionen von vornherein im Zusammenhang einer allgemeinen Phase gesellschaftlicher und kirchlicher Reseaurationw, »Diese Fragen sind in besonderer Weise an den deutschen Protestantismus zu richten. Er war ja in erheblichem Maß in jenem national-konservativen Denken verwurzelt und hat darum auch in so schwerwiegender Weise am Niedergang der Weimarer Republik und am Aufkommen des großdeutschen Machtstaates mitgewirkt'".« Von dieser Deutung her erscheint neben dem Kampf gegen die Unmoral auch der Kampf gegen die moderne Theologie (s-Kein anderes Evangelium«) und der Widerstand gegen die Vertriebenen-Denkschrift der EKD in einem größeren Zusammenhang-". Ja, selbst die Wahlerfolge der NPD in den überwiegend evangelischen Gebieten Westdeutschlands liegen auf dieser Linie. Wenn wir also in der evangelischen Theologie und Kirche nicht der Gefahr der Restauration erliegen wollen, kommt alles darauf an, daß wir die Zeichen der Zeit richtig verstehen. Dann dürfen wir nicht länger als Revolution der Unmoral ausgeben, was sich als Herausbildung personaler Verantwortungsstrukturen abzeichnen könnte.

---

32. Ebd.
33. Hierzu gehören vor allem das »Wort zum Buß- und Bettag« (Protestantische Texte 1964, Stuttgart 1965, S. 102 f.) und der Aufruf der Aktion »Sorge um Deutschlande (Protestantische Texte 1965, Stuttgart und Berlin 1966, S. 88 f.).
34. *Horst Bannach:* Moral predigen ist leicht, in: Protestantische Texte 1965, Stutegart und Berlin 1966, S. 91 f. (Entnommen aus: Radius, Dezember 1965.)
35. *Guido N. Groeger, Joachim Schar/enberg, Bertha Sommer, VI/ Weissen/els* und *Karl Horst Wrage* in einer »Stellungnahme ... zur Aktion -Sorge um Deutschland, und ähnlichen Aufrufen und Aktionen«, in: Wege Zum Menschen, Heft 3/1965 der Beilage, Praxis der Familienberatung, S. 353-355.
36. *Eberhard Stammler:* Die Gefahr der Restauration, in: Protestantische Texte 1965, Sruttgart und Berlin 1966, S. 64-70.
37. A.a.O. S. 68.
38. Vgl, *Ludwig Raiser:* Zum Echo auf die Vertriebenen-Denkschrift, in: Protestantische Texte 1965, Sruttgart und Berlin 1966, S. 75-80. - *Wal/hart Pannenberg:* Ist Versöhnung unrealistisch, in: ZEE, 10. Jg., März 1966, S. 116-118.

Dann darf uns das Risiko der Freiheit nicht größer erscheinen als die Gefahr obrigkeitlicher Ordnung und Reglementierung von äußerer Sittlichkeit und Sauberkeitö",

## 2. SOZIOLOGISCHE FORSCHUNG UND THEOLOGISCHE ETHIK

Als Voraussetzung eines sachgemäßen Verstehens der Situation ist es erforderlich, daß man sich darauf einläßt, vor jedem theologischen Urteil die jeweils zuständigen Fachwissenschaften nach den Ergebnissen ihrer Analyse zu befragen. »In dem großen Chorus der medizinischen, soziologischen, psychologischen, biologischen und allgemeinen-philosophischen Anthropologie hat die theologische nur eine, immer schwächer werdende Stimme'".« Dieser Satz bezeichnet - ohne den resignativen Schluß - einen durchaus treffenden Sachverhalt. Dadurch müssen sich die ethischen Probleme noch nicht sofort »in technische Sachfragen, die nur der Fachmann beurteilen kann«, aufIösen[41]. Gerade der Fachmann wartet unter Umständen auf ein befreiendes Wort theologischer Ethik, um aus seinen Analysen zur notwendigen Entscheidung zu kommen. Ja, die Sachgemäßheit seiner Analysen selbst kann bereits davon abhängen, wie unbefangen und ideologiefrei er seine Arbeit ansetzt. Im Bereich der politischen Ethik formuliert *Wolfgang Schweitzer* in bezug auf die Tabus in der deutschen Ostpolitik: »Das Evangelium hilft uns dazu, zu solchen scheinbaren Selbstverständlichkeiten innerlich Distanz zu gewinnerr".« Die aus solcher Unbefangenheit gewonnenen Einsichten und Aussagen können und müssen sich allerdings wiederum der sachlichen, fachwissenschaftlichen Argumente bedienen; denn - abgesehen von ihren vorethischen, vielleicht dogmatischen Voraussetzungen - »in ihren eigentlichen ethischen Sätzen muß die Ethik aufs Allgemeine bezogen und auf Einsehbarkeit bedacht sein«43.

Die Fachwissenschaft, um deren Relevanz für die theologische Ethik es in dem Fragenumkreis der Sexualethik neben der Medizin und der Psychologie vor allem geht, ist die Soziologie, weil sie selbst bereits eine zusammenfassende Deutung mehrerer einzelwissenschaftlicher Aspekte versuchr'". Nun ist über die Zusammenarbeit von Soziologie und

---

39. Zur Diskussion vgl, auch noch: Die Christen und die Unmoral der Zeit, Der Kreis, Heft 4 der Sonderreihe des Radius-Verlages, Stuttgart 1966, mit Beiträgen von *Wol/gang Schweitzer:* Die Freiheit des Evangeliums und die Moral der Gegenwart; *Günter Blau:* Moralismus in der Rechts- und Sozialordnung, u, a. Am Ende dieses Bandes findet sich eine zusammenfassende Stellungnahme der Vertreterversammlung der Evangelischen Akademikerschaft in Deutschland »Zur Frage der Moral«, die sich in großer Sachlichkeit um ein Verstehen der Gegenwart bemüht. Wieder abgedruckt in: ZEE, 10. Jg., September 1966, S. 301 ff.
40. *Friedrich Delekat:* Zur Prinzipienlehre der evangelisch-theologischen Ethik, ZEE, 8. Jg., September 1964, S.260.
41. *Gerhard Ebeling:* Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: ZThK, 57. Jg., Hef1: 3, Februar 1961, S.333.
42. *Wol/gang Schweitzer:* Theologisch-ethische Erwägungen zur Denkschrif1: der EKD über »Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn«, in: ZEE, 10. Jg., Januar 1966, S. 41.
43. *Wolfgang Trillhaas:* Die Unsicherheit der heutigen evangelischen Ethik und ihre Wurzeln, in: Theologische Literaturzeitung, 88. Jg., Nr, 10, Oktober 1963, Sp, 733.
44. Siehe vor allem *Helmut Sehelski:* Soziologie der Sexualität, rde 2, Hamburg 1955.

Theologiev schon sehr viel Grundsätzliches geschrieben worderr": Doch diese Erörterungen beziehen sich zumeist auf die polare Fragestellung: Wie können religiöse Phänomene überhaupt soziologisch erfaßt werden bzw. wie können wir zu einer Theologie der Gesellschaft kornmenvj Hier soll viel bescheidener und pragmatischer gefragt werden: In welchem Maße können soziologische Einsichten und Erkenntnisse der theologischen Ethik helfen, in aktuellen Fragen sachgemäße Antworten zu findenw, Dabei ist allerdings klar, daß zwischen den beiden Arten zu fragen eine wechselseitige Beziehung besteht. Außerdem fällt auf, daß beide Fragestellungen immer wieder im Zusammenhang mit einer bestimmten Soziologie, wie sie von *Helmut Schelsky* und den ihm nahestehenden Soziologen vertreten wird[49], abgehandelt werden, weil diese Interpretation von »Soziologie als eine in sich selbständige Wissenschaft«, die von sich aus zur »Beschränkung auf ihre eigenen Probleme innerhalb der ihr gesetzten Grenzen« tendiert'P, am ehesten als Gesprächspartner für die Theologie geeignet erscheint.

Aufs Ganze gesehen ist die Soziologie eine junge Wissenschaft, die selbst noch sehr stark um ihre eigene Position, Methode und Einordnung in den Chor der übrigen Wissenschaften ringt. Daß sie dabei bereits mitten ins Kreuzfeuer des Interesses und der Kritik fast aller anderen Wissenschaften und Institutionen, die es in irgendeiner Form mit dem Menschen und dem menschlichen Zusammenleben zu tun haben, geraten ist, hat ihre Selbstfindung keineswegs erleichtert, sondern erschwert. »Die einen werfen ihr vor, sie bliebe immer nur bei der Diagnose stehen und weiche der Beschäftigung mit der viel wichtigeren Therapie aus, die anderen wiederum halten ihre Beschäftigung mit Formen der sozialen Therapie für eine Grenzüberschreitung in die Bereiche der Politik, Religion, Ethik oder der Pädagogik'".« Im allgemeinen neigen die Praktiker in Theologie und Pädagogik sehr schnell dazu, die Schuld an dieser Situation des Soziologismus der Soziologie selber in die Schuhe zu schieben. Entweder würden ihre Vertreter die analytischen Ergebnisse der Interpretation der Gesellschaft bereits selbst mit dem Ziel der Er-

---

45. *Reinhold Lindnerz* Ober die Zusammenarbeit von Soziologie und Theologie, in: ZEE, 10. Jg., März 1966, 5.65-80.

46. Die heiden ZEE-Aufsätze von *Helmut Schelsky:* Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (1957), und: Religionssoziologie und Theologie (1959), jetzt beide in: *Helmut Schelsky:* Auf der Suche nach Wirklimkeit, Düsseldorf und Köln 1965, S. 250-283, sind bereits zu »Klassikern« geworden. Wichtige Diskussionsbeiträge zu Schelskys erstem Aufsatz finden sich in: ZEE, 1. Jg., Hell: 6. *Friedrich Delekat, Horst Schrey, Otto von der Gablentz, Wilhelm Loew, Hans-Rudolj Müller-Schweje* und *Oskar Hammelsbeck* haben sich damals beteiligt.

47. *Hartmut Weber:* Theologie der Gesellschaft als Soziallehre und Sozialethik, in: ZEE, 10. Jg., Juli 1966, 5.236-252.

48. Ein erster eigener Ansatz, diese Frage zu beantworten: *Siegjried Keil:* Absolutheit und Relativität der Normen in sozioloqlsdrer und theologischer Sicht, in: Neue Zeitschrift f. syst. Theo!. u, Re!. phi!., 8. Bd., Hell: 1, 1966, S. 67-78. Neuere Arbeiten dazu finden sich im März-Hell: der ZEE, 1967: *Cord Cordes:* Wie gewinnt die Kirche ein Urteil über gesellschaftliche Fragen? Und C. *A. van Peursen:* Die ethische Dimension der Wirklimkeit. Vgl, auch den Tagungsbericht der Societas Ethica in Lund 1966, ZEE, 11. Jg. Hell: 3, Mai 1967, sowie den Aufsatz von *H.* D. *de Loor* im gleichen Hefl.

49. *Helmut Schelsky:* Ortsbestimmung der deutschen Soziologie, Düsseldorf und Köln 1959.

50. *Lindner,* a.a.O. S. 65 und 67.

51. *Gerhard Wurzbacher,* u, a.: Der Pfarrer in der modernen Gescllsdraft, Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Bd. IX, Hamburg 1960, S. 14 und 15.

ziehung, Fürsorge, Ethik usw. gleichsetzen, oder aber die unbarmherzige Entlarvung sozialer Krankheiten und Mißstände, ohne das Angebot therapeutischer Hilfen, würde indirekt einen verstärkenden Effekt auf eben diese Sachverhalte zur Folge haben. In der Sexualethik denkt man sofort an den Kinsey-Report und seine Auswirkungen in der öffentlichkeit. Man spricht von einer »Normativität des Faktischen«.

Diesem Vorwurf können wir mit Recht die Antwort Helmut Schelskys entgegenhalten, »daß es sich hier gar nicht um den Soziologismus der Soziologie, sondern um den Soziologismus der betreffenden angewandten Wissenschaften selbst ... handelt ..., die von den sozialen Schwierigkeiten in ihrem Handeln am stärksten bedrängt werden und dafür in den älteren Lehren ihres Faches keine angemessene Hilfe finden«52. Deshalb hält *Gerhard Wurzbacher* es geradezu für notwendig, in der Einleitung zu einer pastoralsoziologischen Untersuchung eine ausdrückliche Warnung auszusprechen: »Der theologische Praktiker wird bei der Lektüre dieser Untersuchung wie bei der Berücksichtigung ihrer Ergebnisse scharf zwischen den Bereichen der soziologischen Erkenntnis und des sozialen Handeins zu unterscheiden haben. Es muß ihm deutlich bleiben, daß soziologische Wirklichkeitserkenntnis nicht eine zwangsläufige Akzeptierung oder Bejahung gegebener Verhältnisse suggerieren will. Dies wäre eine Degeneration des sozial wie personal unerläßlichen werte-, norm- und maßstabsetzenden Willens zu einem wertlabilen Seinsrelativismus-'.«

Den Weg bis zu dieser soziologischen Selbstbeschränkung. die für den Theologen immer noch ihre Problematik besitzt, weil er ja nie nur praktisch Handelnder ist, sondern auch den Anspruch erhebt, über die Welt und den Menschen Urteile zu fällen[54], schildert Schelsky als einen Dreischritt. Die Soziologie begann durchaus nicht in der heute geforderten Wertfreiheit, sondern als engagierte revolutionäre (so z. B. *Karl Marx)* oder konservative (so etwa der Kieler Soziologe *Ferdinand Tönnies)* Gesamtordnungspolitik. Es ging darum, demiurgisch die Gesellschaft aus der Erkenntnis ihrer Gesetzlichkeit umzustrukturieren oder ihre Entwicklung aufzuhalten und zurückzudrehen. Diese Haltung wurde in ihrer Radikalität zwar sehr bald, spätestens in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts überwunden. An ihre Stelle aber rückte der Glaube, daß die Soziologie als eines der wissenschaftlichen Instrumente unter anderen dem planvollen sozialen Einzelhandeln dienen könnte. »An die Stelle des ideologischen Programms der Weltveränderung im ganzen, der Konstruktion von Gesamtordnungen tritt der empirisch-funktionswissenschaftlich gestützte Plan sozialer Einzelhandlungen schrittweisen Umbaues jeweiliger Teilgebiete des sozialen Lebens's.« Der Zusammenhang zwischen soziologischer Analyse und sozialem Handeln blieb auch hier vorhanden und kam zum Beispiel in der Vorarbeit *Karl Mannheims* für das Programm der Labour-Party in England und *Talcott Parsons* für die New-Deal-Politik in Amerika in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts zum Ausdruck.

---

*52. Helmut Schelsky:* Ortsbestimmung .... S. 133.

*53. Wurzbacher,* a.a.O, S. 16.

54. Vgl. *Walfgang Schweitzer:* Die menschliche Wirklichkeit in soziologischer und sozialethisch-theologischer Sicht. in: ZEE. 3. Jg.• 1959. S. 200f.

*55. Schelsky:* Ortsbestimmung .... S. 120.

Heute ist die Soziologie in ein drittes Stadium getreten, in dem Schelsky die Soziologie als Wirklichkeitskontrolle bezeichnet. »Suspekt geworden ist nämlich in der Soziologie heute nicht nur jede ideologisch orientierte Gesamtordnungstendenz revolutionärer oder konservativer Art, sondern verdächtig geworden ist auch die unmittelbare Umsetzung soziologischer Einsicht in praktische Pläne und Sozialtechniken, sei es in der Form einer allgemeinen Absicht auf soziale Nützlichkeiten durch soziologische Manipulierung des Menschen, sei es in der konkreten Form einer Orientierung an vorher festgesetzten oder vorgeschlagenen Zielen einer soziologischen Auftragswissenschafl:. Diesen praktischen Verpflichtungen gegenüber ist die Aufgabe der Soziologie als einer reinen Wirklichkeitsanalyse zu betonen, d. h. einer diagnostischen Tatbestandsaufnahme des Sozialen, die sich gerade im innersten Wesen und Antrieb ihres Erkennens von allen praktischen Folgerungen und Anforderungen zu entlasten hat[56].«

Je radikaler dieser Wissenschaftsbegriff verwirklicht wird und je eindeutiger sich die Analyse jeder eigenen Wertorientierung wie praktischen Zielsetzung enthält, desto brauchbarer werden die Ergebnisse für die theologisch-ethische Arbeitv, die die Säkularisierungsthese *Friedrich Gogartens* ernst nimmt. Einerseits gibt eine so geprägte Soziologie deutlich zu verstehen, daß sie ihre Arbeit auf das »Tun des Menschen in seiner irdisch-weltlichen Bedeutung« beschränkt und nicht ihrerseits »das Heil verwirklichen will«[58]. Andererseits hat der Glaube im Bereich des verantwortlichen Handelns eine Möglichkeit gewonnen, die Zuträglidikeit oder Unzuträglichkeit seiner Entscheidungen zu überprüfen. »Und so überantwortet der Glaube, um reiner Glaube sein zu können, mit diesem -Alles ist erlaubt. der Vernunft des Menschen die Entscheidung darüber, ob sein Tun zuträglich ist oder nicht[59].« Erst wenn diese überantwortung an die Vernunft, die nach *Gerhard Ebeling* bereits selbst »Verantwortungsstruktur« hat[60], konsequent durchgeführt wird, ergibt sich die Möglidikeit, in den aktuellen sexualethischen Fragen brauchbare Lösungen zu finden. So wird in der Auseinandersetzung um die leidige Frage des vorehelichen Verkehrs zwar von allen Seiten immer wieder darauf hingewiesen, es gelte hier in erster Linie die Schädlichkeit oder Unschädlichkeit für die Ehe als oberster Maßstab. Aber trotzdem wird man den Verdacht nicht los, daß die ethische Vorentscheidung dafür oder dagegen erst nachträglich mit den diese Entscheidung begründenden vernünftigen Argumenten versehen wird.

Die vernünftige, soziologische Argumentationsweise, die sich hier anbietet, ist die strukturell-funktionale Analyse-'. Mit ihrer Hilfe können Wirkungszusammenhänge des sozialen Lebens aufgedeckt werden, die einer rein empirischen Tatsachenfeststellung ver-

---

*56. Schelsky,* a.a.O. S. 123.

*57. Anders Lindner,* a.a.O. S. 74.

*58. Friedrich Gogarten:* Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 2. Aufl., Stuttgart 1958, S. *101. Schelsky* selbst beruft sich weniger auf *Gogarten* als auf den Begriff der »mündigen Welt. bei *Dietrich Bonhoeffer:* Auf der Suche nach Wirklichkeit, S. 251.

*59. Gogarten,* a.a.O. S. *101,* unter Berufung auf Paulus, 1 Kor *10,23.*

*60. Ebeling:* Die Evidenz ..., S. 343.

61. Vgl, *Talcott Parsons:* Soziologische Theorie, Neuwied und Berlin 1964. Dazu auch *Ralf Dahrendorf:* Struktur und Funktion. Talcott Parsons und die Entwicklung der soziologischen Theorie, in: Gesellschaft und Freiheit, München 1961, S. 49-84.

schlossen bleiben. Diese Analyse vollzieht sidr in drei Phasen. Die Struktur-Analyse fragt zunächst nach den relativ stabilen Beziehungsweisen zwischen oder innerhalb von sozialen Gebilden. Dazu gehören nicht nur die Organisationsformen wie Mitgliedschaft, Positions- und Rollengefüge, Schichtung, Statuszuweisung. Formen der Führung usw., sondern auch das System der Werte und Normen, das in den jeweiligen Wirkungszusammenhang verhaltenskonstitutiv ist, sowie die Aktivitäten oder das Programm des betreffenden Gebildes, das was tatsächlich getan wird. Man muß also innerhalb der Strukturanalyse noch nach der Werte-, Organisations- und Aktivitätenstruktur unterscheiden. Die Funktions-Analyse'< fragt nun nach den Wirkungen, die von einer Struktur bzw. ihren sozialen Elementen ausgehen, und Zwar nicht nur nach den beabsiditigren Wirkungen (manifeste Funktionen), sondern auch nach den unbeabsichtigten Nebenwirkungen (latente Funktionen). Je nachdem ob diese objektiv feststellbaren Wirkungen festigend und strukturerhaltend auf den Gesamtzusammenhang zurückwirken, spricht man von Funktionen, stellen sich die Wirkungen als störend und strukturhemmend heraus, von Disfunktionen. Der letzte Schritt der Analyse fragt schließlich nach den Reintegrationsvorgängen oder Bewältigungsansätzen, die ein Strukturzusammenhang unternimmt, um mit den Disfunktionen fertig zu werden. Dabei weist der Terminus Reintegration stärker auf strukturbewahrende, Bewältigung stärker auf strukturwandelnde Maßnahmen hin[63].

Nun steht zwar eine solche umfassende strukturell-funktionale Analyse des Strukturzusammenhanges Sexualität - Ehe - Familie – Gesellschaft noch aus, aber es sprechen eigentlich die meisten Einzeluntersuchungen der letzten Jahre dafür, daß die wesentlichen Strukturänderungen innerhalb dieses Strukturzusammenhanges sich letzten Endes funktional, das heißt festigend auf die Institution von Ehe und Familie ausgewirkt habenvt. Das gilt wohl eindeutig für den Wandel von der patriarchalischen zur partnerschaftliehen Familie[65], für die wachsenden Möglichkeiten verantwortlicher Elternschaft[66], für die zunehmende gesellschaftliche und berufliche Gleichberechtigung der Frau[67] und für die grundsätzliche Bejahung der Scheidung als Beendigung einer mißglückten Ehe, so schwerwiegend die Folgen, vor allem für die Kinder solcher Ehen, im Falle des tatsächlichen Gebrauchs dieser Möglichkeit im einzelnen auch sein mögen[68]. Ehe und Familie werden durch diese Entwicklung nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern nur in ihrer

62. Zum Funktionsbegriff vgl, *Robert K. Merlan:* Social Theory and Social Structure, rev. a. en!. Ed. Glencoe Ill. 1957 ( 9. Aufl. 1964), S. 19 ff.
63. Zur Anwendung dieser Analyse vg!. auch meine Untersuchungen: Strukturwandel und Funktionsbild einer Pfadfindergruppe im Ablauf von zehn Jahren, sowie: Strukturgefährdungen und stabilisierende Gegenwirkungen, beide in: *Gerhard Wurzbach.r, Dieter Kappe, Sieg/ried Keil, Hasso von Recum:* Gruppe, Führung, Gesellschafl, München 1961.
64. Eine gute Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse bietet *FriedhelmNeidhardt:* Die Familie in Deutschland, Struktur und Wandel der Gesellschaft, Heft 5, Opladen 1966.
65. *Helmut Schelsky:* Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart, 3. Aufl., Stuttgart 1954. – *Gerhard Wurzbacher:* Leitbilder gegenwärtigen deutschen Familienlebens, 3. Aufl., Stuttgart 1958.
66. *K4rl Horst Wrage:* Verantwortung in der Ehe, 2. Aufl., Gütersloh 1966.
67. *Ch.istine Bourbeck* (Hg.): Zusammen. Beiträge zur Soziologie und Theologie der Geschlechter, Witten 1965.
68. *Neldbardi,* a.a.O. S. 53-56.

inneren Struktur und äußeren Gestalt einer gewandelten Situation von Mensch und Gesellschaft angepaßt. Soweit man innerhalb von Theologie und Kirche bereit ist, diesen Emanzipationsprozeß der Gesellschaft als auf der Wirkungslinie des Evangeliums liegend zu interpretieren-", können auch seine Entsprechungen im Bereich von Ehe und Familie akzeptiert werden.

Der Punkt, an dem sich die Geister scheiden, bleibt die Frage der nichtehelichen Sexualbeziehungen in den verschiedenen denkbaren Konstellationen, sofern sie eine bestehende Ehe nicht direkt bedrohen. Dabei erscheint die sogenannte Gewissensehe zwischen Erwachsenen, die aus irgendwelchen äußeren, wirtschaftlichen, rassischen, religiösen oder politischen Gründen nicht heiraten können, ethisch noch am ehesten zu verantworten[70], weil die Institution der Ehe hier nicht aufgehoben wird. Bis auf die juristische Anerkennung sind hier alle Bedingungen einer Ehe erfüllt. Schwierig dagegen ist das Problem der vorehelichen Beziehungen junger Menschen, obwohl die neueren soziologischen Untersuchungen auch hier herausgestellt haben, daß es sich in der Mehrzahl bereits um Beziehungen im Vorfeld der Ehe handelt. Angesichts einer kirchlich-theologischen Haltung, die sich in der ethischen Bewertung des Geschlechtsverkehrs eindeutig auf die Institution der Ehe selbst festgelegt hat, bleibt dem Soziologen nur die resignative Feststellung: »Eine sachliche Interpretation im Sinne einer Erhaltung der traditionellen Sexualnormen erscheint wenig sinnvoll; es gibt da praktisch keine Brücken/I.« Muß es bei dieser Feststellung von seiten der Jugendsoziologie bleiben oder zeichnen sich in der neueren theologisch-ethischen Arbeit doch noch Möglichkeiten eines Brückenschlages ab? Ja, muß es nicht zu einem solchen Brückenschlag kommen, wenn die christlichen Kirchen die ledigen jungen Menschen zwischen dem 15. und 25. Lebensjahr in dieser wichtigen Frage ihres Lebens nicht allein lassen wollen[72]?

### 3. SOZIALETHISCHE ERWÄGUNGEN ZUM VOREHELICHEN SEXUALVERHALTEN

Jede Überlegung zum vorehelichen Sexualverhalten'", die sich nicht mit einer äußerlichen Abgrenzung - als Verhalten vor der Eheschließung und Heirat - zufriedengeben will, ist genötigt, sich zunächst um ein Verständnis der Ehe selbst zu bemühen. Erst wenn man die Ehe inhaltlich bestimmt hat, kann ein voreheliches Verhalten von einem ehelichen Verhalten unterschieden werden; denn »es ist eine greuliche alte Irrlehre, daß Ehe gleichbedeutend sei mit Heirat, Heirat mit Ehe. Es können zwei verheiratet sein und durchaus nicht in einer ernstlich so zu nennenden Ehe leben. Und es kann sein, daß zwei nicht

69. Vgl. dazu außer *Dietrich von Oppen:* Das personale Zeitalter, etwa *Wolfhart Pannenberg, Rolf und Trutz Rendtor/f, Vlrich Wilkens:* Offenbarung als Geschichte, 2. Aufl., Göttingen 1963, und andere Arbeiten der Verfasser einerseits sowie *[ürgen Moltmann:* Theologie der Hoffnung, 3. Aufl., München 1965, und *Wolf-Dieter Marsch:* Gegenwart Christi in der Gesellschaft, München 1965, andererseits.

*70. Wolfgang Trillhaas:* Ethik, 2. Aufl., Beriin 1965, S. 282.

*71. Blücher,* a.a.O, S. 152.

72. In der Bundesrepublik gegenwärtig rund acht Millionen.

73. Der voreheliche Geschlechtsverkehr ist sicher nicht das einzige sexualethische Problem der Gegenwart. Es wird hier jedoch ganz bewußt als Beispiel gewählt, weil man in der theologischen Ethik bisher allzu leicht daran vorbeiging.

verheiratet sind und in ihrer, in diesem Fall gewiß sehr bedrohten Weise dennoch unter dem Gesetz der Ehe Ieben/".« Was also gehört inhaltlich dazu, damit die Ehe zur Ehe wird?

