Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1975)

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

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-09 09:51:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173539

ZEITSCHRIFT FüR EVANGELISCHE ETHIK

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

19. Jahrgang 1975

GütersloherVerlagshaus Gerd Mohn

Studien

Tbema-Hefle

Heft 1: Zum Thema: Gemeinwesenarbeit 1

Heft 3: Zum Thema: Medizinische Grenzfragen 129

Heft 4: Zum Thema: Begründung ethischer Aussagen 197

Alphabetisches Verzeichnis

Bahr, Hans-Eckehard: Konfliktorientierung und Versöhnungsziel. Instrumentelle Protestgewalt bei emanzipativem Ziel 59

Duchrow, Ulrich: Die christliche Identität der lutherischen Kirchen heute zwischen Macht und Leiden 325

Frey, Christofer: Zwischen Intuition und Goldener Regel. Ein Arbeitsbericht zu neueren Tendenzen der angelsächsischen Moralphilosophie 215

Fuhrer, Eduard: Die Kleinfamilie und ihre neuzeitlichen Alternativen. Vergleich in praktischer Hinsicht 88

Gremmels, Christian: Konstitution und Reflexion. Bemerkungen zu einer »Logik der Theologie- 278

Härle, Wilfried: Unverfügbarkeit des Lebens oder Freiheit zum Tode. Euthanasie als ethisches Problem 143

Homrichhausen, Christian: Determinanten für kirchliche Gemeinwesenarbeit im Sanierungsgebiet (Beispiel: Berlin-Kreuzberg) 36

Honecker, Martini Ethische überlegungen zur Dialyse und Transplantation 129

]effner, Anders: Die Rechtfertigung ethischer Urteile 234

Lüthi, Kurt: Erfahrung mit Kunst als Fundort der Theologie 73

Marhold, Wolfgang: Der wissenschaftliche Ertrag der Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945 297

Müller, Werner: Fünf Handlungsmodelle der Gemeinwesenarbeit 25

Ringe1ing, Hermann:Natürliches Recht. Sozialanthropologische Vorfragen einer Familienethik 261

Robinson, Norman H. G.: Die Unauflöslichkeit der Ehe 102

Schibilsky, Michael: Theorie der Religion und Alltagswirklichkeit. Religionssoziologisdie Anmerkungen zur Suche nach einer neuen Kosmologie 339

Schnialenberg, Erich: Sinnhaftes Leben - sinnhafter Tod. Ein Beitrag zum Euthanasie-gespräch 160

Strohm, Theodor: Gemeinwesenarbeit - eine sozialethische Zwischenbilanz 1

Wagner, Falk: Sozialethik als Theorie des Geistes ... 197

Winter, Uwe-Helmut: Gemeinwesenarbeit in kirchlicher Trägerschaft 49

Zeitz, Gerhard: Die literarische Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der Bundes-republik Deutschland 15

Kommentare und Dokumente

Albrecht, Paul: Neue Wege einer ökumenischen Sozialethik 363

Benedict, Hans-Jürgen: Wie »äußerte« sich die EKD zu Vietnam? 373

Frey, Christofer: Bemerkungen zu Reinhard Schinzer: Theologie und Handlungs-wissenschaften 381

Schinzer, Reinhard: Theologie und Handlungswissenschaften. Zur Diskussion um die Begründung der Sozialethik 314

Genetik und die Qualität des Lebens. Ein ökumenischer Bericht 169

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Abhing, P. J. Roseam: Ethik van de Inkomensverdeling (de Lange) 385

Abbing, P. J. Roseam: Waarheid en Illusie 386

Berger, Peter 1.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft (Marhold) 249

Böck.enförde, Ernst-Wölfgang: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (Müller-Volbehr) 382

Greeley, Andrew: Unsecular Man. The Persistence of Religion 70

Hirsch, Joachim, und Leibfried, Stephan: Materialien zur Wissenschafts- und Bildungspolitik (Böhier) 190

Huber, Wolfgang: Kirche und öffentlichkeit (v. Campenhausen) 185

Huber, Wolfgang: Kirche und öffentlichkeit - Noch einmal (Strohm) 255

Lammers,C.J., Mulder,M., Schröder,M., Straten,J.van, und VIist, R.van der (Hg.): Menswetenschappen vandaag 190

Müller-Dietz, Heinz: Wege zur Strafvollzugsreform (Pfisterer) 254

Oudenrijn, Frans v. d.: Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theologie und Praxis bei Kar! Marx (Gremmels) 319

Paetow, Stefan: Die Klassifizierung im Erwachsenenstrafvollzug (Ohlenburg) 189

Robertson, Roland: Einführung in die Religionssoziologie (Marhold) 251

Rothuizen, G. Th.: Afspraak met de Dood 323

Rothuizen, G. Th.: Wat is Ethiek? 385

Schrey, H.-H.: Einführung in die evangelische Soziallehre (Gaede) 253

Strohm, Theodor, und Wendland, Heinz-Dietrich: Kirche und moderne Demokratie (Müller-Volbehr) 322

Uhl, Harald (Hg.): *Europa - Herausforderung* für die Kirchen (Scharffenorth) 383

Bibliographie

Allgemeine ethische Fragen 258,386

Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie 191,386

Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen 191,258,323

Ausgewählte Literatur zum Thema: Kirche – Urbanisierung - Gemeinwesenarbeit. Zusammengestellt von Ass. U.-H. Winter, Berlin 70

Ehe, Familie, Sexualethik 259, 386

Gesellschaft und Soziologie 259,387

Pädagogik 192, 324

Politische Ethik 191, 323

Recht 191,324

Bemerkungen des Schriftleiters 388

Hinweis: Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge 260

Gemeinwesenarbeit - eine sozialethische Zwischenbilanz

VON THEODOR STROHM

1. ZUM GEGENWÄRTIGEN SACHVERHALT*

Gemeinwesenarbeit als eine methodische Konzeption zur inneren Ausgestaltung des sozialen Rechtsstaates ist ihrem Anspruch nach schon alt, ihrem Realisierungsgehalt nach jedoch sehr jung und allenfalls in einem ersten Erprobungsstadium. Gemeinwesenarbeit entzündet sich an der Krise der westlichen Demokratien, in denen die Zahl derer, die politische Macht ausüben, eher abnimmt. Sie wird getragen von der Bemühung, der wachsenden Elitokratie seitens der Parteien und der zunehmenden Technokratie seitens der Verwaltung und Industriebürokratie methodisch entgegenzuwirken. Sie knüpft an an das Bedürfnis mitzudenken, mitzusprechen, mitzuurteilen, mitzuwirken im Verfahren und mitzuverantworten, Sie entzündet sich an den unbefriedigten demokratischen Erwartungen der Regierten, sofern sie den Anspruch der Identität von Regierten und Regierenden aufrechterhalten. Gemeinwesenarbeit ist politisch, sofern sie auf das »Gemeine Beste« und das Gemeinwesen abzielt wie die politischen Parteien. Sie ist kein Konkurrenzverfahren zu den Parteien, sondern eine Methode.

Gemeinwesenarbeit ist eine systematische Weise, mit gesellschaftlichen Verbänden und Gruppierungen zu arbeiten, gerichtet auf die Entwicklung eigener Verantwortlichkeit und Selbsttätigkeit zugunsten des »Wohlseins«. Unter »Wohlsein« oder besser unter *Gemeinwohl* verstehen wir einen Zustand, demzufolge in einer gegebenen Gesellschaft eine größtmögliche Übereinstimmung besteht zwischen Einrichtungen und Möglichkeiten einerseits und den in dieser Gesellschaft allgemein hingenommenen Normen in Hinsicht auf ein menschenwürdiges Dasein andererseits'.

Diese vorläufige Definition macht bereits deutlich, daß die demokratische Rekonstruktion der menschlichen Lebensverhältnisse ein Prozeß ist, der auf zahlreichen Ebenen in vorhandenen Sozialgliederungen ebenso wie in neu zu bildenden einsetzen kann. Im Medium der *Vereinten Nationen* wurden gleichsam in Korrelation zu den Community Development-Aktivitäten im lokalen Bereich Programme für National Development ausgearbeitet. Hierbei geht es um drei Faktoren:

1. sollen Prozesse eingeleitet werden, durch die die Anstrengungen zur Selbstbestimmung der Völker mit den Aktivitäten der Regierungsautoritäten vereinigt werden, »um

---

* Die Beiträge dieses Heftes bieten verschiedene Aspekte eines Sachverhaltes, der die Verfasser seit Jahren gemeinsam beschäftigt. Mit ihnen soll ein erster Versuch einer Bilanz unternommen werden.

1. Zu den Definitionsproblemen vgl, den Beitrag von G. *Zeitz:* Die literarische Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland, in diesem Heft. Die von mir gegebene Definition entspricht den holländischen Definitionen, die dort den sog. »Opbouwerk« beschreiben. Vgl. auch *Ir.* S. *Maso:* Politik und Gemeinwesenarbeit, Man. 1970. Vom gleichen Verfasser Why Community Work? und Community-Self Survey, Man. 1972.

die ökonomischen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen von communities zu verbessern, diese communities in das Leben der ganzen Nation zu integrieren und sie zu befähigen, zum nationalen Fortschritt in vollem Umfang beizutragen«.

2. soll den eigenen Initiativen bei den Anstrengungen, das Lebensniveau zu heben, ein Vorrang eingeräumt werden.

3. Durch das Angebot an technischen und sonstigen Hilfen und Diensten, an Formen und Methoden soll die Initiative, die Selbsthilfe und ein gegenseitiges Hilfeleisten ermutigt werden. Auf diese Weise kann in einer Reihe spezieller Programme eine Vielfalt von spezifischen Verbesserungen zum Erfolg führen",

Was also mit dem Begriff der Gemeinwesenarbeit bezeichnet wird, steht in einem Bezugsfeld internationaler Entwicklungen, wobei die holländischen und angelsächsischen Erfahrungen durchaus dominant geworden sind. Es handelt sich hier um ein häufig nur mündlich tradiertes, in Erfahrungsberichten, Programmpapieren festgehaltenes weites Feld, das gleichwohl in dichter weltweiter Kommunikation existiert. Wegen ihrer kooperativen Struktur lebt Gemeinwesenarbeit vom Austausch der Erfahrungen, von der Differenzierung der Methoden und der Strategien.

In *Holland* ist kirchliche Arbeit im lokalen Bereich, namentlich in den städtischen Gemeinden, häufig im echten Sinne Gemeinwesenarbeit. Diese protestantischen Gemeinden sind wegen ihres unbürokratischen Charakters und wegen ihres gerade nicht offiziell staatlichen Garantiertseins dem einzelnen nahe und basieren auf dem Bewußtsein der Mitverantwortung. Hier wird christliches Leben und öffentliche Verantwortung nicht gespalten in die Privatsphäre einerseits und in die amtsmäßige Zuständigkeit andererseits, weshalb gerade die holländischen und zum Teil auch die angelsächsischen »Freikirchen« zu Mittelpunkten öffentlichen Interesses und zu Schulungszentren für jede Art von geistiger und politischer Diskussion werden konnten. Wer heute Gemeinwesenarbeit in allen ihren Möglichkeiten und gleichsam auf der Höhe des menschheitlichen Interesses betreiben möchte, kann es nur durch intensives Studium holländischer Erfahrungen leisten.

Damit ist zugleich die Schwierigkeit angedeutet, ein irgendwie vertretbares Konzept von Gemeinwesenarbeit in den Kontext der deutschen Lebensverhältnisse einzutragen. *Deutschland ist das klassische Land der staatlichen Sozialpolitik.* Das »Gemeinwesen« liegt in der Regie der staatlichen, kommunalen Bürokratie und in einer abgeleiteten Form in der parochialen Verwaltung der Kirchengemeinden. Hieraus entstand das bis heute funktionierende konservative Konzept von Gemeinwesenarbeit, das auf die *Versorgung* des Bedürftigen zugeschnitten ist, eines nach Zuständigkeit klar abgeteilten Versorgungsraumes. In diesem System geht es im Optimalfall um die Verbesserung der Organisation und Koordination zur Erzielung des größtmöglichen Versorgungseffektes. Das Leitbild ist die sogenannte »Wohlfahrtsgemeinde« (Welfare Community), deren Ziel darin besteht, alle im Wohlfahrtsbereich tätigen kommunalen und privaten Träger zu wirksamer öffentlichkeitsarbeit, gerechter Mittelverteilung und zur Vermeidung von Mehrfachbetreuung zu

2. Vgl. *Boer-Utermann:* Gemeinwesenarbeit, Community Organisation - Opbouwerk, Einführung in Theorie und Praxis 1970, S. 67 ff. Zur amerikanischen Definition vgl, *M.* G. *Ross:* Gemeinwesenarbeit. Theorie, Prinzipien, Praxis, deutsch von D. *v*. Caemmerer, Freiburg 1968.

veranlassen. Die Wohlfahrtsaussmüsse bilden heute das Herzstück der Sozialpolitik auf kommunaler Ebene[3].

Die *Kirche* hat sich auf dieses System in der Form eingestellt, daß sie sich als eigener Leistungsträger neben anderen privaten - oder in der Selbstbezeichnung - neben anderen »Freien Trägern« einen Bereich der Wirksamkeit aufbaut und sichert und in der Vergabe öffentlicher Mittel als mächtige *Wohlfahrtsorganisation* auftritt. Das Feld, in dem Gemeinwesenarbeit stattfinden könnte, ist objektiv bereits verwaltet, bürgerschaftliche Aktivitäten würden »in Deutschland das Tätigkeitsfeld, insbesondere das der sozialen Hilfe, überwiegend durch öffentlich-rechtliche Institutionen besetzt finden-ö. Dies wird in Verfassungsvorschriften gelegentlich ausdrücklich unterstrichen: »Die Gemeinden sind in ihrem Gebiet unter eigener Verantwortung die ausschließlichen Träger der gesamten örtlichen öffentlichen Verwaltung. Sie können jede öffentliche Aufgabe übernehmen, soweit sie nicht durch ausdrückliche gesetzliche Vorschriften anderen Stellen im dringenden öffentlichen Interesse ausschließlich zugewiesen sind.«! In den sechziger Jahren ging das Ringen, nicht zuletzt vor dem Bundesverfassungsgericht, darum, diese Allzuständigkeit einerseits vor schwer zu kontrollierenden Interessenverbänden zu schützen, umgekehrt aber auch darum, die faktische Allzuständigkeit der kommunalen Verwaltung aufzubrechen und dem privaten bzw. »freien« Träger ein abgesichertes Wirkungsfeld zu verschaffens.

Die *Nachkriegszeit* läßt sich vereinfachend in ein Dreiphasenschema einteilen. Die *erste* Phase ist gekennzeichnet durch die Wiederherstellung von staatlichen und öffentlich-rechtlichen Ordnungsfaktoren, zu denen neben den Organen des bürokratischen Verwaltungsstaates auch die kirchlichen Organe gehörten. Die Kirche wurde nicht nur als »Träger des sittlichen Lebens des Volkes« *(P. Mikat)* angesprochen, sondern als Träger der Daseinsvorsorge *(W. Weber)* anerkannt. In dieser Phase erschien der Bürger in doppelter Funktion, als homo oeconomicus wurde ihm ein Handlungsspielraum eröffnet, eingebunden in eine quasi Naturverfassung des Wirtschaftsprozesses, als Bedürftiger erfuhr er die sozialstaatlichen Gewährleistungen in einem System der sozialen Hilfe, als homo politicus wurde er vor allem im Wahlvorbereitungsprozeß der Parteien aktiviert und zur Stimmabgabe stimuliert.

In einer *zweiten* Phase, die durch die Herrschaft der intermediären Kräfte bekannt ist, setzte sich das Bewußtsein durch, daß die organisierten Gruppen in unseren komplizierten

---

3. Zur Kritik vgl. C. W. *Müller:* Die Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland, in *Müller* und *Nimmermann:* Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, Texte und Dokumente, Mündien 1971, S. 231 f.

4. *M. R. Vogel* und *P. Oel:* Gemeinde und Gemeinschaftshandeln – Zur Analyse der Begriffe Community Organisation und Community Development, Stuttgart 1966, S. 88. VgL hierzu audn »Entwicklung und Tendenzen in der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik. Arbeitsgruppe Gemeinwesenarbeit der Victor-Gollancz-Stifl:ung, in: Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit, 8, 1973, S. 304 ff,

5. So die Verfassung des Landes Hessen zit., nach G. *Zeitz:* Zur Rezeption der Gemeinwesenarbeit für die kirchliche Praxis. Eine theolog. und sozialw. Untersuchung der Prinzipien, Probleme und Aufgaben ..., Arbeit zur 2. theolog. Prüfung Berlin 1973, S. 10.

6. Wie wenig dieses Ringen schon ausgestanden ist, zeigt die neue Debatte um den »Entwurf eines Gesetzes für Jugendhilfe« vom 1. 4. 74, zu dem sich verschiedene kirchliche Organe bereits dezidiert geäußert haben.

sozialen und technischen Verhältnissen unverzichtbare Funktionen erfüllten, was die Geschäftsordnung der Bundesministerien erkennen läßt, die bestimmt, daß bei der Vorbereitung von Gesetzen und wichtigen Verordnungen die beteiligten Fachkreise, die Verbände, heranzuziehen sind. Aber diese Verbände erwiesen sich als partikulare Interessenvertretungen, was dazu führte, daß die Realisierungschancen eines Interesses von der Stärke des Patrons, nicht aber von der allgemein. zugestandenen Dringlichkeit abhing. Das Gemeininteresse, die Richtung auf das Gemeinwesen, wird so notwendig verfehlt, zumal dann, wenn die politischen Parteien sich zu Interessenvertretungskartellen entwickeln. Für den Bürger bedeutet dies eine gewisse Diversierung seiner öffentlichen Existenz, nicht aber eine Chance zur Selbstbestimmung und Partizipation.

Dies wird an den kirchlichen Hilfsorganisationen deutlich, die in dieser zweiten Phase mit ihrer Erstarkung als Leistungsträger der Sozialhilfe, Jugendwohlfahrt und Entwicklungshilfe zugleich einen Prozeß der Zentralisierung und Rationalisierung durchliefen mit einem doppelten Effekt: sie entlasteten die Gemeinden von eigenen diakonischen Anstrengungen und entfernten sich zugleich vom einzelnen Hilfsbedürftigen. Sie nahmen die Kennzeichen an, gegen die sie ursprünglich ihr Verbandsinteresse artikulierten, sie wurden abstrakt und personferne und wurden von staatlicher Auftragsverwaltung gelegentlich kaum unterscheidbar.