**In** dieser Frage unterscheidet sich die evangelische Ethik bereits in ihrer traditionellen lutherischen Konzeption der Ehe als Schöpfungsordnung grundsätzlich von der katholischen Moraltheologie, indem sie von einem zweifachen Aspekt der Ehe spricht: »Die Ehe hat den einheitlichen Doppelsinn, eine Gestalt persönlicher Gemeinschaft und zugleich Werkzeug zum Entstehen und Wachsen neuen menschlichen Lebens zu sein'".« Während man in der katholischen Kirche erst seit dem letzten Konzil daran geht, diesem Doppelsinn gerecht zu werden, indem man die Liebe der Ehegatten gleichberechtigt neben den Zweck der Fortpflanzung stellt/s, neigt die evangelische Ethik immer stärker dazu, den Sinn der Ehe in der personalen Gemeinschaft von Mann und Frau zu sehen und diese dem Zweck der Fortpflanzung überzuordnen. »Die Ehe als Institution umfaßt auch den Gattungszweck. Aber sie erschöpft sich nicht darin. Der Gattungszweck erfüllt nur einen begrenzten Teil der Ehedauer; die Lebenslänglichkeit der Ehe weist gebieterisch über alle Funktionen der Fortpflanzung hinaus'".« Von daher ergeben sich bestimmte Konsequenzen für eine grundsätzliche Bejahung der Empfängnisverhütung, die sich im evangelischen Bereich weitgehend durchgesetzt hat[78], während die katholischen überlegungen von ihrer anderen Ausgangsposition her erst am Anfang stehen[79].

Wenden wir uns nun zunächst dem ersten Aspekt der Ehe zu, so gilt es, den Gedanken der vollen personalen Gemeinschaft von Mann und Frau zu entfalten. Dabei entdeckt man sehr schnell, daß dieser Gedanke viel mehr umfaßt als den Gesichtspunkt der Geschlechtsgemeinschaft. Diese ist vielmehr nur ein Teilaspekt eines umfassenden gemein-

---

*74. Karl Barth:* Kirchliche Dogmatik, Bd. III, 4, Zürich 1951, S. 253.

*75. Paul Althaus:* Grundriß der Ethik, 2. Aufl., Gütersloh 1953, S. 117.

76. Dieser Wandel ist allerdings schon in einzelnen älteren Lebensäußerungen der katholischen Kirche vorbereitet; vgl. zum Beispiel die Enzyklika *Pius' XI.,* »Casti connubii« aus dem Jahre 1930, wo die Ehe »im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes. auf eine Ehe im weiteren Sinne »als volle Lebensgemeinschaft. bezogen wurde, ohne daß man allerdings damals schon bereit gewesen wäre, auch die Konsequenzen für eine weitergehende Bejahung der Empfängnisverhütung sowie ihrer Mittel und Methoden zu ziehen. Trotzdem war »Casti connubii« bereits ein großer Fortschritt gegenüber den Bestimmungen des CIC 1013 und 1083. In der Auslegung der neu gewonnenen Freiheiten durch das Konzil geht wohl *Jakob David* SJ am weitesten (Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre, Theologische Brennpunkte, Band 6/7, Bergen-Enkheim 1966). Dort findet sich auch weitere katholische Literatur von *Franz Böckle, Alfons Auer* und anderen.

*77. Trillhaas:* Ethik, S. 281; vgl. auch die ausführlichen Erörterungen zur Frage, »ob die eheliche Gemeinschaft auch abgesehen von der Bereitschaft zum Kinde einen tragfähigen Eigenwert besitzt. bei *Thielicke* (a.a.O. S. 731 ff.), wo er davon ausgeht, daß »diese Frage nicht a limine verneint werden« kann.

78. Anders noch *Karl Heim:* Die christliche Ethik, Tübingen 1955, S. 196 f.; etwas merkwürdig auch die Abhandlung dieses Themas bei *Hans-Georg Fritzsche:* Evangelische Ethik, 2. Aufl., Berlin 1963, S. 129 f., wo »Das Problem der sogenannten Geburtenregelung- zwischen Euthanasie und »Tötungen im politischen Raum« als Spezialfrage des 5. Gebotes angeschnitten wird. Allerdings kommt auch *Fritzsche* zu einer Bejahung der Fragestellung.

79. Hier ist auch noch das Konzil sehr vorsichtig gewesen und hält an der Methode Knaus-Ogino fest: es ist »den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gebotes verbietet. (Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«, Ziff. 51). Es ist allerdings eine päpstliche Kommission eingesetzt, die dieser Frage weiter nachgehen soll.

samen Lebens und sie wird nur in dem Maße gelingen, wie dieses gemeinsame Leben überhaupt gelingt. Hier kann bereits der Charakter der Ehe als Wohngemeinschaft entscheidend sein; denn nur das gemeinsame Wohnen der Eheleute in einem eigenen abgeschlossenen Wohnbereich stellt einen angemessenen Schutz und Spielraum für die Intimsphäre und das persönliche Zusammenwachsen und Kennenlernen der Ehegatten dar. Jede zeitliche Terminierung und räumliche Beengung des Beieinanderseins erschwert den Aufbau und die Gestaltung einer von den beiden Liebenden geprägten Integritätszone. Wie schnell es den beiden Liebenden gelingt, eine eigene Wohngemeinschaft zu gründen, hängt wiederum von dem Erfolg ihrer Wirtschaftsgemeinschaft ab, das heißt von ihrem gemeinsamen Verdienen und Konsumieren, Sparen und Planen. In dem Maße, wie die finanzielle Absicherung durch die Großfamilie, durch Erbschaften und Aussteuer und ähnliches, zurücktritt, müssen Mann und Frau die Grundlagen für die wirtschaftliche Sicherung ihres Zusammenlebens gemeinsam besorgen. Bei den selbständigen oder freischaffenden Berufen wird die Ehe damit zugleich oft zur umfassenden Arbeitsgemeinschaft zwischen den Ehepartnern. Aber selbst dort, wo es nicht zu einer beruflichen Zusammenarbeit der Eheleute kommt, ist auch der verbleibende häusliche Bereich heute weithin nur noch in der Arbeitsgemeinschaft und Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau zu bewältigen. Das gilt vor allem dann, wenn die Frau außerhäuslich berufstätig ist. Aber auch dort, wo kleine Kinder ohne zusätzliche Hilfe im Haushalt vorhanden sind, ist der Mann genötigt, nach Feierabend und am Wochenende die Arbeitsgemeinschaft mit seiner Frau zu praktizieren. Während diese Ausweitung der ehelichen Gemeinschaft von der Geschlechtsgemeinschaft zur Wohn-, Wirtschafts- und Arbeitsgemeinschaft den äußeren Rahmen absteckt, in dem erstere sich frei und sicher entfalten kann, prägt die geistige oder Interessengemeinschaft die innere Struktur der Ehe und des Zusammenlebens der Eheleute. Hier muß nicht unbedingt an das gleiche Bildungsniveau oder einen geistigen Konformismus gedacht werden. Auch Interessenpolarität und Bildungskomplementarität können äußerst günstige Konstellationen des Verstehens und der Zusammengehörigkeit ergeben, solange man nicht aneinander vorbei oder übereinander hinweg denkt, redet, handelt und lebt. Doch eine Ehe lebt nicht nur von ihrer geistigen Atmosphäre, sondern auch von dem gemeinsamen Allotria, das getrieben wird. Die Ehe ist also auch Spielgemeinschaft. Und schließlich hängt der Grad der ganzheitlichen, totalen Hingabe von Mann und Frau von ihrer übereinstimmung in den letzten Fragen der Lebens- und Weltorientierung ab. Die Ehe wird zur geistlichen oder Glaubensgemeinschaft. Wiederum muß diese Charakterisierung der Ehe nicht unbedingt eine gleiche Glauhenshaltung bedeuten, obwohl eine letzte Harmonie in diesen Fragen sicher eine besonders günstige Bedingung für das Gelingen der Ehe darstellt. Mindestvoraussetzung für das eheliche Zusammenleben sind jedoch gegenseitige Toleranz und Verständnis für die Haltung des anderen, die über ein gleichgültiges Gewährenlassen hinausgeht.

Dieser Versuch, die ganzheitliche Gemeinschaft der Eheleute in körperlicher, geistiger und seelischer Hinsicht zu modellieren, erhebt noch nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, aber er reicht bereits aus, um den sexuellen Aspekt der ehelichen Gemeinschaft einzuordnen. »Die theologische Ethik hat mit Recht immer betont, daß Ein-Fleisch-Wer-

den (1 Mose 2,24) nicht nur die unmittelbare Vereinigung von Mann und Frau, sondern zuvor ihr ganzes Miteinanderleben umfaßt[80].« Damit soll nicht geleugnet werden, »daß der Geschlechtsakt grundlegend für die menschliche Erfüllung in der Ehe und deren konkreteste und intimste Bedingung ist«[81]. Aber er ist eben nur eine Bedingung, die wiederum von der Erfüllung der anderen Bedingungen abhängig ist. Alle genannten Merkmale und Bedingungen sind konstitutive Teile der Institutionalisierung und Ordnung der Ehe, denn der Institutionsbegriff meint nicht nur die rechtliche Fixierung eines sozialen Zusammenhangs; diese ist nur *ein,* wenn auch sehr wichtiges Element der Institutionalisierung und sichert die Anerkennung der Institution von außen, bzw. ihre Verantwortung nach außen, die ihrerseits wiederum zur Binnenstabilisierung *(Gehlen)* der Ehe beiträgt. »Eben diese Verantwortung der Ehe nach außen ist nun angezeigt in ihrer äußerlichen Darstellung und Form und auf diese gesehen, schließt sie den institutionellen Akt und Stand der Verheiratung in sich[82].«

Im Grunde haben wir jetzt jedoch bereits einen Schritt zu früh von der rechtlichen Institutionalisierung der Ehe gesprochen, denn für diese Entwicklung reichen die bisher genannten Bedingungen und Merkmale der Ehe immer noch nicht aus. »Nicht die Vereinigung der Geschlechter ist ihr Kristallisationspunkt, sondern die -Brutpflege-, deren die -Frühgeburt- Mensch bedarf, also das besondere Fürsorgeverhältnis zwischen Mutter und Kind und seine Sicherung durch den Vater[83].« Die Ehe als Zeugungs- und Erziehungsgemeinschaft tritt als konstitutives Merkmal zu den anderen Gemeinschaftsformen der Ehe hinzu. Darüber hinaus beziehen sich die bisher genannten Merkmale der Wohn-, Wirtschafls-, Arbeits-, Interessen-, Spiel- und Glaubensgemeinschaft nicht nur auf die beiden Ehegatten, sondern schließen die Kinder mit ein. Aus der ehelichen Gemeinschaft wird die Gemeinschaft der Familie, ohne daß die eine in die andere aufgeht. Beide gemeinsam formen die Institution von Ehe und Familie.

Je vollkommener diese Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau einerseits und zwischen Eltern und Kindern andererseits in ihren verschiedenen Aspekten realisiert wird, desto eindeutiger ergibt sich die Monogamie als einzig mögliche Form der Ehe. Die Totalität der Hingabe und Zuwendung zwischen den Partnern schließt die Möglichkeiten der Polygamie aus. »Die Monogamie ist also letzten Endes in der Personhafligkeit des Menschen begründettt.. Ebenso fordert das Recht der Kinder auf personale Erziehung und Fürsorge ein monogames Elternhauss>. Die Durchsetzurig der Monogamie ist damit unlöslich an das Aufkommen eines neuen Menschenbildes, das von der Ganzheit des

---

*80. Walter Sohn:* Die Geschlechtlichkeit des Menschen und Gottes Gebot heute, in: ZEE, 8. Js- September 1964, S. 284.

*81. Paul L. Lehmann:* Ethik als Antwort, München 1966, S. 129.

*82. Barth,* a.a.O. S. 253.

*83. Sohn,* a.a.O, S. 284; vgl. auch *Schelsky:* Soziologie der Sexualität, S. 28.

*84. Thielicke,* a.a.O. S. 581; siehe auch *Wol/gang Schweitzer:* Freiheit zum Leben, Stuttgart-Ge1nhausen 1959, S.102.

*85. Heim,* a.a.O. S. 191; *N. H. See:* Christliche Ethik, 2. Aufl., München 1957, hält diesen Grund allerdings für sekundär gegenüber dem erstgenannten, »da sich sehr wohl eine Gesellschaftsordnung denken läßt, in der nur ein Elternteil die Verantwortung für das Kind trägt oder diese von der Gesamtheit getragen wird« (a.a.O. S. 294).

Menschen ausgeht und das Recht des anderen achtet, gebunden. Damit ist sie eine direkte Konsequenz aus der Verkündigung Jesu, obwohl sie dort expressis verbis offenbar nicht gefordert wird.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß neben der Liebe, der vollen Gemeinschaft und der Ausschließlichkeit der Gattenbeziehung die grundsätzlich unbeschränkte Dauer dieser Beziehung zum Wesensinhalt der Ehe gehört, womit über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Scheidung einer gescheiterten Ehe noch nichts gesagt ist. Diese wird vielmehr in zunehmendem Maße als Notlösung und letzter Ausweg gebilligt[86].

Nach dieser Umschreibung dessen was die Ehe zur Ehe macht, *läßt* sich auch eine Aussage über den vorehelichen Bereich wagen. Als vorehelich ist dann jener Zustand in dem Zusammenleben der Geschlechter anzusprechen, in dem diese umfassende Zusammengehörigkeit in Liebe und vollkommener Gemeinschafl, in Ausschließlichkeit und unbeschränkter Dauer noch nicht erreicht ist. Vorehelicher Geschlechtsverkehr wäre dann ein Verkehr, der vor dem Erreichen dieser Zusammengehörigkeit vollzogen wird. Oder in dem provozierenden Wortspiel *Karl Barths* ausgedrückt, ein »Koitus ohne Koexisrenz«[87], den Barth noch einmal ausdrücklich nicht von einem formellen und legitimen Eheschluß abhängig macht. Nach dieser wesensmäßigen und nicht mehr formalen Abgrenzung von ehelich und vorehelich könnte auch die traditionelle Forderung der theologischen Ethik wieder einen positiven Sinn erhalten: »Das Bekenntnis zur Ehe als der Ordnung, die der Schöpfer für die Liebe der Geschlechter gegeben hat, bedeutet für alle, die noch nicht in der Ehe stehen, daß sie sich im Umgang mit dem anderen Geschlecht seelisch und leiblich für die Ehe aufsparenw,«

Mit dieser Wendung von der formalen zur inhaltlichen Unterscheidung von ehelich und vorehelich beginnt allerdings auch ein neues Problem. Während die Grenze bisher äußerlich sichtbar und für alle kontrollierbar war, hat sich dieser einmalige Akt der Eheschließung jetzt in einen Prozeß oder mehrere Stufen des Zusammenwachsens zur vollen ehelichen Gemeinschafl aufgelöst. Was die Jugendsoziologie bereits als weitverbreitete Praxis festgestellt hat, wäre damit auch als Ergebnis der ethischen Erwägungen relevant geworden. An welcher Station auf dem Weg zur Ehe die bis dahin erreichte Koexistenz der Liebenden den Koitus als ethisch gerechtfertigt erscheinen läßt, wird auf diese Weise in viel stärkerem Maße als früher in das Ermessen und die Verantwortung der Liebenden selbst gelegt.

Der Prozeß der Eheschließung kann praktisch bei jeder Form der ehelichen Gemeinschaft anknüpfen und von da aus auf die anderen Formen der Ehe übergreifen und schließlich zur ganzheitlichen Koexistenz führen. Die Geschlechter leben heute viel weniger voneinander getrennt als in der Vergangenheit und können sich als Arbeitsgemeinschaft innerhalb des Berufes und der Ausbildung, als geistige oder Interessengemeinschafl

86. In diesem Sinne äußern sich: *Bartb,* a.a.O. S. 236 Ir.; *Werner EIert:* Das Christliche Ethos, 2. Aufl., Harnburg 1961, S. 132; *Al/red de Quervain:* Die Heiligung, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1946, S. 449 f.; *Scbweitzer,* a.a.O. S. 99; *Thielicke,* a.a.O, S. 695ff.; kritischer dagegen: *Trillhaas,* a.a.O. S. 288 f., der wenigstens an dem Verbot der kirchlichen Trauung Geschiedener festhalten will (a.a.O, S. 291).

87. *Barth,* a.a.O, S. 148.

88. *Altbaus,* a.a.O. S. 115.

während des Studiums, als Spielgemeinschaft in Freizeit und Vereinsleben, als geistliche Gemeinschaft im Raum der Kirchengemeinde zusammenfinden und zusammenschließen. An diesem Zusammenschluß ist vielleicht zunächst eine größere Gemeinschaft oder Gruppe beteiligt. Aber allmählich kommt es innerhalb der größeren Gemeinschaft auch zur Paarbildung, zunächst nur als Kameradschaft, aber irgendwann als Freundschaft und feste Bindung. Man entdeckt neben den Gemeinsamkeiten, die einen zusammengeführt haben, andere und lebt schließlich in einer Atmosphäre weitgehender Zusammengehörigkeit. Beginnt man bereits mit der gemeinsamen Planung und Verwendung des Geldes, auch wenn es noch nicht zur selbständigen wirtschaftlichen Haushaltführung ausreicht, so fehlt als Voraussetzung für den formellen Eheschluß eigentlich nur die Beschaffung einer eigenen Wohnung und die dafür notwendige ökonomische Unabhängigkeit. Kann man in dieser Situation noch vom Aufsparen für die Ehe sprechen? Auch wenn man bedenkt, in wie vielen Fällen es umgekehrt liegt, daß eine Ehe geschlossen werden kann, weil das Geld da ist, ohne daß die anderen, vielleicht wesentlicheren Formen ehelicher Gemeinschaft vorhanden sind? In den meisten Fällen wird das stufenweise Hineinwachsen in die volle eheliche Gemeinschaft, einschließlich einer Aufnahme der Geschlechtsgemeinschaft im rechten Augenblick, eine bessere Voraussetzung für den späteren Verlauf der Ehe darstellen als die mechanistische Koppelung des ersten Koitus an die Hochzeitsnacht, die nicht selten einer Vergewaltigung nahe kommt.

Wenn die gleiche Sache von einer Stunde zur anderen aus einer verbotenen Sünde zum hochgepriesenen Glück und zur Erfüllung der Liebe zwischen Mann und Frau werden soll, muß es einfach in vielen Fällen zu Störungen in der Persönlichkeitsentwicklung des Menschen kommen. Dabei kann sich sowohl ein trotziges Hinwegsetzen über diese Grenze als auch ein ängstliches Einhalten des Gebotes als personschädigend – bis hin zu neurotischen Störungen – erweisens".

Die Frage, vor der die theologische Ethik angesichts dieser Situation steht, lautet etwa so: Reicht es für die verantwortliche Bewältigung dieses Zwischenraumes von beginnender Koexistenz und abschließender Familiengründung durch die jungen Menschen aus, auf eine radikale Situationsethik zu verweisen oder ergeben sich Möglichkeiten, den Institutionswandel der Ehe auch auf den Prozeß der Eheschließung zu beziehen und diesen institutionell zu schützen und abzusichern?

In der angelsächsischen theologischen Ethik herrscht im Augenblick ein starker Trend

---

89. Eine treffende Beschreibung dieses Sachverhaltes gibt *Paul L. Lehmann* in seiner im Deutschen vielleicht etwas »gewaltig« klingenden Diktion, wenn er schreibt: »Die Gesetzlichkeit, mit der sowohl die Kirche als auch der Staat, die Theologie und das Recht die Ehe verherrlicht haben als die Norm des Zulässigen und der Reinheit auf geschlechtlichem Gebiet, ist das geringste übel, wenn man die Auslieferung unzähliger Generationen von Jugendlichen an die zerstörerische Entpersönlichung der geschlechtlichen Gefühle danebenhält, die gefangen sind zwischen sexuellen Angstvorstellungen und sexueller Frivolität; oder wenn man an die Auslieferung unzähliger Generationen von Menschen in den mittleren Jahren an die entmenschlichende Alternative zwischen ingrimmiger Hinnahme eines -Eheschicksals- und der rasenden Jagd nach einer relativ befriedigenden geschlechtlichen Partnerschaft vergleicht; oder wenn man schließlich an die aus klinischer Erfahrung bekannte psychopathische Entstellung des menschlichen Geistes denkt, die sich im Gefolge sexueller Triebverdrängung oder aufgeklärter Triebbefriedigung einstellr« *(Lehmann,* a.a.O. S. 128).

zur Situationsethik. Einer ihrer entschiedenen Vertreter, *joseph Fletcher,* sieht in ihr eine dritte Möglichkeit zwischen Gesetzesethik und antinomistischem Libertinismus oder Exisrentialismusw, Wer die Situationsethik verwirklichen will, erkennt die Notwendigkeit von Normen also grundsätzlich an. Dadurch unterscheidet er sich gerade von dem Libertinisten oder Existentialisten. Er folgt ihnen bis in die Situation hinein und begegnet ihnen mit Respekt als Wegweiser für seine Probleme.

Gleichzeitig aber ist der Anhänger der Situationsethik »prepared in any situation to compromise them or set them aside *in the situation* if love seems better served by doing so«[91]. Die Liebe im Sinne der Agape des Neuen Testamentes nötigt den Menschen in der jeweiligen Situation, sich über die Normen hinwegzusetzen, wenn der Ungehorsam gegen das Gesetz der Liebe mehr dient als der Gehorsam. Von daher kann Fleteher dann noch einen Schritt weitergehen und sagen: »Love is the only norm'".« Er kann diesen Schritt wagen, weil Liebe für ihn alles andere ist als ein sentimentales GefÜhl[93]. Sie schließt vielmehr die sachlich kühle Kalkulation der Vernunft ein. »It is a matter of intelligence, not sentiment[94].«Weil diese Liebe ihre Entscheidung nur im Hier und Jetzt der Situation fällen kann, dürfen wir dem Wunsch des Menschen nach einem »ethical *system* of prefabricated, pretailored morality« nicht entsprechen'". Sie würden die Sicherheit und Bequemlichkeit des Gesetzes, und sei es die Gesetzlichkeit des Großinquisitors jeder Form der Freiheit unter der Gnade vorziehen. Darum bleibt Fleteher in seinem Buch konsequent bei einer systematischen Entfaltung dieser ethischen Konzeption stehen, ohne auch nur eine konkrete Entscheidung selbst zu fällen. Er schildert zwar einige Beispiele aus dem Bereich der politischen Ethik und dem Bereich der Sexualethik und wägt das jeweilige pro und contra für die eine oder andere Entscheidung ab, überläßt aber die Entscheidung selbst dem Leser, bzw. demjenigen, der noch einmal in die gleiche oder eine ähnliche Situation kommt. Sie darf ihm nicht abgenommen werden.

Im engen Zusammenhang mit diesem amerikanischen Versuch einer neuen Ethik verstehen sich die Ausführungen des anglikanischen Bischofs *lohn A. T. Robinson* zum gleichen Thema'", Auch er meint, daß eine Ethik nur dann einen berechtigten Anspruch auf Autorität hat, »wenn sie empirisch ist und entschieden von den Fakten der wirklichen personalen Beziehungen ausgeht, so wie sie hier und jetzt gerade sind«?". Robinson sieht darin eine berechtigte Folgerung aus der Haltung Jesu gegenüber den Gesetzen und Vorschriften seiner Zeit[98]. Robinson geht jedoch insofern einen Schritt über Fleteher hinaus,

---

*90. [osepb Fletcher:* Situation Ethics, Philadelphia 1966, S. 26; jetzt deutsch: Gütersloher Verlags haus Gerd Mohn 1967.

91. Ebd.

92. A.a.O. S. 69 ff.

93. A.a.O. S. 103 ff.

94. A.a.O. S. 114. 95. A.a.O. S. 134.

*96. lohn A. T. Robinson:* Christliche Moral heute, München 1964.

97. A.a.O. S. 43.

98. »Das ist die Autorität dessen, der der Herr des Sabbats ist, denn er wagte zu sagen, daß der Sabbat um des Menschen willen gemacht sei. (ebd.), Ähnlich argumentiert *Reinmar Tschirch* unter Berufung auf Robinson und andere angelsächsische Theologen: -Alte- und .neue- Moral im Urteil ]esu, in: Anstöße. Nr. 4/5, Oktober 1966, S. 116.

als er von der Agape her bereits zu konkreteren Formulierungen für Einzelfragen kommt, die jedoch so allgemein gehalten bleiben, daß sie die persönliche Entscheidung zwar erleichtern können, aber nicht überflüssig machen. Im angelsächsischen Bereich spricht man bei diesem Verfahren von mittleren Axiomens". Für unseren Zusammenhang ist Robinsons neues Verständnis der Keuschheit besonders wichtig: »Und das verstehe ich unter Keuschheit - innerhalb der Ehe und außerhalb von ihr. Keuschheit ist nicht einfach Enthaltsamkeit, sie ist Ehrlichkeit im Geschlechtlichen, nach der körperliche Beziehungen den wirklichen Grad der menschlichen Bindung zum Ausdruck bringen, die ihnen zu Grunde liegt[100].« Diese Formulierung ist in ihrem Wortlaut gar nicht so weit von dem entfernt, was bereits *Paul Althaus* sagen konnte: »Keuschheit bezeichnet die Haltung, in welcher man die leibliche Geschlechtsliebe nicht anders als innerhalb ganzer personhafl:er Gemeinschafl: kennen und haben will[101].« Nur sind die Konsequenzen bei Robinson wesentlich weiter gesteckt, insofern Althaus eben doch der Meinung ist, diese Gemeinschafl: sei an die Ehe gebunden.

Gegenüber dem Ansatz der Situationsethik bei Fleteher ist der Ansatz des Amerikaners *Paul L. Lebmann* etwas verschoben. Auch für ihn ist die Situation bedeutend. Aber die Situation ist nur ein Teil des umfassenden Beziehungsfeldes des göttlichen Handeins. »Die Komplexität der wirklichen menschlichen Situation, mit der sich eine koinonia - Ethik ernsthaft zu befassen sucht, setzt sich stets zusammen aus einem komplizierten Netz von Umständen und menschlichen Wechselbeziehungen, das von der Dynamik der politischen Wirksamkeit Gottes auf der einen Seite und der Vergebung Gottes auf der anderen Seite umschlossen ist[102].« Dadurch ist jede Situation heute qualifiziert durch das Beziehungsfeld nachchristlicher Existenz in der koinonia des neuen Gottesvolkes, die auch die Nichtchristen einbezieht, weil Christus der Herr der ganzen Welt ist. Innerhalb dieses Beziehungsfeldes ist nicht mehr die Moral das Ziel der Ethik, sondern die Reife als Frucht des Glaubenstw, Daher müssen alle Versuche, eine Konformität des Verhaltens noch durch Vorschrifl:en zu erzielen, als unangemessen erscheinen in Bezug auf diejenige Verantwortlichkeit, »die für die menschliche Reife vonnöten ist, selbst wenn jene Vorschrifl:en sich praktisch durchsetzen ließen«104.