In der *dritten* Phase meldete sich der Aktivbürger, nach der individuellen Wiederaufbauleistung seßhaft geworden und an langfristiger eigener Lebens- und Umweltplanung vital interessiert, zu Wort zu einem Zeitpunkt, in dem alle öffentlichen Verhältnisse professionalisiert und unter Planungsgesichtspunkten auf Dauer gestellt werden sollten. Die Unruhe der Jahre nach 1968 resultierte zum Teil aus dem Zusammentreffen solch widersprüchlicher Entwicklungen: vom Entwicklungsstandder Gesellschaft her wäre eine fundamentaldemokratische Transformation möglich gewesen, zugleich aber bot sich das Muster eines formaldemokratisch legitimierten technokratischen Systems an.

Gemeinwesenarbeit hat hier ihren systematischen Stellenwert als ein Ensemble von Methoden, durch die eine *Transformation der Demokratie* legitim herbeigeführt werden könnte. Die Krise ist ihr strukturell darin mitgegeben, daß sie sich einer übermacht konfrontiert sieht und von den Gnaden der Administration lebt, solange sie den Planungsleitlinien der Verwaltung zur Durchsetzung verhilft. Sie fällt aber in Ungnade, sobald ein eigener Ansatz zur Transformation von Kräfteverhältnissen und. Machtstrukturen ins Spiel kommt und die Definition der Bedürfnisse zu abweichender Prioritätensetzung führt. Gemeinwesenarbeit wird deshalb häufig voreilig auf ein aggressives Konzept festgelegt, das Konfrontation oder civil defense nicht als ultima ratio, sondern als allein mögliche Methode von Gemeinwesenarbeit empfiehlt",

Inzwischen ist in der dritten Phase das Prinzip der *»Beteiligung der Betroffenen«* in bestimmten Vorhaben der Stadtsanierung und der Stadtentwicklungsplanung teils gesetzlich, teils als Bestandteil kommunaler öffentlichkeitsarbeit eingeführt worden. Von einer echten Beteiligung der sogenannten »Offentlichkeit« sind wir, soweit es die Rechtsvor-

7. Vgl. hierzu *H. Specht:* Disruptive Taktiken in der Gemeinwesenarbeit, bei *Müller* und *Nimmermann,* S. 208 ff., und den Beitrag von *Werner Müller* in diesem Hefl.

schriften betriffi, noch weit entfernt. Ein erster Ansatz wurde im *Städtebauförderungsgesetz* gemacht, das in Anknüpfung an die Gemeinwohlverpflichtung von § 14, 2 GG, bei Sanierungs- und Entwicklungsmaßnahmen von dem Grundsatz getragen ist: »Den Betroffenen soll Gelegenheit gegeben werden, bei der Vorbereitung und Durchführung der Maßnahmen mitzuwirken.« So fordert § 4 des Städtebauförderungsgesetzes bereits bei der förmlichen Festlegung des Sanierungsgebietes: »Die Gemeinde soll den betroffenen Eigentümern und den Trägern öffentlicher Belange, deren Aufgabenbereich durch die Sanierung berührt wird, möglichst frühzeitig Gelegenheit zur Stellungnahme geben.« § 5/4 STBfG sieht eine Benachrichtigung der betroffenen Eigentümer nach der förmlichen Festlegung des Sanierungsgebietes vor; § 8 regelt eine möglichst frühzeitige Erörterung der Neugestaltung mit den Eigentümern, § 8/3 sieht die Benachrichtigung der Eigentümer nach Rechtsverbindlichkeit des Bebauungsplanes vor. Wichtig ist vor allem § 27/3, in dem es heißt: »Vor Aufhebung eines Miet- oder Pachtverhältnisses über Geschäftsraum hat die Gemeinde ... mit dem Mieter oder Pächter die Möglichkeit einer anderweitigen Unterbringung zu erörtern.« Auf Vorschlag des Bundesrates kam in § 4, 1 die Auflage, daß vor der förmlichen Festlegung eines Sanierungsgebietes unter anderem auch *Untersuchungen* über »die Einstellung der Betroffenen zu der beabsichtigten Sanierung« durchzuführen sind. Während die Gemeinde in § 8/2 auf eine sozialpolitische Maßnahme im Sinne exakter Planung (Sozialplan) festgelegt wird, weisen die erwähnten Vorschriften und eine Reihe anderer Vorschriften in der Ländergesetzgebung in die Richtung einer Demokratisierung von Planungsprozessen".

Inzwischen sind in fast jeder Stadt der Bundesrepublik *Bürgeraktivitäten* entstanden. Dabei ist grundsätzlich zu bedenken, daß die Mehrzahl der Bestimmungen des STEfG eine aufgabenorientierte Form der Gemeinwesenarbeit impliziert gemäß der Definition *T. R. Battens,* der bereits »jede Aktion, die von irgendeiner Einrichtung ausgeht und vorwiegend dem Wohle der Gemeinde dienen soll«, dazu rechnet". Es ist deshalb kein Wunder, daß Verwaltung, Parteien und Parlamente die Beteiligung der öffentlichkeit an Vorhaben häufig beschränken auf die Präsentation fertiger Ergebnisse in Wort und Bild. Dem Bürger wird zum Beispiel klargemacht, »daß die Baumaßnahmen einer großen Stadt ... nicht nur in Planungsbüros oder Sitzungssälen des Stadtrates behandelt, sondern der ganzen Bürgerschaft zur Betrachtung und Diskussion offengelegt werdenv'P.

Es ist grundsätzlich falsch, aufgabenorientierte Aktivitäten der vertikalen Systeme (Verwaltung, Fachkreise, Institutionen) allein schon für Gemeinwesenarbeit zu halten. Das entscheidende Element ist die Festigung des horizontalen Musters bei der Bewältigung von Aufgaben, die wiederum in der horizontalen Dimension entdeckt worden sind.

---

8. Zit. nach Städtebauförderungsgesetz, Gesetz über städtebauliche Sanierungs- und Entwicklungsmaßnahmen in den Gemeinden, Göttingen 1971. Hierzu *H. Großhans:* Öffentlichkeit und Stadtentwicklungsplanung, Möglichkeiten der Partizipation, Gütersloh 1972, S. 39 ff., und *E. Bardley:* Die Wahrheit über die Verbände – Neun Thesen über die natürlichen Aufgaben der Vereinigungen in einer Demokratie, Düsseldorf 1962, S. 105 ff.

9. *T. R. Bauen:* Communities and Their Development, London 1957, S. 2.

10. Dies stellte der Oberbürgermeister von Nürnberg anlaßlieh einer Ausstellung zu Problemen der Stadtentwicklungsplanung fest, vgl. *Großhans,* S. 105.

C. C. *Taylor* stellte schon 1956 bei seiner Untersuchung der zu einem nationalen Entwicklungsprogramm gehörigen Gemeinwesenarbeit fest: »Bevor und bis nicht solche sich selbst regenerierenden Gruppen entwickelt werden, sind keine echten Gemeinden entstanden, ganz gleich, wieviel man schon für sie getan hat.«[11] Gemeinwesenarbeit als ein gelenkter Prozeß zur Festigung des horizontalen Musters einer Gemeinde verbindet sich mit Aufgaben und Zwecken, was jedoch nicht zur Verselbständigung der Zwecke gegenüber den Mitteln führen darf.

II. GEMEINWESENARBEIT IN KIRCHLICHER VERANTWORTUNG

A. Wenn wir nach der Gemeinwesenarbeit im Horizont kirchlicher Verantwortung fragen, sollten wir zunächst *Werner Simpfendörfers* kritische Feststellung bedenken: Angesichts historischer Interdependenzen zwischen Christengemeinde und Gemeinwesenarbeit sollte man damit rechnen, »daß die Kirche als institutioneller Ausdruck und Träger des Christentums in besonderer Weise zur Ausformung und Bewältigung der modernen Stadtgesellschaft beitragen könnte, ja müßte«. Diese Erwartung werde jedoch enttäuscht durch die Realität. »Schon ein erster Blick auf die gegenwärtige Lage läßt erkennen, daß die Kirche gerade in den Städten in extremer Weise vom Geschehen der Gesellschaft isoliert ist. Im westeuropäischen Kontext jedenfalls hat sie noch so gut wie nirgends Lebens- und Arbeitsformen entwickelt, die sie für die städtische Situation zu einem relevanten Gesprächs- und Arbeitspartner machen würde. Die Obertragung vorurbaner Denkweisen und Lebensformen auf die Situation der Stadt zersplittert ihre Aussage.e-- Das Fehlen einer erzieherischen Mitte zwischen Familie und Staat, der Ausfall der Kirchengemeinde im Mittelfeld zwischen der Privatheit des einzelnen und der Abstraktheit der staatlichen und kirchlichen Organisationen verschärfte die Entfremdung, bewirkte ein cultural lag, eine Lücke an verantwortlicher Gemeinwesenbeziehung, die zur Ursache folgenschwerer Fehlentwicklungen werden mußte[13].

Infolge dieser historischen Belastung erwies sich die Kirche auch in der jüngsten Entwicklungsphase als *ein problematischer Verbündeter von Gemeinwesensarbeit.* Insofern die Kirche die herkömmlichen diakonischen Initiativen professionalisierte und zum Teil auch verbandsmäßig monopolisierte, zeigte sie sich an verschiedenen Stellen aufgeschlossen für das Berufsbild des Gemeinwesenarbeiters. Dies geschah insbesondere dort, wo die Konzentration der wachstumsbestimmenden Industrien zum Bau neuer autonomer Schlafstädtezwang, deren Bedarf an kirchlichen, gemeinnützigen und sozialen Diensten das

11. C. C. *Taylor:* Community Development Programs and Methods, in: Community Development Review 1956, S. 35. Vgl. auch *R. L. Warren:* Soziologie der amerikanischen Gemeinde. Zur theoretischen Begründung von Gemeindearbeit, Köln und Opladen 1970, S. 147-239. Und *Alf Ammon:* Eliten und Entscheidungen in Stadtgemeinden. Die amerikaaisdie "Community-Power«-Forschung und das Problem ihrer Rezeption in Deutschland, Berlin 1967.
12. So *Werner Simpfendörfer:* Kirche für Mobilepolis. In: Das Ende der Städte? 1968, S. 69. Zu den Ursachen vgl. O. *Brunnerz* Souveränitätsproblem und Sozialstruktur in den deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit, in: Neue Wege der Sozial- und Verfassungsgeschichte, 1972, S. 294-321.
13. Hierzu *H. Plessner:* Die verspätete Nation. Von der politischen Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, 3. Aufl. 1962, S. 57 ff.

meist schmale Angebot weit übertraf, oder wo die Globalsanierung innerstädtische Wohnquartiere erfaßt hatte, deren Bewohner häufig in eine Vertreibungssituation gezwungen wurden. Schließlich wurde die Kirche Zeuge eines Scheiterns, als alle sozialpflegerischen und sozialpolitischen Maßnahmen versagten, Obdachlose und Nicht-Seßhafte in die Angebote des Arbeitsmarktes zu integrieren. Es waren also in erster Linie die Herausforderungen durch Krisensituationen, die die Bereitschaft für neue Initiativen weckten. Hier wurden Kirchengemeinden in Altstadtsanierungsgebieten und neuen Trabantenstädten mit den Folgen defizitärer kommunaler Planung konfrontiert. Der Leidensdruck auf ganze Bevölkerungsgruppen provozierte Arbeitsformen, die über die diakonische Einzelfürsorge und das Muster der sozialen Gruppenarbeit hinauswiesen und Selbsthilfeinitiativen unter der Patronage kirchlicher Organe erforderten. »Daß .Kirchengemeinden und kirchliche Gruppierungen relativ schnell auf den Neuansatz in der Sozialarbeit aufmerksam wurden und diesen zur Kenntnis nehmen konnten, ist wesentlich den in der kirchlichen Arbeit tätigen Sozialarbeitern zu verdanken, die hier einen bedeutsamen Informations- und Vermittlungsbeitrag geleistet haben.el"

Die Kirche wurde zum *Anstellungsträger von Sozial- und Gemeimoesenarbeitern,* ohne freilich in den Gemeinden den Resonanzboden für diese Arbeitsform bereitgestellt zu haben. Methodisch wie substantiell in der Zielperspektive waren die Anstellungsträger für diese Herausforderung schlecht gerüstet. Die Folge sind Zielkonflikte, die gegenwärtig an vielen Orten aufbrechen. Die Schranken einer die Interessen der Betroffenen unmittelbar aufnehmenden Sozialarbeit haben sich in den kommunalen Institutionen schon immer als eng erwiesen. Die Aktivitäten der Sozialarbeiter waren den bürokratischen Dienststellen nur dann willkommen, wenn sie in die Rationalisierungsbemühungen für die soziale Verwaltung eingeordnet werden konnten und eine integrierende Funktion erfüllten.

Im kirchlichen Bereich erweisen sich die Schranken im Einzelfall als weniger eng, wenn die beteiligten Mitarbeiter und Anstellungsträger bereit sind, in einen Lernprozeß miteinzutreten und gleichsam das zweite Arbeitsfeld des Gemeinwesenarbeiters zu werden. Gemeinwesenarbeit ohne Konflikt ist auch dann nicht denkbar, wenn man auf das verbreitete aggressive Konzept der social action beziehungsweise des social conflict weitgehend verzichtet. Wird der Konflikt als gemeinsamer Lernprozeß begriffen oder auf dem Rücken des Gemeinwesenarbeiters ausgetragen? Dies ist die häufig anzutreffende Problemstellung. Damit ist aber schon deutlich, daß die eigentliche Intention, die Aktivierung der Kirchengemeinde zu einem selbstverantwortlichen Träger einer Vielzahl von Gemeinweseninitiativen, häufig im Ansatz verfehlt wird. Für eine derartige multidimensionale Aufgabe fehlt es auch den meisten professionellen Kräften an Vorbildung, Elastizität und sprachlicher übersetzungskraft.

B. Daß wir in beiden Teilen Deutschlands über erste Anfänge kirchlicher Gemeinwesenarbeit hinaus nun in der Phase der eigentlichen Bewährung stehen, verdanken 'wir nicht zuletzt der Initiative des *Arbeitszentrums Mainz* der *Gossener Mission* und des *Burck-*

---

14. L. Wittkopf: Die Christengemeinde als Kristallisationspunkt für Projekte der Gemeinwesenarbeit. Eine theologische überlegung zur Rezeption der Gemeinwesenarbeit für die kirchliche Praxis, Arbeit zum 2. theol. Examen, Berlin 1974, S. 4 f.

hardthauses Gelnhausen. Beide Einrichtungen demonstrieren beispielhaft die Möglichkeiten einer Umstrukturierung gewachsener kirchlicher Institutionen zur Wahrnehmung neuer Aufgaben. Hier erfolgte. innerhalb traditioneller Aufgaben ein Umdenken zugunsten neuer, an der Zukunft orientierter Erfordernisse, nicht zuletzt deshalb, weil rechtzeitig der Anschluß hergestellt wurde zu ökumenischen Human Settlement Activities.

Seit der Weltkonferenz für Weltmission und Evangelisation 1963 in Mexiko begann eine ökumenische Aktivität unter dem Namen *Urban-Industrial Mission* (UIM), die inzwischen in allen Kontinenten zu weit über 500 Einzelprojekten konstruktive Beziehungen unterhält. Unter der Chiffre UIM verbirgt sich heute ein weltweites kirchliches Netzwerk von Gemeinwesenaktivitäten, die vor allem drei Ziele verfolgen:

1. direkte Hilfsprogramme gegen unmittelbare Not, die auf Grund der Pressionen der urbanen und industriellen Entwicklung entstanden sind.

2. Programme zur Erwachsenenbildung mit dem Ziel, ein neues Verantwortungsbewußtsein in Bevölkerungsgruppen in unterschiedlichen urbanen und industriellen Strukturen zu erwecken.

3. Aktivierungsprogramme mit dem Ziel, die Partizipation des Volkes in der Formung und Entwicklung von Machtkapazitäten zu erreichen, um die eigenen Interessen zu befördern. Hier trug das Konzept von *Saul Alinshy;* 1946 vorgetragen, weltweite Früchte'>. Man stellte fest, UIM sei am besten definiert als Partizipation, um die Bewegung des Volkes zu ermöglichen und um den Armen beizustehen, damit sie ihre eigenen Advokaten werden. Ein solcher Zugang erfordert kreative Konflikte und vermeidet, Trostmittel zu akzeptieren, die nicht die Ursachen von Unterdrückung beseitigenls. Aktivierende Arbeit als Herzstück von UIM geht darauf aus, in einem Akt der Vitalisierung von Gruppen einen Prozeß der Selbstinitiative auszulösen. Der Katalysator ist kein Helfer im traditionellen. Sinn, er muß seine eigenen Vorstellungen von den Problemen des Gemeinwesens zurückstellen und darf bei der Lösung der Aufgaben selbst wenig tun. Der Prozeß selbst ist dies Ziel. Hier erfahren sich die Gruppenmitglieder als Subjekt, entfalten eigene Initiative und üben kooperative Bewältigung später auftauchender Probleme.

Gemeinwesenaktivierung als Methode der UIM umfaßt im wesentlichen zwei Schritte: die aktivierende Befragung und die gemeinsame Aktion der Gruppen. Geht der Prozeß weiter, so hat sich der Katalysator überflüssig gemadit'".