Innerhalb dieses Rahmens bejaht Lehrnann das »Risiko sexueller Nonkonformität«105 und wehrt sich dagegen, den Geschlechtsakt als weniger offen »für diese Freiheit in Gehorsam als irgend eine andere menschliche Handlung-e anzusehen'w, Vom Standpunkt einer gesetzlichen Sexualethik aus muß der Libertinismus im Bereich der Sexualität als so weit fortgeschritten erscheinen, daß es schlimmer eigentlich nicht mehr werden könne. Und außerdem habe eine christliche Sexualethik auch gar nicht die Aufgabe, »der Promiskuität und der Prostitution Einhalt zu gebieten«107. Ihr Ziel sei vielmehr positiv zu begreifen. Es gelte, »die enge Beziehung der Geschlechtlichkeit in all ihren Formen zu der

99. Auch *Lebmann* geht auf diesen Weg der mittleren Axiome ein, kommt allerdings selbst zu einer kritischen Distanzierung, a.a.O. S. 141.

*100. Robinson,* a.a.O. S. 54. 101. *Altbaus,* a.a.O, S. 114.

*102. Lebmann,* a.a.O. S. 133 f. 103. A.a.O. S. 46.

104. A.a.O. S. 139. 105. A.a.O. S. 129.

106. A.a.O. S. 130. 107. Ebd.

Freiheit und Unantastbarkeit heilen Menschseins in der ganz konkreten menschlichen Begegnung des Zueinandergehörens herauszustellen«[108].

Alle genannten Versuche einer Situationsethik zwischen Gesetzlichkeit und Libertinismus haben ihren notwendigen Sinn darin, daß sie die Freiheit in den Grenzsituationen des menschlichen Lebens begründen helfen. Das gilt vor allen Dingen in Zeiten des sozialen Wandels, wenn alte Normen unbrauchbar werden aber noch keine neuen geschaffen sind. Und das gilt sicher auch für die übergänge zwischen den einzelnen Rollen im Laufe des menschlichen Lebens von der Kindheit bis zum Greisenalter. An den Krisenpunkten der gesellschaftlichen wie persönlichen Entwicklung ist der Mut zum Risiko unerläßlich. In einer Zeit eines so schnellen und sich immer wieder selbst überholenden sozialen Wandels wird die Situationsethik für weite Gebiete der Politik, Technik, Wissenschaft usw. auf die Dauer vielleicht die einzige Möglichkeit verantwortlichen Verhaltens bleiben. Das schließt aber nicht aus, daß sich das menschliche Leben in anderen Bereichen, vor allem der persönlichen Lebensführung, auch in Zukunft innerhalb von vorgeformten, institutionalisierten Verhaltensmustern bewegen wird. Je stärker die Herausforderung an den modernen Menschen ist, bewußt und reflektiert zu leben, zu wählen und zu entscheiden, desto stärker ist die Notwendigkeit, sich zu entlasten in den Bereichen, wo es möglich ist. Von daher ist bereits zu fragen, ob die Außenlenkung, die von David Riesman so kritisch beurteilt wird[109], nicht auch einen positiven Sinn haben kann. Der dänische Systematiker *Knud E. Legsirup* meint, »ohne den Schutz der konventionellen Normen wäre der Umgang mit anderen Menschen für jeden unerträglich-stt". Doch zugleich weist er auf die Begrenztheirt'! aller sozialen Normen hin und den Mißbrauch, den man mit ihnen treiben kann, um sich der radikalen Forderung, das Leben des anderen in Obhut zu nehmen, zu entziehen. Ebenso deutlich ist für Legstrup die Veränderlichkeit der sozialen Normen gegebentt-.

In diesem Rahmen und mit dieser Einschränkung würden auch die Ordnungen der Lutherischen Ethik ihr Recht behalten, wenn man akzeptiert, daß sie »sowohl Gesetze Gottes im usus politicus wie Gesetze des Menschen« sind-P, und daß sie »jeweils menschlicher Gestaltung unterliegenstt-. Sie müssen also auch geändert werden, wenn sie nicht mehr »der Erhaltung, sondern der Zerstörung des Lebens«115 dienen. Wer diese Freiheit nicht bejaht, wird »notwendig zum Skrupulanten, der jeder eigenen Entscheidung ausweicht und nicht imstande ist, eine Verantwortung zu übernehmene'J". Wer die Ordnungen so verabsolutiert, »schiitzt nicht das menschliche Leben gegen Zerstörung und Auflösung ... Er sichert im Grunde das Leben vor Gott selbst, und damit gibt er es der Zerstörung preist!/.« Ordnungsethik und Situationsethik sind demnach keine Alternativen

108. Ebd. 109. *Riesman,* a.a.O. S. 55 u. ö.
*110. Knud E. Legstrup:* Die ethische Forderung, Tübingen 1959, S. 20.
111. A.a.O. S. 64 ff.
112. A.a.O. S. 69 ff.; ausführlicher zu Lagstrup: *Keil:* Absolutheit und Relativität der Normen ..., a.a.O.
*113. Paul Jacobs:* Grundlinien christlicher Ethik, Witten 1959, S. 132.
*114. Althaus,* a.a.O. S. 111.
115. Ebd.
*116. EIert,* a.a.O. S. 335.
*117. de Quervain,* a.a.O, S. 325.

im Sinne des gegenseitigen Sichausschließens, sondern stehen in einem polaren Verhältnis zueinander. Die Ordnungen regeln unser Zusammenleben und entlasten uns von einem ständigen Zwang zur Entscheidung, solange es die Situation erlaubt. Die Situationen begegnen uns nicht im luftleeren Raum; denn wir leben nicht wie Robinson auf einer Insel, sondern als Glieder der menschlichen Gesellschaft mit ihren Gesetzen, Sitten und Konventionen. Diese sind selbst konstitutiv für die jeweilige Situation.

Eine eigenständige Interpretation dieses Zusammenhanges bringt *Trutz Rendtorff* mit der Thematik »Institurion und Person« in das Gespräch[118]. Er begründet die Notwendigkeit der Institution in »den Grenzen des Menschen, wie er als konkreter, in seinen Gaben und Fähigkeiten vorstellbarer Mensch da ist«119. Also »nicht schon der Bestand, sondern erst die Aufgabe der Institution für die Menschen kann sie rechtfertigen«12o. Zu diesen Aufgaben gehört der »Schutz vor Unmittelbarkeit«121 oder wie die Soziologen sagen, die Funktion der Entlastungt-i, durch welche der Mensch nicht in seinem Personsein beschnitten, sondern allererst zur Personwerdung freigesetzt ist. Darum ist ein gebrochenes Verhältnis zur institutionellen Wirklichkeit auf die Dauer unerträglich. Wenn sich verantwortliches Handeln nicht mehr im Rahmen der bestehenden Institutionen abspielen kann, ohne daß die Person des Menschen in ihrem Personsein geleugnet wird, muß es zu einem Wandel der Institution kommen. »Zugleich aber drängt sich die Einsicht auf, daß jede Wandlung der institutionellen Wirklichkeit um des Personseins des Menschen willen selbst wieder nur in der Gestalt institutionellen Handelns vor sich gehen kann 123.«

Beziehen wir diese allgemeinen Erörterungen wieder auf die besondere Institution der Ehe, so ließe sich sehr schnell nachweisen, daß dieser Institutionswandel in bezug auf die innere Struktur der Ehe immer wieder vollzogen wurde. Nicht nur in der allgemeinen gesellschaftlichen Einstellung, sondern auch in der staatlichen Gesetzgebung und der kirchlichen Verkündigung. Auch für eine geordnete Auflösung einer gescheiterten Ehe sind die notwendigen institutionellen Änderungen vorgenommen und rechtlich verankert worden. Warum sollte das nicht auch für den Vorgang der Eheschließung möglich sein, indem man diesen einmaligen Akt in mehrere Stufen des allmählichen überganges vom Ledigsein zur Ehe auflöst?

In der allgemeinen gesellschaftlichen Einstellung und in dem tatsächlichen Verhalten hat sich seit langem die Verlobung diesen Ort einer institutionalisierten Vorehe, ohne gemeinsame Wohnung und eigene Haushaltführung, erobert. Hieran ließe sich unter Umständen anknüpfen, indem man der öffentlichen Verlobung ganz bewußt diesen Sinn eines institutionalisierten Schutzraumes für den Geschlechtsverkehr (aus äußerlichen Gründen) noch nicht verheirateter Paare zuspricht. Im Augenblick steht die staatliche

*118. Trutz Rendtorff:* Zum sozialethischen Problem der Institutionen, besonders im Verhältnis von Staat und Gesellschaft, in: Glaube und Gesellschaft, Beiheft zur Lutherischen Rundschau, Stuttgart und Berlin 1966, S.42-58.

119. A.a.O. S. 52.

120. Ebd.

121. A.a.O. S. 54.

122. VgI. dazu *Helmut Schelsky* im Anschluß an *Arnold Gehlen:* über die Stabilität VOn Institutionen, besonders Verfassungen, in: Auf der Suche nach Wirklichkeit, S. 33-55.

*123. Rendtorff,* a.a.O, S. 54.

Gesetzgebung, die auch in dem Geschlechtsverkehr Verlobter noch einen Fall von Unzucht sieht, dem zwar entgegen. Es ließe sich aber doch vielleicht denken, daß hier in Zukunft eine Änderung eintreten könnte. Die kirchliche Trauung im Zusammenhang mit der offiziellen Eheschließung würde dadurch nicht sinnlos werden. Sie könnte sogar offener und ehrlicher als bisher auf die wirkliche Situation der Brautleute eingehen, die doch in der Regel auch jetzt schon den Intimverkehr aufgenommen haben.

Alle Gedanken in dieser Richtung, die zunächst nur hypothetisch vorgetragen werden, gehen davon aus, daß viele junge Menschen bereits vor Erreichung ihrer wirtschaftlichen Unabhängigkeit vom Elternhaus in eheähnlichen Verbindungen leben. Wenn man hier eine anerkannte Möglichkeit schaffen könnte, der persönlichen Zusicherung einer Absicht auf Dauer, die sich bisher im ungeschützten Vorfeld der Ehe vollzog, institutionelles Gewicht zu geben, würde die Institution der Ehe nicht aufgelöst, sondern "im Gegenteil der Prozeß der Eheschließung institutionell verfestigt'>'. Voraussetzung einer solchen Institutionalisierung der Verlobung als anerkannter Vorehe wäre allerdings eine verantwortungsbewußte Empfängnisverhütung durch die beiden Partner; denn mit einer eingetretenen Schwangerschaft würde sich die Situation von Grund auf ändern. Hier begänne die Familienbildung, die wie bisher an die Heirat und den Eintritt in die Vollehe gebunden bleiben müßte. Trotzdem brauchte eine entgegen allen Schutzmaßnahmen eingetretene Schwangerschaft auch bei der kirchlichen Trauung nicht mehr ängstlich vertuscht zu werden, sondern man könnte ganz bewußt die werdende Familie mit in den Mittelpunkt der Traupredigt stellen.

Die eigentliche Schwierigkeit einer Institutionalisierung der Vorehe in der angedeuteten Form scheint mir darin zu liegen, daß damit wesentlich mehr Menschen als bisher mit der Tatsache des Ehebruchs und der Scheidung konfrontiert würden, wenn es, wie zu erwarten, auch zur Auflösung solcher Vorehen kommt. Aber wird auf diese Weise nicht nur ins Bewußtsein gehoben, was sich im Feld der vorehelichen Beziehungen ohnehin ereignet, daß man wieder auseinandergeht, wenn es nicht der richtige Partner war? Theologisch gesehen dürfte jeder Partnerwechsel in den Umkreis von Ehebruch und Ehescheidung gehören, gleichgültig ob die Bindung der Partner bereits institutionalisiert war oder nicht. Eine Institutionalisierung der Vorehe könnte gerade hier zu einer Verdeutlichung und Bewußtmachung dieses Sachverhaltes beitragen. Wenn man aber schon in bezug auf die Ehe die Möglichkeit eines Irrtums in der Partnerwahl grundsätzlich akzeptiert und die Frage offenläßt, ob diese oder jene Ehe wirklich von Gott zusammengefügt ist, oder nicht »auf menschlicher Willkür und menschlichem Irrtum beruht, daß sie also scheidbar ist«125, dann muß man es menschlich gesehen begrüßen, wenn dieser Irrtum

---

124. Ähnliche Gedanken haben in den zwanziger Jahren bereits die Amerikaner *Lindsey* und *Evans* vorgetragen, als sie die Kameradschaftsehe propagierten. Sie wollten damals die Vorehe bereits in die Ehe selbst hineinnehmen, gingen aber in ihren inhaltlichen Forderungen nicht wesentlich über ein institutionell verfestigtes Verlöbnis hinaus *(Ben B. Lindsey* und *Wainwright Evans:* Die Kameradschaftsehe, Stuttgart, Berlin, Leipzig 1928). In der Diskussion der nachfolgenden Jahre ist die Kameradschaftsehe häufig als »unverbindliche Probezeit« mißverstanden worden (zuletzt von *K. Heim,* a.a.O. S. 178). Das wollte sie aber in ihrer eigenen Intention gerade nicht sein *(Lindsey,* a.a.O, S. 169).

*125. Barth,* a.a.O. S. 236.

vor Eintritt der ersten Schwangerschaft und dem Beginn der Vollehe zutage tritt[126]. Dabei gelte es dann allerdings, dem Mißverständnis zu wehren, als liefen die vorgetragenen Gedanken auf eine Anerkennung der Verlobung als einer unverbindlichen Probeehe hinaus, Das aber ist gerade nicht gemeint. Es geht vielmehr um eine *verbindlichere Gestaltung des Weges zur Ehe.* Wenn das gelänge und sich durchsetzen würde, dann würde vielleicht auch die Rede vom Warten und Aufsparen für die Ehe in den Augen vieler junger Menschen wieder einen Sinn bekommen und glaubhaft werden, als Richtschnur für das Verhalten vor der Verlobung im Sinne einer institutionalisierten Vorehe.

*Dr. Dr. S. Keil* *3551 Biirgeln, Haus 228*

# Der Journalist, der Staatsbürger und der Spießbürger

Von

CHRISTOPH VON IMHOFF

Die Zeitungen, wie wir sie bisher gewohnt waren, scheinen den materiellen Bedingungen unserer Zeit nicht mehr gewachsen zu sein. Man spricht landauf, landab - und nicht nur in Deutschland - von der »Konzentration« und meint damit im Grunde nichts anderes als ein Zusammenlegen von Zeitungen und Verlagen (1954 gab es 1800 selbständige Zeitungstitel, heute nur noch 170). Dadurch entstehen zwar entgegen dem Wesen der Publizistik Zeitungskaufhäuser und Verlagssupermärkte. Aber anscheinend kann man nur so den immer teurer werdenden Herstellungskosten im Druck- und Verlagsgewerbe in aller Welt gerecht werden.

Der kanadische Zeitungskönig Lord *Tbomson* hat 1966 einen Triumph gefeiert. Er besitzt zwar schon ein rundes Hundert von Zeitungen in aller Welt, diesseits und jenseits des Atlantik. Sie sind alle mehr oder weniger unbedeutend. Er hat sich aber selbst die Krone aufgesetzt, als er im Jahre 1966 nach dem »Scotsman« und der »Sunday Times« nun auch noch die bedeutendste Zeitung dieser Erde erworben hat - die »Times«. Die materiellen Schwierigkeiten dieses so sehr seriösen publizistischen Instruments Großbritanniens konnten offenbar nur von diesem reichen Zeitungslord überwunden werden. Dagegen konnte nicht einmal der 1922 gegründete Treuhänderausschuß, bestehend unter anderem aus dem höchsten Richter Englands, dem Gouverneur der Bank von England, dem Präsidenten der Gesellschaft der Rechnungsprüfer, dem der Royal Society der Wissenschaften, etwas unternehmen.

Ein paar Wochen später wurde mit großem Aufwand in der Kochstraße 50 zu Berlin das neue Verlagshaus von *Axel Springer* eingeweiht. Nahezu sämtliche wesentlichen Repräsen-

126. Gehen trotz aller Vorsichtsmaßnahmen aus einer Vorehe, die nicht in eine Vollehe einmündet, Kinder hervor, dürfte deren rechtliche Stellung nicht wesentlich schlechter sein als die Stellung der Kinder aus geschiedenen Ehen.

sentanten des Staates, des Parlaments, des Diplomatischen Korps waren zugegen, Kunst und Wissenschaft wurden gefeiert. Aber es wurde auch Politik getrieben. Vielleicht war ein großer Teil dieser Prominenz nur deshalb vertreten, weil es sich empfiehlt, mit Axel Springer, dem deutschen Zeitungskönig, Kontakt zu halten. Seine Macht ist so groß, daß sich offenbar schon die Politiker von ihm abhängig dünken. Er sprach von der Heimkehr in die Kochstraße, gab aber gleichzeitig bekannt, daß in seinem Berliner Haus 3000 Menschen arbeiten, daß sich die Baukosten dieses Hauses auf etwa 100 Millionen DM belaufen haben, und nannte die vielen Zeitungen und Zeitschriften, die in seinem Hause erscheinen. Dazu gehören mehr als zwei Drittel der Gesamtauflage Berliner Zeitungen und etwa 33 % der Tagesauflage westdeutscher Tageszeitungen.

Lord Thomson hat bei der übernahme der »Times« sehr eindeutig seine Geschäftspraktiken klargemacht: er will mit der Zeitungsindustrie Geld machen. Wenn damit zugleich gemeinnützige Dienste geleistet würden, so handele es sichhier um ehrenwerte Nebenprodukte. Im Falle der »Times« aber hat er eine ganz spezifische Sonderregelung getroffen. Er hat die Unabhängigkeit der Redaktion kombiniert mit einer starken und finanzkräftigen Verwaltung. Das heißt, daß dem Blatt als solchem, obwohl es von einem Verleger der Massenpresse gekauft worden ist, kein politischer Zwang angetan werden *soll*. Axel Springer hat bei der Eröffnung seines Berliner Hauses anders taktiert. Der Zeitungsgroßkaufmann verbrämte seine kaufmännischen Ziele und Initiativen mit politischen und patriotischen Motiven. In der »Fleetstreet Deutschlands« bekannte er sich zum Antikommunismus und zur Loyalität gegenüber dem Staat. Er leugnete den ihm vorgeworfenen »Rechtskurs« ab und verband das alles mit dem folgenden Bekenntnis zur publizistischen Aufgabe seines Hauses: »Ich bin der Meinung, daß Zeitungen zwar an der Politik teilhaben, aber nicht Politik machen sollen. Zeitungen haben die Politik zu begleiten, zu erklären, sie zu kritisieren, sie zu fördern. Zeitungen haben zu warnen und Anregungen zu geben. Sie haben eine Meinung zu haben, die der einzelne mag oder nicht mag, aber die Zeitungen dürfen nicht Politik ersetzen wollen. Dies würde zwangsläufig zur Zersetzung der Politik führen. Ich weiß, daß in Zeiten, die politisch führungslos erscheinen mögen, die Gefahr für den Zeitungsmann wächst, über seine ihm angestammte Aufgabe hinauszugehen. Wünschen wir uns auch aus diesem Grunde eine kraftvolle und klare Konzeption der politisch Führenden. Und wünschen wir selbst uns, daß wir immer die Kraft haben mögen, die angedeuteten Spielregeln einzuhalten.« Macht aber Axel Springer durch das Gewicht seines Hauses, durch die unter seinem Namen laufende Konzentration, durch die Art der Auswahl der Nachrichten in seinen Zeitungen mit seinen publizistischen Instrumenten nicht bereits Politik? Können die von ihm hier ausgegebenen Spielregeln, gegen die im Grunde nichts zu sagen wäre, mit den von ihm geschaffenen Realitäten in Einklang gebracht werden?

Hätte er jene Kombination von redaktioneller Unabhängigkeit und finanzkräftiger Verwaltung vorzeigen können, wie sie Lord Thomson bei der übernahme der »Times« verkündet hat, so wären Zweifel nicht mehr erlaubt. Dann wäre die Sorge unbegründet, daß die wirtschaftliche Macht eines publizistischen Großkonzerns zugleich auch politische Macht im Staat bedeutet. Vor dieser möglichen politischen Macht erschrecken wir deshalb, weil sie die Grundfesten des Staates anrührt und damit eine Verfassungswirklichkeit

sdiaff]; die dem Grundgesetz der Bundesrepublik zuwiderläuft. Die Geschichte der Weimarer Republik bietet uns in der Figur von *Al/red Hugenberg* ein Beispiel dafür, wohin publizistischeMacht führen kann, wenn sie im Sinne einer bestimmten politischen Ideologie oder eines Machtstrebens verwandt wird.

Patriotismus, nationaler Mystizismus und Antikommunismus sind eben noch keine Garantie für die Unabhängigkeit der Publizistik, auch keine für die Unabhängigkeit der Redaktionen. Es sind Ideologien, die den Journalismus färben können, um seine Produkte leichter verkäuflich zu machen. Diese Ideologien können von einem mächtigen Verleger zentral für seine publizisrisdien Instrumente gesteuert werden. Dann aber wäre der Redakteur nur noch der Handlanger des Verlegers, nicht aber der Mann, der auf Grund seiner eigenen überzeugung die politischen Tagesereignisse zu kommentieren hat. Auf der anderen Seite sind die Herstellungskosten einer Zeitung heute tatsächlich so überdimensional groß, daß dadurch die Konzentration der Zeitungen in wenigen großen Verlagen erzwungen wird. Das ist eine Folge der Massengesellschaft, die auch auf dem Gebiet der Publizistik Massenpublikationen fordert. Insofern gewinnt die Publizistik in unseren Tagen ein völlig neues Gesicht. Wie aber können nun politische Notwendigkeiten und materielle Gegebenheiten miteinander in Einklang gebracht werden?

Im patriarchalischen Zeitalter gab es keinen Rundfunk, kein Fernsehen, kaum eine Illustrierte. Es war eine beschauliche Ära, in der Journalisten und Leser noch Muße hatten, die Dinge dieser Welt zu durchdenken. Die Zeitungen trugen – damals neben dem Telefon das einzige Informationsmittel - oft lehrhaften Charakter. Sie waren bestrebt, etwas für die Bildung zu tun. Einer der großen Verleger der damaligen Zeit, *Robert Faber* aus Magdeburg, nannte die Zeitung sogar ein Bildungsinstrument. Die Journalisten jener Epoche haben für die relativ kleine Elite des gebildeten Bürgertums geschrieben. Diese Menschen hörten, Sie lasen noch intensiv. Bei ihnen konnte ein Leitartikel hohe politische Wellen schlagen. Er konnte sogar, wenn auch meist ungewollt, direkt Politik machen. Verleger und Journalisten konnten es sich damals leisten, im äußeren Bild langweilig zu sein. Die Elite störte das nicht; denn sie suchte von sich aus nach dem, was sie interessierte. Diese Art von Intelligenzjournalließ als Diener einer Minderheit aber eine gewichtige Mehrheit des Volkes im Unwissen zurück.

Da die Menschen damals noch wenig reisten, da es wenig Verkehrsmittel gab, die über weite Strecken hinweggetragen hätten, konzentrierte sich der Journalismus der Provinz in der damaligen Gesellschaftsordnung auf die kleinen Gruppen, für die der Honoratiorenstammtisch nur ein äußeres Symbol war. Unsere soziale Struktur wurde dadurch indirekt nahezu widernatürlich eingeengt. Das lag aber im Wesen dieser Gesellschaftsordnung, in der der Begriff der Nation gleichgesetzt wurde mit den höheren Klassen der Gesellschaft. Dafür zwei Beispiele in Gestalt zweier Zeitungstypen. Auf der einen Seite die »Münchener Neuesten Nachriditen«, die als eine von vielen bürgerlichen Zeitungen der gehobenen Gesellschaft das Geschehen auf dieser Erde zugänglich machte. Es war damals das größte Blatt in Bayern, die Mutter der »Süddeutsdien Zeitung« von heute. Sie hatte an einem normalen Wochentag eine Auflage von nur *50000* Exemplaren. Das »Hamburger Fremdenblart«, die »Frankfurter Zeirung«, die »Leipziger Neuesten Nadiriditen«, die »Dresdener

Neuesten Nachrichten«, die» Deutsche Allgemeine Zeitung« teilten dieses Schicksal. Das heißt aber, daß in einem so großen Land wie Bayern mit etwa 6 Millionen Einwohnern nur 50000 Abonnenten, also etwa 200000 Leser, für einen geistig größeren Spielraum zu erwärmen waren, den man heute »fortschrittlich« nennen würde. Auf der anderen Seite die kleine, lokal gebundene Zeitung von Ludwigsburg, Eßlingen oder Göttingen. Auch dies war ein Zeitungstypus, der im belehrenden Ton und in beschaulicher Form Nachrichten brachte und Kommentare schrieb. Beide waren aber meist nur auf Deutschland bezogen und für einen an Ruhe gewohnten Staatsbürger gedruckt. Der Horizont war eng. Die Auswahl kam der Vorstellungswelt des damaligen Bürgers entgegen. Ganz ähnlich war es – und ist es vielleicht bis heute - mit den Kirchenzeitungen, die dem Bürger die Zugehörigkeit zur Kirche als eine selbstverständliche Gewohnheit einprägten. Umgekehrt gehörte diese Kirche in seine patriarchalische Welt. Was damals unter dem Titel »Gartenlaube« als wöchentliche Unterhaltungsliteratur für den Mittelstand erschienen ist, war für ein breiteres Publikum angelegt und entsprach für diese Ära etwa unseren Illustrierten oder unserer Boulevardpresse. Freilich mangelte gerade dieses Organ nicht der Prüderie, die den Patriarchalismus nun einmal kennzeichnete. Es wurde streng auf Sitte und Gesetz gesehen. Man verkaufte harmlosen Humor. Was darüber hinausging, war öffentlich verpönt.