Fallstudien liegen inzwischen aus aller Welt vor. Insbesondere haben Projekte aus Ghana, Nairobi, aus den Philippinen, aus Argentinien, aus Puerto Rieo und Sizilien große Beachtung gefundenw, Die weltweite Streuung erfordert ein Maximum an Elastizität in

15. Vgl. Struggle to be human: stories of Urban Industrial Mission, ed. *B.* W. *Hargleroad,* WCC, Genf. *Saul Alinsky:* Reveille for Radicals, New York 1946, hat die Praxis von UIM entscheidend beeinflußt, ebenso auch die Arbeit des Burckhardthauses in Ge1nhausen. Einen Überblick über »Urban Industrial Mission in Theorie und Praxis« gab *H. M. Schoo/* in seiner Heidelberger Examensarbeit von 1969.
16. Struggle to be human, S. 58 ff.
17. Vgl. *Sdioo],* a.a.O. S. 31, in Anlehnung an *R.* und *H. Hauser:* Die kommende Gesellschaft, Handbuch für soz. Gruppenarbeit und Gemeinwesenarbeit, München 1971.
18. Dokumentationszentren für ausländische Projekte von UIM sind das Institute on the Church in Urban - Industrial Soeiety, 800 West Belden Chieago, vgl, dort Notes on UIM'- an oeeasional bibliographieal newsletter; Das Centro de Estudios Christianos in Buenos Aires. Der UIM-staff in Nairobi, Kenia, gibt

den Methoden und Verzicht auf einen konzeptionellen Purismus, der die deutsche Szene beherrscht. Konkrete Projekte haben vor theoretischer Reflexion eine erkenntnistheoretische Priorität. »Our top priority is the enabling of loeal initiatives and concrete involvements.« Methodische Flexibilität ist direkte Folge des experimentellen Charakters der Arbeit. »Most of the groups are struggling groups in making an adventurous experimentation.«[19]

Im ökumenischen Bereich wurden auch *theologisch relevante Zielvorstellungen* diskutiert, die geeignet sind, über den engen kirchlichen Horizont hinaus gemeinsames Handeln zu motivieren. Die Gemeinwesenverpflichtung gilt als eine Form der Konkretisierung des Begriffs der» *verantwortlichen Gesellsdufi«,* der bereits bei der Weltkonferenz in New Delhi auf die lokale Gemeinde bezogen wurde und in Uppsala in die Frage nach der »Einheit der Menschheit« als Frage nach der »Einheit aller Menschen an jedem Ort« eingetragen wurde. Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Bukarest 1974 bezog dies unmittelbar auf das Problem »Human Settlement in the world«[20]. Sie forderte intensive Studien darüber, inwieweit in der Gabe von Gottes Schalom zugleich ein Wissen um die solidarische Verfassung allen menschlichen Lebens und ein Auftrag für die diristlidie Gemeinde enthalten ist: »The Old Testament concept of property is essentially founded on the idea of God's graeeful election and his revelation of the solidarity of all of life. Thus in the comprehension of God we perceive the interrelatedness of all Being, as revealed in theconcept of Shalom. In the New Testament ... the gift of God's Shalom is continually revealed in. the service of love. This gift comes into existence wirhin the specific context of the Christian koinonia and is manifest in the vision of the Heavenly City. «[21] Im einzelnen wurden fünf Postulate erhoben, die christlicher Verantwortung entsprechen:

1. Die christlichen Gemeinden sollen als effektive Anwälte für die Partizipation der Bürger am Entscheidungsprozeß bei der Formung der Siedlungsstrukturen wirken.

2. Die christlichen Gemeinden sollen fortgesetzt Struktur und Dynamik der Bodenrechtsentwicklung und Machtverteilung im Lichte des biblischen Mandats prüfen.

3. Die christliche Gemeinde soll es dahin bringen, den ursprünglichen Sinn von »rihghteousness«, von Recht und Gerechtigkeit zu verwirklichen als ein System von ethischen Relationen zwischen Gott und Mensch, das das bruchstückhafte Handeln der Individuen überwindet.

4. Die christliche Gemeinde soll ihre Glieder in aller Welt dazu befähigen, sich aktiv bei der Suche nach innovativen und alternativen Strategien für urban development zu beteili-

---

heraus »Reports on UIM Training and New' Directions in Africac. Schließlich die wichtigste UIM Zentrale bei *George Todd,* UIM Desk, World Council of Churches, in Genf. Im Auftrage der Genfer Zentrale wurde kürzlich von *Jorge E. Hardoy,* Buenos Aires, eine Übersicht über die Rahmenbedingungen christlicher Verantwortung in unterentwickelten Regionen mit expandierender Urbanisation erarbeitet: »Notes on the Process of Urbanisation in the economically less developed Regions«, 1974.

19. Struggle to be human, S. 27.

20. Vgl. Draft Report, Conference on Science and Technology for Human Developrnent, The Ambigous Future - and the Christian Hope, WCC, Bucharest 24.6.-2.7. 1974, S. 39 ff.

21. Drafl Report, S. 44.

gen und zugleich strenge Anwälte zu werden bei der Verteidigung der Human Rights auf dem Gebiete des Wohnens.

5. Die lokalen Gemeinden sollen zu Zentren der Bewußtseinsbildung und Ausbildung auf dem Gebiet der Gemeinwesenarbeit werden, zu der jedermann beauftragt ist[22].

Diese Aussagen stehen im größeren Zusammenhang der von der ökumene aufgegriffenen Parole der *Quality of Life*. Mit diesem Begriff verbindet man die Aufgabe, Indikatoren zu präzisieren für ein menschenwürdiges Leben überall in der Welt.

In einer wesentlich von *Margaret Mead* beeinflußten Arbeitsgruppe der erwähnten BukarresterKonferenz wurden drei Dimensionen-von Quality of Life (QL) benannt:

1. Meßbare soziale Indikatoren von QL. Hierzu gehören zum Beispiel Indikatoren, die das Minimum für ein sozial verantwortliches Leben in materieller und kultureller Hinsicht definieren, ebenso' wie Angaben über das Maximum, das den Lebensstandard in Beziehung setzt zur sozialen Gerechtigkeit und weltweiten Notwendigkeit.

2. Essentielle, aber *nicht-meßbare Indikatoren*. Hier handelt es sich um generelle Gesichtspunkte, um new patterns of community im Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Lebenssituation - beispielsweise das Auseinanderleben von Alt und Jung zu verhindern -, um neue Formen des Gebrauchs von Ressourcen und um Möglichkeiten der Entfaltung von Kreativität, Innovation und Realisation von Potenzen, beginnend auf der lokalen Ebene mit der Richtung auf das Ganze.

3. Alternative *Modelle-und Strategien* zu den bislang eingespielten Formen des Wirtschaftens, Zusammenlebens und der Kultur im industriellen System. Das Problem »Human Settlement« ist somit eingebunden in einen Gesamtduktus ökumenischer Fragestellungen[23].

So vage und unbestimmt diese Feststellungen noch sind, so zeigt sich dennoch hier eine weltweite Tendenz, den scheinbar ehernen Gesetzen des Industrialismus und Wirtschaftsimperialismus ebenso zu entgehen wie dem toten Gehäuse, in das die Bürokratien allenthalben das menschliche Leben einsortieren.

C. Inzwischen wurden an einigen Orten Deutschlands Erfahrungen gesammelt. 'Aus der Vielzahl der Projekte sollen *fünf Westberliner Beispiele* herausgegriffen und typologisch eingeordnet werden. Auf eine nähere Beschreibung muß hier verzichtet werden.

Beispiel 1: *Gemeindeaufbau* im Rahmen partizipativer Gemeinwesenarbeit. Dieser Typ von Gemeinwesenarbeit findet sich in Berlin-Spandau, Heerstraße Nord, kann aber auch in Frankfurt-Heiligenstock angetroffen werden. Hier geht es darum, möglichst im Entwicklungsstadium eines großen Neubaugebietes die kirchlichen, gemeinnützigen und sozialen Dienste in übereinstimmung mit den Betroffenen und in Abstimmung der Trägergruppen untereinander aufzubauen. Die Eigengesetzlichkeit der Bauträger, kommunaler Träger, der Konfessionen, der Zwänge, in denen die Zugezogenen leben, grenzt den Spielraum von Gemeinwesenarbeit systematisch ein, droht jede Initiative zu ersticken und erzwingt scheinbar traditionelle Arbeit. Diese bleibt Arbeit für das Gemeinwesen, solange und soweit sie dort anknüpft, wo der Leidensdruck evident wird. Der Bau eines offenen

22. Christian Responsibility for Human Settlements, a.a.O, S. 41.
23. Quality of Life and the Human Implications of funher technologieal Change, S. 31 ff.

Gemeinwesenzentrums ist, nach langen zähen Verhandlungen mit den anderen Partnern, das nächste Vorhaben als Resultat eines langen Planungsprozessesee.

Beispiel 2: Vorgängige *aktive Sozialplanung* auf der Basis einer Bürgerinitiative. Dieser Typus-findet sich in Zehlendorf-Düppel-Nord. Bereits vor der Ausschreibung eines städtebaulichen Ideenwettbewerbes für die Bebauung der letzten größeren Baulandreserve von Berlin-Zehlendorf (für 7000 Bewohner) bildet sich eine Bürgerinitiative, die ihre Hauptstützen in der angrenzenden, Kirchengemeinde und im Nachbarschaftsheim Zehlendorf findet. Ein entscheidendes Ziel ist die bauliche und soziale Integration des» Jugendhofes« mit öffentlicher Heimerziehung (150 Jugendliche). Auf der Ebene der Sozialplanung ist dazu vorgesehen: unter anderem entlassene Jugendliche aus dem Jugendhof über Wohngemeinschaften, Jugendetagen im angrenzenden Düppel-Nord wieder in die gesellschaftlichen Zusammenhänge einzugliedern. Die Kirchengemeinde bringt ihr Grundstück in den Ideenwettbewerb ein und stellt einen Gemeinwesenarbeiter an, der sich an der aktiven Siedlungspolitik z. B. für künftige Patenschaftsverhältnisse mit den Jugendlichen beteiligt und die Koordination übernimmt. Die Bürgerinitiative hat sich inzwischen zum entscheidenden Informations- und Sachverständigengremium entwickelt und beeinflußt den Gesamtverlauf der städtebaulichen und infrastrukturellen Planungs>,

Beispiel 3: *Siedlungsinitiative* einer Kirchengemeinde für ein neues Wohnquartier. In Berlin-Liditenrade-Ost ist die Kirchengemeinde Eigentümer eines Flächenareals von zwölf Hektar. Der Gemeindekirchenrat, Gemeindegruppen und freie Initiativgruppen entwickelten das Konzept eines kommunikativen Wohnquartiers, in dem der Entfremdung der gesellschaftlichen Gruppen entgegengewirkt werden soll. Insbesondere Kinderreiche, Alte, Gastarbeiter sollen hier integriert werden, und die Wohnisolation in den Mietskasernen 5011 durch neue Formen der Bauplanung überwunden werden. Hier werden vorhandene Ressourcen in den Dienst exemplarischer Initiativen der Kirche gestellt.

Beispiel 4: Gemeinwesenaktivierung eines Kirchenkreises in einem *Globalsanierungsgebiet.* In Berlin-Kreuzberg sind mehrere Gemeinden von einer Kahlschlagsanierung betroffen, was zu einer umfassenden Aktivierung der Mitarbeiter eines ganzen Kirchenkreises geführt hat. Hierüber wird in der Fallstudie von *Christian Homrichhausen* »Determinanten für kirchliche Gemeinwesenarbeit in Sanierungsgebieten« ausführlich berichtet-".

Beispiel 5: Gemeinwesenaktivierung eines Kirchenkreises in einer traditionellen Siedlungsregion. In Berlin-Steglitz wurden mit Pfarrern und in Gemeinden angestellten Sozialarbeitern Trainingsseminare unter anderem mit einem'holländischen Experten durchge-

---

24. Die erste Phase wurde ausführlich dargestellt in dem vom Burckhardthaus-Verlag herausgegebenen Bändchen: Evangelische Gemeinde Heerstraße-Nord, Bilanz 70. Aus einem vergleichbaren Projekt in Britz-Buckow-Rudow wurde eine sErste Bilanz des Evangelischen Zentrums BBR 1971/72« in Man. herausgegeben.
25. Die Bürgerinitiative Düppel-Nord gibt einen Informationsdienst heraus, Nachbarschaftsheim Mittelhof. Eine Problemskizze hat *W. Bobleber:* Wohnbebauung ohne Sozialplanung. 2 Überlegungen zu einer Bürgerinitiative und zu einem Berliner Wettbewerb, verfaßt, Bauwelt 33, September 1973, S. 1452 ff.
26. Eine grundsätzliche Abhandlung in Anknüpfung an die Erfahrung Kreuzberg hat *K. Duntze:* Der Geist der Städte baut, Planquadrat, Wohnbereich, Heimat, Stutegart 1972, verfaßt. Zum Sachverhalt Gemeinwesenarbeit vgl. Kirchliche Gemeinwesenarbeit – Ein Zwischenbericht über ein Projekt in Berlin-Kreuzberg, hg. von C. D. *Freymann* u. a., Sozialwissenschaftliche Schriften 5/1 und 2 (1974).

führt mit dem Ziel, zu einer planmäßigen Beziehungnahme von Christengemeinde und Gemeinwesen zu finden. Hier geht es darum, den Handlungsrahmen durch Planung und Kooperation genauer abzustecken und punktuelle Initiativen zu fördern beziehungsweise abzusichern. Letzteres geschah in einern eklatanten Fall von Modernisierungsspekulation, der die betroffenen Mieter schutzlos ausgesetzt waren. Hier wurde die Kirchengemeinde aktiv und hat die Anwaltschaft der Betroffenen übernommen und zugleich eine Signalwirkung weit über diesen Anlaß hinaus erziele".

Schon diese wenigen Beispiele zeigen, daß die Bezugnahme von Gemeinde auf Gemeinwesenarbeit sehr grundsätzliche Fragen aufwirft, die in einern gemeinsamen Lernprozeß beantwortet werden müssen. Neben der ständigen Aufarbeitung des professionellen Wissens der Sozialarbeit wird zugleich intensive theologische Arbeit nötig, und zwar in der Form, daß professionelles Wissen von verschiedenen Seiten abgegeben wird. Hier stoßen wir an die Grenzen der Arbeitsteilung, die vor dem mensdilichen Leben im Entscheidenden versagt.

IH. AUFGABEN FÜR THEOLOGISCHE FORSCHUNG UND LEHRE

Die Bemühung um eine Einbeziehung des hier zu bedenkenden Sachverhaltes in die theologische Forschung und Lehre stößt auf Schwierigkeiten. Vor allem haben sich die Gegenstände, mit denen theologische Forschung befaßt ist, und die sachlichen Aufgaben, die der Praxis der Kirche und der Gesellschaft gesetzt sind, verselbständigt. Die theologische Forschung steht heute nach einer längeren Phase bewußter Konzentration auf dogmatische, exegetische und historische Problemfelder vor der Notwendigkeit, die theoretischen und empirischen Voraussetzungen sowohl ihres eigenen Verhältnisses zur Praxis, wie auch des Verhältnisses des Gesamthandelns der Kirche zur gesellschaftlichen Praxis zu klären.

Theologische Forschung ist angesichts der ökumenischen und weltgeschichtlichen Entwicklung herausgefordert, im universalen Horizont *Weltverantwortung konkret* vorzuzeichnen. Heute erzeugen die weltweit interdependenten sozial-ökonomischen, politischen und kulturellen Prozesse erkennbare Verantwortung (zum Beispiel für humanere Entwicklung und Frieden), für die es zureichend kompetente und leistungsfähige Subjekte kaum gibt. Der Prozeß der *Urbanisierung* als eine Dimension dieser Entwicklung ist irreversibel und betriffi: immer weitere Regionen in der Welt. Theologie und Kirche stehen vor der Alternative, entweder um ihrer vermeintlichen theologischen Integrität willen sich der Weltverantwortung, der Entwicklung konstruktiver Programme und der Beteiligung an konkreten Projekten zu entziehen oder aber die geistigen und institutionellen Voraussetzungen im Forschungs- und Handlungsverbund mit anderen verantwortlichen Kräften zu schaffen.

Aus der Annahme, daß die Entwicklungstendenzen unseres gesellschaftlichen Systems in großstädtischen Bereichen besonders deutlich hervortreten, leiten wir die Hypothese ab, daß das urbane Gefüge unserer Industriegesellschaft *spezifische Formen des Verhaltens und*

27. Hierzu ein Artikel von *H. Giese:* Freiwild für Geschäfl:emacher. In der Marschnerstraße 40-42 gehen merkwürdige Dinge vor, als Flugblatt gedruckt 1973.

der Orientierung erzeugt, die auf einen Entfremdungs- und Verantwortungszusammenhang verweisen, dessen präzise Bestimmung die Voraussetzung für jedes humanpolitische Engagement ist.

Damit werden die Urbanisierung, ihre bestimmenden und gestaltenden Faktoren selbst Gegenstand des wissenschaftlich-theologischen Interesses",

Die Operationalisierung des komplexen Gegenstandes bedarf einer *sozio-ökologiscben Fragestellung unter Einbeziehung kommunikationstheoretiscber Perspektiven.* Eine richtig verstandene ökologie würde diejenigen strukturellen Elemente erfassen, die als historisch vermittelte und besonders stabile »Basisphänomene« unser ganzes Leben wesentlich mitbestimmen und als sozialpsychologisches Feedback historisch-politischer Entwicklung die Chancen eines ethischen Engagements in unserer Gesellschaft festlegen.

Wir haben es also mit drei unterschiedlichen, aber aufeinander abzustimmenden Forsdtungsdimensionen zu tun. .

1. *Die wissenschaftliche Theologie* kann eine *Forscbungsaufgabe* von größerer Reichweite entwickeln, in der der theoretische Rahmen und die Realitätsstruktur nicht von außen vorgegeben, sondern durch die theologische Wissenschaft, genauer durch die theologische Sozialethik, erhoben werden. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der Gemeinwesenentwicklung nicht als äußerliche, sondern substantiell theologische begriffen, die für alle Disziplinen gleichermaßen relevant werden kann. Im Horizont des alten Israel, bei dem Sumerern, wurde die erste polis erfunden und von hier aus entwickelte sich die urbane Zivilisation als religiöse Herausforderung und als Element der Hoffnung. Die Jerusalemtradition in der Civitatenlehre, die »heilige Stadt des Mittelalters«, der Zerfall der städtischen Idee und Kultur bei gleichzeitiger urbaner Expansion, Verlust und Wiedergewinnung theologisch und politisch verantwortlicher Gesellschaft im urbanisierten System, der Anteil der Reformation, dies sind Themen, die von der älteren theologischen Forschung gelegentlich beachtet wurden, heute jedoch unter systematischen Aspekten neu durchgearbeitet werden müssen. Hier kann durch Forschung die »neuzeitliche Welt als eine Welt des Christentums« in ihrer ganzen Reichhaltigkeit und Widersprüchlichkeit konkret nach- und in ihrer Verbindlichkeit praeskriptiv vorgezeichnet werdens".

2. In einer zweiten Dimension hat es theologische Forschung mit einer *Verwissenschaftlichung der Praxis* zu tun, in der nicht die theologischen Disziplinen den Oberbegriff bieten; vielmehr stellt sich die interdisziplinäre Arbeit der Theologie in den Dienst sogenannter Projektwissenschaft. In ihr opfert sie - wie jede andere Einzelwissenschaft - zugunsten einer Globalfragestellung einen Teil ihrer Identität[30]. Dabei werden die Einzelforschungen

28. Vgl. hierzu die Arbeit von *R. Tischer:* Die Konkretisierung der Säkularisationsdebatte in neueren theologischen Entwürfen zum Urbanisierungsproblem, Wiss. Hausarbeit zum t. theol. Examen, Juli 1974. Vgl. auch *Th. Strohm:* Forschungshypothesen zur Kirchenaustrittstendenz, in: Theologia Practica, 1, 1974, S. 44 ff.
29. Einen wissenschaft!. Ansatz bietet N. *Greinacher:* Die Kirche in der städt. Gesellschaft, Mainz 1968. Einen ersten Versuch hat *F. Borggre/e:* Kirche für die Großstadt, Heidelberg 1973, gemacht.
30. Vgl. hierzu den Band »Die Theologie in der interdisziplinären Forschung-s, vor allem den Beitrag von *T. Rendtorff:* Was heißt »interdisziplinäre Arbeite für die Theologie? Elemente einer Orientierung, Gütersloh 1973, S. 45 ff.

in den Dienst einer umfassend formulierten sozialethischen Aufgabe gestellt, die durch den Prozeß von Urban Community Development und Community Planning in konkreten Kontexten vorgegeben ist. Hier werden Einzelfragen städtischer ökologie, Kommunikation, der Power-Structure, aber auch der Wahrnehmung von Realität sowie die Krisen der Identität und der Interaktion, Gegenstand der Forschung'".

3. In einer dritten Dimension hat es theologische Forschung mit der *Praxis der Kirche* in dem Sinne zu tun, daß die wissenschaftliche Vorbereitung, Durchführung und Auswertung von Verfahrensweisen der Gemeinwesenarbeit als theologische Aufgabe gesehen und methodisch entwickelt wird, um die Ergebnisse selbst wieder in den theologischen Erkennmisprozeß zu integrieren. Hierbei geht es nicht zuletzt darum, Auftrag und Funktion der Gemeinde im Gemeindewesen neu zu begreifen und den professionellen Standard, den Gemeinwesenarbeit als berufliches Tätigkeitsfeld überall in der Welt erreicht, wissenschaftlich einzuholen und auf vorgegebene Tätigkeitsfelder zu beziehen'<.

Es erweist sich als notwendig, diesen Zweig kirchlicher Arbeit nicht einfach aus dem Ausbildungszusammenhang theologischer Fakultäten etwa in den Fachhochschulbereich zu verbannen. Theologie kann nicht darauf verzichten, die Verantwortung für die Handlungsabläufe des Gemeinwesens zu thematisieren und die wissenschaftliche Analyse derselben so mit Glauben und Ethos zu v.erbinden, daß aus dieser Synthese Verhaltensorientierung und Richtungsbestimmung für Lebens- und Gesellschaftsveränderung entsteht. Darüber hinaus ist sie auf die *Kooperation mit anderen Ausbildungsträgern* direkt angewiesen. Dies gilt *erstens* für den Arbeirsbereidi, in dem die kommunalen und regionalen Bedingungsfaktoren des Handlungsrahmens für Gemeinwesenarbeit und Gemeindeaufbau untersucht werden. *Zweitens* sind die Handlungsmodelle der Gemeinwesenarbeit nicht nur in Anknüpfung an Handlungsformen diakonischer und sozialer Arbeit zu erproben, sondern in Kontakt zu überregionalen und internationalen Arbeitszentren. Daran schließen sich *drittens* spezielle Methoden kirchlicher und sozialer Arbeit im Umfeld von Community Development bis hin zur Infratheorie der Friedensforschung an. Auch hier weist der Ausbildungs- und Forschungszusammenhangüber die Fachgrenzen theologischer Fakultäten hinaus-".

Prof. Dr. t». t». Strohm *1 Berlin* 46, *Nicolaistraße 50*

---

31. In diesem Zusammenhang sei auf das »Deutsdie Institut für Urbanistik« in Berlin 61 hingewiesen, dessen weitgespannter Forschungsansatz diese Form integrativer Forschung ermöglicht.
32. Eine vorbildliche Basisarbeit hierfür hat das Ev.-Luth. Dekanat München geleistet. Vgl. Evangelische Gemeinde in der Großstadtregion. Eine zweiteilige Gesamterhebung im Ev.-Luth. Dekanatsbezirk München, hg. von Theodor Glaser, vervielf. 1973/74.
33. Diese Oberlegungen führten zu dem »Programm für ein handlungswissenschaftliches Ergänzungsstudium zur Ausbildung von Fach- und Praxisberaterne, das ab WS 1975/76 im Bereich der Sozialethik in Verbindung mit anderen Institutionen in Berlin durchgeführt werden soll.

Ergänzung zu Anm. 7, S. 4: Vgl. außerdem *R. Klauser* und *H. U. Oel:* Bürgerinitiativen und Partizipation im Rahmen der jüngeren Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Dipl.-Arb. FU Berlin, November 1973.

Ergänzung zu Anm. 24, S. 11: Hierzu: *Monica Marcello:* Probleme und Aufgaben kirchlicher Gemeinwesenarbeit in neuen Siedlungsgebieten - dargestellt an der Arbeit des Evangelischen Zentrums Britz-Buckow-Rudow (BBR), Dipl.vArb. FU Berlin, November 1974.

Die literarische Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland

Zwei Beispiele

VON GERHARD ZEITZ

I. VORAUSSETZUNGEN UND EBENEN DER DEUTSCHEN REZEPTION DER GEMEINWESENARBEIT

Die gesellschaftliche Rekonstruktion nach dem Zusammenbruch des faschistischen Deutschland bewirkte in der deutschen Sozialarbeit ein Suchen nach neuen Verfahren und Methoden. Dabei lag es nahe - zumal in Westdeutschland -, an die gegenüber Europa am weitesten entwickelte *Sozialarbeit in Nordamerika* anzuknüpfen. Methodenerneuerung war - und ist auch heute noch - weitgehend identisch mit der Rezeption amerikanischer Sozialarbeit.

Nachdem »Social Casework« und »Social Groupwork« innerhalb weniger Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in der deutschen Sozialarbeit ihren festen Platz bekommen hatten, wurde schon bald deutlich, daß die meisten sozialen Probleme, deren Entstehung im Zusammenhang mit der sich mit großer Geschwindigkeit vollziehenden ökonomischen Rekonstruktion gesehen werden muß, weder individuell noch durch gruppenbezogene Arbeit allein gelöst werden können.

So stieg zum Beispiel die Zahl der Obdachlosen in den fünfziger Jahren stark an. Mitursächlich dafür waren die Mietgesetzgebung mit der weitgehenden Liberalisierung zugunsten privater Haus- und Grundstückseigentümer, die Stadt- und Verkehrsplanung zum Nutzen rasch aufstrebender Industrien und die sich in dieser Zeit erstmals heißlaufende wirtsdiafllidie Produktion zum Nachteil des ökonomisch Sdrwädieren.

Ziel der Sozialarbeit kann in dieser Situation nicht mehr nur sein, »dem Einzelnen, der Familie und einer Gruppe von Personen in ihren sozialen Beziehungen zu helfen, sondern sie befaßt sich auch mit der Verbesserung der allgemeinen sozialen Bedingungen-st.

C. *W. Müller* und *D. Oelschlägel* zeigen drei Tendenzen auf, auf Grund deren Gemeinwesenarbeit als neues *Interventionsinstrument kommunaler Fürsorge* aktuell wurde:

»1. als die Konzentration und die Monopolisierung vor allem der wachstumsbestimmenden Industrien zum massenhaften Bau neuer, -autonomer- Schlafstädte zwang, denen fast sämtliche sozialen Polgeeinriditungen fehlten, die notwendig sind, um die Arbeitsfähigkeit der werktätigen Bevölkerung zu sichern;

2. als der Nachholbedarf des Verwertungsinteresses am Immobilien-Kapital zur Globalsanierung innerstädtischer Wohnquartiere zwang und damit eine zusätzliche Binnenwanderung von Arbeitskräften und ihren Familien verursachte;

3. als offensichtlich wurde, daß alle sozialpflegerischen und sozialpolitischen Maßnah-

1. *W. A. Friedländer:* Grundbegrüfe und Methoden der Sozialarbeit, Neuwied 1966, S. 9.

men, Obdachlose und Nicht-Seßhafte in die Angebote. des Arbeitsmarktes zu integrieren, gescheitert waren.e-

Die deutsche Rezeption der Gemeinwesenarbeit geschah auf drei Ebenen:

1. Literarische Rezeption,

2. Entwicklung eines Curriculums zur Gemeinwesenarbeit als Methode der Sozialarbeit an Höheren Fachschulen, Fachakademien und Fachschulen für Sozialarbeit und

3. Praktische Arbeit auf sozio-ökologischer Arbeitsbasis ohne weitergehende Theoriebildungen-.

II. ERSTES BEISPIEL: MURRAY G. ROSS, GEMEINWESENARBEIT. THEORIE, PRINZIPIEN, PRAXIS

Ross geht von folgender Definition der Gemeinwesenarbeit aus: »Der Begriff Gemeinwesenarbeit ... bezeichnet einen Prozeß, in dessen Verlauf ein Gemeinwesen seine Bedürfnisse und Ziele feststellt, sie ordnet oder in eine Rangfolge bringt, Vertrauen und den Willen entwickelt, etwas dafür zu tun, innere und äußere Quellen mobilisiert, um die Bedürfnisse zu befriedigen, daß es also in dieser Richtung aktiv wird und dadurch die Haltungen von Kooperation und Zusammenarbeit und ihr tätiges Praktizieren fördert.s"

Der Begriff *»Prozeß«* bezeichnet in dieser Definition einen »Entwicklungsvorgang, durch den die Fähigkeit des Gemeinwesens, sich als integrierte Einheit zu betätigen, wächst, indem es ein oder mehrere Gemeinschaftsprobleme löst«5. Gemeinwesenarbeit ist nicht iden.. tisch mit einer bestimmten Methode; sie kann sich verschiedener *Methoden* bedienen, um den oben definierten Prozeß in Gang zu bringens.

Der Schwerpunkt der so definierten Gemeinwesenarbeit liegt nicht primär darauf, bestimmte Einzelprojekte (zum Beispiel neuer Kindergarten, Wohnungsbauprojekt) in Angriff zu nehmen und durchzuführen, sondern sie zielt »viel stärker auf die Entfaltung einer erhöhten Fähigkeit, weitere kooperative Projekte anzupacken-": »Man ist weniger darauf aus, eine bestimmte Reform durchzuführen, als vielmehr den inneren Zusammenhalt im Gemeinwesen zu fördern und die Fähigkeit zu entwickeln, daß dieses sich als eine lebendigeEinheit im Hinblick auf gemeinsame Aufgaben und Schwierigkeiten verhält.«" Auch wenn ein Gemeinwesen selbst *primär* an einem *Einzelproblem* interessiert ist, sollte zumindest dem Gemeinwesenarbeiter »in erster Linie an den Fernzielen von Anpassung und Integration liegene".

2. C. *W. Müller* und D. *Oelschlägel:* Geschichte und Funktion der Gemeinwesenarbeit als entwickelter Form kommunaler Fürsorge, Päd. Hochschule Berlin/Fachbereich Sozialpädagogik, Sozialpädagogische Hauptvorlesung III: Soziale Probleme und Sozialarbeit, (unveröffentlichtes) Arbeitspapier 4B, WS 1972/73, S. 7.
3. Vgl. C. *W. Müller:* Die Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland, in: C. *W. Müller* und *P. Nimmermann:* Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, München 1971, S. 228.
4. *M.* G. *Ross:* Gemeinwesenarbeit. Theorie, Prinzipien, Praxis, 2. Auf!. Freiburg 1971, S. 58.
5. Ebd. S. 58.
6. Zur Unterscheidung der Definitionsmomente sProzeß« und »Methode« vgl, u, a. *L. E. Schaller,* Kirche und Gemeinwesenarbeit, Gelnhausen und Berlin 1972, S. 30 f.
7. *M.* G. *Ross,* a.a.O, S. 64.
8. Ebd. S. 38.
9. Ebd. S. 65.

Folgerichtig sind die zwei Hauptaspekte der Gemeinwesenarbeit *»Planung«* und *»Integration«,* wobei der Begriff »Integration« der wichtigere ist: »Planung« meint den »Vorgang, wie man ein Problem oder ein Bündel von Problemen herausarbeitet und abgrenzt, die Lösungsmöglichkeiten in Betracht zieht, eine mögliche Lösung auswählt und in Richtung auf diese Lösung hin aktiv wird«.

»Gemeinwesenintegration (ist) ein Prozeß, in dessen Verlauf kooperative Haltung und Einübung inder Zusammenarbeit zu folgenden Ergebnissen führen: 1. vermehrte Identifizierung mit dem Gemeinwesen, 2. erhöhtes, Interesse und Teilhabe an den gemeinschaftlichen Angelegenheiten, 3. gemeinsame Wertvorstellungen und Möglichkeiten, sie zu verwirklichen.«10

Ross versteht »Gemeinwesenarbeit als Prozeß der Sozialarbeir«!-. Weltanschauliche Voraussetzungen und Zielsetzungen von Einzelfallhilfe, Gruppenarbeit und Gemeinwesenarbeit sind identisch: Gleichermaßen beruhen sie »auf dem Wert und der Würde des Individuums, auf der ihm immanenten Fähigkeit, mit seinen Problemen selbst fertigzuwerden, auf seiner Möglichkeit zu wachsen und auch auf der Befähigung von Individuen, Gruppen und Gemeinwesen, zu lernen, wie man richtige Entscheidungen triffi:«12. Alle drei Methoden - Social Casework, Social Groupwork und Community Organization – sollen' dazu beitragen, daß Individuen, Gruppen und Gemeinwesen ihr Leben selbst meistern können und daß eine größtmögliche Integration zustande kommtl-.

Die Konzeption von Ross beruht auf der Vorstellung, daß durch die Beteiligung möglichst vieler Mitglieder eines Gemeinwesens »eine als ursprünglich angenommene und prinzipiell wiederherstellbare Harmoniee'" rekonstruiert werden kann. Seine *Theorie einer pluralistischen Gesellschaft* kennt keine grundsätzlichen Widersprüche, die nicht innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung durch Integration aufgehoben werden können. An Stelle solcher Widersprüche kann bei ihm allenfalls von graduellen Interessendivergenzen gesprochen werden, die sich letztlich auf einer Linie bewegen, indem ihnen die Möglichkeit zur Konvergenz immanent gegeben ist: »Der Zustand einer inneren Auflösung ist in unserer Gesellschaft nicht unbekannt, aber selbst dann darf man annehmen, daß ein

---

10. Ebd. S. 66.
11. Ebd. S. 73., - Anders *M. R. Vogel* und *P. Oel:* Gemeinde und Gemeinschaftshandeln. Zur Analyse der Begriffe Community Organization und Community Development, in: Schriftenreihe des Vereins für Kommunalwissenschaften e. V. Berlin, Bd. 11, Stuttgart und Berlin 1966: Die Sozialarbeit spielt zwar bei den mit Community Organzation verbundenen gesellschaftlichen Bestrebungen eine bedeutende Rolle, ist aber nur als ein Teilbereich von Community Organization zu verstehen.
12. Ebd. S. 75. - Vgl, dazu die sehr ähnliche Aussage von *I- Boer* und *K. Utermann:* Gemeinwesenarbeit, Community Organization - Opbouwwerk. Einführung in Theorie und Praxis, Stuttgart 1970, S. 5: »Der Mensch ist mehr als das Produkt seiner Gesellschaft. Das typische Merkmal des Menschen ist seine Freiheit. Der Mensch hat Wahlmöglichkeiten, er kann bis zu einer bestimmten Grenze selbst bestimmen, ob er den Erwartungen der Gesellschaft entsprechen will oder nicht oder ,nur zum Teil. In viele Gruppenbindungen begibt er sich freiwillig. Er hat Möglichkeiten zum abweichenden Verhalten, zum Revoltieren, zur sozialen Aktion und zur Organisation, zum Verändern der Gesellschaft, wenn diese ihm in der einen oder anderen Weise nicht gefällt.«
13. Vgl. dazu die auf die Einzelfallhilfe angewendete Definition der Gemeinwesenarbeit von *M.* G. *Ross,* a.a.O. S. 74.
14. C. *W. Müller,* a.a.O. S. 232 f.

Gemeinwesen mit etwas Hilfe von außen aus dieser Situation herausfinden und neue kooperative Kräfte entwickeln kann.«lS

Dieser *»Zustand einer inneren Auflösung ... in unserer Gesellscbafl«* erscheint als »Einsamkeit, Angst, Depression und Neurosen«, »die unser menschliches Streben nach Würde, Stabilität und Glück«16 ernsthaft behindern. Als Beschreibung oberflächlicher, das meint sekundärer beziehungsweise bedingter Phänomene vornehmlich der westlichen Industriegesellschaften ist Ross hier durchaus zuzustimmen. Fragt man nach den Ursachen dieser Erscheinungsformen, so befriedigt Ross' Antwort nicht: Technik, Industrialisierung und Verstädterung bewirken die Tendenz zu »Desorganisation, Desintegration, Niedergang, Unsicherheit, Zusammenbruch, Instabilität«17. Ross macht hier die industrielle Gesellschaft, den durch die Industrialisierung bewirkten raschen Strukturwandel schlechthin für die beobachteten Symptome verantwortlich.

Spätestens hier wird deutlich, daß Ross *die konkrete gesellschaftliche Realität* - wenn überhaupt - *nur unzureichend analysiert.* Nach seiner Konzeption erscheinen Technik, Industrialisierung und Verstädterung als ein nahezu unbeeinflußbarer, selbständig ablaufender Prozeß. Den negativen Auswirkungen dieses Prozesses gilt seine ganze Aufmerksamkeit, wohingegen die Frage, ob der Prozeß der Industrialisierung notwendig den »Zustand einer inneren Auflösung- der Gesellschaft bewirkt oder ob nicht vielmehr Technik, Industrialisierung und Verstädterung für diese Auswirkungen nur auf der Grundlage bestimmter gesellschaftlicher Interessen und Machtkonstellationen verantwortlich gemacht werden können, gar nicht gestellt wird.

Nur wenn man eine pluralistische Gesellschaft unterstellt, deren verschiedene Interessengruppen *ein Gemeinwohl* als existent anerkennen und sich diesem zusammenarbeitend unterordnen, wird auch die Einschätzung von *Protestbewegungen* durch Ross verständlich: »Was man auch über die Notwendigkeit von Protestbewegungen sagen mag - sie haben Fraglos zu beträchtlichen sozialen Fortschritten geführt –, so verhindern sie ihrer Art nach sehr oft, daß eine vernünftige Diskussion zwischen den streitenden Gruppen zustande kommt.«18 C. W. *Müller* hat sich meines Erachtens zutreffend geäußert, wenn er hier von dem »unausrottbare(n) Kinderglaube(n)« spricht, »daß ökonomisch verwurzelte Interessengegensätze dadurch gelöst werden, daß sich die Konfliktpartner an einen Tisch setzen und unter Vorsitz eines Gemeinwesenarbeiters vernünftig darüber reden«19.