Aus dem individuellen Zeitalter dieser bürgerlichen Bildungsgesellschaft wuchs unversehens und nur mit einer kurzen Zeit des übergangs eine Ära der Massenbewegung. Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus hießen ihre grausamen Auftakte. Sie waren der Gegenschlag gegen eine verträumte, festgefrorene und allzu selbstgerecht gewordene Gesellschaft. Nicht mehr der Bildungsbürger alleine, sondern nun in erster Linie auch der Arbeiter wurden als Nation angesprochen. Es entstand plötzlich eine noch ungefüge Massengesellschaft, für die nationalistisch gefärbte Publizistik getrieben wurde. Das geschah im Auftrag des Staates. Aber selbst in dieser unbarmherzigen Übergangsepoche ist noch eine seltsame Mischung von revolutionärem Angebertum und moralischer Spießerei anzutreffen. Nuditäten waren öffentlich, genau wie in der vorhergehenden Ära, verpönt. Magazine solcher Art wurden in der Diktatur - einer pervertierten Abart des Patriarchalismus - »nur« unter dem Ladentisch gehandelt. Die Heimattreue der bürgerlichen Epoche, damals noch ein fester und legaler Begriff, wurde vom Bürgertum romantisiert, von den braunen Revolutionären gleichzeitig mit hybriden Akzenten versehen. Die Zeitung wird als Ausdruck des revolutionären Schwungs erstmals in der Geschichte der deutschen Journalistik Massenorgan. Sie wird Instrument des Staates, Ausdruck seiner politischen Zielsetzung, Erziehungsmittel der politischen Führung - also genau das Gegenteil von dem, was die bürgerliche Epoche unter Zeitungen verstanden hat. Vielleicht ist für diese Ära nichts kennzeichnender als die Trennung in die beiden Kategorien: »bürgerliche Presse« auf der einen Seite, in den Augen der Nationalsozialisten ein Schimpfwort, noch dem patriarchalischen Zeitalter verhaftet, noch der möglichst objektiven, den Erdball umspannenden Information verpflichtet; »Parteipresse« als Ausdruck der Massenpresse auf der anderen Seite, eng begrenzt auf das nationale Geschehen, den Horizont einengend. Weltbürger zu sein - das war der nationalsozialistische Vorwurf gegenüber der großen bürgerlichen Presse - grenzte an Landesverrat. Damit wurde erneut und in anderer Form

als durch die kleine Presse des patriarchalischen Zeitalters wiederum der Spießbürger erzogen. Er hatte den Gehorsam auch gegenüber diesem Staat zu lernen. Die bürgerliche Presse konnte gegen die Mittel der Parteipresse nicht angehen. Sie war als Individualpresse machtlos, weil massenlos.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, in dem sich der Journalismus als Mittel der politischen Zielsetzung überschlug, begann nun der Rückschlag auf das Zeitalter der Revolution. An die Stelle politischer Parolen trat nach kurzem übergang wieder die Information über politisches Geschehen in aller Welt. Nachricht und Kommentar – das war von nun an feststehendes Gesetz - wurden streng voneinander getrennt. Da sich aber die deutsche Bevölkerung durch den Diktaturjournalismus betrogen fühlte, wuchs ebenso rasch wie das Neuaufleben der bürgerlichen Zeitung in dieser neuen Epoche das Bedürfnis nach der unpolitischen Nachricht, nach den Meldungen mit dem human touch. Die Liebesgeschichte eines Kaisers oder einer Prinzessin, das eheliche Unglück einer Filmschauspielerin, der Einblick in die Intimsphäre eines Menschen mit Rang und Namen waren für einen sehr großen Teil unserer Gesellschaft wichtiger geworden als die politische Information, die doch nur das so unbeliebte Gefühl der Unsicherheit verbreitete – und man will doch Sicherheit. Diese bislang ungewohnten Nachrichten reizten die Neugierde des Lesers, ein nicht unerheblicher Teil der Verlage stellte sich auf die Neugier ein und schuf nach englischem Vorbild Groschenblätter, die wir anfänglich wohl nicht ernst genug genommen haben, die - inzwischen sehr eigenwillig geworden - die Journalistik in der Bundesrepublik ausschlaggebend mitprägen und kundtun, was Massenpresse ohne Diktatur ist oder wie sie wächst.

Das gleiche gilt in kaum abgewandelter Form für die Illustrierten. In diesen Publikationsinstrumenten finden wir plötzlich eine moderne Abart der »Gartenlaube«, Sie entspricht dem gewandelten Lebensbewußtsein. Nach dem Mangel an Freiheit in der Lebensäußerung der Menschen und im Journalismus während der Diktatur erleben wir nun ein übermaß an Freiheit, nach der Unsicherheit vermeintliche Sicherheit, damit verbunden das Gefühl und das Bewußtsein, dem patriarchalischen Zeitalter endgültig entwachsen zu sein, die Freiheit ohne Bindungen ausleben zu können. Noch vor 30 Jahren *wurden* oft Kinder aus nahezu allen Ständen verheiratet, ohne daß dabei von den Eltern auf ein echtes Liebesverhältnis wesentliche Rücksicht genommen worden wäre. Eben daraus entstand die Prüderie, das unpersönliche Nebeneinanderleben von Ehepartnern. Die Kirchen, die die Erotik und das Sexualleben bewußt ausgeklammert hatten, trugen durch ein falsches Sündenverständnis nicht wenig zu dieser Entwicklung bei. Heute verlangt der junge Mensch, ganz anders als früher, die seelische und körperliche Zuneigung in einem schier unbegrenzten Ausmaß. Auch hier wieder der Rückschlag in ein romantisches Extrem. Er äußert sich zwangsläufig im Journalismus unseres Zeitalters, angefangen bei den modernen, angeblich obszönen Romanen bis hin zu Groschenblättern und Illustrierten mit den ausgezogenen Schönen und den Schilderungen von Sex und Eros.

Diese Zeiterscheinung, die in dieser Form sicherlich nicht zu billigen ist, deren Ursachen aber erklärbar sind, ist wahrscheinlich keine Dauererscheinung. Vielmehr dürfte es sich um eine übergangsphase in unserer Gesellschaft und damit auch in ihrer Journalistik han-

deIn. Sie wird solange dauern, bis sich dieses Zeitalter überhaupt erst einmal fest etabliert hat, bis sich das neue Lebensgefühl ausgependelt hat und bis sich die Kräfte finden, die auch dem Industriezeitalter die rechten Grenzen setzen. Das kann nicht durch Kritik von außen geschehen und schon gar nicht durch Moralisieren, wie das heute in den evangelischen Kirchen stärker zu beobachten ist als in der katholischen. Es ist, um nur ein Beispiel zu nennen, ein Fehlgriff, wenn sich die Evangelische Kirche in Deutschland über die »Zeichen moralischer Entartung in unserem öffentlichen und privaten Leben« entrüstet und von einer »Diktatur der Unanständigkeit« spricht - nebenbei: NS-Ausdrücke -, die unser Land in »Fäulnis«, in eine »Verwirrung des Gewissens« und in eine »Verletzung der Menschwürde« hineintreibe. Es ist auch kein gangbarer Weg, die Inserenten von Illustrierten zu einem Anzeigen-Boykott aufzurufen, um so der Moral zum Siege zu verhelfen. Das mag eine gewisse Zeit lang Erfolg haben; aber es ist nicht Aufgabe der Kirche, sich moralisch zu geben. Gerade wegen der Schäden der Zeit ist es wichtiger, das Niveau unserer Pfarrer zu heben und sie zu veranlassen, sich der Notwendigkeiten der Industriegesellschaft anzunehmen. Am spießigen Moralisieren wird die Kirche scheitern. An der Hilfe für die Industriegesellschaft wird sie aufblühen. Die Kirche möge – vom patriarchalischen Abhängigkeitsverhältnis zum Staat gelöst – ihre eigene Situation als einflußreiche soziologische Gruppe unter Gruppen der Gruppengesellschaft erst verstehen lernen, ehe sie ihre Schritte gegenüber der Journalistik von heute wählt. Ihre Aufgabe darf nicht darin bestehen, die Prüderie zu fördern und den Spießbürger in alten überholten Begriffen zu unterstützen, sondern Wege zu finden, die der Freiheit natürliche und nicht gesetzliche Grenzen setzen.

Die Wandlung des Journalismus läßt sich auch an der innerdeutschen Landschaftsstruktur ablesen. Ein Vergleich der Zeitungen im Norden und im Süden der Bundesrepublik führt unschwer zur Erkenntnis des Unterschiedes in der Publizistik beider Landschaften: im Norden die kurzen und gedrängten, mit großen Schlagzeilen versehenen Meldungen, die hektischen Nachrichten, mit erotischem Kitzel versehene Berichte - im Süden dagegen die ausführliche Hintergrundberichterstattung, der lange Leitartikel, der die politischen oder lokalen Ereignisse noch genau abwägt. Die anreizenden Zeitungen entsprechen den Industriegebieten, die ruhigen den weithin noch landwirtschaftlich bestimmten Gegenden des Südens, in dem Fernsehen und reproduziertes Bild noch nicht zum Alltag gehören, in dem eher noch etwas vom patriarchalischen Zeitalter spürbar ist. Eben deshalb hat die Boulevardpresse dort bisher keinen entscheidenden Zugang gewonnen. Niemand weiß, ob und wie sich das mit der stärker werdenden Industrialisierung des deutschen Südens ändern wird. Die Boulevardzeitung gewinnt dann sicherlich mehr Gewicht und wird andere Zeitungen des alten bürgerlichen Stils beeinflussen. Wir spüren das heute schon in verschiedenen Zentren des süddeutschen Raumes und in der Schweiz.

Das alles ist Ausdruck einer Gesellschaft, die ihre endgültige Form noch nicht gefunden hat. Wir treffen in den Vereinigten Staaten und sogar in der Sowjetunion auf ganz ähnliche Probleme. In dem Maß, in dem die Konsum- und Industriegesellschaft wächst, steigert sich auch das Konsumbedürfnis in der Publizistik bis hin zum Büchermarkt, dem Taschenbuch, dem Paperback, dem Sachbuch samt der jeweiligen Aufmachung. Zeitung, Zeitschrift

und Bild scheinen mehr und mehr Markenartikel zu werden, die Verleger damit deren Produzenten. Damit wächst aber auch die Gefahr, daß der Bürger vom eigentlichen Geschehen dieser Welt abgelenkt und zum Spießbürger degradiert wird, dem etwas als Leben serviert wird, was in der Wirklichkeit nur eine Abart oder eine Randerscheinung menschlicher Existenz ist. Das sagt nichts gegen die Existenz oder Existenzberechtigung der Boulevardblätter. Es sagt nur einiges gegen ihren Inhalt und dessen Verarbeitung.

Auch diese Zeitungsform ist ein fast natürlicher Gegenschlag des Industriezeitalters gegen das Individualzeitalter. Aber die Art, wie hier dem Menschen das Denken abgenommen wird, mit welch unzulänglichen Mitteln die Menschen in die Wirklichkeit hineingelogen werden sollen, wie hier Naivität und Politik verkauft und als Abklatsch der Wirklichkeit ausgegeben werden – das ist frivol und gefährlich. Die Gefahr besteht diesmal nicht mehr darin, daß – wie im vorigen Jahrhundert - ganze Partien des Volkes ausgespart und Stammtischgesellschaften durch die »Gartenlaube- auf einen falschen Weg geführt werden. Die Gefahr liegt vielmehr darin, daß breiteste Schichten des Bürgertums und der Arbeiterschaft als dem heute wichtigsten Element des Mittelstandes schlechthin für dumm verkauft werden. Das hätte sehr viel breitere Auswirkungen als die einschläfernde »Gartenlaube« auf die Bildungsgesellschaftdes patriarchalischen Zeitalters.

Hier offenbart sich ein Widerspruch. Denn eben jenes Einschläfern des braven Staatsbürgers von heute steht im Gegensatz zu seinem tatsächlich vorhandenen Bildungshunger. Die Leserzahl von »Readers Digest« ist heute mit monatlich 440 Millionen Exemplaren größer als die der Bibel. Die Leser dieses Oberflächenmagazins lesen monatlich einmal quer durch die Probleme unserer Zeit, um wenigstens allround orientiert zu sein und mitreden zu können. Sehr viel stärker noch wirkt das Radio, werden die ernsten Sendungen im Fernsehen vom Publikum als Bildungselement aufgenommen. Hörer und Zuschauer lassen sich gern in eine fremde, ihnen unbekannte WeIt entführen. Sie lassen sich gern die Erde entschleiern, den Horizont erweitern. Das bringt viele, auch politische Vorzüge mit sich; denn Menschen, die sich dem Erlebnis auf dem Fernsehschirm oder im Radio stellen, sind wahrscheinlich nicht mehr in der Lage, sich engen patriarchalischen Forderungen zu fügen, sich klassifizieren zu lassen oder sich auf die Dauer dem Zwang einer Diktatur auszusetzen.

Wenn diese Beobachtung richtig ist, sollten aber unsere Gesellschaft und ihre Mäzene darauf hinwirken, daß Hörer und Zuschauer das, was sie in Wort und Bild erleben, in den Bildungsstätten moderner Betriebe und Gemeinden während der immer umfangreicher werdenden Freizeit vertiefen können. Das käme auch der Qualität einer modernen Tageszeitung zugute. Denn je tiefer die Bildungsstätten loten können, je breiter sie zu wirken vermögen, desto höher wäre wahrscheinlich das vom Leser bei den Zeitungen gefragte Niveau. Damit würde sich die Boulevardpresse von heute zwangsläufig wandeln müssen.

Ist nun die moderne, unwirkliche »Gartenlaube« nur der Traumhimmel, das Märchen, in dem man die harte Wirklichkeit ein paar Stunden lang vergessen will? Ist der Bildungshunger – die Sicht in die Weite, der Hang nach der Ferne - der wahre Wesenszug des modernen Menschen? Oder ist der Fernsehapparat heute der Ersatz für das, was die Boulevardzeitung nicht bietet? Ergänzen sich also Märchen und Fernweh? Welche Vorstellung-

die Verleger von Boulevardblättern, Rundfunkzeitungen und Illustrierten unter die modernen Märchenerzähler eingereiht zu sehen! So charmant die Erklärung auch wäre, sie träfe die Wirklichkeit nicht! Gewiß sei zugestanden, daß diese Verleger *auch* den Versuch machen, Publikum zu erschließen, das bisher keine Zeitungen gelesen hat. Aber wird denn hier nicht die Verachtung gegenüber politischem Denken geradezu gezüchtet, wird das nicht alles allzu ausschließlich unter dem Aspekt betrieben, das Primitive im Menschen anzusprechen und mit ihm Geld zu verdienen? Wirkt dieses Märchenblatt vom falschen Leben nicht dahin - wie es der Oberbürgermeister einer Großstadt mit einer Boulevardzeitung einmal charakterisiert hat –, im Endeffekt Magnet für Ganoven zu sein? Eine derartige Richtung im deutschen Journalismus würde letzten Endes die Demontage des politischen Auftrags der Journalisten, die Erziehung unseres Volkes zum Spießbürgertum bedeuten. Das käme dem leider in politischen Fragen etwas unterentwickelten Sinn der jungen deutschen Generation noch entgegen. Es wäre eine Tragödie, wenn sie sich eines Tages – um den Hunger nach nationalen, politischen Elementen zu befriedigen - über die Köpfe der heute führenden Generationen hinweg mit den Alten verbünden würde. Faktisch dienen der Entpolitisierung oder der falschen mystisch-nationalen Orientierung heute rund **15** Millionen Exemplare von Boulevardzeitungen und Illustrierten, etwa die Hälfte aller Tages- und Wochen-Druckerzeugnisse der BRD.

Früher war es der Grundsatz derer, die Zeitungen verlegten, für den Leser Maßstäbe zu setzen, sein Niveau zu heben. Heute dagegen hat es den Anschein, als würden die Verleger für solchen, den Journalismus mehr und mehr beherrschenden Vergnügungskonsum dazu übergegangen sein, das Denken des primitivsten Lesers zum Maßstab für die geistige Standortbestimmung ihrer Druckerzeugnisse zu machen. Die berühmte Formel »Der Leser will das« ist eine allzu billige Entschuldigung der Verleger. Das gilt zum Teil sogar schon für Tageszeitungen, die sich da und dort bedenklich dem Niveau der Boulevardpresse nähern. Hier aber beginnt die Tragödie des Journalisten. Wo nämlich das Primitive zur verlegerischen Richtschnur wird; wo der Verleger dem Leser nachläuft; wo Sensationen und Schnulzen das Gesicht einer Zeitung beherrschen und mehr sind als nur Beiwerk; wo sich die Demoskopie zum Diktator über den Zeitungsinhalt aufwirft; wo der Lobbyist zum Hintermann des Verlegers wird und die Intelligenz eines Volkes geistig Hunger zu leiden beginnt, ist der journalistische Auftrag verbogen und verfälscht, ist die Berufung des Journalisten wirkungslos gemacht. Es ist eine Kapitulation vor der Wirklichkeit, wenn ein Verleger, wie geschehen, *22000* Intelligenzler abzuschreiben bereit ist, um dafür *120000* Menschen als Leser zu gewinnen, die bisher niemals eine Zeitung angerührt haben. Die 22000 werden geistig und politisch heimatlos. (Viele von ihnen wandern heute zur »Süddeutschen Zeitung« oder zur »Neuen Zürcher Zeitung« ab.)

Unser heutiger Standort ist die Schnittlinie zwischen Individualzeitalter und Massenzeitalter. Wir leben also in einem Übergangsstadium, in dem sich die Individualzeitung zur Massenzeitung wandelt. Das aber braucht keineswegs den Verrat an Geist und die Kapitulation vor dem Primitiven zu bedeuten. Die Bildungsbeflissenheit der Bevölkerung zeigt, daß auch und gerade heute vom Verleger noch Maßstäbe gesetzt werden können, wenn er dazu nur selbst bereit und in der Lage ist. Auf die Dauer wird und muß sich jener Leser

mißachtet fühlen, dem nur die am Rande liegenden Primitivereignisse als die wichtigsten Neuigkeiten des Tages serviert werden. Auf die Dauer aber wird sich der neue so umstrittene Typ des Boulevardblattes genauso wandeln, wie die seriöse Tageszeitung durch das Industriezeitalter gewandelt wird. Denn die primitive Denkweise des Groschenblattlesers von heute muß sich durch die Industrialisierung ändern, sie wird sich heben, weil sonst die Konkurrenzfähigkeit unserer Arbeiterschaft den internationalen Bedingungen nicht mehr gerecht werden kann, die Konkurrenzfähigkeit der deutschen Ware also auch von daher zusätzlich gefährdet wird. Die primitiven Groschenblätter von heute werden wohl in zehn Jahren nicht mehr allzu attraktiv sein. Bis dahin haben wir aber allem Anschein nach eine Durststrecke zu durchlaufen, die uns durch die Konzentration nicht erleichtert wird. Der deutsche Journalist wird es dabei besonders schwer haben, weil sein Leser - anders als der Engländer - in seinen Ansichten immer nur bestätigt werden, aber keine Kritik, keine anderen Standpunkte zur Kenntnis nehmen will.

Von daher gesehen, müßten wir trotz aller Konzentration im Zeitungsgewerbe sagen: Wir sind geistig wahrscheinlich der damit verbundenen perfektionierten Zeitungstechnik nicht oder noch nicht gewachsen. Der Inhalt dieser Publikationen steht im eklatanten Widerspruch zu den oft vollendeten graphischen Formen. Dadurch laufen wir Gefahr, daß die Journalistik von der Technik überflügelt wird. Wir schaffen uns technische Modelle, übertragen sie auf den gesamten Staatsraum, eben durch die Konzentration, füllen sie aber mit einem Inhalt, der technisch zwar sehr schwierig zu gestalten ist - gerade die Boulevardzeitung gehört graphisch mit zu den schwierigsten Publikationsmitteln -, der aber den Journalismus als öffentlichen Auftrag gefährlich primitiviert. Gleichzeitig verliert die bürgerliche Qualitätszeitung von heute gegenüber der Boulevardpresse rein nach Zahl in dem Maß an Einfluß, in dem die Konzentration zunimmt. Das Boulevardblatt gewinnt also an Bedeutung. Deshalb hatte der ehemalige Bundeskanzler Erhard recht, wenn er sich jeden Morgen die größte Boulevardzeitung auf seinen Schreibtisch legen ließ und wenn auch sein Nachfolger diesem Grundsatz huldigt; denn die hier von einem Massenorgan gelegentlich gesetzten (rosagrundierten) Akzente können für die politische Führung ausschlaggebend werden. Das hat sich zum Beispiel in der Nahost-Krise vor zwei Jahren sehr deutlich gezeigt, als in einer entscheidungsreichen Kabinettsitzung erst eineinhalb Stunden über eine Tendenznachricht dieses Monopolorgans diskutiert werden mußte, ehe die Regierung eigene Wege einschlagen konnte. Das hat sich auch gezeigt, als »Bild« am Ende der Ära Erhard mit einer Schlagzeile dazu beitrug, die Regierungskrise auszulösen, die den zweiten Bundeskanzler stürzte.

Wenn heute von solchen Boulevardblättern bewußt nationale, um nicht zu sagen nationalistische Akzente gesetzt werden, so kann das auch auf die Bevölkerung der Bundesrepublik einen sehr entscheidenden Einfluß ausüben. Vielleicht will einer der Verleger dieses Zeitungstyps (die Mauer-Politik Springers!) auch in seinen anderen Tageszeitungen das nationale Vakuum in der Bundesrepublik durch sein mystisches Bekenntnis zu einem nicht näher umschriebenen und deshalb undefinierbaren Antikommunismus und Patriotismus ausfüllen und damit jenes Versäumnis nachholen, das die Geschichtsschreiber einmal der Ära Adenauer vorwerfen werden - nämlich unser Volk national unterentwickelt,

geistig, politisch richtungs- und ziellos gelassen zu haben. Denn wir vergaßen ja doch über der Trunkenheit eines nach 1945 aufdämmernden Welt- oder Europabürgertums das sich zwangsläufig wandelnde nationale Element. So sehr wir es einst übersteigert hatten, so gleichgültig war es uns nun plötzlich geworden. Wir vergaßen, daß wir *deutsche* Bürger in Europa sind, und suchen nun nach einer Nation, die in ihrer alten Form vergangen und in ihrer neuen noch nicht erkennbar ist. Wir erleben auch hier einen Pendelschlag auf die andere Seite - und das in einem Augenblick, in dem sich, auf lange Sicht gesehen, die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten politisch einander annähern werden. Als Folge dieser Annäherung wird unser geteiltes Land politisch die Rechnung der Kriegsschuld zu bezahlen haben. Wir werden damit zwangsläufig, weil die NATO uninteressanter und damit auch der deutsche Partner in der NATO an Gewicht verlieren wird, auf die eigenen nationalen Probleme zurückgeworfen. Falsche, tendenziöse Berichterstattung im Ausland über Vorgänge in Deutschland, die nationalistische Randerscheinungen für Symptome halten, bestärken Verleger und Journalisten nationalistischer Geisteshaltung in unserem eigenen Land noch in dieser unglückseligen Tendenz. Die Jugend sieht einen vermeintlichen nationalen Schwung in unserem französischen Nachbarland und glaubt: nun, dies sei für uns die gemäßere, die wahrhaftere Ausdrucks- und Lebensform, während wir uns wohl damit vertraut machen müssen, daß in der Wirklichkeit das moderne Industriezeitalter das Nationale weithin überflügeln, vielleicht sogar ersetzen und den neuen Nationsbegriff mitprägen wird. Auf die im Augenblick sichtbar werdenden nationalen überlegungen kleinerer Zirkel unseres Volkes mögen einzelne Verleger von Massenblättern oder auch Tageszeitungen setzen und bei der innerdeutschen Nabelbeschau an die Käuferschicht von morgen denken. Das gilt zum Beispiel für die ersten Träger des »Adenauer-Preises«, der im Frühjahr 1967 unter viel Gepränge in München u. a. an Publizisten vergeben wurde, die patriarchalisch-nationales Denken, verbunden mit erschreckenden Ressentiments, konservieren und als moderne Denkweise ausgeben. Das aber sind politische Akzente, die unserem geteilten Volk nicht guttun, weil sie der Lebenswirklichkeit widersprechen und von der Zukunft wahrscheinlich einmal als Rückfall in das Spießbürgertum bewertet werden.

Vielleicht sind harte nationale Töne dieser Art manchmal auch unbewußt gesetzt. Wenn man aber die Schlagzeile liest: »Türkischer Fremdarbeiter erschlägt deutsches Kind- oder (vor der Fußballweltmeisterschaft): »Schlagt den Iwan!«, so erschaudert die ältere Generation, die in ihrer Jugend genügend derartige Dummheiten gemacht und erlebt hat und eben deshalb weiß, welche Gefahren sich hinter solchen Schlagzeilen verbergen. Der Schritt von dort nach Auschwitz ist nicht groß. Hinter diesen Schlagzeilen offenbart sich jene makabre Vermischung von Schnulze, nationalem Empfinden und perfidem Mord, die im Zeitalter der durch die Industrialisierung hervorgerufenen Gastarbeitertätigkeit in Westdeutschland und in der olympischen Sportära Bedenken hervorrufen muß. Hier wird das Primitive zur Gefahr. Der Leser wird zur falschen Argumentation, zum falschen politischen Zungenschlag geradezu angeregt. Er wird provinzialisiert in einem Zeitalter, in dem die Bundesrepublik sowieso mehr und mehr zur großen EWG-Provinz oder zu einem Teil einer europäischen Nation wird, sich selbst also mit Hilfe der Publizisten ihre politische Position aufbauen muß. Verengen Publizisten durch solche Schlagzeilen nicht den

Horizont eines ganzen Volkes - genau wie, damals wahrscheinlich unbewußt und ungewollt, zu Kaisers und später, gewollt, zu Hitlers Zeiten?

Natürlich ist solch ein Journalismus im Augenblick leichter verkäuflich als der Inhalt einer schwierigen internationalen Konferenz. Für den Verleger freilich ist er billiger. Denn dazu braucht man keine hochqualifizierten Redakteure und keine teuren Auslandskorrespondenten. Dazu kommen die lochbandgesteuerten Klischeenachrichten der großen Agenturen oder auch der Materndienste, die einfach durch die vollendete Technik und Schnelligkeit ihrerseits wieder auf die Zeitungen eine Diktatur ausüben und zur Vereinheitlichung des Gesichts der Zeitungen beitragen, es sei denn, der Verleger steure dieser Entwicklung nicht rechtzeitig durch qualifizierte Eigenarbeit seiner Journalisten und Auslandsvertreter. Aber das kostet Geld. Denn auf die mächtigen Agenturen kann schon aus Gründen journalistischer Präsenz von keinem Zeitungs-Verlag verzichtet werden. Diese schon im Rundfunk am Abend zuvor veröffentlichten Nachrichten aber nun eben nicht als Klischee abzudrucken, sondern sie mit neuem Hintergrund zu versehen - darauf kommt es, auch in der Provinzpresse, an. Es darf nicht so weit kommen, daß allein der Gesichtspunkt des raschen Verkaufserfolges den Journalismus und jene Grundlinien bestimmt, wie sie heute von dem jeweiligen Verlag festgelegt werden. Gerade vom Gesichtspunkt der Konkurrenz aus müssen neue Wege beschritten werden, bedarf es der Phantasie, um dem Zeitungsorganismus neues Leben zu geben - nicht durch Provinznachrichten allein, sondern durch neue, eigene Information mit politischer Weite. Es kommt also letztlich darauf an, möglichst rasch eine Form der Zusammenarbeit zwischen Verlegern und Journalisten zu finden, die den politischen Notwendigkeiten einer soliden Information für unsere Gesellschaft in der Massendemokratie die Wege freihält. Geschieht das nicht, dann entsteht eine Notlage, die, vorsichtig gesprochen, der Verfassung und der durch sie garantierten Presse-, Informations- und Diskussionsfreiheit nicht mehr gemäß ist.

*Dr, ehr. Frhr. o, Imhojf* *7 Stuttgart* S, *Neue Weinstiege* 10!

# Anthropologia Gloriae

Versuch einer Antwort auf Hendrik van Oyens Bedenken gegen KD IIII2[1]

VON BERT TER SCHEGGET

## 1. DAS SEIN DES MENSCHEN

»Wir kennen Gott nicht, sondern Gott kennt uns!« So hat 1926 der holländische Theologe, Dr. O. *Noordmans*, die *Barthsche* Wende der Theologie einfach und sachgerecht umschrieben. Das ist, sagt er, die eigentliche und positive Bedeutung des unbekannten Gottes. In dieser Theologie wird unser Leben in demselben Licht wie das Leben jesu gesehen. Unser Leben wird nicht als Subjekt der Gotteserkenntnis betrachtet, sondern als Objekt vom Wissen Gottes. Dies nennt Noordmans, mit einem für ihn charakteristischen Ausdruck, »die Zusammenziehung des Lebensbildes«, Er schreibt, daß er ein Gedicht gelesen habe, welches dies erleuchtet. Es handelt von einem Bauernhof, dessen Bewohner denken, daß sie das Haus bewohnen, aber nein!,

Nicht Ihr,
Leugnung haust hier, Geburt und Tod.