Konsequenz der Einschätzung der gesellschaftlichen Realität durch Ross und seiner Beurteilung von Protestbewegungen ist, daß er *bestreitet,* daß Gemeinwesenarbeit *partikulare Interessen* vertreten könne: »Gemeinwesenarbeit ist keine Minderheitenbewegung und kann nicht von Bedürfnissen oder Beanstandungen ausgehen, die nur einer kleinen Gruppe im Gemeinwesen wichtig sind. Es muß sich daher um ein Anliegen handeln, das von breiteren Kreisen des Gemeinwesens als ein solches verstanden wird.«20

15. M. G. *Ross,* a.a.O. S. 75.
16. Ebd. S. 18.
17. Ebd. S. 17.
18. Ebd. S. 141.
19. C. *W. Müller,* a.a.O. S. 234.
20. M. G. *Ross,* a.a.O. S. 143.

Sein pluralistisches Harmonie-Konzept, das keine nicht zu integrierenden Interessen kennt, läßt den Vorwurf nicht unbegründet erscheinen, daß für ihn »die Interessen der Herrschenden in jener ideologischen Weise identisch (sind) mit den herrschenden Interessen, als nur sie zum Gegenstand der Aktivität von Gemeinwesenarbeitern befördert werden können«21.

Indem Ross Gemeinwesenarbeit - es wurde oben schon gesagt - als »Prozeß der Sozialarbeit« versteht, ist seine Konzeption zu eng gefaßt, als daß der Aspekt einer umfassenden Stadt- und Regionalplanung. eines »over-all community planninge-", wie ihn *Vogel* und *Oel* bei der Darstellung der Begriffsentwicklung von Community Organization in Nordamerika hervorgehoben haben, genügend berücksichtigt werden könnte. Ross geht zwar- von der Annahme aus, »daß ein -ganzheirliches Vorgehen- erfolgreicher mit Problemen fertigzuwerden vermag, als wenn man nur Teilaspekte von Schwierigkeiten aufgreift«[23] - gemeint ist damit zum Beispiel die Herrstellungeiner »Arbeitsgemeinschaft der Hilfsorganisationen« an Stelle »einzelner Hilfsorganisationen, die jeweils ohne Verbindung untereinander arbeiten«24; so richtig/dies einerseits ist, so wenig ist damit aber andererseits der umfassende Inhalt eines »over-all community planning« voll aufgenommen. .

Community Organization wurde ursprünglich in Nordamerika in dem Sinnzusammenhang einer »weltanschaulich-demokratischen Reform der Gesamtgesellschaft«25 verstanden. Es wäre unrichtig zu behaupten, daß dieser *demokratische Gedanke* für Ross keine oder nur wenig Bedeutung hätte: »Die gegenwärtige Auffassung von Sozialarbeit entwickelt sich aus diesen zwei Faktoren, den Werten, die wir anstreben und dem Rahmen einer demokratischen Gesellschaft, in der wir sie zu verwirklichen suchen.«26 Aber - und hier wird noch einmal der Mangel der Konzeption von.Ross deutlich - allein die Beschwörung demokratischer Zielsetzungen reicht nicht aus. Wenn diese nicht zum Alibi einer Sozialtechnik werden sollen, die nur den - vordergründig gesehen - reibungslosen und harmonischen Ablauf gesellschaftlicher Prozesse garantieren soll, müssen die abstrakten Zielsetzungen mit der konkreten gesellschaftlichen Realität, mit den gesellschafUichen Interessen-und Machtkonstellationen vermittelt werden. Auf diesem Hintergrund muß es möglich sein, daß die Konkretion der abstrakten weltanschaulich-demokratischen Zielsetzung *Solidarisierung mit unterprivilegierten und unterdrückten Bevölkerungsschichten* bedeutet. Aber gerade das, die einseitige Unterstützung von Minderheiten zur Durchsetzung ihrer demokratischen Rechte, hat in der yluralisitischen Harmonie-Konzeption von Ross keinen Platz.

Eine auch noch so starke Betonung demokratischer Zielsetzungen,· Absichten und Methoden *ohne* deren Vermittlung mit der jeweils konkreten gesellschaftlichen Realität wird es nicht verhindern können, daß Gemeinwesenarbeit zu einer bloßen Sozialtechnik für

21. C. W. *Müller,* a.a.O. S. 233.
22. M. R. Vogel und *P. Dei,* a.a.O, S. 40.
23. M. G. *Ross,* a.a.O. S. 104.
24. Ebd. S. 104.
25. M. R. Vogel und *P. Dei,* a.a.O. S. 62.
26. M. G. *Ross,* a.a.O, S. 97/98.

alle möglichen Interessen entartet: Ging es dem »ursprünglichen Geist von Community Organization ... um werthaft gedachte Neuordnung in überwindung des schrankenlosen Privatinteresses, des autoritären *bossing* und der unvollkommenen Gegenwarts-Demokratie, so zeigt sich heute, daß man hochmodernes Community Development ... durchaus auch im gegenteiligen Geiste der Sicherung und Stabilisierung des wirtschaftlichen Privatinteresses, der wirtschaftlichen Macht und des gesellsChaftlichen Einflusses betreiben kann«27.

Bezogen auf den Hauptaspekt der Gemeinwesenarbeit, den Ross in der »Integration« sieht, heißt das, daß dieser Begriff nicht ausschließlich und unter allen Umständen die Kooperation möglichst aller Menschen in einem Gemeinwesen meint, sondern unter bestimmten Voraussetzungen auch offen ist für den *Zusammenschluß der Menschen unterprivilegierter Minderheiten odergesellschafllicher Randgruppen* zur Durchsetzung ihrer Rechte gegenüber denen, die sie ihnen auf Grund größerer Macht und größeren Einflusses verweigern.

Soll bzw. muß Integration auch in diesem Sinn Hauptaspekt der Gemeinwesenarbeit sein, kann man allerdings nicht - wie Ross dies tut - »zuverlässig vor der Frage stehen (bleiben), wie soziale Institutionen verbessert und gesellschaftliche Bedingungen verändert werden können, ohne den Repräsentanten kommunaler Herrschaft und ökonomischer Macht weh zu tun«28.

IU. ZWEITES BEISPIEL: HARRY SPECHT, DISRUPTIVE TAKTIKEN IN DER GEMEINWESENARBEIT

Für Specht besteht das Ziel der Gemeinwesenarbeit darin, »Gemeinwesen in die Lage zu versetzen, eine Strategie der Schlichtung und des Ausgleichs zu entwickeln, um von der Revolte über den Kampf und die Konkurrenz-Kampagne zur Kooperation vorzustoßen«29.

Auf den ersten Blick scheint hier Integration im gleichen Sinn wie bei Ross Hauptaspekt der Gemeinwesenarbeit zu sein. Beiden geht es offensichtlich darum, alle Menschen eines Gemeinwesens zu integrieren, sie zu kooperativem Verhalten zu befähigen. Allerdings - und hier liegt ein entscheidender Unterschied zu Ross - *analysiert Specht die gesellschaftliche Realität,* in der Gemeinwesenarbeit betrieben werden soll, *wesentlich genauer* als

---

27. M. R. Vogel und *P. Oel,* a.a.O, S. 56.

28. C. W. *Müller,* a.a.O, S. 233. - Ähnliche Kritik, wie sie hier an der Konzeption von Ross geübt wird, ist auch am Ansatz von *[, Boer* und *K. Utermann,* a.a.Oi, anzubringen. Boer spricht zwar davon, daß »Vorbedingung für verantwortliches Arbeiten an der Gesellschaft ist, daß man eine klare Einsicht gewonnen hat in die soziale Struktur und Kultur dieser Gesellschaft und in die Art und Weise, wie sie funktioniert« (S. 12), aber sein Gesellschaftsbegriff rst von vorneherein auf den »kuleurell-anthropologisdien Sinn« (S. 4), auf die »sozic-kuleurelle Umgebung- (S. 9) beschränkt. Die konkrete gesellschaftliche Situation umfaßt für ihn »eine große Anzahl verschiedener, aber miteinander zusammenhängender sozialer und kultureller Tatbestände« (S. 9), wohingegen ökonomisch verwurzelte Interessen innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung außerhalb des Blickfeldes liegen.

29. H. Specht: Disruptive Taktiken in der Gemeinwesenarbeit, in: *C. W. Müller* und *P. Nimmermann,* a.a.O. S. 215.

dieser. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen bezeichnet er das Problem der Gewalt als Hauptproblem, mit dem die heutige Welt konfrontiert wird: Die »Allgegenwart von Gewalt und Gesetzlosigkeit in nordamerikanischen Gemeinden ist heute lediglich ein Reflex auf die Gewalt und das gesetzlose Verhalten, das von vielen Politikern innerhalb der amerikanischen Regierung geübt und unterstützt worden ist: Der Bürgermeister einer großen Stadt kritisiert seine Polizisten, weil sie bei der Behandlung junger Rauschgiftsüchtiger und Plünderer nicht -gesdrossen haben, um zu töten oder zu verstiimmeln.; ... ein Präsident verliert seine Glaubwürdigkeit, nachdem die Hinterlist, die Korruption und die Gewalttätigkeit unserer Außenpolitik aller Welt deutlich vor Augen steht.«30

Das Bild von einer pluralistischen Gesellschaft, deren verschiedene Interessengruppen letztlich *ein* Gemeinwohl als existent anerkennen und sich diesem zusammenarbeitend unterordnen, wird als Trugbild, als nicht der gesellschaftlichen Realität entsprechend, entlarvt: »Wir sollten nicht von dem -Verbrechen auf den Straßen< oder von -Gewalttätigkeit in den Universitäten- mit hilflos-schockierter Bestürzung sprechen, so als ob es diese Dinge nicht geben dürfte, wenn gleichzeitig der größere Teil unseres nationalen Reichtums dazu benutzt wird, unser Land in das gigantischste Instrument der Gewalt zu verwandeln, das auf der Welt existieft.«31 Es ist eine Gesellschaft, die »an ungerechten Kolonialkriegen teilnimmt und sich weigert, die notwendigen Ressourcen für die Überwindung innerer Krisen (Rassismus, Armut, soziale Ungerechtigkeiten) bereirzustellen-V. In »Anbetracht der Größe und der enormen Konzentration von Macht innerhalb bestimmter Institutionen unserer Gesellschaft«33 ist es eine *Illusion* zu glauben, daß Gemeinwesenarbeit das Ziel gesellschaftlicher Integration ausschließlich dadurch erreicht, daß sie möglichst alle Menschen eines, regionalen oder funktionalen Gemeinwesens zusammenbringt, um durch vernünftige Diskussion und Kooperation, bei der keine der beteiligten Gruppen befürchten muß, »daß sie im Prozeß der angestrebten Veränderung beträchtliche Beträge an Geld, Macht, Status oder Prestige verlieren wird«, die Probleme zu beseitigen. Sicher hat in bestimmten Situationen auch diese Interventionsform, die der Kooperation, ihre Berechtigung, denn nicht alle gesellschaftlichen Interessendivergenzen wurzeln unmittelbar in sich grundsätzlich widersprechenden Machtkonstellationen. Aber eine »engstirnige Konzentration .des Interesses auf diesen Bereich der Intervention«34, wie dies mit besonders starker Ausprägung bei Ross festzustellen ist, kann einer gesellschaftlichen Realität, wie sie' Specht mit wenigen Bemerkungen beschreibt, nicht gerecht werden. Allerdings - dies betont Specht ausdrücklich - wird auch eine »engstirnige Konzentration des Interesses- auf die Interventionsform der Gewalt den gesellschaftlichen Bedingungen nicht gerecht, denn dies würde voraussetzen, daß das gesamte gesellschaftliche System reformunfähig ist, daß dem Staat jegliche Legitimität abzusprechen ist. Darüber hinaus ist er der Meinung, daß Gewalt überhaupt »nicht Teil des taktischen Arsenals' professioneller Sozialarbeiter-e'> sein kann.

Der *Di/ferenziertheit des gesellschafllichen Systems, die von partikularer Interessen-*

30. Ebd. S. 208.
31. Ebd. S. 209.
32. Ebd. S. 226.
33. Ebd. S. 227.
34. Ebd. S. 213.
35. Ebd. S. 215.

identität über unterschiedliche Interessen und Zielvorstellungen *bis hin zu sich grundsätzlich widersprechenden Machtkonstellationen reicht,* kann eben *nicht* - und das ist der wichtigste Erkenntnisfortschritt gegenüber der Konzeption von Ross - mit einer Theorie der Gemeinwesenarbeit begegnet werden, die *nur eine einzige Interuentionsjorm* - welche es auch immer sei - beinhaltet.

Aus diesem Grund hat Specht eine *Skala von möglichen Interuentionsjormen* entwickelt[36]:

Interventionsform:	Taktik:
Kooperation	1. Gemeinsame Aktion
	2. Zusammenarbeit
	3. Information
Konkurrenz-Kampagne	4. Kompromiß
	5. Verhandlung
	6. Schlichtung
	7. Aushandeln
	8. Sanfter Druck
Kampfoder Disruption	9. Zusammenstoß 'der Positionen innerhalb akzeptierter Grenzen
	10. Verletzung von Verkehrssitten
	11. Verletzung gesetzlicher Normen
Gewalt	12. Gezielte Versuche, Schaden zuzufügen
	13. Guerilla-Kampf
	14. Gezielte Versuche, durch bewaffneten Aufstand die Regierungsgewalt zu übernehmen.

Mit *»Disruption«* sind Taktiken gemeint, die *vor* dem Einsatz der Gewalt liegen und deren Hauptziel darin besteht, »das Zielsystem an seiner üblichen, kontinuierlichen Arbeit zu hindern, das heißt diese Taktiken unterbrechen das Zielsystem, aber sie verletzen, verwunden oder zerstören es nicht«. »Disruptive Taktiken« sind solche, »weldie auf verschiedenen Wegen darauf abzielen, den Konfliktpartner in Richtung auf eine akzeptable Versöhnung zu bewegen.e-"

Die einzelnen Kategorien dieser Skala sind nicht eindeutig voneinander zu trennen, sondern sie bilden »eher ein Kontinuum, in dem die eine Kategorie fließend in die andere übergeht«38.

Jede Strategie der Gemeinwesenarbeit - wobei Strategie verstanden ist als ein »Gesamtplan für einzelne Handlungen ..., der auf eine Theorie gegründet ist, die den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung reflektiert-e'? - »wird mehrere Taktiken, die den Interventionsformen je entsprechen, gleichzeitig benutzen, und zwar entsprechend

36. VgI. ebd. S. 217.
37. Ebd. S. 219.
38. Ebd. S. 212.
39. Ebd. S. 209/210.

den Handlungszielen und dem Organisationszusammenhang, in dem die. Strategie eingebettet ist«40.

Diese von Specht entwickelte Skala von Interventionsformen kann der deutschen Rezeption von Gemeinwesenarbeit als *Orientierungshilfe* dienen, da sie der oben angesprochenen Differenziertheit gesellschaftlicher Probleme Rechnung trägt. Zwar sind nicht alle Charakterisierungen der amerikanischen Gesellschaft durch Specht unmittelbar übertragbar auf die Gesellschaft derBRD; aber auch ohne daß dies hier nachgewiesen werden kann, kann meines Erachtens von einer Identität bzw. Ähnlichkeit bestimmter gesellschaftlicher Strukturelemente und damit von hier wie dort gleich oder ähnlich verursachten gesellschaftlichen Problemen gesprochen werden.

Ohnedies will Specht seine Skala nicht als Festschreibung der Interventionsformen und Taktiken der Gemeinwesenarbeit verstanden wissen, denn diese sind - auch abgesehen von dem 'Problem der übertragbarkeit auf andere Länder - »dauernden gesellschaftlichen und juristischen Neudefinitionen unterworfen«41.

IV. ZUSAMMENFASSUNG

Die kritische Darstellung der Theorien der Gemeinwesenarbeit von Ross und Specht - wie auch die Nachzeichnung der Begriffsentwieklung von Community Organization in Nordamerika durch Vogel und Oel - zeigen, daß *primäre Zielsetzung* von Gemeinwesenarbeit die *Demokratisierung gesellschaftlicher Prozesse* ist. Eng verbunden mit dieser Zielsetzung ist in den dargestellten Konzeptionen der Aspekt der Integration und Kooperation der Bevölkerung eines Gemeinwesens deutlich.

Trotz dieser weitgehenden Einheitlichkeit der abstrakt-theoretischen Formulierung demokratischer Zielsetzungen kann man aber keineswegs generell davon sprechen, daß die mit Community Organization bzw. Gemeinwesenarbeit bezeichneten gesellschaftlichen Bestrebungen in der Praxis ausschließlich gesellschaftliche Entwicklungen in Richtung auf ihr eigenes theoretisches Ziel verfolgt und verursacht haben. Der geschichtliche überblick über Community Organization in Nordamerika zeigt durchaus gegenteilige Belege: Die »weltanschaulich-demokratische Komponente wurde zur rein ideologischen, das heißt die eigentlich und primär treibenden Kräfte verschleiernden umgeformt. Dieser Prozeß ist keineswegs in böswilliger oder destruktiver Absicht bewußt lanciert worden. Vielmehr liegt seine Problematik gerade darin, daß etwa -free enterprise- subjektiv als durchaus konvergent mit den demokratischen Idealen erachtet wird, objektiv aber, wie die anfänglichen Konzepte von Community Organization schon deutlich heraushoben, einen strukturellen Widerspruch zu ihnen ausmacht.et-

Eben dies, daß bestimmte Vorgehensweisen und Teilziele der Gemeinwesenarbeit subjektiv – das meint abstrahiert von den realen gesellschaftlichen Bedingungen - als konvergent mit den demokratischen Idealen angesehen werden, *objektiv* - das meint ver-

40. Ebd. S. 217.
41. Ebd. S. 212.
42. M. R. Vogel und *P.* oa, a.a.O. S. 89.

rnittelt mit den und rückbezogen auf die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen - aber einen *strukturellen Widerspruch zu den demokratischen Zielen* ausmachen können, hat die Darstellung der Konzeption von Ross in aller Deutlichkeit gezeigt.

Operationalisierung und Konkretisierung abstrakt-theoretischer Zielsetzungen zu Interventionsformen und Taktiken bedürfen einer vorgängigen Analyse der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse, der möglichen Interessendivergenzen und unterschiedlichen Machtverteilungen. Demokratisierungsprozesse können nur dann ausschließlich durch Kooperation und Zusammenarbeit möglichst aller Menschen eines Gemeinwesens in Gang gebracht werden, wenn alle Beteiligten die gleichen Chancen haben, ihre Interessen durchzusetzen und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Spricht man aber unter Bedingungen, die durch ungleiche Machtverteilung bestimmt sind, ausschließlich von Kooperation, Zusammenarbeit und Integration, so haben diese Interventionsformen objektiv - im oben genannten Sinn - die Funktion der Stabilisierung bestehender Ungleichheiten.

Der Differenziertheit des gesellschaftlichen Systems, die von partikularer Interessenidentität über unterschiedliche Interessen und Zielvorstellungen bis hin zu sich grundsätzlich widersprechenden Machtkonstellationen reicht, kann nicht durch eine Theorie der Gemeinwesenarbeit begegnet werden, die nur eine einzige Interventionsform - 'welche dies auch immer sei - beinhaltet. Vielmehr muß eine Theorie der Gemeinwesenarbeit, die den gesellschaftlichen Bedingungen Rechnung trägt, offen sein für unterschiedliche Strategien, Interventionsformen und Taktiken: *»Letzten Endes basiert die Wahl bestimmter Taktiken auf unserer Einschätzung des Charakters »nseres'Gesellschafissystems.ev*

Pastor G. *Zeitz* *Berlin 30, Eisenacher Straße 26*

---

43. H. Specht, a.a.O, S. 227.

Fünf Handlungsmodelle der Gemeinwesenarbeit

Von
WERNER MÜLLER

1. Wozu HANDLUNGSMODELLE?

Der Weg von der allgemeinen Zielsetzung eines Projektes der Gemeinwesenarbeit oder einer Bürgerinitiative bis hin zur konkreten Realisierung ist lang. - *Handlungsmodelle sind Orientierungshilfen* auf diesem Weg. Sie mögen idealtypisch formuliert sein, aber siehelfen,)atente Zielsetzungen bewußt zu machen und somit zu klären, ob man wirklich gerade dieses Zielkonzept will oder wollen kann.

Im allgemeinen sind für die Initiatoren zunächst nur ein *Sachziel* und ein *Prozeßziel* klar. Das Sachziel kann zum Beispiel heißen: In dieser Siedlung sollen die Kinder mehr Platz und Anregungen zu gemeinsamen Spielen haben. Oder: Möglichst vielen, zum Beispiel besonders den alten Menschen soll das Sanierungsgebiet als vertraute Umgebung und finanzi.ell tragbares Mietwohnungsgebiet erhalten bleiben.

Das *Prozeßziel* kann heißen: Planungen sind so anzulegen,. daß die Betroffenen ihren Möglichkeiten entsprechend an den Entscheidungen durch selbstgesuchte Sprecher und Verbündete mitwirken können. Aus solchen Sach- und Prozeßzielen muß ein Handlungsgerüst werden, mit einem systematischen und zeitlichen Aufbau einzelner Handlungselemente: Eine Strategie ist erforderlich. Die *Strategieentwicklung* dient mehreren Zwecken:

- sie soll mit der Zielsetzung vereinbare beziehungsweise gegensätzliche Interessen und deren Durchsetzungsfähigkeit erkennbar machen;
- sie soll zeigen, welche Mittel gebraucht werden, damit man überprüfen kann, ob und wo diese Mittel zu beschaffen wären;
- sie soll das eigene Vorgehen im voraus gedanklich abstimmen auf die zu erwartenden Reaktionen und Aktionen von möglichen Partnern/Adressaten/Gegnern;
- sie soll schließlich den möglichen Gesamtablauf des Handeins und seine Konsequenzen verdeutlichen und damit gleich am Anfang der Zielkontrolle dienen. Eventuell stellt sich dann bereits für die Initiatoren heraus, daß sie ihre Ziele ändern oder eine andere Ausgangslage schaffen beziehungsweise abwarten müssen (zum Beispiel Wahlen oder Abriß einer Straßenzeile).

Handlungsmodelle erleichtern die Strategieentwicklung. Sie sind speziell gebündelte Erfahrungen der Praxis, auf die man zurückgreifen kann mit der Frage: Welches Handlungsmodell könnte in unserer speziellen Situation Grundlage einer angemessenen Vergehensweise sein - welche Handlungsmodelle entsprechen nicht unseren Handlungsbedingungen und Absichten?

2. DIE FÜNF HANDLUNGSMODELLE IM ÜBERBLICK

Diese Modelle sind aus der Praxis von Gemeinwesenarbeit in den USA und. der Bundesrepublik abgeleitet. Die Erstfassung stammt von dem Amerikaner *Jack Rothman* und

enthält die Modelle B, C, D'. In Diskussionen mit Praktikern der GWA wurden sie auf die Verhältnisse in der Bundesrepublik übertragen und dabei aus dem Modell der Gemeinwesenentwicklung das Modell der Selbsthilfe-Initiative, aus dem der Sozialen Aktion das der konfliktorientierten Stadtteilarbeit als je gesonderte Kategorien ausgegliedert-.

Die fünf Modelle heißen (in Klammern die entsprechende amerikanische Bezeichnung von Rothman):

A. Selbsthilfe-Initiative (self help),
B. Gemeinwesen-Entwicklung (locality development),
C. Partizipative Planung (social planning),
D. Soziale Aktion (social action),
E. Stadtteilarbeit (social movement).

Zu A.: Bei der *Selbsthilfe-Initiative* werden direkt Betroffene aktiv, um kooperativ eine konkrete Mangellage zu beseitigen oder zu lindern. Sie organisieren - angeregt oder unterstützt vom Gemeinwesenarbeiter - eigene Dienste als Alternative oder Ersatz zu unzulänglicher öffentlicher oder privatwirtschaftlicher Versorgung (zum Beispiel Kinderladen).

Zu H.: Die *Gemeimuesen-Entsoichlung* zielt darauf, einen Gemeindeteil oder eine Bevölkerungsgruppe in den Informations- und Entscheidungsprozeß eines Gemeinwesens stärker zu integrieren, indem die Kommunikations- und Entscheidungsstruktur verbessert wird. Die Gründung einer Stadtteilzeitung, Errichtung von Kontakt- und Informationszentren, Schaffung von Vertretergremien oder repräsentativ besetzten Koordinationsaussdiüssen können Elemente einer soldien Veränderung sein. Damit verknüpft sich die Erwartung, die kooperative Problemlösungsfähigkeit des Gemeinwesens zu erhöhen.

Zu C.: Partizipative Planung besteht darin, für klar abgrenzbare Probleme im Zuständigkeitsbereich von Organisationen (zum Beispiel Wohlfahrtsverbände,' Kirdiengemeinden, Baugesellschaften) oder von Kommunen, möglichst alle von der Planung als Mitglieder, Klienten oder Verbraucher betroffene Bürger an Situationserhebungen und der Aufstellung von Zielprogrammen und Ausführungsplänen zu beteiligen. Verschiedenste Mitwirkungsverfahren sind entwickelt worden, von der Umfrage über die Mitarbeit repräsentativ zusammengesetzter Beiräte bis hin zur Abstimmung über Alternativen. Dabei soll beachtet werden, daß die Bedürfnisse von unterprivilegierten Gruppen für gewöhnlich im Planungsprozeß deshalb nicht zur Geltung kommen, weil die verwendeten Verfahren der Information, Meinungsbildung und -äußerung nicht den Motivations- und Handlungsstrukturen dieser Gruppen entsprechen. Ober diese Beteiligungsbarrieren 501-

---

1. *Jade Rothman:* Three Models of Community Organization Practice, in *F. M. Cox* u.a, (Hg.): Strategies of Cornmunity Organization, Peacock Publishers, Itasca/Ill. 1970, S. 20-36. Wieder dargestellt: *G. Brager* und *H. Specht:* Community Organizing, Columbia University Press N. A. und London 1973, Kap. 2. Eine deutschsprachige Kurzdarstellung findet man in: *Annedore Schultze* (Hg.): Soziale Gemeinwesenarbeit - Arbeitshilfen für die Praxis, Lambertus-Verlag, Freiburg i. Br, 1972, S. 40.
2. Für die Mitüberlegungen an diesen Modellen bedanke ich midi insbesondere bei den Teilnehmern mehrerer praxisbegleitender Fortbildungskurse für Gemeinwesenarbeit und Gemeindeaufbau im ßurckhardthaus Gelnhausen und meinem Kollegen *Man/red Dehnen.*

len besondere Verfahren hinweghelfen, zum Beispiel die Stellvertretung benachteiligter Gruppen durch Planungsanwälte oder Aktivierungsverfahren wie Stadtplanspiele und weitere konkrete Veranschaulichungen von Alternativen.

Zu D.: In *Sozialen Aktionen* organisieren sich Bevölkerungsgruppen, um für sich und/oder andere gravierende Benachteiligungen durch massiven, öffentlichkeitswirksamen Druck auf Entscheidungsträger zu beseitigen oder zu verringern. Es geht darum, für den Fall einer einzelnen Entscheidung - mit allerdings möglichst nachhaltigen Folgewirkungen - eine Machtverschiebung zu erreichen {Beispiele sind: Die Aktion Kleine Klasse Frankfurt, »Schulanfang 1970« oder die Rohrzucker-Aktion niederländischer Schalom-Gruppen)".

Zu E.: Im Handlungsmodellder *Stadtteilarbeit* wird davon ausgegangen, daß auf lange Sicht angelegte Aktivierungs-, Solidarisierungs- und Bildungsprozesse und ein politisch-sozialer Kampf nötig sind, um die Benachteiligung bestimmter sozialer Gruppen beziehungsweise sogenannter disparitärer Bedürfnisse (wie Bildung, Gesundheit, sozial förderliche Wohnverhältnisse) zu verringern beziehungsweise aufzuheben. Stadtteilarbeit zielt darauf, daß die Unterprivilegierten sich nicht nur lokal und im Blick auf eine spezifische Mangellage um eine Verbesserung von Lebensverhältnissen bemühen, wenn erst durch eine überlokale, gesamtgesellschaftliche Machtverschiebung zwischen dominierenden und unterprivilegierten Interessen ein effektives Mehr an sozialer Gerechtigkeit erreicht werden kann. In diesem Sinne greift Stadtteilarbeit zwar lokale Defizite auf und hilft den Betroffenen, sich für deren Beseitigung zu organisieren, tut das jedoch mit einer doppelten Vermittlungsabsicht: a) einer Vermittlung gemeinsamer Erfahrungen mit politischer Theorie und b) einer Vermittlung lokaler Solidarisierung mit gesellschaftlichen Organisationen politischen Kampfes (wie Parteien, Gewerkschaften, verbandsartigen, bundesweiten Zusammenschlüssen von Initiativen). Dies soll Enttäuschungen über die unvermeidbaren lokalen Mißerfolge von Basisinitiativen zu einem weiterwirkenden Veränderungsimpuls aufarbeiten helfen statt sie in vermehrte Apathie umschlagen lassen (unter dem Motto: »Die oben tun ja doch, was sie wollen«).

So verstandene Stadtteilarbeit kann als Basisarbeit von Parteien oder Gewerkschaften im Wohngebiet betrieben werden, aber auch als projekt- oder gruppenorientierte Bildungsarbeit von Initiativgruppen oder sozialpädagogischen Organisationen, die ihre Aufgabe lediglich in der Anregung und Unterstützung entsprechender Solidarisierungs- und Organisationsprozesse sehen {Beispiel: Stadtteilarbeit von Jungsozialisten und Jungdemokraten beziehungsweise Frankfurter Volkshochschularbeit mit Stadtteilgruppen)",

3. Berichte in *H. Grossmann* (Hg.): Bürgerinitiativen, Schritte zur Veränderung?, Fischer Tb Nr. 1233, 'Frankfurt 1971, S. 11-32, bzw. *H. E. BahT* (Hg): Politisierung des Alltags. Gesellschafl:liche Bedingungen des Friedens, Sammlung Luchterhand Nr. 88, Darmstadt und Neuwied 1972, S. 177-198, sowie *P. Reckmann:* Rohr - die Geschichte des Zuckers, Laetare Verlag, Stein/Nürnberg o. J.

4. Zum Juso-Konzept der Basisarbeit vgl.: *W. Roth* (Hg.): Kommunalpolitik für wen?, Arbeitsprogramm der Jungsozialisten, Fischer Tb Nr, 1272, Frankfurt 1971. - Die stadtteilbezogene Arbeit der VHS Frankfurt ist *1972173* im Lokalteil der Frankfurter Zeitungen dargestellt und kritisiert worden. - Ein entsprechendes Konzept wurde versuchsweise von Sozialarbeitern in München-Haidhausen initiiert :und von der Victor-Gollancz-Stifl:ung (VGS) begleitet. Vgl.: Victor-Gollancz-Stifl:ung (Hg.): Haidhauser: Ver-

Die Handlungsmodelle repräsentieren zugleich unterschiedliche Phasen der Entwicklungsgeschichte von Gemeinwesenarbeit und Bürgerinitiativen: Die Förderung von Selbsthilfeinitiativen und Gemeinwesenentwicklungsind Konzepte aus der ersten Phase von Praxis und Theoriebildung der Gemeinwesenarbeit, die in Westdeutschland und *West-Berlin* Anfang der sechziger Jahre beginnt und dabei auf *niederländische, US-amerikanische und englische Erfahrungen* zurückgreift. In dieser Phase waren es vereinzelte Mitarbeiter der Kirchen, aus Nachbarschaftsheimen oder Trägergruppen für soziale Initiativen (zum Beispiel die Sozialpolitischen Arbeitskreise von Studentengemeinden - SPAK), die in lokale Problemgebiete hineingingen, in Obdachlosenquartiere und Neubaugebiete vor allem.

Bei allen Unterschieden ist das Gemeinsame solcher Gebiete, daß ihre Bewohner sich in einer doppelten sozialen Notlage befinden: ihrem Wohngebiet fehlt die vertraute Infrastruktur an öffentlichen und privaten Versorgungseinrichtungen, und sie selbst sind herausgelöst aus ihrem bisherigen nachbarlichen und schichtspezifischen Kommunikationsietz, isoliert und eventuell auch stigmatisiert. Eine Bewohnerin im Märkischen Viertel, Berlin: »Wir hocken alle in den Mauselöchern, wir haben überhaupt keine Nachbarn, im Grunde genommen. Selbst auf dem-Flur, wo du mit 4 Familien hockst, du kommst da nicht zusammen, weil es so geschachtelt ist ... Wo wir in Bergkamen gewohnt haben, da waren alles Bergleute. Wenn es um was besonderes ging, da hielten die zusammen. Das war einfach der gleiche Stand. Die hatten alle dieselben Probleme.e!

Die GWA der ersten Phase zielt auf Veränderung solcher durch Isolierung und Orientierungslosigkeit der (vielen) einzelnen gekennzeichneten Situation. Ansetzend an sozialen Problemen will sie *Zusammengehörigkeitsgefühl, Mut zum Engagement,* Problemlösungsbewußtsein, Durchblick durch kommunale und sozialpolitische Zusammenhänge und Fähigkeiten zur Veränderung bewirken. Die Selbsthilfeinitiative füllt die gröbsten Defizite, schafft Kommunikation und ist zugleich herausforderndes Modell für die Zuständigen. Die Gemeinwesen-Entwicklung baut Interessengemeinschaften auf, bringt die verschiedenen Zuständigen untereinander zur Koordination und mit Bewohnervertretern zur Klärung der Art und Dringlichkeit von Bedürfnissen zusammen.

In den Vorbildern dieser *Modelle in USA -und den Niederlanden* ist die Koordination *sozialer Dienst* und die *Bedürfnisklärung* mit Betroffenen als eine fachliche Aufgabe der Sozialarbeit besonders betont", Dies liegt an der Eigenheit der Systeme sozialer Dienst..

---

teidigt Eure Lebensbedingungen, Materialien zur Jugend- und Sozialarbeit Heft 2, Frankfurt 1, Wilhelm-Leusdiner-Straße 25, 1972.

5. »Schöner Wohnen«, Protokoll aus dem Märkischen Viertel in: Kursbuch 27, S. 9.

6. Die Rezeption US-amerikanischer und niederländisdier GWA geschah durch Studienreisen und Berater, durch Fachdiskussion in den Zeitschriften für Sozialarbeit und durch die Lehrbuchtexte von G. *W. Carter:* Soziale Gemeinwesenarbeit, in *W. A. Friedländer* und *H. P/affenberger* (Hg.): Grundbegriffe und Methoden der Gemeinwesenarbeit, Luchcerhand Verlag, Neuwied und Berlin 1968, *M.* G. *Ross:* Gemeinwesenarbeit - Theorie, Prinzipien, Praxis, Lambertus-Verlag, Freiburg 1968. *[, Boer* und *K. Utermann:* Gemeinwesenarbeit - Einführung in Theorie und Praxis, Enke Verlag, Stuttgart 1970.
Die Grenzen, die von der deutsdien Kommunalverfassung der Übernahme amerikaaiseher Ziele und Me-

Ieistungen. In der Kommunalverfassung der USA gibt es traditionell keine Allzuständigkeit der Kommune für das Gemeinwohl der Bürger. In den Lücken öffentlicher Versorgung kümmern sich weltanschauliche und freie Organisationen um die Befriedigung von Gemeinschaflsbedürfnissen. Für sie ist Mobilisierung der Selbsthilfekapazität ein Hauptarbeitsansatz geworden, weil sie höchstens zeitweise und projektgebunden auf Steuermittel zurückgreifen können. Die Koordination sozialer Initiativen und Abstimmung mit den Betroffenen ist nötig, damit nicht die Vielzahl von Wohlfahrtsorganisationen (wie sie im kommunefreien Raum entstanden ist) sich gegenseitig behindert und für die Betroffenen ein weiteres Problem zu den vorhandenen hinzufügt. Das bedeutet: Gemeinwesenarbeit ist dort zwar professionell definiert, ist aber ein Instrument bürgernaher Sozialpolitik in einem Bereich, der hier zur Zuständigkeit von Kommunalpolitikern und -verwaltung gehört.

Bei allen gravierenden Unterschieden zwischen den USA und den Niederlanden hat die niederländische Tradition der GWA ebenfalls mit dem Koordinationsproblem in einem weitgehend staatsfreien Raum zu tun, in dem verschiedene weltanschauliche Organisationen große Handlungsfreiheit haben.