Das ist dieselbe Sicht des Lebens, sagt Noordmans, Leugnung des Eintagslebens zwischen Geburt und Tod. Das Haus ist voll einer geheimnisvollen Präsenz, durch die das eine Geschlecht nach dem andern umwohnt wird. Nicht die Zeit geht durch die Türen dieses Hauses, sondern die Ewigkeit wohnt da in dem Zweitakt von Geburt und Tod. Sie stellen die Atmung zwischen Himmel und Erde dar. Es ist Gott, dessen Atem durch die Nasenlöcher ein- und ausgeht. Von dem ganzen Leben, vom Atmen bis zum Beten, gilt: nicht Ihr[2]!

Diese Wende ist durchgehalten und wird bestätigt in KD 111/2, denn die entscheidende These heißt dort: die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin gegründet, daß in der Mitte der übrigen Menschen einer der Mensch jesus ist[3]. In ihm spricht Gott sein Urteil über den Menschen aus; in seiner Geschichte wird dieses Urteil über den Menschen aufgedeckt. In ihm sind wir erkannt -, und so wie wir erkannt sind in ihm, so sind wir auch wirklich! Wenn Gott spricht, gilt nicht nur sein Wort, sondern es *ist* auch so. Hier muß in den synthetischen Kategorien der Rechtfertigungslehre gedacht werden!

So bekommt die Lehre der Schöpfung ihren freudigen Glanz und den Klang des Sieges, die sie kennzeichnen: Triumph der Gnadel-I Jedoch hat Barth diese Charakterisierung

---

1. *H. van Oyen:* De categorie der recognitio en de theologische anthropologie (in: Pro regno, pro sanctuario, 1950, S. 333-350). Zitiert als Recognitio.
   Eine deutsche Obersetzung erschien in der Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1963, S. 291 ff., unter dem Titel: Bemerkungen zu Karl Barths Anthropologie; Fragen zu Kar! Barths Kirchliche Dogmatik III/2. Zitiert als Bemerkungen.
2. O. *Noordmans:* Geestelijke perspectieven, 1939, S. 41–44.
3. KD III/2, S. 158.

3a. Titel des Buches von G. C. *Berkouwer* über Barths Theologie.

seines Denkens abgewiesen, weil sie eine metaphysische Harmonie suggeriert, und er möchte sich von einer spekulativen Systematik freihalterr'. Wir haben hier ja mit einer Geschichte, einer Erzählung, mit einem Geschehen zu tun"! In Jesus Christus, in der Geschichte seines Todes und seiner Auferstehung wird *nachträglich* an den Tag gebracht, was er durch seinen Tod überwunden hat. Das ist aber kein metaphysischer Seinszusammenhang, in dem die Sünde systematisch eingeklammert wird. Zwischen dem Tode des alten und der Auferstehung des neuen Menschen liegt kein Kontinuum: es gibt also keine Harmonie, sondern einen Bruch, eine Kluft - einen von Gott geheilten Bruch, eine von ihm überbrückte Kluft, nichtsdestoweniger aber einen wirklichen Bruch und eine wirkliche Kluft. Die Versöhnung bedeutet: der alte Mensch ist begraben, es ist mit ihm aus in dem Tode Jesu Christi. Gott kann mit der Sünde nicht in Harmonie gebracht werden. Gott kann nicht anders mit ihr zusammengedacht werden als in dem Tatgegensatz, in welchem er sie meistert, bestreitet, besiegt. Gott selber hat in dem Menschensohn den Tod eines Sünders gelitten. Die Sünde ist keine Unvollkommenheit, die von dem Kausalitätsgott aus der Ferne angesehen wird; er tritt selber auf den Plan. So wird von ihm das Gewicht der Sünde angegeben. Er selbst ist beleidigt und getroffen! Die Sünde kann nicht relativiert werden, indem man behauptet, Gott sei der Immune, der »erhaben« sein sollte über die menschliche »Kleinheit und Schwäche«. Die Sünde ist nur kompensiert, relativiert und eingeschränkt durch Gottes eignen Triumph: Jesus ist Sieger! Auch nicht durch den Triumph der Gnade; denn los von Gott, als Hypostase, könnte die Gnade als eine allgemeine Kausalität aufgefaßt werden, die dann doch wieder eine metaphysische Harmonie bedeuten würde. Durch Gottes eignen Triumph in Christus und durch nichts anderes ist die Sünde relativiert; diese freie Gnade bleibt die freimächtige Tat Gottes und kann und darf nicht zu einem Moment in einem Seinszusammenhang gemacht werden. Wir können und dürfen aus der Disqualifikation als Sünder nicht fliehen, wir können und dürfen aus der Beschämung nicht weglaufen, wir können und dürfen unser Heil nicht suchen unter dem Dach einer metaphysischen Harmonie.

Das Triumphale liegt also nicht in einer Metaphysik. Ganz anders: in der Geschichte Jesu wird dem Menschen gesagt, was er ist und was er nicht ist. Klar muß aber auf jeden Fall sein, daß der wirkliche Mensch, das heißt der Mensch, so wie er ontologisch ist, nicht das Kontinuum zwischen dem alten und neuen Menschen ist. Solch ein Kontinuum gibt es nicht, es sei denn im Urteil Gottes, das ewig Ja und nur für einen Augenblick Nein ist. Der Mensch, der durch Jesus beschämt *ist*, steht auf zu dem neuen Leben. Er anerkennt das Urteil Gottes und wird, was er ist. Erst von diesem Gesichtspunkt aus können wir zu einer rechten Wertung der KD *IIII2* kommen: das Mißverständnis ist jetzt ausgeschlossen, in dieser Anthropologie eine metaphysische Spekulation zu sehen, die entweder den Menschen, so wie er faktisch ist, aus dem Auge verliert, oder ihn optimalisiert zu einem Idealbild, in dem er sich nicht mehr wiedererkennen läßt.

Ontologisch: das Wort deutet bei Barth an, wer die Kreatur Mensch ist in der Meinung des heiligen Geistes! Von unserer Selbsterkenntnis aus würden wir niemals zu solch einer triumphalen Sicht auf das Menschsein kommen können. Das Kontinuum zwischen dem

4. KD IV/3, S. 198 ff.

5. Vgl. für das Folgende: KD IV/2, S. 425-452.

alten und neuen Menschen liegt in der Wirklichkeit des Menschen, so wie er von Gott her angesehen wird. Wo wir kein Kontinuum vorfinden oder entdecken können, ist es doch da in Gott, der uns verurteilt und freispricht und der für uns da ist als der freimächtige Liebhaber. Wir können uns selber noch nicht kennen, wie wir erkannt sind (1 Kor 13, 12): wir können das nur errötend erwarten. Der triumphale Glanz der Barthschen Anthropologie hat eine eschatologische Farbe! Wie könnte es anders sein? Denn die eschatologische Bestimmung des Menschen ist, daß er mit Gott zusammen ist; Gott ist seine Zukunft, von Gott kommt er, zu Gott geht er[6]. Die biblische Botschaft rechnet mit einem Menschsein, das als solches in diesem Zusammenhang und in dieser Beziehung mit Jesus steht und also mit einem Menschen, dem zugemutet werden kann, daß er sich zur Ordnung, zu seiner eigenen Ordnung rufen läßt.

Wenn dieses negativ formuliert wird: »Gottlosigkeit ist demnach keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins«, so ist dies keine Leugnung der Realität der Sünde; die Sünde, das Ohne-Gott-sein-Wollen, ist aber die unmögliche Möglichkeit. *Unmöglich,* insofern in der theologischen Anthropologie nicht die Rede von einer kreatürlichen, innewohnenden Potentialität der Sünde sein kann/, Der Mensch befindet sich nicht im Dilemma, zwischen den beiden Möglichkeiten, Sünde oder Gnade, wählen, gegen oder für Gott sich entscheiden zu können: er ist ontologisch mit Gott. Jedoch *möglich,* insofern damit nicht geleugnet wird, daß der Mensch kraft seines Kreaturseins der Anfechtung durch das Chaos nicht enthoben ist. Für den wirklichen Menschen ist diese Möglichkeit aber unmöglich: er würde aus seiner Wirklichkeit fallen, aus seinem Menschsein ins Nichtige fallen. Gottes Gnade wählend, wählt er sein Menschsein; er wird, was er kreatürlich ist; die Sünde wählt er niemals positiv – es ist nicht der Gebrauch einer geschaffenen Potentialität, sondern Mißbrauch, ja: der Begriff der Potentialität ist hier eine Abstraktion von der Wirklichkeit des Menschseins vor Gott –, die Sünde wählt er immer negativ, indem er den Gott der Gnade abweisend, sich auf die Weise unmöglich macht. Er versucht machtlos zu werden, was er nicht sein kann.

Hierbei soll ausdrücklich bedacht werden, daß Barth *kirchliche* Dogmatik schreiben will, das heißt die kritische Frage nach den Voraussetzungen einer sinnvollen, christlichen Predigt stellen wills, Die Frage heißt in diesem Fall: welchen Menschen hat der Prediger vor sich? worauf spricht er ihn an? wie wird der Mensch von Gott her gesehen? In dieser Verbindung darf sogar das ominöse Wort Anknüpfungspunkt fallen"! Die entscheidende Voraussetzung in der biblischen Botschaft heißt einfach, daß jeder, der Mensch ist, im Namen Jesu Christi angesprochen werden kann und also mit ihm in einem nicht-diskutablen, als Anknüpfungspunkt völlig hinreichenden Zusammenhang steht. Dies ist der ontologische Unterton in der Bibel. Von hier aus will der Versuch, den Menschen, der das Wort hören kann, dogmatisch-hermeneutisch zu beschreiben, verstanden sein. So macht KD III/2 kritisch den Weg frei für die Lehre der Versöhnung. Die Anthropologie ist

---

6. Vgl für das Folgende: KD III/2, S. 160-162.
7. KD IV/2, S. 446f.
8. KD I/I, S. 1 ff., 47 ff.
9. KD III/2, S. 160.

kein selbständiges Thema; sie ist ein Moment in dem Duktus eines trinitarischen Denkens. Erst in der Lehre der Versöhnung wird über die Sünde gehandelt, unter Voraussetzung aber des Menschen, wie er in III/2 geschildert wird, denn nur so kann in sinnvoller Weise von Sünde und Gnade gesprochen werden. Nur von diesem wirklichen Menschen kann gesagt werden, daß er ein Sünder ist. Vorher soll über den Menschen so geredet sein, daß nachher klar ist, nicht nur, daß »man« Jesus nicht angenommen hat, sondern, daß die *Seinen* ihn nicht aufgenommen haben. Daß die ihn verwerfen, die Seinen *sind* (ontologisch!), macht die Sünde ernsthaft Der Mensch wird so umschrieben, daß ihm alle Unschuld abgesprochen werden kann und muß. Dieselbe Ordnung, in der er in seiner Menschlichkeit gerechtfertigt war, wird zu seinem Gericht[10]. Gerade von dem wirklichen Menschen kann unmöglich gesagt werden, daß die Sünde sein Schicksal ist; sie ist Tat des Unglaubens dem Herrn gegenüber, der zu seinem Eigentum kam, eine Tat, durch welche der Mensch aus seinem Sein in das Nichtige fallen würde, wenn Gott nicht schon vorgebeugt hätte.

Dies möge reichen, den Terminus Ontologie in seiner funktionalen Bedeutung innerhalb des Kraftfeldes der Barthschen Anthropologie zu bestimmen. An dem Wort an sich ist m, E. wenig gelegen; hier gilt, was Barth im Frühjahr 1935 in Utrecht gesagt hat: auf dem Wege, von der beherrschenden Sache zu der dienenden Form, muß die wahre theologische Begriffsbildung Ereignis werden'{. Mehr, aber auch nicht weniger Bedeutung soll dem Terminus Ontologie in KD III/2 beigemessen werden. Barth wünscht sich auch an dieses Wort nicht allzu lang und allzu prinzipiell zu binden.

## 2. DER MENSCH IST SEINE GESCHICHTE

Das Sein des Menschen, als Zusammensein mit Gott, ist eine Cesdiichtet-. Diese Zusammenfassung des Seins des Menschen darf nicht einfach als eine Deduktion angesehen werden aus der Erwählung, die der Grund des Menschseins ist, und aus dem Hören des göttlichen Wortes, das die Äußerung des Menschseins ist. Die Existenz jesu unterrichtet uns darüber, daß der Mensch Geschichte ist. In Jesus nimmt Gott seine Kreatur an, indem er selber Kreatur wird. Nur von dort her kann verstanden werden, daß der Mensch seine Geschichte ist. Konstitutiv für den Begriff Geschichte ist, daß dem Menschen etwas widerfährt, das seine Natur überragt, etwas Neues, etwas anderes!

Geschichtlich kann der Mensch nur heißen, wenn er sich selber transzendiert. Dies setzt voraus, daß sein Zustand von außen her durchbrochen wird. Diese Bewegung 'zu ihm hin, stellt ihn in die Bewegung der Selbsttranszendierung. Deutlich muß dann sein, daß der Mensch solch eine Geschichte nicht hat, sondern *ist.* Er *ist* dann, sofern dieses Transzendent-Andere ihm begegnet und den geschlossenen Kreis seines Zustandes durchbricht. Darin aber ist der Mensch Subjekt; er kommt in eine Bewegung zu diesem anderen, diesem Neuen hin. Auch dann ist der Mensch in einem Zustand; darin aber liegt nicht sein

10. Gottesdienst und Gotteserkenntnis, S. 80.
11. Grundfragen, S. 23.
12. KD III/2, S. 188.

Sein: sein Sein liegt gerade in dieser Bewegung zum Neu-Begegnenden hin. Sein Zustand ist nur das Ganze der Attribute und Modalitäten seiner Geschichte. Das menschliche Wesen aber ist in dieser Geschichte. Die Möglichkeiten und Verwirklichungen des Zustandes sind nur das Wie seines eigentlichen, geschichtlichen Seins.

Damit ist die Frage nach der menschlichen Existenz gestellt. Die ethische Frage steht sofort auf dem Hintergrund dieser überlegungen. Man kann nicht erwarten, daß Barth den Terminus Existenz konsequent im Sinne der Existenzphilosophie gebrauchte. Wir finden aber in bezug auf die Frage nach der Existenz des Menschen dieselbe Struktur des Denkens, die wir schon in bezug auf die Ontologie gefunden haben. Gegenstand der Dogmatik ist und bleibt das Wort Gottes und nichts anderesü. Die menschliche Existenz kann also kein davon abstrahiertes Thema der Dogmatik werden. Weil aber die menschliche Existenz, ihr Leben, Wollen, Handeln, Gegenstand des Wortes Gottes ist, bekommt die menschliche Existenz doch theologische Relevanz. Die Theologie läßt sich in dieser Hinsicht aber von der Philosophie nichts vorschreiben. Die Dogmatik muß in ihrer Haltung und Dialektik existentiell sein, weil das Wort Gottes, als Wort des lebendigen Gottes, der den Menschen erwählt, schon immer auf die menschliche Existenz bezogen ist. Das erste und eigentliche Objekt der Theologie bleibt das Wort Gottes: nur so kann die Dogmatik sich verwahren gegen eine existenzialphilosophische Verflüchtigung.

Die Beziehung zu Gott kann der Mensch sich selber nicht schenken. Das kann nur Gott und er hat es auch wirklich getan. Das menschliche Zentralfaktum ist, daß in der Mitte der Menschheit einmal ein Mensch gelebt hat mit dem Namen Jesus Christust-. Nur in dem Lichte Jesu Christi bekommt der Begriff Geschichte, als Merkmal des menschlichen Seins, einen unvermeidlichen Charakter. In diesem Lichte aber stehen alle anderen nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, ja, in diesem Lichte *sind* sie (ontologisch). Dies ist der Grund der Möglichkeit der Ethik. Das Wort Gottes hat einen Anspruch auf den Menschen; es darf und kann nicht als ein dem Menschen fremder Dienst verkündigt werden und der Mensch darf anthropologisch nicht so beschrieben werden, daß seine in der Konfrontation mit dem Worte Gottes sich zeigende Entfremdung »ontologisch« festgelegt wird. So würde die Sünde Schicksal und keine Schuld sein!

Jesus darf von den Seinen nicht isoliert werden. Und die Seinen sind: alle anderen! Dieses innerliche Licht des Wortes Gottes in Christus *in uns* verbietet es, das Sein des Menschen als einen bloßen Zustand zu beschreiben. Wohl gibt es nur eine Urgeschichte: das Handeln Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, das Handeln Gottes in Jesus Christus. Die anderen Menschen sind, was sie sind, ausschließlich in Konfrontation und Beziehung zum Faktum dieses einen Menschen. Darum kann der Mensch nicht als ein Etwas, als eine Maschine oder ein Hund, behandelt werden. Er ist nicht erst etwas, um dann auch noch eine Geschichte zu haben; er muß gerade auf seine Geschichtlichkeit angesprochen werden, weil er darin wirklich, das heißt von dem Worte Gottes her, *ist.* Weil ihm geholfen ist, ist er ein Helfer; weil er im Lichte steht, ist er ein Licht[15]. Nur *diesem* geschichtlichen, nicht dem nur *formal* geschichtlichen Menschen, der in seinem Zustand gefangen bleibt, kann die Botschaft von Sünde und Gnade gebracht werden.

13. KD I/2, S. 886 ff. 14. KD III/2, S. 191. 15. KD III/2, S. 189 ff.

Sähen wir den Menschen anders als so, so legten wir ihn fest auf seinen Zustand, sein Schicksal, seinen Charakter, auf die Phänomene des Menschlichen, die von sich aus das Sein des Menschen nicht leuchten lassen können.

Wir finden dies alles bestätigt in KD 111/4; in der Ethik der Schöpfungslehre. Dort erscheint der handelnde Mensch, der existierende Mensch, als Kreatur, Sünder und Kind des Vaters –, Gottes Kreatur und Bundesgenosse, der begnadigte Sünder und das Gotteskind, das sich schon jetzt seiner ewigen Zukunft gewiß ist[16]. Dieses Wesen ist der handelnde Mensch; er ist kein bloßes Faktum. Wir haben hier vielmehr mit den Umrissen einer Gestalt zu tun. Diese dreifache Gestalt wird sichtbar in dem Lichte des den Menschen angehenden, göttlichen Wortes. Daß die Begriffe der Ontologie und der Geschichte philosophisch nicht überbewertet werden dürfen, zeigt sich darin, daß Barth die dreifache Sichtbarwerdung des Menschen mehr die Erzählung einer Geschichte, die Beschreibung eines Weges nennen möchte als eine *Wesensbestimmung* des Menschen. Die Aufgabe der Ethik ist nun, diese Geschichte Gottes mit dem Menschen zu begleiten.

Die ethische Frage hat nur Sinn und Zweck, ist nur fruchtbar, wenn sie gestellt wird innerhalb der Situation, die bestimmt wird durch die Epiphanie von Jesus Christus!". Gottes Aktion im nahegekommenen Reich ruft zu einer Reaktion auf. Die Frage, was sollen wir tun?, wäre rhetorisch, wenn der Frager nur ein Echo als Antwort erwarten würde. Diese Frage kann nicht die Frage eines sich selbst überlassenen Menschen sein. Hier fragt der Mensch, weil er gefragt worden ist: er weiß aber selber keine Antwort. So ist die Frage schon Ansatz zur Reaktion; mit dieser Frage ist der Mensch schon auf dem Wege des Gehorsams. Dieser Mensch in Gemeinschaft mit Gott kann sich nicht mehr einfach seinem Schicksal ergeben oder sich fügen in die Eigengesetzlichkeit des menschlichen Handelns. Der Grund des wahrhaft ethischen Fragens ist die neue, andere Bestimmung seiner Existenz. Dieser Mensch hört nicht auf zu fragen; er geht den Weg des *dokimazein ti to tbelema tou tbeouü»;* er schreitet von Weisung zu Weisung. So stellt sich heraus, daß auch hier das Heilshandeln Gottes Grund ist der menschlichen Geschichtlichkeit. Wie auch immer: es geht in der Begegnung und im Zusammensein Gottes mit dem Menschen immer und auch hier in seinem ethischen Charakter nicht um ein statisches Gegenüber, von dem man Form und Art ein für allemal festlegen könnte, sondern – weil der freie Gott und der freie Mensch sich hier begegnen und zusammen sind – immer schon um je ein Stück ihrer gemeinsamen Geschichte. Ethik ist denn auch nicht Weisung (die gibt der lebendige Gott selber!), sondern Unterricht in der Kunst des rechten Fragens (dokimazein). Das Gebot Gottes überfällt den Menschen nicht als das Diktat einer dem Menschen fremden oder sogar feindlichen Gottheit, sondern als die Weisung dessen, der den Menschen von Ewigkeit geliebt hat und ihn besser versteht, als er sich selber versteht. So kommt das Prädestinatianisch-Befreiende zum glänzenden Ausdruck!

Das Wort Ontologie fällt nicht mehr; die Erwählung aber, die den Menschen befreit

---

16. KD I1I/4, S. 26 ff.

*17. K. Bartb,* in: Woord en Wereid, opgedragen aan K. H. Miskotte, Amsterdam 1961 (auch für das Folgende), S. 280 ff.

17a. Röm 12,2.

zur wahrhaften Geschichtlichkeit und ihn losmacht von seinen Bindungen an seinen Zustand, sein Schicksal und sich selbst, zeigt sich auch hier als das Geheimnis des theologischen Denkens, wie dies auch in der Anthropologie der Fall ist. Nur so ist die menschliche Geschichtlichkeit wirklich offen, ist sie keine formale Struktur, sondern aktuell und inhaltlich. Es wäre ein heilloser Irrtum, den Ausspruch, der Mensch ist seine Geschichte, der die Ethik begründen will und welcher in der Lehre der Erwählung ruht, in dem Sinne auszulegen, daß die Prädestination und demnach die Geschichtlichkeit des Menschen deterministische Farbe bekommen. Von diesem Mißverständnis her stammt der Vorwurf, bei Barth würde die Ethik durch die dogmatische Dialektik stranguliert werden. Hier herrscht aber nicht der Kausalitätsgott. diese Schlacke der orthodoxen Prädestinationslehre, sondern hier spricht Gott in dem Messias Jesus -, und dieses erwählende Wort Gottes wird zurückprojiziert in das ewige Dekrec'", damit von da aus der Mensch ontologisch in das rechte Licht kommt und er, durch Jesus mit einbezogen in die Geschichte Gottes mit Israel, zum Kind Gottes befreit wird. Der Mensch wird darum in III/2 in seiner wirklichen Geschichte beschrieben und wesentlich als Geschichte charakterisiert, damit er sich nicht in einem falschen Verständnis seiner selbst der Botschaft des versöhnenden Handelns Gottes entziehen könnte.

### 3. KRITIK AN VAN OYENS BEDENKEN

a) *Recognitio, Van Oyen* meint mit Recognitio die Erforschung, die das Gewissen ausübt über das Handeln und die den Menschen zur Besinnung ruft. Recognitio ist die existenzielle, ethische Form der Cognitio. Die Spannung zwischen Ich und Handlung, zwischen Sein und Existenz kommt darin zum Ausdruck. Das Gemeinte wird erleuchtet an Hand einer Geschichte, in der ein zum Tode Verurteilter sagt: wenn ich auch verraten habe, ich bin doch kein Verräter! In der Cognitio der Tat findet eine Recognitio des Selbst statt, des Ich, das sich von allem und jedem zu befreien sucht, womit die Tat das Selbst für alle Ewigkeit qualifiziert hat. Van Oyen ist der Meinung, daß die pastorale Tätigkeit an diesem Gefangenen von der Barthschen Dogmatik aus darum scheitern muß, weil Barth Sein und Existenz identifiziert hat. Dies wird mit Zitaten aus der KD belegt, die beweisen sollten, daß die Spannung zwischen Sein und Existenz hier aufgehoben ist[19].

Seelsorge bedeutet Gespräch und kann niemals Deklamieren einer Dogmatik sein. Jedoch kann uns die Dogmatik auch hier eine Hilfe sein. Man denke sich das pastorale Gespräch als einen Weg zum Ziel, das wir hier dogmatisch stellen. Zwei Aspekte möchte ich dann ins Auge fassen. Erstens, die Frage nach dem Menschen: wer ist dieser gefangene Mensch (ontologisch), den ich anspreche? Zweitens, die Frage nach der Botschaft: was darf ich diesem Menschen verkündigen?

Die erste Frage sehen wir uns im Licht der Barthsdien Anthropologie an. So wie Gott den Menschen sieht, so ist er! Konkret bedeutet dies: auch dieser Gefangene ist ein

18. Gottesdienst und Gotteserkenntnis, S. 15, 94 ff.
19. Recognitio, S. 333-335. - Bemerkungen, S. 291-293. – Van Oyen zitiert als Belegstelle KD 1/2, S. 887.

Mensch aus der Menschheit, in deren Mitte Jesus Christus ist. Was ich mir verboten sein lassen soll, ist, diesen Mann »festzunageln« auf ein Sein, das nicht sein wirkliches Sein ist. Ich darf also bestimmt nicht in einer deterministischen Weise über die Erbsünde in Adam zu sprechen anfangen: solch ein determiniertes Sein ist kein wirkliches Sein. Ich würde den Mann damit festlegen auf die Unmenschlidikeitw, Vielleicht meint er gerade dies, wenn er sagt, daß er kein Verräter ist! Zwischen *diesem* »Sein« und der Tat gibt es in der Tat einen Raum; hier kann und soll Recognitio stattfinden. Die Tat des Verrats legt den Menschen nicht fest auf ein deterministisch verstandenes Menschsein. Legte ich ihn darauf fest, so würde ich eine Abstraktion vollziehen, die die aktuelle Geschichte, in der auch dieser Mensch, bewußt oder nicht, steht, eskamotierte. Komme ich zu ihm mit solch einer Abstraktion, so würde ich ihn in das endlose Hin- und Her-Gespräch mit sich selbst stoßen. Ich würde ihn zu einem X werden lassen zwischen dem Subjekt des Verrats und dem Subjekt, das ausruft: aber das bin ich nicht! Ich habe dies zu bestätigen: das bist du nicht, das bist du *wirklich* nicht! Du bist ein Mensch, der ontologisch bestimmt ist durch ]esus Christus; darum bist du ein Mensch, der die Verkündigung hören kann, zu dem ich sinnvoll und erwartungsvoll sagen kann, wer Gott für ihn ist. Du brauchst nicht länger hin- und hergeschleudert zu werden zwischen diesen beiden Ich (Subjekten). Denn das ist die Tragik der Recognitio, daß sie nicht aus dem Zustand führt; nach dem Satz: Ich bin kein Verräter!, kommt immer wieder die Gegenstimme: Und doch habe ich verraten! Die ontologische, triumphale Anthropologie Barths weist uns den Weg, diesen *circulus uitiosus* zu durchbrechen. Dieser Mensch darf angesprochen werden auf sein wirkliches Menschsein.

Die zweite Frage hieß: was darf ich diesem Menschen verkündigen? Was kann ich diesem Menschen, den ich in Christus ansehe, weil Gott ihn so kennt und der darum so *ist* ... was darf ich diesem Menschen nun sagen? Daß niemand, auch er nicht, sich der Beschämung entziehen kann, die von der Existenz ]esu und der Weisung des Geistes ausgeht[21]. Daß die Nicht-Anerkennung dieser objektiven Beschämung eine furchtbare Selbsttäuschung ist. Daß die Geister sich scheiden, nicht an der Grenze des Gefängnisgeländes, sondern am Akutwerden oder Latentbleiben dieser Beschämung. Daß so etwas überwältigendes nur geschieht in der Begegnung mit diesem Mann, dessen Existenz uns nie genug in Erinnerung gebracht werden kann. Daß nur diese beschämende Konfrontation das verzweifelte Selbstgespräch durchbricht. Die Sünde läßt sich nun einmal nicht von einem neutralen Ort aus, wäre es auch der eines neutralen Menschseins, relativieren.

In KD lVII spricht Barth von der großen Gefahr, Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis mit Erkenntnis der Sünde zu verwirren-s. Dies würde eine Verwirrung der Schattenseite der Schöpfung mit dem Nichtigen bedeuten. Der Mensch verliert sich an ein Selbstgespräch, in dem er steckenbleiben wird. Indem ein Mensch Sünder ist, sieht und denkt er auch verkehrt in bezug auf seine Verkehrtheit! Dieses Selbstgespräch kann auch noch dramatisiert und mythologisiert werden; die Bibel dient dann zur Illustration dieser Selbsterkenntnis. Nur er, der uns objektiv beschämt, kann uns aus diesem *circulus uitiosus*, in dem sich das *cor incurvatum in se* befindet, befreien. Erst dann ist es aus mit der

*20.* Man vergleiche: Den Gefangenen Befreiung, 1959, S. 80 ff.
21. KD IV/2, S. *430* ff. 22. KD IV/1, S. 395 ff.

verkehrtverstandenen Lust und dem Selbstvertrauen, selber mit der Sünde fertig zu werden! Die Neigung, uns selber von der Sünde zu unterscheiden, läßt ein vermeintlich neutrales Ich entstehen, und die Sünde scheint so eine Äußerlichkeit und Zufälligkeit zu werden.

In KD IV/2 hat Barth diese Sache nochmal breit erörtert-'. Dort stellt er explizit die Frage, ob es nicht zu viel gesagt ist, daß die Sünde als eine Bestimmung des *Seins* verstanden wird. Darüber können wir uns doch einig sein, daß die Sünde nicht eine Funktion unserer kreatürlichen Natur ist; sie steht damit ja doch im Gegensatz. Die sündige Tat entfremdet den Menschen von sich selber. Er bleibt aber dennoch, was er ist; ein gut geschaffener Mensch! So, nämlich von diesem Sein her, soll und muß er auch angesprochen werden. Dann aber wird der Mensch gerade anerkennen, daß die Sünde ihn von seinem wirklichen Menschsein entfremdet. Gerade dann kann der Mensch sich nicht mehr auf ein neutrales Ich zurückziehen. Dann hat er nur Grund sich zu schämen. Denn gerade der Ort, von dem aus er sich selber zu beurteilen gedenkt, ist schon besetzt. Dort steht der Mensch Jesus! Darum kann der Mensch nur dieses Sein als das seinige anerkennen; die Entscheidung ist über sein Sein gefallen: die Barmherzigkeit Gottes steht hinter dieser Entscheidung über seine Existenz und macht sie unwidersprechlich und unwiderruflich. Diese Entscheidung ist eine Bewegung, in die die menschliche Existenz gebracht wird, die Bewegung zur Versöhnung. So weiß der Mensch, woher er kommt und wohin er geht. Sein wirkliches Sein ist bestimmt durch diese Bewegung, diese Geschichte. In dem Maß, in dem der Mensch seine Disqualifizierung als Sünder zu bestreiten oder mit Vorbehalt zu umgeben versucht, in dem Maß stellt er seine wirkliche Qualifizierung als Kind und Heiliger Gottes in Frage. Es könnte das Alibi, das er sich verschaffen möchte, gerade nur die Hölle sein[24].

In diesem Sinne soll auch das Zitat aus KD *1/2,* S. 887, verstanden werden: »Wie wir wollen, so sind wir und was wir tun, das sind wir; es ist nicht so, daß der Mensch existiert und dann u. a. auch noch handelt, nein, aber er existiert in seinem Handeln.« So will Barrh die Verwirrung des Selbstgesprächs mit dem *dokimazein ti to tbelema tau tbeou* abschneidentt, damit der Weg der theologischen Ethik, als Kunst des rechten Fragens, offenbleibt. Gemeint ist nicht, den Menschen festzulegen auf dieses Sein; gemeint ist, der Flucht in das Alibi vorzubeugen, damit die menschliche Situation aufgebrochen werden kann. Van Oyen will mit dem Begriff der Recognitio versuchen, Raum für die Ethik, für das Ethisch-Existenzielle zu gewinnen, damit die Ethik nicht durch die dogmatische Dialektik erstickt wird. Ist aber der Raum, den er so freimacht, nicht gerade der Ort, wo das Selbstgespräch stattfindet? Will nicht der Mensch in dieser so verstandenen Ethik sich selber - eventuell dramatisiert und myrhologisiert - Weisung geben? Gerade diese Form der Ethik will Barrh nicht, weil sie dem rechten Fragen nach dem Willen des lebendigen Gottes im Wege steht.

Van Oyen sagt, daß der Eindruck ihn nicht losläßt, daß wir in dem Lichtschein »aus-Gott, durch-Gott und zu-Gott« ausschließlich die Christusgestalt entdecken", Nur in

23. KD IV/2, S. 441 ff.
24. KD IV/2, S. 445.
25. Röm 12,2.
26. Recognitio, S. 338. – Bemerkungen, S. 295.

ihm fallen Sein und Existenz zusammen; bei ihm ist nur Cognitio, keine Recognitio. Hierauf muß geantwortet werden, daß der wirkliche Mensch nicht neben oder in der Nähe von Jesus Christus entdeckt wird, sondern *in* ihm. Der Mensch steht in seinem Lichte. Die Methode ist hier vielmehr imputativ als spekulativ. Jedes Entkommen, jedes Entfliehen aus dieser Begegnung mit Jesus wird ihm unmöglich gemacht, ob er nun fliehen möchte in ein vermeintes Menschsein hinter der Tat oder in sein Schicksal oder in welches Phänomen des Menschseins auch immer. In der Lehre der Versöhnung wird der glaubende Mensch nicht neben, sondern in Begegnung mit Christus gesehen: dann steht er beschämt vor ihm. Das Beschämende ist dann gerade, daß er nicht in derselben Lichtbahn entdeckt worden ist, sondern dahin zurückgebracht werden mußte als zu dem Lichte seines Ursprungs. Er wird sich seiner Selbstentfremdung bewußt durch ihn; er findet in ihm sich selber, so wie er wirklich ist, zurück. Das wahrhaft ethische Fragen wird in ihm entbunden: Herr, was soll ich tun?

b) *Die Phänomene des Menschseins.* Barth wird von van Oyen ein Dilemma vorgehalten. Entweder erklärt man, sagt er, daß erst vom Glauben her die Schöpfungsanlage offenbar werde, wobei dann diese Kontingenz verbietet, eine *allgemein* anzuerkennende Struktur anzunehmen, oder man nimmt eine allgemein erkennbare Anlage an, also ein formales Humanum, wobei dann implizite Linien offenbleiben zur Annahme oder Nichtannahme einer besonderen Offenbarung, die uns Gelegenheit gibt, aus dem gebrochenen Geschöpfsein erlöst zu werden", Es ist deutlich, was es mit diesem Dilemma auf sich hat. In dem ersten Fall wird das Tischtuch zwischen Theologie und Philosophie radikal zerrissen: die Theologie erklärt, daß außerhalb des Glaubens finstere Nacht herrscht. In dem zweiten Fall darf die Philosophie das Vorfeld behalten: sie kann und darf sich mit dem allgemeinen Formal-Menschlichen beschäftigen; die Theologie hat aber als Objekt die besondere Offenbarung, die eine heilbringende Möglichkeit innerhalb des allgemeinen Feldes ist. In beiden Fällen können wir mit gutem Recht kein fruchtbares Gespräch zwischen Theologie und Philosophie erwarten. Van Oyen ist der Meinung, daß Barth es vor 111/2 immer mit der zweiten Weise gehalten hat. Ich glaube, daß dies nicht zutrifft; Barth geht einen dritten Weg, der aber in van Oyens Sicht unmöglich ist und demnach zu reduzieren wäre auf einen der beiden Fälle des Dilemmas. Nach 111/2 würde Barth heimlich auch ein bißchen das zweite betreiben. Macht das Dilemma die Sache klarer? Gibt es nicht doch vielleicht eine andere Möglichkeit?

In 111/2 wimmelt es von Begriffen, die philosophisch in der Atmosphäre sind, so wie: Geschichte, Existenz, Offenheit, Zeit (um nur einige zu nennen). Implizit findet in diesem Buch ein Gespräch mit den Philosophen statt, das an mancher Stelle explizit wird, namentlich in dem uns jetzt beschäftigenden Abschnitt. Barth hat es sich selber nicht verboten, etwas von den Philosophen zu lernen. Nicht nur gebraucht er ihr Begriffsmaterial (auch das), sondern er tritt ihnen mit einer gewissen Erwartung entgegen. Er anerkennt *expressis uerbis,* daß in den naturalistischen, ethischen, existenzialistischen und theistischen Philosophien Phänomene des Menschseins aufgedeckt sind, die sich in dem Lichte

27. Recognitio, S. 347. – Bemerkungen, S. 302.

der christologischen Kriterien als Symptome des wirklichen Menschseins herausstellen. Was man aber bestimmt nicht erwarten darf, ist, bei den Philosophen zu hören, wie der Mensch in den Augen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs *ist,* mit anderen Worten, von ihnen zu lernen, wie der Prediger des Evangeliums den Menschen anzuschauen hätte. Hier soll also bedacht werden, was ontologisch bei Barth heißt: der Mensch, wie er in Jesus Christus offenbar ist, wird ontologisch als Mensch gesehen. Diese Begriffsbestimmung der Ontologie liegt im Charakter der dogmatischen Aufgabe. In Beziehung auf diesen von Gott gekannten, wirklichen Menschen sind die Phänomene als solche neutral, relativ und zweideutig-", Sie können Symptome des wirklichen Menschseins sein oder auch nicht. Sie sprechen von menschlichen Eigenschaften, die indifferent sind gegenüber dem Wesen des wirklichen Menschen. Solange der Mensch sich selber zu sehen und verstehen versucht, bleiben wir im *circulus vitiosus* gefangen. Das Licht, in dem die Phänomene Symptome des wirklichen Menschseins werden, fällt von außen her ein. Konkret sind es in der Dogmatik die sechs, an Jesus Christus abgelesenen, materialen Kriterien, die uns befähigen, die Phänomene zu beurteilen.

Heißt dies, daß ein formales Humanum, das allgemein zu erkennen wäre, anerkannt wird? Wird hier wider alles Erwarten doch eine Form der natürlichen Theologie eingeführt[29]? Diese Fragen müssen beantwortet werden, um so mehr weil Barrh Brunner gegenüber das Wort fallen läßt: »Beides zugleich und nebeneinander scheint mir nicht durchführbar und haltbar zu sein: der Begriff des durch das Wort Gottes konstituierten Menschen *und* der Begriff eines bloßen neutralen Könnens dieses Mensdienw.«

Der Mensch, der sich selbst erkennen will, wird in der Summe der gefundenen Phänomene vielleicht meinen, den wirklichen Menschen vor sich zu habenu, Das aber ist ein Irrtum, ja Selbstbetrug. In den Phänomenen hat der Mensch allein objektiv die Symptome des Menschseins vor sich. Wenn der Mensch außerhalb des Lichtes von Jesus Christus diese Phänomene systematisiert zu einem Bilde des vermeint-wirklichen Menschen, so deckt er damit den echt-wirklichen Menschen zu und wird die Phänomene nicht mehr als Symptome deuten können: er sucht nicht mehr, weil er sich vormacht, gefunden zu haben. So entgehen ihm die Phänomene als Symptome, obwohl er diese objektiv vor sich hatte. Wer den wirklichen Menschen nicht schon gesehen hat, läßt sich durch die Phänomene, gerade weil sie objektiv in die Richtung des wirklichen Menschseins zeigen, auf einen Irrweg führen. Der Irrtum und der Selbstbetrug liegen in der voreiligen Identifikation der Phänomene mit dem wirklichen Menschsein selber. Mit andern Worten, hier ist nur in gewissem Sinne die Rede von *theologia naturalis,* nämlich von deren objektiver Möglichkeit. Die hat Barth aber nie geleugnet. Es ging ihm immer darum, die natürliche Theologie als *praeambulum fidei* abzuweisen". Der Theologe ist ohne weiteres bereit, einzugestehen, daß das Wort Gottes auch in der Natur, in der Geschichte, in dem menschlichen Herzen, Gewissen oder Verstand gehört werden könnte. Daß er es dort aber *de*

28. KD III/2, S. 88.
29. Recognitio, S. 340. - Bemerkungen, S. 297.
30. KD III/2, S. 156. - Recognitio, S. 342. – Bemerkungen, S. 298.
31. KD III/2, S. 87; für das Folgende: KD III/2, S. 82-157.
32. KD I/I, S. 200.

*facto* niemals gehört hat und daß er es dort auch niemals hören kann oder wird, hat er zu seiner eignen Schande anzuerkennen. Und dies wird er dann nicht sagen, zum Beispiel auf Grund einer kritischen Erkenntnistheorie, sondern durch die Erkenntnis von Jesus Christus als Wort Gottes, das Fleisch geworden ist[33]. So liegt es auch in dem Problem, das uns beschäftigt. Objektiv hat der Schattenmensch in den Phänomenen Symptome vor sich, die hinweisen auf das wirkliche Menschsein, das heißt, hinweisen auf Jesus Christus; subjektiv aber läßt *sich* nur der umgekehrte Weg begehen: von dem Gekanntsein in ihm her erst leuchtet das Symptomatische der Phänomene! Auch hier die Dynamik des ursprünglichen Ausgangspunktes Barths. Wenn wir dies nicht festhalten, fixieren wir uns auf philosophische Begriffe, die von anderswoher als von dem funktionalen Zusammenhang geladen werden. So soll auch der Satz, den van Oyen zitiert, gelesen werden: »Der Erweis seiner Fähigkeit zu solchem Sein (in Verantwortung) aber ist, ob als solcher verstanden oder nicht, ein allgemein erkennbares und erkanntes Fakturn-"!« Das Verstehen der Richtung, in die das Phänomen zeigt, bleibt nur möglich von der Erkenntnis des wirklichen Menschen in Jesus Christus her. Nicht die in diesem Sinne intentionale Potentialität, sondern nur die neutrale, zweideutige Potentialität kann ohne die Offenbarung in Jesus Christus erkannt werden. An der letzteren aber macht der Schattenmensch sich zuschanden: er verdeckt das wirkliche Menschsein durch eine voreilige Identifikation des einen mit dem andern. Ein formales Humanum ist nur zu erkennen in einer nachträglichen Abstraktion von dem Menschen in Verantwortung; in dieser rückwärtsgehenden Abstraktion werden die Phänomene zu Symptomen; die symptomatisierten Phänomene stellen die Phänomene an sich als neutral, relativ und zweideutig ins Licht; diese Phänomene an sich sind nicht mehr als ein formales (In-)Humanum. Van Oyen versteht das Bild dergestalt, daß es hinausläuft auf das im Anfang dieses Abschnittes formulierte, nicht akzeptable Dilemma. Das Barthsche Wort gegenüber Brunner streitet in der Tat mit der Veränderung, die van Oyen unterläuft, nicht aber mit dem, was Barth wirklich sagt. Abgesehen von der Frage, ob Barth Brunner recht tut, muß gesagt werden, daß auf alle Fälle bei Barth diese beiden Begriffe des Menschseins nicht zugleich nebeneinander stehen, sie sind nicht mit einem *und* (die Hervorhebung des Wortes *im* Zitat ist von Barth selber!) verbunden. Nur von den sechs materialen Kriterien aus, können die Phänomene aus ihrer Relativität, Neutralität und Zweideutigkeit erlöst werden: es stehen nicht zwei Formen des Menschseins nebeneinander, es *ist* nur ein Mensch und das ist er, der vor Gottes Angesicht lebt, an dem Gott handelt, dem es um Gottes Ehre geht in seiner Existenz, der unter der Herrschaft Gottes leben will, der die Freiheit hat, *sich* für Gott zu entscheiden und der in seiner Existenz Gottesdienst darbringt. "Sind wir nicht in der Lage, uns im Phänomen *wieder* zu erkennen, weil wir uns schon *zuvor* erkannt haben, dann gibt es überhaupt keine Erkenntnis unserer menschlichen Wirklichkeit[35].« Man kann dem Phänomen nur *nachträglich* gerecht werden. Dieses Wort »naditrägliehe repräsentiert in diesem Gedankengang die Umkehrung, die Barth schon immer befürwortet hat. Wahrhafte Geschichtlichkeit ist nur da, wo wirkliche Transzendenz uns begegnet. Der Kommentar der Phänomene weist auf einen Text hin, der erst bekannt

33. Vgl. KD III/3, S. 308. 34. Recognitio, S. 340. – Bemerkungen, S. 296. 35. KD III/2, S. 113.

sein muß, soll nachträglich der Kommentar deutlich werden. Die Beziehung der Phänomene auf die Wirklichkeit ist nicht feststellbar für das autonome Selbsrverständnis-s. Hinter dieser noetischen liegt die ontische Sache: der Mensch ist nun einmal nicht ohne Gott. So stehen nicht zwei Begriffe des Menschseins einander gegenüber, sondern ein leerer Begriff der bloßen Möglichkeit wird, rückwärts von dem gefüllten Begriff der Wirklichkeit des Menschseins vor Gott aus, deneutralisiert zum Symptom, das hinweist auf die Wirklichkeit. Der Philosoph wird nicht in die Finsternis versetzt, er bekommt auch nicht die *praeambula fidei* zugewiesen, sondern wird herausgefordert zum Gespräch. Ob er auch sprechen will mit einem Zeugen der Wahrheit?

c) *Das Geschick*[36a]. Wir haben gesehen, daß van Oyen um der Ethik willen zwischen Ich und Handlung, zwischen Sein und Existenz Raum sehen will. Am Ende des van Oyensehen Artikels zeigt sich, daß er das eigentliche Menschsein in einer tieferen Ordnung verankert sieht, die gegeben ist in der auf höheren Befehl bestimmten Schicksalsverbundenheit. In seiner letzten Rechenschaftsablegung darf der Mensch darauf, auf die tiefere Ordnung dieses Menschseins als Schicksal, sich berufen, weil es eine gemeinschaftliche Schicksalsverbundenheit ist. Diese Verbundenheit ist tiefer als die menschliche Tat, die nicht überschätzt werden darf. Von der Tat gibt der Mensch sich Rechenschaft in der Selbsterkenntnis. Ontologisch, in Vokabeln von seienden Verhältnissen, will van Oyen aber nicht reden in Beziehung auf die Lebenstat (Existenz), sondern in Beziehung auf das Schicksal, theologisch geredet, so sagt van Oyen: die Prädestination.

Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir schon gesagt haben, daß van Oyen die

36. KD III/2, S. 144 f.

36a. *Van Oyen* hat im letzten Paragraphen beträchtliche Änderungen vorgenommen. So heißt es im ersten Satz der holländischen Fassung, daß unser Menschsein in einer tieferen Ordnung verankert sei, die wir in ihrer auf höheren Befehl bestimmten Schicksalsverbundenheit zu akzeptieren haben. Diese Ordnung impliziere ein gemeinschaftliches miteinander im Geschicke Verbundensein. In der deutschen Fassung aber finden wir die Worte »auf höhern Befehl bestimmt« (van hoger hand bepaald) nicht und wird das im Geschicke Verbundensein übersetzt durch die Worte: die Gemeinschaftlichkeit des geschichtlichen Inkarniertseins. Dies sind deutliche Akzentverlagerungen.

Die Formulierung des letzten Absatzes ist in vielen Hinsichten neu in der deutsdien Fassung. Namentlieh der Gegensatz zwischen dem früheren Schein der Unentrinnbarkeit des Geschickes und der eschatologischen Wirklimkeit der Geborgenheit in Christo findet sich nicht in der holländischen Fassung. Es ist klar, daß Hendrik van Oyen zwischen 1950 und 1963 der Barthsdien Position nähergekommen ist. Es geht ja aus unseren Betrachtungen hervor, daß Barth eine »Onrologie« des menschlichen Seins zu entwerfen versucht, die folgerichtig von der eschatologischen Wirklichkeit her gedacht wird. Der Unterschied aber bleibt, daß van Oyen, wie er in der holländischen Fassung sagt, in ontologischen Worten sich nur ausdrücken wolle auf dem Gebiete des Geschickes und der Prädestination. Es ist namentlich diese Parallelisierung, die ich in diesem letzten Abschnitt meines Artikels in Frage stelle. Ich folge der von Hendrik van Oyen nidir zurückgenommenen, holländischen Originalfassung, zumal er die Verbesserungen des deutsdien Textes nicht als so wichtig eraditer hat, daß er sie als soldie erwähnt hätte.

Man vergleiche, um die van Oyensdien Ansichten in dieser Sache besser zu verstehen: *Hendrik van Oyen:* Theologische Erkenntnislehre. Versuch dogmatischer Prolegomena, 1955; im Vorwort dieses Buches definiert van Oyen Recognitio als die erkennende Dankbarkeit des Glaubenden, die durch die Sinnesänderung (metanoia) zustande kommt, indem der Mensch in eine Begegnung mit jesus Christus geleitet wird (vgl. S. 199ff.). Namentlich das Bild der Boje (S. 102) gibt die van Oyensche Position klar und deutlich wieder. Das Bedenken, das ich in meinem letzten Abschnitt erhebe, aber wird durch diese näheren und mehr ausgereiften Betrachtungen leider nicht aufgehoben.

Gleichsetzung von Sein und Tat bei Barth verkehrt interpretiert, wenn auch dieses sofort mit der Frage nach dem Geschick zu tun hat, sondern eingehen auf die von van Oyen vollzogene Gleichsetzung des Seins (Geschickes) mit der Prädestination. Die Verbindung der Prädestination mit dem Sein gibt es bei Barth auch; die übereinkunft aber in der Terminologie darf uns nicht dazu verführen, eine übereinkunft in der Sache zu sehen, die einfach nicht da ist. Es ist undeutlich, inwieweit sich van Oyen über diese Unterschiede im klaren ist: er hält es für gefährlich, die ganze Frage nach dem Menschen und seinem Handeln von dem Begriff der Prädestination und der Ontologie her zu bestimmenv, Das ist in der Tat so, und es bedeutete eine Verflüchtigung der realen Gestalt des Menschen, wenn das Schicksal theologisch der Prädestination gleichgestellt würde. Dann schleicht sich leicht der Determinismus ein. Das aber ist das letzte, was Barth mit der Begründung des Menschseins in der Erwählung gemeint haben kann. Der Widerstand Barths gegen diese Verwirrung ist, so glaube ich, von Anfang bis Ende klar und deutlich. Die göttliche Erwählung jagt den Menschen gerade aus der (Un-)Geborgenheit seines Seins im Schicksal. Der Mensch ist nicht ein Substrat, das von seiner Geschichte sich untersmeiden läßt. Daß er in bestimmten Zuständen ist, ist nun gerade nicht sein Sein. Das Sein des wirklichen Menschen, ist das Sein des erwählten Menschen: ihm widerfährt es, erwählt zu werden, damit er seinerseits zu Gott erwähle. Die Existenz des Menschen Jesus geht in diese Geschichte auf. Jesus *ist*, und in ihm *ist* der Mensch, indem Gott mit der Schöpfung die Geschichte des Bundes, wider das Schicksal], wider den Zustand!, wider die Determination!, inauguriert'", Das Menschsein wird gefunden in Gottes Geschichte mit Israel: das ist das Skandalon dieser Ontologie. Das Feste unserer Erwählung darf nicht verlegt werden in das Seiende der sdiicksalhaflen Tatsachlichkeir: das Selbst liegt nicht in dieser Gebundenheit! Die Erwählung jagt uns aus dem Diensthaus der sogenannten Vorsehung in die Freiheit zu Gott. Maximal ist die seiende Tatsachlichkeit als das Wie dieser Geschichte, zu der wir erwählt sind, zu werten.

Der Wille des Schöpfers wird in der Geschichte des Bundes offenbar. Jesus ist der erwählte Mensch, der ist, indem diese Geschichte geschiehtt". In ihm ist die Spitze des Willens Gottes in die Menschengeschichte eingetrieben. Dies legt einen eschatologischen Glanz auf das Mensdisein, das in diesem Licht in seinem Sein aufleuchtet, Der Inhalt des Willens Gottes ist sein Ja zur Kreatur. Dies bedeutet bei weitem nicht, daß das Bestehende, das Faktische, das Schicksal sakrifiziert wird, in heidnischer Weise, im Gegenteil: dieses Ja bedeutet Bewahrung in der Bedrohung durch das Chaos. Der faktisehe Mensch, das heißt der Mensch, dessen Selbst in der durch höhere Hand bestimmten Schicksalsverbuadenheit liegt, ist ohne Sdiutz dem Nichtigen ausgeliefert -, Gott sei Dank aber, ist dieser Mensch eine Abstraktionw, Der *messianische* Mensch ist wirklich. Der ruht nicht in der dubiosen Festigkeit des Bestehenden, sondern hörend und rufend, gehorchend und betend, trägt und verträgt er das Schicksal (hypomone) und wehrt sich dagegen. Dazu ist er ja erwählt worden: sein Sein liegt irgendwo sonst.

Die Welt kann nicht aufhören, Gottes Welt zu sein. Gott bleibt der Schöpfer. Darum

37. Recognitio, S. 149. – Bemerkungen, S. 303. 38. KD III/2, S. 190 f.
39. Ibidem, S. 191. 40. KD III/2, S. 170-176.

kann die Welt niemals eine dem Schicksal preisgegebene Welt werden. Eine üble Lehre der Vorsehung, verbunden mit einer deterministischen Prädestinationslehre, hat die schlimmsten Folgen gehabt für die Theologie; Gelassenheit und Verbissenheit werden, auf heidnische Weise, sublimiert zu einer sogenannten Ergebung, die mit der aktiven, diristliehen *hypomone* nicht das geringste zu tun hat. Das Sein des wirklichen Menschen ist nicht in der Tiefe verankert, sondern im Himmel, wo der Messias ist; von der Erkenntnis des Namens Gottes aus ruft er aus der Tiefe zum Himmel: dein Reich komme! So ist der wirkliche Mensch, der aus dem Haus des Zustandes weggezogen ist, durch Gottes erwählende Liebe. Um in der rechten Weise beten lernen zu können, müssen wir endlich aufhören, Frieden zu haben und im reinen zu sein mit dem Status quo! Der betende Mensch ist der Mensch, der an der Weltherrschaft Gottes teilnimmt; er birgt sich bei ihm, mit dem er einen Bund wider das Schicksal hat.