Das *deutsche Gemeinderecht* läßt dagegen mit dem Rechtsbegriff der *»Allzuständigkeit« der Kommune* überhaupt keine Handlungsbereiche frei - auch nicht dort, wo das Subsidiaritätsprinzip im Bereich der Jugend- und Familienfürsorge bewußt Raum gelassen hat für die Initiativen von weltanschaulichen Organisationen. Handeln diese Organisationen nicht, so wird sofort die Fürsorgepflicht der Kommune für ihre Bürger reaktiviert. Gemeinwesenarbeit spielt sich hier unter diesen Bedingungen immer in einem potentiell als politisch definierten Raum ab, auch wenn sie sich selbst als fachliche Hilfe versteht, geleitet von unpolitisch definierten anthropologischen Werthaltungen. Den Praktikern der GWA war bei der Übernahme ausländischer Methoden dieses Problem oft nicht bewußt. Dazu hat eine *deutsche Tradition* beigetragen, nach der *die Kommunalgemeinde eigentlich nicht als ein Ort politischer Konflikte* gesehen wird. Diese sind erst im »gesellschaftlichen« Raum jenseits dieses »gemeinschaftlich« verfaßten Sozialsystems angesiedelt - Gemeindepolitik ist Sachpolitik. Wo die politische Konfliktthaltigkeit der Handlungsmodelle A und. B reflektiert wurde und wird, geschieht es unter Verwendung eines systemtheoretisch fundierten Lernmodells. Danach trägt. die Gemeinwesenarbeit katalytisch zur Entwicklung lokaler Demokratie bei, indem sie Prozesse einleitet oder begleitet, die es problembezogen den Bürgern wie den Politikern und der Verwaltung ermöglichen sollen, ihre Rolle bezogen auf die jeweils anderen besser wahrzunehmen. Sie ,ist »die Methode, mit bestehenden Konflikten produktiv umzugehen«, im Sinne eines »forrlaufenden Gesprächs der Wähler mit den Gewählten- und einer Vermittlung »zwisdien den berechtigten Ansprüchen eines Teiles der Bevölkerung und den berechtigten Einsprüchen der Verwaltunge/.

---

thoden von GWA gesetzt werden (sofern sie sich an soldie Grenzen hält), sind frühzeitig umrissen worden von: *M. R. Vogel* und *P. Oel:* Gemeinde und Gemeinschaflshandeln. Zur Analyse der Begriffe »Community Organisation« und »Community Development«, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1966.

7. Hier wird ein Praktiker der ersten Phase zitiert, jenerzeit der ev. Pfarrer *tJlo Luuka:* Gemeinwesenarbeit.

Die Modelle der Partizipativen Planung, der Sozialen Aktion und der Stadtteilarbeit gehören in die zweite Phase der Gemeinwesenarbeit, die in Deutschland zum Ende, in den USA mit der Bürgerrechtsbewegung zu Anfang der sechziger Jahre beginnt. Ihnen wird als Erfahrung zugrunde. gelegt, daß lokale Selbsthilfe und verbesserte Kooperation zwischen Individuen und Organisationen die gesellschaftlichen Widersprüche zwischen Armut und Wohlstand, Einflußlosigkeit und Macht nicht aufheben, in vielen Fällen eher verschleiern. In allen drei Konzepten wird davon ausgegangen, daß die Mittel zur Bedürfnisbefriedigung knapp sind und bleiben werden. Es kommt also darauf an, wie, von. wem und an wen das Vorhandene verteilt wird.

Man kann dieses Problem als ein sozialtechnisches sehen, wiederum als einen Lernprozeß unter den Gesichtspunkten der Äußerung, Diskussion und Rangordnung von Bedürfnissen. Dies ist *der Ansatz Partizipativer PlanungS.*

Planungsbeteiligung soll allseitige Informationserhöhung bringen. Die verfügbaren Mittel werden dadurch nicht größer, aber dem Plan wird die Legitimation verschafft, daß er im Gespräch mit dem Bürger - dem Klienten - dem Verbraucher entstanden ist und dessen Bedürfnisse, entsprechend dem auch ihm durchschaubar gemachten Voraussetzungen und Möglichkeiten berücksichtigt sind.

Dies macht schon deutlich, daß die Verteilung knapper Mittel auf verschiedene Bedürfnisse nicht nur ein Informationsproblem ist, sondern als Problem der Entscheidungsmacht gesehen werden kann. Wer über sie verfügt, kann in Planungsprozessen den Umfang, die Rangordnung und den Zeitpunkt der Bedürfnisbefriedigung mehr beeinflussen als andere, zum Beispiel durch den Verweis auf übergeordnete Sachzwänge oder darauf, daß die Diskussion jetzt abgeschlossen werden müsse, weil die Zeit drängt oder umgekehrt, daß noch ganz andere Faktoren in die Diskussion einbezogen werden müssen.

Im *Modell der Sozialen Aktion* steckt die Absicht, die Mächtigen im Einzelfall durch Druck dazu zu bringen, ihre Entscheidungsmacht mit den Betroffenen zu teilen. Wenn man an die Bürgerrechtsbewegung, die Aktionen für die Dritte Welt oder die Solidarisierungsaktionen gegen Wohnraumzerstörung denkt, enthält dies Modell die Erfahrungen von Menschen, die sich nicht mehr vertrösten lassen wollen, weil es um ihre physische oder ihre moralische Existenz geht. Mögen die Inhaber von Entscheidungsmacht auch mit sehr unkonventionellen oder rechtsverletzenden Mitteln bedrängt werden, so wird doch der

---

Ein Weg zur Lösung gesellschaftlicher Konflikte, Lamberrus-Verlag 1971, S. 51 f. - Ähnlich ein anderer Praktiker, jenerzeit Benediktinerpater: *St, Kar1stetter:* Gemeinwesenarbeit – eine mögliche Herausforderung, in: Lebendige Seelsorge, Heft 1/1971, S. 1-6, insbesondere S. 3 f. - Vgl. auch *K. Utermsnn, in: Boer! Utermann,* a.a.O, S. 223 f.

8. Die deutsdie Diskussion über partizipative Planung hat sich lange vorwiegend unter Stadtplanem abgespielt, vgl. dazu die Zeitschriften STADTBAUWELT, Bertelsmann Fachverlag Berlin, und ARCH +, Studienhefte für Planungspraxis und Planungsthecrie, VSA-Verlag 1 Berlin 36, Postfach 307. besonders Heft 21, Februar 1974. Erstmalig ausfiihrlicher aus der Perspektive sozialer Arbeit dazu Beiträge in C. *W. Müller* und *P. Nimmermann:* Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, Juventa Verlag, München 1971, Teil II »Reformen von oben«. Ein neuerer Überblick mit weiteren Literaturhinweisem *R. Gronemeyer:* Integration durch Partizipation, Fischer Tb Nr. 6517, Frankfurt 1973, Teil 4.
Da Planungspartizipation als Sollvorschrift auch in das Städtebauförderungsgesetz von 1971 aufgenommen worden ist (für bundesstaatlich bezuschußte Sanierungs- und Stadtentwicklungsvorhaben), finden sich Äußerungen dazu auch in einschlägigen Kommentaren, Abhandlungen und Praxisberichten.

Konflikt nicht als Selbstzweck gesucht. Die Soziale Aktion enthält im Prinzip den Optimismus, daß das gegebene System ein Mehr an Gerechtigkeit hervorbringen kann und es deshalb einen Sinn hat, eine Entscheidung zu erkämpfen, die beweist, daß es auch anders geht. »Versöhnung ist Grundbedingung für ... die Veränderung institutioneller Strukturen«, sie »gibt dem Konflikt einen begrenzten Charakter und positive Ziele-.?

Das *Modell der Stadtteilarbeit* stellt demgegenüber den Kampf der Betroffenen um gerechtere Strukturen in die Langzeitperspektive, die Veränderungen gesellschaftlicher Systeme benötigen. Während die Soziale Aktion zur Erhöhung ihrer öffentlichkeitswirkung den Zusammenschluß aller aus sehr beliebigen Motiven am jeweiligen Problem Interessierten - also eine kurzfristige Massenbasis - gebrauchen kann, ist Problem der Stadtteilarbeit, Motivationen zu schaffen und stabilisieren, die durch Rückschläge und langjährige Erfolgslosigkeit hindurchtragen. Studentenbewegung, Erneuerung marxistischen Denkens und Praxis emanzipativer »Pädagogik der Unterdrückten« haben hier die Aufmerksamkeit auf Bedingungen langfristiger Prozesse der Bewußtseinsbildung und Organisation gelenkt.

Wenn es darum geht, daß »Mensdien, die nichts zu sagen haben, lernen, das Wort zu nehmen, das ihnen verweigert worden ist«, dann darf die schidir- und klassenspezifische Situation nicht außer Blick geraten. Stadtteilarbeit bedarf genauerer Kategorien als die der »Betroffenen« oder der »Bürger« ist, denn sie zielt darauf, daß stabile soziale und schließlich auch bewußt politische Gruppen entstehen, deren Lernstoff ihre gemeinsame gesellschaftliche Lage (und nicht eine spezifische Problemlage) ist, »ihre Erfahrung von dieser Lage, ihr deformiertes Bewußtsein mit all den darin enthaltenen Widersprüchen und Ängsten«[10].

4. ZUR STRATEGISCHEN UND TAKTISCHEN HANDHABUNG DER MODELLE

Rothman (a.a.O, S. 23) weist deutlich darauf hin, daß die Handlungsmodelleder Gemeinwesenarbeit Idealtypen sind, »analytisdie Extreme-s. Deshalb wird keine Praxis glatt in sie einzuordnen sein. Die Modelle helfen eher, das Profil von Projekten zu diskutieren beziehungweise zu entwickeln. Im historischen Aufriß dürfte deutlich geworden sein, daß die den Modellen zugrunde liegenden gesellschaftsanalytischen und -politischen

---

9. D. *T. Hesselt,* Fibel für Soziale Aktionen, Burckhardthaus- und Christopherus-Verlag, Gelnhausen und Freiburg i. Br. 1973, S. 36.
   Weiter zur Sozialen Aktion: S. D. *Alinsky:* Leideasehaß für den Nächsten, Burdthardthaus-Verlag, Gelnhausen und Berlin 1973. *Tb. Ebert:* Gewaltfreier Aufstand - Alternative zum Bürgerkrieg, Piseher Tb Nr. 1123, Frankfurt 1970. *P. Reckman:* Soziale Aktion, Laetare und Imba Verlag, Stein und Freiburg/ Schweiz 1973. - Ferner laufende konzeptionelle Diskussion und Praxisberichte in »Gewaltfreie Aktion«, Vierteljahreshefl:e für Frieden und Gerechtigkeit, Vertrieb G. Jochheim, 1 Berlin 48, Kiepertstraße 5.

10. *E. Lange:* Sprachsdiulen für die Freiheit. Ein Konzept konfliktorientierter Erwachsenenbildung, in *F. Ziegel* (Hg.): Chancen des Lernens, Claudius-Verlag, München 1972, S. 58-72. - Zu den Bedingungen langfristiger Demokratisierungsstrategien allgemein *F. Vilmar:* Strategien der Demokratisierung, Bd, I: *Theorie der* Praxis, Sammlung Ludtcerhand Nr. 53, S. 180 *H.* - *Speziell* zur Organisation *proletarischer* Erfahrung O. *Negt* und *A. Kluge:* Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlidier Erfahrung und proletarischer Öffentlichkeit, edition suhrkamp Nr. 639, Frankfurt 1972.

Orientierungen sich zumindest zwischen A-C einerseits und *DIE* andererseits weitgehend ausschließen.

C. *W. Müller* betont den *Unterschied zwischen »rejormpddagogischem«* und *»aggressioem Konzept-e* von Gemeinwesenarbeit: das eine »geht von der Notwendigkeit der aktiven Beteiligung möglichst aller Bewohner ... bei der Beseitigung partikularer Mißstände aus«, das andere zielt ab »auf die Veränderung von Kräfl:e-Verhältnissen und Macht-Strukturen ... durch solidarischen Zusammenschluß von Minderheiten, die unter bestimmten sozialen Bedingungen am fühlbarsten leiden und die deshalb am ehesten (? W. M.) für deren Veränderung zu mobilisieren sind«11.

Es ist allerdings wohl eine Praxistheorie Partizipativer Planung denkbar, welche die Grenzen einer von den Zuständigen organisierten Planungsbeteiligung nicht verschleiert, sondern eine volle Verdeutlichung der Widersprüche akzeptiert, die zwischen der Planung unter gegenwärtigen Handlungsbedingungen und den Chancen einer unter veränderten Machtverhältnissen einlösbaren Befriedigung heute unterprivilegierter oder unterdrückter Bedürfnisse bestehen. Eine solche aufgeklärte Partizipative Planung würde die Strategien Sozialer Aktion und der Stadtteilarbeit als notwendig ergänzende strategische Konzepte bejahen.

Ferner ist eine *Kombination verschiedener Handlungsmodelle* möglich, die sich *unbeabsichtigt* aus der sachlichen und prozessualen Dynamik von Initiativen ergibt *oder* die *taktisch* einkalkuliert wird. Ein anschaulich dokumentiertes Beispiel für ein zunächst unbeabsichtigtes Nacheinander von Selbsthilfe-Initiative und Sozialer Aktion stellt die »Aktion Kleine Kasse« in Frankfurt am Main zum Schulanfang 1970 dar: Hier hatten Eltern einen antiautoritären Kindergarten betrieben und konnten die gemeinsame Einschulung ihrer Kinder in eine kleine Klasse (als eine der Voraussetzungen für nichtdisziplinierende Unterrichtsmethoden) nur erreichen, indem sie durch eine Massenaktion für alle Schulanfänger des Jahrgangs kleine Klassen erkämpftent-.

Beispiel für ein zeitliches und taktisch koordiniertes Nebeneinander verschiedener Modelle finden sich in Sanierungsquartieren. Optimal würde dies so aussehen: Die Protest-Aktion gegen Sanierung als Stadtteilzerstörung wird begleitet durch Selbsthilfeaktionen wie symbolische Renovierung von Häusern, Sperrung von Plätzen für Autos zugunsten von Kinderspielanlagen und ähnlichem, Eventuell kommt als drittes die Gemeinwesen-Entwicklung dazu - der Aufbau eines wirksamen Kommunikationsnetztes (Treffpunkte, Zeitung), von Bewohnervertretungen, von sanierungskritischen Solidaritätsgruppen aus überlokalen Experten und lokalen Schlüsselpersonen (zum Beispiel Mitarbeiter von sozialen Einrichtungen, Ärzte, Lehrer, Pfarrer). Gleichzeitig kann viertens eine gruppen-

---

11. C. *W. Müller:* Die Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland, in C. *W. Müller* und *P. Nimmermann:* Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, juventa-Verlag, München 1971, S. 228 bis 240, hier: S. 232. - Eine neuere Auseinandersetzung mit diesen beiden Alternativen findet sich in den Referaten und Gruppenarbeiten von AW-Sozialarbeitertag 1971: Arbeiterwohlfahrt (Hg.): Sozialarbeit und Sozialplanung. Bonn 1972.

12. M. Hartlaub: Bürgerinitiative, Verändert die Schule - jetzt], in *H. Grossmann* (Hg.): Bürgerinitiativen, Schritte zur Veränderung?, Fischer Tb 1233, Frankfurt 1971.

spezifische Stadtteilarbeit beginnen.. Ein Ergebnis kann (fünftens) schlie'ßlich sein, daß ein System partizipativer Planung zugestanden wird, das die am stärksten von der Sanierung ökonomisch und sozial betroffenen Minderheiten oder deren legitime Anwälte (und nicht nur die Planungsinstanzen selbst) für funktionsfähig halten.

Die *Einstiegsphase* von Gemeinwesenarbeit und Bürgerinitiativen kann so angelegt werden, daß unter Beratung durch den Gemeinwesenarbeiter zunächst bewußt offengehalten wird, welchem Handlungsmodell man folgt. Hier geht es um eine Orientierung über das Potential an Problembewußtsein, Motivationen und Handlungsbereitschaft. Mittel dazu sind Straßeninterviews, Gruppeninterviews an sozialen Treffpunkten, Gespräche mit Schlüsselpersonen, die Kontakt mit der Bevölkerung haben (Ärzte, Lehrer, Ladenbesitzer,.Postboten, Pfarrer, Fürsorger usw.), schließlich die systematisch eingesetzte aktivierende Befragung von einzelnen oder Gruppen und daran anschließende Versammlungent>,

Diese *Aktivierungsphase* ist der kritischste Moment: Wer entscheidet auf Grund welcher Handlungstendenzen und welcher Informationen über die nächsten Schritte? - An dieser Stelle kann sich in der Gemeinwesenarbeit beziehungsweise der Bürgerinitiative wiederholen, wogegen man zunächst selbst angetreten ist: daß nämlich einige wenige über die anderen Entscheidungen treffen unter der Vorgabe, das Mögliche und Notwendige zu wissen, oder mit der elitären Behauptung, wer jetzt nicht dabei sei, wolle es ja nicht anders und würde außerdem auch nichts neues beitragen.

Ein zweites Mal wird deutlich, daß in der Initiativgruppe eine *besondere Funktion* wahrzunehmen ist. Man mag sie als die des *»Gemeimaesenarbeiters«* beschreiben oder als die des »Einflußführers« bzw. »Trainers«, den *Richard Hauser* dem »Machtführer« entgegensetzt, oder man mag wie die Bürgerinitiative Bonn vom »Moderator« sprechen!". Es können, sollten sogar mehrere sein: Wächter und Berater in Hinblick auf die Qualität des Beteiligungsprozesses.

Der »Gemeinwesenarbeiter« wiederum muß sich klar darüber werden, welche Bedingungen in seiner persönlichen und beruflichen Sozialisation, in der Abhängigkeit seiner Position usw. ihn so steuern, daß er für bestimmte Handlungsmodelle wenig geeignet ist und andere bevorzugt. Die Handlungsbedingungen eines Pfarrers etwa können ihn dazu

---

13. Die Methode der aktivierenden Befragung im Rahmen von sogenannten Aktionsuntersuchungen wird dargestellt von *M. Ritter:* Die Aktionsuntersuchung - Eine kleine Methodik, in: *W. Schneider* (Hg.): Aktion Gemeinde heute, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1972, S. 57-68. - Ein Praxisbericht aus einem Neubaugebiet dazu: D. e, *Bodelschwing* und *A.* S. *Seippel:* Zur Selbsthilfe befähigen - Katalytische Arbeit im Neubaugebiet Dicker Busch/Rüsselsheim, in Theologia Practica Heft *2/1971,* anschließend eine Kritik der Methode und ihrer Ergebnisse von G. *Weber.* - Ein weiterer Anwendungsbericht aus einem Essener Arbeiter-Wohngebiet und der Stadtsanierung Osnabrück erscheint in einem Sammelband von *H. E. Bahr* (Hg.): Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit, Luchterhand-Verlag, 1974.