Diese Andeutungen mögen genügen, um klarzumachen, welche Antworten auf die von van Oyen an Barth gestellten Fragerr'! zu geben wären. Das Selbst, das gewahrt bleibt durch das Feuer des Gerichtes über unsere veränderlichen Handlungen hindurch, liegt nicht in einer mysteriösen Faktizität, hinter der Tat im Seienden des menschlichen, gemeinschaftlichen Schicksals -, das Selbst, das bewahrt wird, ist das eschatologische, messianische Sein, wozu uns Gott der Herr bestimmt hat seit der Grundlegung der Welt; das hat er uns bezeugt in der Geschichte Israels, und daran gibt er uns Anteil in jesus, der ist, indem diese Geschichte geschieht.

Die Zielrichtung jedes alttestamentlichen, messianischen Denkens ist, daran zu glauben und, wider alle Anfechtungen, festzuhalten, daß der Schöpfer der Welt in der von ihm bestimmten, wahren Wirklichkeit, der Herr, der überlegene, der Sieger ist über die absurden, teuflischen, die unmöglichen Möglichkeitenv. Dies theologisch immer wieder neu zu durchdenken und neu zu sagen, ist die Aufgabe, die Barth sich gestellt und der er Treue gehalten hat.

Wir möchten ihm zum Schluß dafür danken, daß er uns ein Exempel gegeben hat, auch und gerade in der Theologie so einfach, so simpel zu sein, wie es Kindern Gottes geziemt.

*P. Drs. Bert ter Schegget* *Horstlaan* 8, *Driebergen (Holland)*

---

41. Recognitio, S. 333.
*42. K. Barth:* De apostolische Geloofsbe1ijdenis, 1935, S. 52, 248.

# Replik des zur Rede Gestellten

Von

HENDRIK VAN OYEN

*Karl Barth* hat sich mir gegenüber mal beklagt, daß seine Anthropologie so unbeachtet geblieben sei. Nun ist sie durch die Formulierung meiner Fragen in *Pro Regno, pro Sanctuario,* Pestschrift für Gerardus van der Leeuw, 1950, und meinem zum Teil damit korrespondierenden Beitrag in der ZEE, 1963, mehr in die Presse und durch die Reaktion von *Bert ter Schegget* ausgesprochen in die Diskussion geraten. Für die Aufmerksamkeit, die dieser meinen Fragen gegenüber erwies, kann man dankbar sein, auch für den guten Ton, der das Ganze beherrscht,

Ter Schegget hat sich viel Mühe gegeben, Karl Barth richtig zu verstehen; idi muß midi leider beklagen, daß er das mir gegenüber nicht getan hat. Er stellt meinen ganzen kritischen Beitrag unter das Vorzeichen einer totalen Anthropologisierung der Probleme und deutet deshalb meine Bedenken von vornherein völlig schief. Daß er es nicht besser wüßte, kann ich ihm kaum abnehmen (vgl, Anm, 36 a). Nur macht er es sich dadurch wesentlich leichter,

Beim Begriff der *recognitio* sollte aus meinen Äußerungen deutlich geworden sein, daß ich ihn zwar *formal* als Selbstgespräch zwischen dem Ich des Täters und dem der Tat deute, *material* jedoch erst im Wort der Vergebung in Jesu Christo das Selbstgespräch zu Ende geführt ist und das Ich des Täters von der Tat gelöst ist. Meine Bemerkungen geben keinen Anlaß, festzustellen: »Denn das ist das Tragische der *Recognitio,* daß sie nicht aus dem Zustand führt.. Das Beispiel des zum Tode Verurteilten zeigte gerade deutlich, daß bloß dadurch, daß der Gefangene Christus kennenlernte, er sagen konnte: Ich habe verraten, bin aber kein Verräter. Von einem *circulus vitiosus* kann keine Rede sein. Deshalb auch nicht von einer Anthropologisierung der *recognitio,* Erst die *cognitio* Christi wird in der Verkündigung und die Erschlossenheit für das Wort zur *recognitio,* zur dankenden Erkenntnis.

Ein gleiches Mißgeschick ist dem Verf. im Hinblick auf das Verhältnis Geschick-Prädestination unterlaufen. Die wenigen Worte, welche ich diesem Problem auf S. 304 f. der ZEE gewidmet habe, können wohl kaum den Eindruck hinterlassen, ich setze mich für eine deterministische Prädestinationslehre ein. Ter Schegger meint, das von mir benützte Bild einer Boje gebe meine Position deutlich an; er meint wohl damit, daß ich annehme, die christliche Existenz sei »in der Tiefe« verankert, und er stellt dem gegenüber das »im Himmel, wo der Messias ist«, Ich erlaube mir das Bild der Boje auf einer Linie zu bringen mit dem Wort Hebr 6, 19, wo die diristliehe Hoffnung mit »einem Anker der Seele« verglichen wird. Hier wird wie im oft benützten Bild der »Grundlegung« unbefangen der Halt christlicher Existenz in der »Tiefe« angenommen. Es sieht nach gewalttätiger Anthropologisierung aus, das von mir erwähnte Bild durchaus als in der Tiefe der menschlichen Seele geborgen auszulegen.

Das alles ist jedoch nicht das Entscheidende, wo unsere Wege auseinandergehen. Es kam mir darauf an, meine Bedenken dort anzumelden, wo mir die dogmatische Fassung des »wirkliehen Menschen- jesus Christus in Identifikation mit dem von Gott begnadeten Sünder zu wenig Raum läßt für den konkreten, sich auch seinerseits für den Glauben erschließenden Mensehen (»damit er seinerseits zu Gott erwähle«, ter Sch.). Aus der Perspektive der Ethik und der Pastoraltheologie scheint mir der Gegensatz »wirklicher Mensch« und »Schattenmensch« in einen dogmatischen Platonismus zu geraten, der der eigentlichen Problematik nicht gerecht wird. Das habe ich in meinem Beitrag aufzeigen wollen, und die Antwort ter Sdieggets hat mich eher in dieser Auffassung bestärkt, als daß er mich vom Gegenteil überzeugt hätte. Ich finde im Neuen Testament keine Spuren, die zu diesen Bezeichnungen »Schattenmensch« und »wirklidier Mensch- Anlaß gäben. Die *geschichtliche* Begegnung Jesu mit dem *realen* Menschen, mit den Jüngern, jeder für sich in seiner Problematik, mit Nikodemus, mit der Samariterin und den vielen anderen, vernebelt sich in die dogmarisehe Formel, daß der Mensch bloß *ist,* inso-

fern das erfüllte Bild Jesu Christi »Wirklichkeit« ist. Vielleicht liegt der eigentliche Unterschied dort, wo Barths Anthropologie ihren dogmatischen Standort dort zu haben meint, wo »der Mensch von Gott her gesehen wird- (ter Sch.), während Ethik und Pastoraltheologie nicht umhin können, den angefochtenen, deshalb noch nicht dem Chaos ausgelieferten Menschen in Betracht zu ziehen. Die Dogmatik kann es sich möglicherweise leisten, von der »Ontologie«, der Prädizierung Gottes über den Menschen in Christus auszugehen, die Ethik, immer situationsbezogen, ringt um das Verständnis existentieller Verantwortung in dieser Welt.

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

# Kann Völkermord verhindert werden?

## Ein Tagungsbericht

Die schauderhafte Vernichtung von fast 6 Millionen Juden war eines der Motive dafür, daß der Kongreß für die Verhütung von Verbrechen sich in diesem Jahr (Paris, Juli 1967) damit befaßte, wie man in Zukunft dem Völkermord wirksamen Einhalt gebieten könne. Man war sich darüber im klaren, daß man dieses Problem nur mit heißem Herzen und kühlem Kopf in einem gezielten Engagement anpacken könne. Schon das Thema war eine Herausforderung, denn es ist unheimlich, daß »der Völkermord unter uns praktiziert wird und die Ausrottung erlaubt erscheint, ohne' daß Protest dagegen angemeldet wird, und vor allem, ohne daß die für ein solches Verbrechen Verantwortlichen nicht die praktischen Auswirkungen einer Sanktion riskieren«, Diese Frage bedarf dringend einer Lösung; denn immer wieder werden derartige Ausrottungsaktionen geplant und durchgeführt.

### *1. Die Tatsachen*

Obwohl dem Völkermord erst nach den Ausrottungsaktionen im Zweiten Weltkrieg im internationalen Sprachgebrauch die Bezeichnung *»Genozid«* gegeben wurde, ist diese Art der Ausrottung von Völkern und Bevölkerungsgruppen schon seit Jahrtausenden praktiziert worden. Ob man dabei an die Zerstörung Karthagos durch die Römer denkt oder sich die Vernichtung der Armenier durch die Türken (1915) in Erinnerung ruft, ob man die in der Antike übliche Hinrichtung von Kriegsgefangenen im Auge hat, immer ging es dabei um das brutale Auslöschen eines schwächeren oder besiegten Gegners. Dazu muß man auch Maßnahmen rechnen, die zunächst menschlicher erscheinen, weil sie ohne Blutvergießen durchgeführt wurden. Dazu gehört zum Beispiel die Anordnung von Colbert (1682), nach der alle männlichen Zigeuner auf die Galeeren verbracht werden mußten; Frauen und Kinder wurden dagegen in die allgemeinen Armenhäuser eingewiesen. Auch muß man die brutale Unterdrückung von politischen Gruppen dazu rechnen, wie etwa die Massendeportationen von Ungarn im Jahre 1951 und die an Kommunisten durch Suharto in Indonesien verübten Massaker. Bestimmte Aspekte von kriegerischen Handlungen müssen unbedingt und ausdrücklich in diesen Fragenkomplex einbezogen werden, zum Beispiel die Bombardierung von Coventry und Rotterdam, wie die von Dresden und Hiroshima im letzten Weltkrieg; hier wurde ein großer Teil der nicht am Krieg beteiligten Zivilbevölkerung vernichtet. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation schützt nicht vor derartigen übergriffen. Der Völkermord wurde zusammenfassend definiert als »der Zusammenhang von Handlungen, die irgendeine Menschengruppe in Gefahr bringen«. Nach den neuesten Erfahrungen müßten hier wohl auch die arabischen Staaten aufgeführt werden, die schon seit Jahren die Vernichtung Israels planen und proklamieren. Erbeutete Dokumente aus dem Blitzkrieg von Anfang Juni haben inzwischen bestätigt, daß es sich dabei nicht um rhetorische übertreibungen handelte, sondern daß diese Äußerungen blutig ernst gemeint waren;

sie hatten sich in konkreten Anweisungen an die Truppe niedergeschlagen.

Damit wird schon ein besonders heikler Punkt dieser schwierigen Problematik angesprochen. Es handelt sich bei den am Genozid Schuldigen um *souveräne Staaten,* die zunächst ihre Gesetze dem Ziel einer solchen Vernichtung anpassen und dann im Schutz der Rechtmäßigkeit zu ihren bösen Taten schreiten; entgegenstehende Bestimmungen werden blokkierr oder ausgeschieden. Durch das Feigenblatt formaler Rechtmäßigkeit getarnt, können die staatlichen Machtmittel zu diesem verbrecherischen Zweck eingesetzt werden. Dadurch erhält die Ausrottung der in Frage kommenden Gruppe in den Augen der ausführenden Organe den Schein des Erlaubten. Man leitet daraus selbstverständlich die Überzeugung ab, man »sei auf Grund der Gesetze und Anordnung des Gesetzgebers *strajlos«.* Die Exekutoren der Vernichtung fühlen sich dadurch gedeckt und geschützt; denn sie führen ja nur Befehle aus, über deren Richtigkeit oder Verwerflichkeit sie nicht nachzusinnen brauchen; dabei werden diese Befehlsempfänger weithin getragen von einer Mentalität, durch die ein derartiges Vorgehen zum angeblichen Zweck des Gemeinwohls und der Volksgesundheit gerechtfertigt und gebilligt wird. Denn zu lange wurde ihnen die Vorstellung eingehämmert, man müsse und dürfe die Andersartigen und darum Minderwertigen verachten und auf die Seite schaffen.

Dabei darf die bestürzende Tatsache nicht verschwiegen werden, daß alle die ideologischen, propagandistischen und juristischen Vorbereitungen eines soldien Völkermords im Anfangsstadium überall meist auf eine deprimierende Gleichgültigkeit stoßen; man will es gar nicht wahrhaben, daß damit schon die Auffahrtsrampe gezimmert wird, die den Weg zum Genozid freigibt. Selten bringt man die Zivilcourage auf, derartige Machenschaften in aller öffentlichkeit zu demaskieren und beim Namen zu nennen; dies hängt wohl damit zusammen, daß man so schwer sich zu einem Schritt entschließen kann, der zum allgemeinen Trend in einer wirklichen Opposition steht. Darum ist es ein gutes Zeichen, daß man auf diesem Kongreß ohne Rücksicht auf Staaten und Personen, auf Weltanschauungen und Religionen diesen Schritt gewagt hat, auch wenn davon betroffene Staaten derartige Äußerungen wahrscheinlich als unerlaubten Eingriff in ihre inneren Angelegenheiten abtun oder als verlogene Hetze brandmarken werden.

## *2. Die Gründe*

Sehr eindringlich zeigte ein Teilnehmer den tiefen Zusammenhang zwischen *Antisemitismus* und der Unmenschlichkeit als Haß gegen Minderheitsgruppen auf: »Das jüdische Volk hat als erstes der Welt ein Sittengesetz gegeben. Es ist der moralische Gläubiger der Menschheit. Durch dieses Volk wird die Menschheit ganz besonders vertreten. Deshalb sollte der an ihm verübte Genozid uns noch mehr bewegen als der an allen anderen Völkern; denn er ist bei weitem der bedeutsamste und strafwürdigste Völkermord.« Warum diese Ausführungen? Es schwingt wahrhaftig kein Hochmut darin mit, sondern die richtige Erkenntnis: »Wenn dieses Volk getroffen wird, dann folgen die anderen Völker unausweichlich nach. Es muß immer den ersten Schlag erleiden, aber dieser Schlag wirkt sich dann weiter aus.«

In diesem Zusammenhang wurde eindringlich auf die *Schuld der Christenheit* an diesem Volk hingewiesen. Der Judenhaß als Verachtung und Verfolgung dieser Minderheit bildete das Grundmuster für die vielen Vorurteile mit den blutigen Konsequenzen, die sich im Bereich unserer Zivilisation auch gegenüber anderen Volksgruppen gebildet haben. Man kann sich deshalb nur darüber freuen, daß sich die Christenheit in offiziellen Erklärungen von dieser Haltung deutlich distanziert hat.

Zu den Ursachen einer solchen Ausrottungsaktion gehört die *ideologische Zurüstung* durch die Verbreitung von giftigen Halbwahrheiten, vereinfachten Klischeevorstellungen und zügigen Schlagworten. In der Anleitung zur Verachtung gegenüber dem Andersartigen und Andersdenkenden, die sehr oft in Haß ausmündet, wird die Aggression geradezu gezüchtet. Kommt dann noch dazu, daß ein Land in wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten steckt, so wird von seiten der Staatsführung nicht selten nach einem *Sündenbock* Ausschau gehalten, dem man bequem die Schuld für eigenes Versagen zuschieben und aufbürden kann;

eine nicht in allen Stücken integrierte Minderheit ist dafür das ideale Objekt. Ein solches Ablenkungsmanöver kommt der eigenen Trägheit entgegen; es verleiht außerdem auf billige Weise das Gefühl von Tüchtigkeit und überlegenheit.

Auffällige Zeichen einer solchen *»Entartung der Menschlichkeit«* sind vor allem eine aufgeblähte überheblichkeit und ein tiefsitzendes Mißtrauen gegenüber solchen Gruppen, die sich anders verhalten. Meist kann man dem Ungeheuer solcher Vorurteile mit guten Argumenten nur schlecht beikommen, weil die Vertreter einer solchen Ideologie einen merkwürdigen Defekt im Blick auf logisches Denken und rationale Schlußfolgerungen aufweisen. Dazu geseilt sich oft noch eine ungeheure Verachtung des Nebenmenschen. Dahinter verbirgt sich meist ein ungehemmter, aber noch nicht zum Zug gekommener Wille zur Macht. Außerdem bewegt sich dieses Verhalten fast immer im Rahmen einer ziemlichen Mittelmäßigkeit.

Diese Vorurteile sind schon bei *Jugendlichen* weit verbreitet. Im Gymnasium einer großen Stadt in Südfrankreich wollen 5% der Schüler keinen schwarzen und 10% keinen jüdischen Freund; 12% lehnen einen gelben und 66% einen arabischen Freund ab. Bei der gleichen Umfrage ergab sich auch eine starke Ablehnung, andersartige Menschen in den Kreis der Familie aufzunehmen; gegen einen Schwager schwarzer Hautfarbe sträubten sich 33% und gegen einen solchen gelber Hautfarbe 40%, dagegen wollten 33% keinen jüdischen und 77% keinen arabischen Schwager haben.

### *3. Die Oberwindung*

Die Ergebnisse dieser Testfragen zeigen deutlich, daß man frühzeitig und tief ansetzen muß, wenn man eine latente, später offen ausbrechende Eingenommenheit gegen andersartige Menschen erst gar nicht aufkommen lassen will; denn sie ist die Brutstätte für eine Mentalität, aus der die Bereitschaft für Ausrottungsaktionen entstehen kann. Es ging deshalb dieser Konferenz um ein weitgespanntes *Erziehungsprogramm:* »Dies ist eine ungeheure Aufgabe. Es handelt sich darum, eine ganze Generation von ausgeglichenen Lehrern zu prägen. Die Erneuerung der Welt steht auf dem Spiel; endlich sollen die Menschen zur Achtung vor sich selbst und vor ihrem Nebenmenschen gelangen.« Konkretisiert wird dies noch dadurch, daß in einer solchen Unterweisung jede Aggression gegen Einzelpersonen wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer Rasse oder Religion verworfen und damit verhindert werden muß. Dies bildete denn auch den einen Teil der von diesem Kongreß der UNO übermittelten Resolution. Darin heißt es: »Schon in der frühesten Jugend müssen in Schule und Familie besondere Anstrengungen auf dem Gebiet der Erziehung und Information unternommen werden, um die Bildung von Vorurteilen zu verhindern ...«

Fast könnte man darüber vergessen, daß es diesem Kongreß um die *Verhütung von Verbrechen* geht, so sehr wurden die Wurzeln dieser besonderen Kriminalität untersucht. Doch blieb man dabei nicht stehen. Es wird ein gezieltes Eingreifen gefordert. Dazu gehört, wie in der Resolution ausgeführt wird, daß die Regierungen durch soziale und erzieherische Maßnahmen gegen jede Diskriminierung energisch reagieren; damit die Regierungen an diesem Punkt nicht ohne Hilfestellung bleiben, soll ein internationales Institut gegründet werden, das die Aufgabe hat, alle zum Haß gegen bestimmte Gruppen aufreizenden Reden und Veröffentlichungen aufzuspüren und anzuprangern. Schließlich wird eine *internationale Rechtsprechung* gefordert, die über den einzelnen Staaten steht und mit wirklichen und wirksamen Macht- und Aktionsmitteln ausgestattet sein muß. Diese Forderung wurde während dieses Kongresses immer wieder erhoben. Sie hat sich deshalb auch in der Resolution an die UNO niedergeschlagen; hier wird der Antrag gestellt, »man solle einen internationalen permanenten Gerichtshof für derartige Strafsachen einsetzen; dieser müsse dazu befähigt sein, Vorschläge zu machen, Strafen zu verhängen und Wiedergutmachung anzuordnen«,

Bis dahin erscheint der Weg noch weit. Dies darf jedoch nicht in pessimistische Resignation treiben. Ohne erste Schritte kann man dieses Ziel nicht erreichen. Die Initiative dieses Kongresses ist sicher ein wichtiger Anfang.

*Ob.-Pf.* D. *R. Pfisterer*

*717 Schwäbisch Hall*

*Beckmann, joachim:* Geburtenregelung als ethisches Problem. 1. Auf!. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1963. 81 S.

Wie kaum ein anderer unter den deutschen Kirchenfürsten und Hochschullehrern der evangelischen Theologie nimmt der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland. Prof. D. Dr. Beckrnann, aus evangelischer Sicht öffentlich Stellung zur Ethik des Geschlechtslebens und speziell der Empfängnisregelung (E. R.), wie nach Guido Groeger (in »Kirdie und Geburtenregelung«) treffender das weithin als »Geburrenregelung« bezeichnete Verhalten genannt wird. Seine Grundgedanken, die wohl weitgehend in der evangelischen Ethik anerkannt werden, hat B. in der hier angezeigten Schrift volkstümlich und gerade für Nichttheologen verständlich dargelegt.

B. stellt seine überlegungen zur E. R. in einen dreifachen Zusammenhang: 1. mit der ungeheuren, bedrohenden Vermehrung der Weltbevölkerung, namentlich in anderen Erdteilen, die auch uns angeht und uns zu geistiger und materieller Hilfe verpflichtet, 2. mit der herkömmlichen evangelischen Gewohnheit, der Geschlechtlichkeit und der Familienplanung in der theologischen Ethik sowie in der kirchlichen Verkündigung, Unterweisung, Seelsorge und Diakonie möglichst aus dem Weg zu gehen, und 3. mit den Lehren und Verlautbarungen anderer Kirchen, die – unter Beachtung ihrer Besonderheiten – vorbildlich und anregend sind. Im Anhang sind als Dokumente die von der genannten Tradition abweichenden Leitsätze des »Ev, Arbeitskreises für Sexualethik- zu den Fragen der Geburtenregelung von 1932 und in Auszügen die päpstliche Enzyklika »Casti connubii« von 1930, der anglikanische 3. Larnbeth-Reporr von 1958 sowie der ökumenische Mansfield-Report von 1959 abgedruckt (einen weiteren überblick bietet Jochen Fischer, Die Problematik der »Geburtenregelung« in der Diskussion der Kirchen, Stuttgart 1965). Zur vollständigen Unterrichtung über die römisch-katholische Moraltheologie sollte in einer Neuauflage auf die noch nicht ex cathedra beendete Diskussion unter den deutschsprachigen Theologen hingewiesen werden. Sie hat schon eine breite gemeinsame Basis mit der evangelischen Ethik geschaffen.

Der Autor geht nüchtern von der hierzulande auch unter Christen praktizierten E. R. aus. Er weist auf die Verantwortung hin, die der Kirche angesichts dieser übung erwächst. Die Kirche darf den Menschen nicht sich selbst überlassen bei der Entscheidung über seine Nachkommenschaft, die einen hohen ethischen Rang hat, weil eben das Entstehen neuen Lebens von ihr abhängt. Die E. R. steht ethisch im Zusammenhang mit dem Verständnis der Ehe. Der Sinn der Ehe ist nach evangelischer Auffassung, wie B. sie darlegt, die eheliche Liebe, daß »zwei ein Fleisch werden«. Davon unterscheidet der Autor als Zweck der Ehe, daß aus ihr Nachwuchs kommen soll. Auch wenn diese zusätzliche Segensgabe Gottes einem Ehepaar versagt bleibt, erfüllt die eheliche Gemeinschaft, zu der die Geschlechtlichkeit des Mannes und der Frau gehören, ihren Sinn. Die Ehe legt den Gatten eine Verantwortung auf. Diese muß ebenso wie die Liebe zum Partner und zu den Kindern die E. R. bestimmen und fordert notwendig eine Regelung der Geburten. »Verantwortliche Eheführung gebietet eine verantwortliche Elternsdiafl.« Die Liebe als oberste Richtschnur erlaubt und gebietet die Entscheidung, ob noch ein Kind gewollt und mit welchen Mitteln evtl, eine Empfängnis verhindert wird. Ethisch bewertet B. die Mittel der E. R., die er im einzelnen bespricht, grundsätzlich gleich. Damit ist jeder moralischen Gesetzlichkeit der Boden entzogen. Dagegen muß der Autor die Unterbrechung der Schwangerschaft aus Achtung vor dem werdenden Leben verurteilen, mit der Ausnahme, daß er sie aus medizinischer Indikation und nach einer Notzucht für ethisch vertretbar hält. Diese Entscheidung ist m. E. zwingender, wenn die Familienplanung ethisch nicht als Geburten-, sondern als Empfängnisregelung behandelt wird.

übereinstimmend mit ausführlichen Stellungnahmen des öffentlichkeitsausschusses der Evangelischen Kirche im Rheinland spricht sich B. gegen eine Strafbarkeit der freiwilligen Sterilisierung und der Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft aus.

Besonders ausführlich befaßt sich der Autor

mit den "Wegen der Hilfe«, Abgesehen von der Familienförderung, einer politischen Aufgabe, fordert er als eine Hilfe, die gerade die Kirche leisten kann, eine umfassende Eheberatung und Sexualerziehung durch Ärzte und Seelsorger. Mit solchen positiven Maßnahmen, und zwar funktionellen und institutionellen, um die sich gerade die rheinische Kirche bemüht, könnte die gesamte Kirche den Menschen besser dienen als mit Schweigen oder mit moralistischen Klagen über Mißstände. Derartige konkrete Hilfen sind m. E. auch der Kirche gemäßer und für ihre Glieder wirksamer als eine von B. erwartete kirchenamtliche Stellungnahme, die wohl allgemein und unverbindlich ausfallen würde. Beratung und Aufklärung sind allerdings nicht möglich ohne eine von den Grundlagen her geklärte, die Zusammenhänge zwischen theologischer Ethik und Medizin verdeutlichende, ständig von der Praxis korrigierte Unterrichtung der Seelsorger und Ärzte, die B. für erforderlich hält.

*Dr. Traugott Wul/horst* 43 *Essen-Heidbausen*

*Rieb, Arthur:* Christliche Existenz in der industriellen Welt. Eine Einführung in die sozialethischen Grundfragen in der industriellen Arbeitswelt. 2. umgearbeitete u. erweiterte Aufl. Zürich und Stuttgart 1964. 285 S.