14. Funktion und Handlungsrahmen des »Gemeinwesenarbeiterse in der Arbeit der Bürgergruppen beschreiben: *B. Höbel* und *U. Seipert:* Bürgerinitiativen und Gemeinwesenarbeit, Juventa-Verlag, München 1973 (insbes. S. 95 ff.). - Zur Rolle des »Einflußführers« oder »Trainers«: *R. Hauser:* Die kommende Gesellschaft - Handbuch für soziale Gruppenarbeit und Gemeinwesenarbeit, Pfeiffer Verlag, München 1971, S. 419 ff., ferner die in Anmerkung 13 genannten Artikel zur Anwendung dieses Konzepts. - Zum »Moderator«: vgl. S. *Haffner* u, a.: bürger initiativ, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1974, S. 137.

drängen, das Modell der Sozialen Aktion allenfalls außerhalb seiner eigenen Pfarrei, innerhalb dagegen eher den Aufbau einer Selbsthilfe-Initiative zu unterstützent".

Studenten und Jungakademiker unterschätzen evtl. die Möglichkeiten, die für Lernprozesse der Betroffenen in Modellen der Selbsthilfe-Initiative oder Planungspartizipation liegen und steuern Soziale Aktionen an, weil sie selbst eben schon »wissen«, daß Zugeständnisse dem System - wenn überhaupt - nur durch klare Konfliktbereitschaft entrissen werden können. Die richtige *Einschätzung und Entwicklung von Konfliktfähigkeit* ist aber gerade angesichts der tief verwurzelten Ordnungstraditionen eine zugleich notwendige und mühselige Angelegenheit. Das gilt übrigens nicht nur für die Anwendung des Modells der Sozialen Aktion und der Stadtteilarbeit. Unter entsprechenden Bedingungen (zum Beispiel enger sozialer Kontrolle, wie sie in ländlichen und klein- und vorstädtischen Situationen herrscht) können bereits Selbsthilfe-Initiativen beziehungsweise neue Informations- und Mitwirkungsstrukturen im Gemeinwesen oder Vorschläge zur Betroffenenbeteiligung in Stadt- und Sozialplanungen als »zu Früh«, »voreilig«, »unnötig« oder »Provokation« empfunden werden.

Gerade deshalb ist es wichtig, daß an einem Projekt der Gemeinwesenarbeit auch Personen mitwirken, die auf den verschiedensten Einflußkanälen auf das Meinungsklima im Gemeinwesen einwirken können - für den Bereich der formellen Kommunikation etwa Journalisten, Lehrer, kirchliche Mitarbeiter, Sozialpädagogen - für die informellen. Bereiche etwa Hausfrauen, Gastwirte, Friseure und andere quartiersbezogene Berufsgruppen.

Ferner muß beachtet werden, daß »Gemeinwesenarbeiter« und Initiatoren einer gewissen institutionalisierten Mindestabsicherung gegen den Gegendruck bedürfen: Je nach den Anforderungen des Handlungsmodells reicht sie von einem speziellen Dienstauftrag für Gemeinwesenarbeit mit ausgegliederter Fachaufsichtdurch unabhängige Experten bis zur öffentlich anerkannten Beauftragung als Anwalt zur Interessenvertretung der Betroffenen im Planungsprozeß. Dabei kann dieser »Anwalt« durchaus von Kommunen, Kirchen oder Wohlfahrtsorganisationen finanziert werden. Beispiele dafür gibt es[16]. In

---

15. Die heftige Kontroverse über die Unterstützung sozialer Aktionen durch kirchliche Mitarbeiter in den USA stellt dar *L. E. Schalter:* Kirche und Gemeinwesenarbeit - Zwischen Konflikt und Versöhnung, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen und Berlin 1972.

16. Einige solcher Verfahrensweisen institutioneller Absicherung von Gemeinwesenarbeit stellt (durchweg skeptisch beurteilt) C. *Offe* vor im Rahmen einer Abhandlung zu: Demokratische Legitimation der Planung, in *ders.:* Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, edition suhrkamp Nr, 549, S. 123 ff.
Praktische Beispiele für institutionalisierte Absicherung von »Gemeinwesenarbeiternc sind:
- der »Verein für Gemeinwesenarbeite in München, in dem Wohlfahrtsorganisationen sich ihres direkten Durchgriffs auf die Praktiker begeben haben und ihren Einfluß teilen mit Experten und Fachhochschullehrern;
- die Verfahrensweise der Stadt Darmstadt bei der Zentrumsplanung für das Neubaugebiet Kranichstein: die Bürgerinitiative wählte einen Planungsanwalt, den die Stadt finanziert und dem sie vollen Zugang zu Planungsunterlagen und -abläufen einräumt;
- die Abwicklung der Voruntersuchungen für den Sozialplan bei der Altstadtsanierung Tübingen in Kooperation mit Bürgerinitiativen, von der Stadt dadurch erleichtert, daß sie mit dem Planungsteam einen Werksvertrag abschloß, der Gemeinwesenarbeit vorsah und dem Team eine Mittlerstelle zwischen Kommune und Bürgern einräumte. Leider wurde nach der Voruntersuchung diese ausgegliederte Kontakt-

der Abwandlung eines Satzes aus einem Film über Bürgerinitiativen von Luc Jochimsen (ARD 1972) gilt hier: Die Bürger erhalten einen Teil ihrer Steuergelder wieder zurück, um besser Einfluß zu nehmen auf die, dieüblicherweise die Steuergelder in ihrem Auftrag zum gemeinsamen Nutzen verwalten sollen.

Doz, Dr.ver. pol. W. Müller *73 Eplingen-Hegensberg, Ludwig-Jahn-Strape 73*

---

und Beratungsstelle in die Verwaltung als Sonderamt integriert, obwohl gerade die Rückmeldung der Untersuchungsergebnisse an die Betroffenen und die fortdauernde Erörterung mit ihnen eine verwaltungsunabhängige Gemeinwesenarbeit voraussetzt.

Determinanten für kirchliche Gemeinwesenarbeit in Sanierungsgebieten (Beispiel: Berlin-Kreuzberg)

VON CHRISTIAN HOMRICHHAUSEN

In diesem Beitrag soll der Versuch unternommen werden, an einem Beispiel aufzuzeigen, welche Faktoren berücksichtigt werden müssen, wollen Gemeinden oder Kirchenkreise in Abläufe der Stadtsanierung intervenieren. Dazu wird hingewiesen auf geschichtliche Voraussetzungen der Sozialstruktur, Mechanismen der Sanierung und ihre Auswirkungen im kommunalen Bereich. Außerdem sollen verschiedene gemeindliche Interessenlagen und Organisationsmöglichkeiten ansatzweise bestimmt werden. Erst auf diesem Hintergrund ergeben sich dann Möglichkeiten zu konkreten Sachverhalten über das strategische Potential und seine Einsatzmöglichkeiten zu reflektieren.

Die Fläche des heutigen Sanierungsgebietes umfaßt einen Teil eines der alten City von Berlin-Kölln benachbarten Gebiets, das *in den Jahren 1840 bis* 1895 *bebaut* wurde. Das Gebiet war als gut bürgerliches Viertel geplant mit repräsentativer Randbebauung und großen grünen Innenhöfen. Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der Stadt Berlin und der Verknappung des innerstädtischen Bodens trat eine deutliche Peripheriewanderung der Bevölkerung und der Betriebe ein. Handwerker, die auf dem Lande keine Arbeit mehr fanden und nach selbständigen Niederlassungen in der Umgebung von Berlin suchten, wurden über drei große Bahnhöfe aus Schlesien und Sachsen in dieses Gebiet gebracht. Sie nahmen die *Tradition handwerklicher Tätigkeit* in diesem Gebiet auf[1] und führten sie weiter. Die steigenden Lebens- und Arbeitskosten, die ihren Niederschlag in hohen Mieten und Bodenpreisen für Wohn- und Gewerbeeinheiten fanden, zogen eine intensive bauliche Nutzung nach sich. Dadurch entstand die typische Form des Mischgebietes: *Wohnen am Blockrand und Gewerbe im Bloekinnern.* Wandern die größten Betriebe auf Grund der steigenden Bodenpreise und Mieten aus der durch die Zollmauerbezeichneten Innenstadt aus, um billiger expandieren zu können, so halten sich die kleineren und mittleren handwerklichen Betriebet, Zwischen den beiden Weltkriegen sinkt die Bevölkerung, in Fort-

1. *Friedrich der Große* hat im Zuge der Unterstützung von Bürger, Handel und Gewerbe in der südlichen Friedridistadt Handwerker angesiedelt, die sich dann bis in das heutige Sanierungsgebiet ausweiteten. S. *W. March* und *I. Balg:* Umsetzung von Gewerbebetrieben im Sanierungsgebiet Kreuzberg von Berlin, eine wirtschaftliche und soziologische Untersuchung, mit Beihilfe des Senators für Wirtschaft und im Benehmen mit dem Senator für Bau- und Wohnungswesen von Berlin, 25. August 1967 (diese Untersuchung ist als Grundlage für weitere Planungen abgelehnt worden), S. 14 (als Manuskript veröffentlicht).

2. »Die Entwiddung des Gewerbes geht sprunghaft vorwärts in den 2 Jahrzehnten nadi der Reichsgründung, damit auch die Verdichtung in der Luisenstadt (heutige Sanierungsgebiet C. H.), 1890 wurden gezählt:
   6377 Selbständige im Gewerbe
   1529 Selbständige im Handel
   1500 Selbständige in Dienstleistungen
   776 Arbeiter
   658 Freiberufliche
   689 Berufslose« (s. *W. March* und *I. Balg,* a.a.O. S. 17).
   »8380 Gewerberäume und damit die Höchstzahl unter allen Stadtteilen, ...« (s. *W. March* und *I. Balg,* a.a.O, S. 18).

setzung emer Tendenz der Vorkriegszeit", weiterhin. Jedoch die Bedeutung des Handwerks bleibt erhalten". Den Zweiten Weltkrieg haben ein Drittel aller Kreuzberger Betriebe überstanden. Dagegen hat das Handwerk mit mehr als 50 % der Betriebe und Beschäftigten die Möglichkeit für einen Neubeginnt. Damit ist die weitere Entwicklung des Bezirks vorgezeidmets und die Mischung von Wohn- und Arbeitseinheiten bleibt auch bestehen".

Die Bevölkerung von Kreuzberg war vor der Ausweisung zum Sanierungsgebiet als *klein-bürgerliche/proletarische Subkultur* zu bestimmen, der folgende besondere Quartierstrukturen zuzuschreiben sind:

a) hohe Seßhaftigkeit der Bevölkerung,

b) engeverwandtsdiafllidie Beziehungen auf engem Raum,

c) soziale Homogenität,

d) starke soziale Verflechtungen auf Grund einer Quartiersöffentlidikeir, die durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist: Straßen mit multifunktionaler Nutzung, Kneipen, Einzelhandelsgeschäfle, Treppenhäuser und Vorhöfe.

Diese Faktoren erklären das sozialpsychologische Phänomen; daß sich *Identität der Bewohners* wohl in enger Quartiersbezogenheit ausbildet, aber seinen Ausdruck nicht in selbstsicherem Formulieren von eigenen Interessen findet, sondern eine falsche Sicherheit gegenüber möglichen Veränderungen des Quartiers hervorbrachte.

---

3. Von 1890 bis 1910 verringert sich die Wohnbevölkerung auf Grund der neu erbauten Ring- und Wannseebahn um 22 % es. *W. March* und *I. Balg,* a.a.O, S. 19).
4. 1939 wurden gezählt: 332635 Einwohner, davon: 97983 Handwerker und Industriearbeiter, 60091 Handel/Verkehr, 25489 Dienstleistungen. Von 6 Innenstadtbezirken haben auf 2,4 % der Fläche der Bezirk Mitte und Kreuzberg 20 % der Betriebe und 30 % der Beschäftigten es. *W. March* und *I. Balg,* a.a.O, S.23/24).
5. S. *W. March* und *I. Balg,* a.a.O. S. 18.
6. 1949 zählte man: 1117 Industriebetriebe mit 24332 Beschäftigten, 5189 Handwerksbetriebe mit 21761 Besdiäfligten, 6072 Hdls.lVerkehrsbetriebe mit 21415 Besdiäfligten es. W. *March* und 1. *Balg,* S. 28).
   Nach 8 Jahren Ausschreibung eines Teils von Kreuzbergzum Sanierungsgebiet zählt man 1430 Handwerksbetriebe, 1 232 Industriebetriebe, 5421 Handelsbetriebe, s. Berlin-Kreuzberg, Wissenswertes kurz gefaßt, Hg. Bezirksamt Kreuzberg 1971.
7. Merkmale dafür sind: hohe Zahl von Prauenberufsbezeichnungen und der hohe Prozentsatz von Fußgängern in den Einzelhandels- und Handwerksbetrieben. S. auch *W. March* und *I. Balg,* a.a.O, S. 33 f. Ähnliche Strukturen wie in Berlin-Kreuzberg können an der Sanierung des Münchner Stadtteils Lehel aufgezeigt werden, s. *R.-R.Grauhahn, W. Linder:* Politik der Verstädterung, Fischer Athenäum Taschenbuch, Frankfurt a, Main, 1974, S. 127 ff.
8. *M. Fried* weist auf die Bedeutung von »räumlidier Identität« hin: »Indem wir die Bedeutung von Orten und von Zugang zu lokalen Gegebenheiten betonen, möchten wir die fast völlige Vernachlässigung räumlidrer Dimensionen bei der Behandlung menschlichen Verhaltens ausbalancieren ... In der Tat möchten wir sagen, daß ein Gefühl räumlicher Identität fundamental ist für menschliches Funktionieren. Es repräsentiert eine erscheinungsmäßige oder vorstellungsmäßige Verarbeitung bedeutender Erlebnisse mit Arrangements der Umwelt und Kontakten im Verhältnis zur Auffassung des Individuums von seinem eigenen Körper im Raum« (in: Sanierung für wen? Eine Textsammlung, herausgegeben vom Büro für Stadtsanierung und soziale Arbeit, Berlin-Kreuzberg, 2. erweiterte und verbesserte Aufl., 1971).
   E. H. Erikson zeigt die Bedeutung erweiterter Ausschnitte der Gesellschaft, wie »das Straßenviertel, der zukünftige Beruf, eine Gemeinschaft verwandter Geister«, für die Identitätsbildung des jungen Menschen im Wechselspiel von Anerkennung und Zuweisung sozialer Rollen. S. *E. H. Erikson:* Identität und Lebenszyklus, Theorie Suhrkamp Verlag 1971, S. 138.

Die *Sanierungsmaßnahmen* in Kreuzberg umfassen das zweitgrößte innerstädtische Sanierungsgebiet nach dem sogenannten ersten Stadterneuerungsprogramm von 1963[9]. Durch dieses Programm ist Kreuzberg zum Sanierungsgebiet ausgewiesen worden. Im wesentlichen orientieren sich die Sanierungsvorhaben an einer Tangentenplanung. die auf eine Gesamtplanung von Ost- und West-Berlin aus den Jahren 57/58 zurückgeht-". Diese Autobahnstraße zerlegt den Bezirk in vier Teile, wobei sich die beiden Tangenten (Ost und Süd) in Form einer Autobahnkreuzung am Oranienplatz treffen. Mit welchen Argumenten und stadtplanerischen Zielvorstellungen werden diese Maßnahmen nun gerechtfertigt? Zur Begründung der Sanierung werden zwei Argumentationsgänge ins Feld geführt: a) die *schlechte Bausubstanz»,* b) die Aufhebung einer kleinteiligen Mischung von Wohn- und Gewerbeeinheiten zugunsten einer großflächigen störungsfreien Entmischung. Der Planungsbericht belegt aber eindeutig, daß der größte Wohn- und Flächenverlust durch die Tangentenplanung hervorgerufen wird, auch wenn sie zu einem großen Teil auf dem einzigen größeren zusammenhängenden Grünstreifen des Bezirks entlanggeführt wird[12]. Nach der gesetzlich vorgeschriebenen Aufstellung des Flächennutzungsplans und seine Ausfüllung durch Strukturpläne im Rahmen der vorbereitenden 'Bauleitplanung[13] lassen sich folgende Tendenzen festmach.en: Das Gewerbe soll entlang der Autobahn angesiedelt werden, Wohneinheiten gehen an den Stadtrand, und um das Kottbuser Tor soll ein Einkaufs- und Gesch.äfl:szentrum entstehen. Der Mechanismus der Sanierung besteht nun darin, daß Grundstücke in dem als Sanierungsgebiet ausgewiesenen Bereich von Wohnungsbaugesellschafl:en aufgekauft werden, die sich dann als Sanierungsträger der Stadt anboten.

---

9. Bei der regionalen Verteilung der Bundesfinanzhilfe 1974 nach dem Städtebauförderungsgesetz (vom 27. Juli 1971, in Berlin am 1. August 1971 in Kraft getreten) ist das zweite Stadterneuerungsprogramm von Berlin mit aufgenommen worden, das unter Anwendung des Städtebauförderungsgesetzes aufgestellt wurde. Vgl. Bauwelr, H. 3, 65. Jg. 21. Januar 1974, S. 99.
10. Es ist nidre erkennbar, inwieweit die DDR ihre Planung für Ost-Berlin an der Autobahnplanung ausridrtet, Vgl. zur Datierung der Planung Mitteilungen Nr, 56 des Präsidenten des Abgeordnetenhauses von Berlin, Vorlage zur Kenntnisnahme über Siebenten Bericht über die Stadterneuerung in Berlin, ausgegeben 6. November 1970 (Abk. 7. Bericht), S. 13. Zu kleinen Modifizierungen der Tangentenplanung s. Stadterneuerung in Berlin, Neunter Bericht an das Abgeordnetenhaus von Berlin, S. 14 (Abk. 9. Bericht).
11. aber »*Analyse:* Eine absdließende Beurteilung der Bausubstanz nach Abriß- bzw. Modernisierungsempfehlungen kann zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nidrt gegeben werden. Dies erfolgt