Es gibt eine unübersehbare Literatur über die industrielle Gesellschaft und ihre sozialen Probleme, doch kein Buch, daß diese so klar und gründlich vom Standort eines immer auch selbstkritischen, christlichen Denkens untersucht wie das Buch von A. Rich, dem Zürcher Sozialethiker, Die erfreuliche Notwendigkeit, eine zweite Auflage herauszugeben, führte den Verf. zu eingreifender Umarbeitung und beträchtlichen Erweiterungen, die dem Buch außerordentlich zustatten gekommen sind. Dies gilt besonders von der systematischen Besinnung auf die sozialethischen Kriterien (5. 171 ff. u, 217 ff.), mit deren Hilfe die industrielle Welt und die Situation des in dieser arbeitenden Menschen durchleuchtet und beurteilt werden. Solche Kriterien, z. B. das der Mitmenschlichkeit und der sozialen Gerechtigkeit, werden ihrerseits wiederum an die Agape gebunden und von dieser normiert; denn die Agape verhält sich zu den humanen, sozialethischen Kriterien ebenso positiv wie kritisch. So können Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit zu Aktualisierungen und relativen Realisierungen der Agape werden. Es geht A. Rich zuerst und zuletzt um den Menschen: menschenwürdige Existenz und soziale Gerechtigkeit für den Menschen, vom Arbeitsplatz und dessen Gestaltung, von der ökonomischen Situation angefangen. Dabei hat A. Rich immer den ganzen Menschen in seiner sozialen Vollexistenz im Auge. Es ist seine Absicht, zu "Maximen sozialer Entscheidung« zu gelangen, die in der Liebe des Glaubens verankert sind. Vor allem das 8. Kapitel (5. 217 ff.), in dem diese entwickelt werden, ist sowohl für den Sozialethiker wie den Gesellschaftspolitiker von größter Bedeutung. Auf die Abwege der »Situationsethik« und der traditionalistischen, biblizistischen Ethik begibt sich A. Rich nicht. Es geht um die Erneuerung und Aktualisierung der christlichen Ethik angesichts der neuartigen Probleme, welche die industrielle Gesellschaft in sozialer und ethischer Hinsicht aufgeworfen hat. Es ist dem Verf. gelungen, die Probleme von seiner sozialethischen Grundauffassung her zu bewältigen und der Kirche konkret ihre soziale Aufgabe und Verantwortung in der industriellen Gesellschaft von heute zu beschreiben und unausweichlich zu machen. Die Genfer ökumenische Konferenz über Kirche und Gesellschaft (Juli 1966) hat gezeigt, daß A. Rich mit seinem Buche auch die sozialethischen Grundprobleme der heutigen sozialen Umwälzung in Asien und Afrika getroffen hat. Besonders sein Dialog mit dem Sozialismus könnte in dieser fruchtbar werden.

Wie in der 1. Auf!. entwickelt A. Rich seine Gedanken an Hand der vom *Sozialtsmus* aufgeworfenen und in diesem enthaltenen Probleme, und zwar so, daß er ihn mit der christlichen Ethik und Anthropologie konfrontiert und den Sozialismus als Kritik an der traditionellen, christlichen Sozialethik (und den entsprechenden kirchlichen Verhaltensweisen), wie er auch den christlichen Glauben als Kritik des Sozialismus versteht, insofern dieser zum Beispiel eine ideologische Absolursetzung des Menschen und seines gesellschaftlichen Schöpferturns vorgenommen hat. Auf diese Weise treten sowohl die neuen Anstöße und positiven Einsichten des Sozialismus als auch seine Fehler klar hervor; die letzte "Wurzel der sozialen Ver-

derbnis in der Welt« hat auch K. Marx nicht erkannt, trotz seiner tiefen Erkenntnis der Entfremdung des arbeitenden Menschen in seiner Zeit und Welt (vgl. besonders S. 189 ff.). Zuvor hat A. Rich die Kräfte und Tendenzen der industriellen Arbeitswelt und des modernen Kapitalismus sorgfältig analysiert, überall die neuesten sozialwissenschaftlichen Einrichtungen benutzend; er entwickelt die Situationen des Menschen, seine Fremdbestimmtheit, seine Objektivierung und Entmenschlichung in dieser Welt, indem er immer den Industriearbeiter und dessen reale Arbeitsverhältnisse im Auge hat. Er verfolgt sodann höchst kritisch die mannigfachen Lösungsversuche sozialethischer oder sozialpsychologischer Art, mit denen man die offenkundigen Nöte des industriellen Zeitalters zu bewältigen versucht hat: den Anti-Industrialismus, den "sozialen Kornfort«, die "Flucht in die Frcizeit«, die human relations (Vermenschlichung des Arbeitsklimas), die Unbewußtmadrung der Arbeit und anderes. Diese wenigen Stichworte (leider können wir hier nicht mehr geben) zeigen, daß der Verf. bis in die unmittelbare Gegenwart und zu den neuesten Theorien gelangt; diese Abschnitte sind ungemein lehrreich und müssen von jedem zur Kenntnis genommen werden, der sich mit den modernen Sozial- und Arbeitsproblemen befaßt. Schon hier erweisen die "Maximen der Liebe« ihre kritische, aufdeckende und ihre produktive Kraft und Bedeutung, zumal in der Untersuchung des sozialistischen Lösungsversuches (S. 149 ff.), An diesem wird besonders der Grundzug des "industriellen Humanismus« positiv herausgearbeitet, wodurch er zur Herausforderung der christlichen Ethik wird und dieses auch heute noch ist, trotz der Pervertierung des sozialistischen Ansatzes von Marx in den historisch etablierten Systemen des heutigen Kommunismus. Auf alle Fälle lehrt uns der Sozialismus, daß es auf *strukturelle* Knderungen in den Institutionen der industriellen Gesellschaft (Betriebsverfassung, Mitbestimmung, Arbeitsordnung) ankommt, wenn man den Status des arbeitenden Menschen real und konkret verbessern will und nicht in moralische Anreden im Stil einer individualistischen Ethik steckenbleibt. Die Liebe muß heute durch Strukturen wirken; dies und dies allein macht sie zur gesellschaftlichen Diakonie am wirklichen Menschen. Auch die zentralistische Planwirtschaft verfehlt die sozialethische Aufgabe, vor die uns die industrielle Arbeitswelt heute stellt, und der als Gesellschaftssystem etablierte Kommunismus hat neue Entfremdungsverhältnisse geschaffen.

Von dem Reichtum an Tatsachen und kritischen Gesichtspunkten, die Richs Buch enthält, können wir keinen zureichenden Eindruck geben. Da die 2. Aufl. auf weite Strecken ein neues Buch darstellt (sie ist um fast 100 S. vermehrt), so kann man es geradezu als ein Handbuch der sozialethischen Probleme der industriellen Welt bezeichnen, in welchem A. Rich einer modernen, christlichen Sozialethik für die Menschen und die Christen der industriellen Gesellschaft in vorbildlicher Klarheit und kritischer Besonnenheit die Bahn gebrochen hat.

(Die große Verspätung dieser Anzeige geht zu Lasten des Rezensenten, der lange durch gesamtuniversitäre Ämter in Anspruch genommen war.)

*Prof.* D. *H.-D. Wendland* *Münster (Westf.)*

*Gloege, Gerhard:* Die Todesstrafe als theologisches Problem. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966.105 S. 10,80 DM.

Der Diskussionsbeitrag des Naturwissenschaftlers Prof. Dr, *Wilhelm Groth* lautet kurz und knapp: "Ich hatte die Hoffnung, eine Antwort auf die Frage zu bekommen, ob es einem Menschen erlaubt ist, einen anderen Menschen zu töten. Das Todesurteil muß vollstreckt werden, d. h.: ein Mensch muß beauftragt werden, einen anderen umzubringen. Mir scheint dies die entscheidende Frage zu sein, ob diese vollstreckende Tat erlaubt ist oder nicht« (93).

Dieser Fragesteller muß vergeblich warten. Denn es geht dem Verfasser nicht um eine Beantwortung dieser verständlichen Frage, sondern einzig und allein um "die Radikalisierung der Fragestellung durch den Gottesgedanken« (9). Dabei wird als Aufgabe der Theologie herausgestellt, "daß die Problematik der Todesstrafe ... in gewisser Weise weniger geklärt als vielmehr kompliziert wird« (9).

Dieser Eindruck bestätigt sich. Zunächst werden im Rückblick auf die Geschichte und bei der Durchsicht der Gegenwart die verschiedenen Begründungen von Befürwortern und Gegnern

der Todesstrafe berichtet und beurteilt. Dabei wird offenbar die *Einzigkeit der Sühne Jesu Christi* als eine Aufhebung des Strafens überhaupt mißverstanden, während es von dieser Sicht her darum geht, darin eine Umprägung und Neuorientierung der Strafe im Sinne einer Fürsorgemaßnahme und Zurechtweisung zu sehen.

Von allen möglichen Begründungen der Todesstrafe läßt der Verfasser schließlich nur die *Stelle aus Gen* 9,6 (Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden) übrig. Da es sich bei diesem Text um »das historisch letzte Wort zur Todesstrafe« (45) handele, wird ihm ein besonders beweiskräftiger Charakter zugeschrieben. Der Verfasser erhebt aus diesem Spruch: »Man kann den noachitischen Blutbann aus der Garantieerklärung Gottes an die gesamte Welt nicht herauslösen, ohne sie selber tiefgreifend zu verwirren« (49). Das bedeute, daß damit die unantastbare Heiligkeit des Menschenlebens verbrieft und zugleich der Mensch mit der Bestrafung des eines Mords Schuldigen beauftragt werde.

Man fragt sich, mit welchem Recht Gen 9,6 im Gesamtzusammenhang des Alten Testaments eine solche Vorzugsstellung zugebilligt wird, so daß das Zentrum der Schrift, die in Jesus Christus geschehene Versöhnung, nicht mehr als Erfüllung und Realitivierung dieser Stelle gelten kann. Denn im Alten Testament werden auch andere Verletzungen des Willens Gottes mit der Todesstrafe bedroht. Weiter ist an dieser Stelle mit keinem Wort vom Strafauftrag des Staates die Rede; es könnte dieser Text seinem Wortlaut nach auch für die Blutrache in Anspruch genommen werden. Vor allem: es wird hier nur vom Blutvergießen gesprochen; eine Unterscheidung zwischen Mord und Totschlag, die für die heutige Rechtsprechung von ausschlaggebender Bedeutung ist, kann hier nicht erhoben werden. Diese Differenzierung ist aber wesentlich.

Ist schon die Beschränkung auf diese Bibelstelle eine recht schmale Basis, um darauf die Begründung der Todesstrafe zu stellen, so verwundert noch mehr, daß nach der Meinung des Verfassers letztlich *keine verbindliche theologische Aussage* zu diesem Problem zu machen ist. Denn anders ist doch wohl folgender Satz nicht zu verstehen: »Die Todesstrafe - theologisch verstanden - hat es nicht nötig, sich begründen zu lassen. Das Unternehmen, sie begründen zu wollen, läge auf der gleichen Ebene wie der Versuch, sie bestreiten zu wollen« (56). Der zum Schluß gemachte Vorschlag läuft auf einen Komprorniß hinaus: »Das Recht der Todesstrafe (ist) als Hoheitszeichen des Rechtsstaates ebenso zu bejahen wie die zeitweise Aussetzung des Vollzugs« (80). Eine solche Lösung erscheint gefährlich. Man muß sich ja unwillkürlich dabei die Frage vorlegen, wann es wieder Zeit ist, diese Aussetzung aufzuheben. Wenn die Staatsräson dies verlangt oder wenn aufgebrachte Taxifahrer dies fordern?

In der beigefügten Diskussion wurden auch andere Stimmen laut. Hier sollte vor allem das Votum von Prof. D. *Karl-Heinrich Rengstor]* Beachtung finden: »Bei näherer Abwägung aller Sachverhalte, die hier zu berücksichtigen sind, würde ich also meinen, daß starke juristische, ethische und theologische Gründe dafür sprechen, an den geltenden Bestimmungen unseres Grundgesetzes festzuhalten, d. h. die Todesstrafe nicht wieder einzuführen« (98).

*Ob.-Pf.* D. *R. Pfisterer* *Schwäbisch Hall*

## *Buchhinweise*

*Buddeberg, Siegfried:* Grundformen christlichen Lebensgefühls. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1962. 264 S. 19,50 DM.

Der Autor unterscheidet auf der Grundlage raumanalytischer Untersuchungen drei Epochen, in denen die von ihm charakterisierten Typen menschlichen Raumerlebens – die Weltumschlossenheit, die Weltumschließung und der christliche Glaube als außerweltliche Unendlichkeit - besonders deutlich hervortreten. Nach dem statischen Universalismus des frühen Mittelalters behandelt er den Nominalismus des Spätmittelalters und der Neuzeit sowie den dynamischen Universalismus des späten Luther, wie er sich vor allem in dessen Ubiquitätslehre nachweisen läßt. Buddeberg geht es vornehmlich darum, die philosophisch-theologischen Diagnosen der Gegenwart eines Guardini und Gegarten durch eine Prognose zu ergänzen, die ermutigt und in die Zukunft weist.

*Burger, Annemarie:* Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten. Untersuchungen und Statistiken der neueren Zeit in Deutschland. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1964. 360 S. 38,- DM.

Diese Untersuchung zeigt die unterschiedlichen Ansichten der bisherigen Forschung zu dem Problem, die Religionszugehörigkeit in statistischen Untersuchungen mit allen möglichen Verhaltensweisen und Eigenschaften des Menschen zu kombinieren. Sie bringt außerdem ausgewähltes Zahlenmaterial aus dem Deutschland der letzten 100 Jahre. Kritische Vergleiche versuchen zu klären, wo wirkliche Zusammenhänge und zufällige Gemeinsamkeiten festzustellen sind. Die ausführlichen Literaturangaben erschließen den Zugang zu den in zahlreichen Veröffentlichungen verstreuten Quellen. Die Statistik erstreckt sich auf Stand und Bewegung der Bevölkerung, Unterricht und Bildung, Beruf und Einkommen, körperliche und seelische Widerstandsfähigkeit sowie auf Angaben aus der Medizinal- und Moralstatistik.

*Zbinden, Hans:* Im Strom der Zeit. Gedanken und Betrachtungen. Bern und München: A. Francke Verlag 1964. 312 S. 19,50 DM.

Es handelt sich um die gesammelten Aufsätze und Essays des bekannten Kulturschriftstellers und Berner Honorarprofessors für Kulturkunde aus über zwei Jahrzehnten seiner vielfältigen publizistischen Wirksamkeit. Er vertritt in seinen kulturkritischen Betrachtungen (Kleine Betrachtungen - Zeitkritisches – Kriegs- und Nachkriegsfragen - Buch und Literatur - Wissen und Bildung - Natur und Mensch) einen gläubigen Realismus und ein unerschüttertes Vertrauen auf die helfenden und heilenden Kräfte, die er »gegen den Strom der Zeit« mobilisieren will.

## Bibliographie: Gesellschaft und Soziologie

*Abbing, P. ]. Roscam:* Wie kann die Kirche dem Mann in seiner neuen Situation begegnen? Wege zum Menschen 1966/9. S. 334-345.

*Albeda, W.:* Economische groei, onderwijs en beroepsbevolking. Wen ding 1976. S. 111-125.

*Angell, Robert Cooley:* Free Society and Moral Crisis. Vorwort: R. Niebuhr. Ann Arbor (Mich.): Univ. of Michigan Press 1965. 252 S. $ 1.95.

*Antoine, Pierre:* Information et socialisation. Projet 1967. S. 132-146.

*Aron, Raymond:* 18 Lectures on Industrial Society. London: Weidenfeld & Nicolson 1967.288 S. 42s.

*Atteslander, Peter,* und *Roger Girod* (Hg.): Soziologische Arbeiten. Bd. 1. Bern und Stuttgart: Huber 1966. 348 S. 28,– DM.

*Aurel, David:* La cybernerique et l'humain. Revue de Theologie et de Philosophie 1967/1. S. 75 ff.

*Berglar-Schröer, Hans-Peter:* Die gesellschaftliche Evolution der Menschheit. Bonn: Verlag Bibliotheca Christina 1965. *320* S. *28,50* DM.

*Berkeley, Edmund C.:* Die Computer-Revolution Elektronengehirne, Automation und Gesellschaft. Frankfurt und Berlin: Europäische Verlagsanstalt 1966. 248 S. Ln. 35,- DM, kart. 24,- DM.

*Bollhagen, Peter:* Gesetzmäßigkeit und Gesellschaft. Berlin: r». Verlag der Wissenschaften 1967. *400* S. *9,80* DM.

*Bolte, Karl Martin:* Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart. Opladen: C. W. Leske Verlag 1967. 48 S. *4,50* DM.

*Brauer, [eruld C.:* The Student Revolution Today. The Gospel Dialog 1967/6. S. 131-141.

*Brocher, Tobias:* Das Ich und die Anderen in Familie und Gesellschaft. Stuttgarti Adolf Bonz 1967. *104* S. *3,80* DM.

*Blücher, Viggo Graf:* Die Generation der Unbefangenen. Zur Soziologie der jungen Menschen heute. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1966. 416 S. 34,- DM.

*Bose, Roben:* Sociologiedelapaix. Paris: Spes 1965. 256 S. Fr. 15,-.

*Callahan, Daniel:* The Secular City Debate. New York: The Macmillan Company 1966. $ 5.95.

*Calvez, ].-Y.:* Chretiens dans le monde, Projet 1966/8. S. 917-928.

*Casalis, Georges:* Die Pastoralkonstitution Gaudium et Spes. C:ommunio viatorum 1966/4. S. 221-242.

*Cox, Harvey:* Stadt ohne Gott? Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verlag 1966. *310* S. *19,80* DM.

*Culoer, Elsie Thomas:* Women in the World of Religion. New York: Doubleday 1966. $ 5.95. *340* S.

*Deinhard, Hanna:* Bedeutung und Ausdruck zur Soziologie der Malerei. Berlin: Luchterhand 1967. 80 S. 7,50 DM.

*Derogy, jacques,* und *Paul Lescaut:* Population sur mesure. Paris: Ed. du Seuil 1965. 126 S. 3,80 F.

*Drucker, Peter F.:* Die Zukunft der Industriegesellschaft. Düsseldorf: Econ 1967. 264 S. 20,- DM.

*Dumas, Andre:* Die Suche nach einer neuen Ethik für die neuen Gesellschaften. Neue Zeitschrift für systematische Theologie 1967/2. S. 153-172.

*Ehrlich, Vera St.:* Farnily in Transition. A Study of 300 Yugoslav Villages. Princeton, New Jersey: Prineeton University Press 1966. 656 S. $ 12.50.

*Finholt, Albert E.:* A Society Shaped by Seience. Dialog 1966/4. S. 268-276.

*Fürer-Haimdorf, Christoph von:* Morals and Merit. London: Weidenfeld & Nieolson 1967. 288 S. 36s.

*Pürstenau, Peter:* Soziologie der Kindheit. Heidelberg: Quelle & Meyer 1967. 150 S. 9,80 DM.

*Fuller, Reginald H.,* und *Brian K. Rice:* All this and Mammon too, Christianty and the Affluent Society. London: Hodder and Stoughton 1966. 30s.

*Furter, Pierre:* La vie morale de l'adolescenr. Neuchâtel: Deladiaux et Niesele 1965. 293 S. 18 frs.

*Glaser, Hermann:* Aufklärung heute – Probleme der deutschen Gesellschaft. Freiburg: Rombach 1967. 235 S. 10,- DM.

*Glock, Charles Y.:* The Individual in a Controlled Society. Dialog 1966/4. S. 277-281.

*Govaaet-Halkes, Tine:* Frau-Welt-Kirche. Köln: Styria 1967. 284 S. Ln. 13,80 DM, kart, 8,80 DM.

*Greinacher, Norbert:* Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische überlegurigen Zur Seelsorge in der Stadt. Mainz: 'Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 424 S. 24,- DM.

*Grimm, Susanne:* Die Bildungsabstinenz der Arbeiter. Eine soziologische Untersuchung. München: Johann Ambrosius Barth 1966. 192 S. mit 4 Abb. 24,- DM.

*Hase, Hans Christoph von:* Christen leben in der technischen und gesellschaftlichen Revolution unserer Zeit. Die Innere Mission 1966/11. S. 489-508.

*Heberle, Rudolf:* Hauptprobleme der politischen Soziologie. Stuttgartr Ferdinand Enke 1967. 364 S. 49,- DM.

*Hichlinger, lnge:* Frauen in unserem Staat. Einige Probleme der Förderung der Frauen unter den Bedingungen der wissenschalUich-technischen Revolution. Berlin: Staatsverlag der DDR 1967. 190 S. 3,80 DM-Ost.

*Hinz, Erwin:* Zur Neuinterpretation von Religion und Atheismus in der säkularen Gesellschaft. Lutherische Rundschau 1966/4. S. 483-489.

*Hoejnagels, Harry:* La sociologie face aux problemes soeiaux. Revue de Théologie et de Philosophie. 1967/1. S. 78.

*Homans, George C.:* Theorie der sozialen Gruppen. 2. Auflage. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 451 S. 39,- DM.

*jaccard, Pierre:* Psycho-sociologie du travail, Paris: Payot 1966. 182 S. 11 F.

*Kaltschmid, jochen:* Menschsein in der industriellen Gesellschaft. München: Käsel-Verlag 1965. 319 S. 22,50 DM.

*Karrenberg, Friedrich:* Mensch und Gesellschaft heute. Christliche Soziallehre im politischen Spannungsfeld. Evangelische Welt 1966/13. S. 386-391.

*Kehrer, Günther:* Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie. München: R. Piper 1966. 240 S. 22,- DM.

*Kerr, Clark, [obn T. Dunlop u. a.:* Der Mensch in der industriellen Gesellschaft. Frankfurt, Berlin: Europäische Verlagsanstalt 1966. 368 S. 35,- DM.

*Knoll, joachim H.:* Elitebildung in der modernen Massengesellschaft. Die neue Ordnung 1966/5. S. 321-331.

*König, R.,* und *F. Sack:* Kriminalsoziologie. Frankfurt a, M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1966. 450 S. 19,- DM.

*Krüger, Hanfried (Hg.):* Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verlag 1967. 289 S. 14,80 DM.

*Kunze, j. M. L.:* De volwassen vrouw – van eerste volwassenheid tot beginnende ouderdom. Haarlern: Uitgeverijde Toorts 1966. 17,50 DM.

*Lange, H. M. de:* de gestalte van een verantwoordelijke maatschappij. Amsterdam: W. ten Have 1966. 271 S. 13,90 hfl.

*Lochman, j. M.:* The Church and Society. Communio viatorum 1966/4. S. 217-220.

*Lohse, jens Martin:* Kirche ohne Kontakte. Beziehungsformen in einem Industrieraum. Stuttgarr und Berlin: Kreuz-Verlag 1967. 212 S. *12,80* DM.

*Lose, Heinz:* Überlegungen zu heutigen und zukünftigen Verkehrsplanungen. Die Mitarbeit 1966/6. S. *501-510.*

*Lübbe, Hermann, H. Karus, F. Angerer, j. Holbmann* und *W. Lohff:* Modelle der Gesellschaft von morgen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 87 S. *6,50* DM.

*Lübbe, Hermann:* Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft. Lutherische Rundschau 1966/4. S. 469 bis 482.

*Lutz, Hans:* Die Wirklichkeit der Kirche. Stutegart und Berlin: Kreuz-Verlag 1966. *210* S. *14,80* DM.

*Marcuse, Herbert:* Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft. Neue Rundschau 1967/1.

*Matthes, j oachim (Hg.):* Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd. 2: Theoretische Aspekte der Religionssoziologie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 256 S. *36,50* DM.

*Menscbing, Gustav:* Soziologie der großen Religionen. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag 1966. 343 S. 38,- DM.

*Muhlmann, Wtlhelm E.:* Max Weber und die rationale Soziologie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966. IH, 60 S. *6,80* DM.

*Müller, Wolfgang* C.: Jugend. Soziologische Materialien. Heidelberg: Quelle & Meyer 1967. 90 S. 8,- DM.

*Nawroth, Edgar:* Ganzheitliches Gesellschaftsordnungsdenken. Die neue Ordnung 1966/6. S. *401* bis 416.

*Neidhardt, Friedhelm:* Die neue Generation. Opladen: C. W. Leske Verlag 1967.

*Niezing, Johann:* Aufgaben und Funktionen der Soziologie. Betrachtungen über ihre Bedeutung für Wissenschaft und Gesellschaft. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1967. *180* S. 25,- DM.

*Oppen, Dietrich v.:* Leben in offenen Formen. - Von der Freiheit eines Christenmenschen heute. Lutherisdie Rundschau 1967. S. 367-379.

*Pfeffer, Karl Heinz:* Mensch und Gemeinschaft im Umbruch der Gegenwart. Okumenische Rundsdtau 1967/1. S. *98-108*.

*Rehbinder, Man/red:* Die Begründung der Redressoziologie durch Eugen Ehrlich. Berlin: Duncker & Humblot 1967. 122 S. *16,80* DM.

*Riesman, Davtd:* Wohlstand wofür? Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1966. 451 S. Ln. 32,- DM, kart. *19,80* DM.

*Ringeling, Hermann:* Christen im technischen und sozialen Umbruch unserer Zeit. Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft Genf 1966. Okumenische Rundschau 1967/1. S. 9-32.

*Scheuch, Erwin K.:* Verplante Freiheit oder die Zukunft des Pluralismus – Zur Kritik der »formicrten Gesellsdiafl«. Die Mitarbeit 1966/5. S. 395 bis 413.

*Schiffler, Lotte:* Die Antwort der Frau in der sich ändernden Welt. Münster: Verlag Regensberg 1966. 168 S. *13,50* DM.

*Schmidthüs, Karlheinz:* Neue Akzente in der katholischen Gesellschaft. Herder-Korrespondenz 1967/5. S. *201* ff.

*Schoeck, Helmut:* Die heutige Soziologie - ihr Gesellschafts- und Menschenbild. Universitas 1966/11. S. 1151-1159.

*Schoeck, Helmut:* Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft. Freiburg und München: Verlag Karl Alber 1966. 432 S. 32,- DM.

*Schretber, Wtlfrid,* und *Wilhelm Dreier (Hg.):* Gesellsdtaftspolitik aus christlidter Verantwortung. Münster: Verlag Regensberg 1966. 476 S. *49,50* DM.

*Simon, Arthur:* The Care of the City. Dialog 1966/4. S. 258-267.

*Stomseth, Walter A.:* A Society Without God? Dialog 1966/4. S. 282-291.

*Stringfellow, Wtlltam:* The Great Society as a Myth. Dialog 1966. S. 252-257.

*Todt, Heinz Eduard:* Kirche und Gesellschaft im Dialog zwischen Protestanten und römischen Katholiken. Ökumenische Rundsdtau 1967/1. S. 33 bis 54.

*Walther, Christian:* Theologie und Gesellschaft. Zürich: Zwingli Verlag 1967. *200* S. *22,80* DM.

*Weber, Wilhelm, Wilfrid Sdrreiber* und *Anton Rauscher(Hg.):* Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Lateinischer und deutscher Text nach der Pastoralkonstitution über die Kirchen *in* der Welt dieser Zeit. Münster: Verlag Regensberg 1966. 132 S. *7,50* DM.

*Weber, Wilhelm(Hg.):* Der Mensch inmitten der Gesellschaft. Münster: Verlag Regensberg 1966. *550* S. 60,- DM.

*Wendland, Heinz-Dietrich:* Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. Köln: J. P. Bachem Verlag 1965. 219 S. *16,80* DM.

*Wendland, Heinz-Dietrich:* Kirche und Revolution. Evangelische Welt 1967/6. S. 142-146.

*Wtsselmck, Erika:* Die unfertige Emanzipation. München: Claudius-Verlag 1967. 194 S. 10,80 DM.

*Wydler, Walter:* Wirkungen einer veränderten Welt auf den Mann. Wege zum Menschen 1966/9. S. 321 bis 334.

*Zimmermann, Carle* C.: News and Comment about American Sociology Sociologia Internationalis 1966/2. S. 235-240.

---

Diesem Heft liegen Prospekte der Firmen J. C. B. Mohr, Tübingen, und Zwingli-Verlag, Zürich, bei.

---

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethikc erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeinschaftswerks der Ev. Presse e. V. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany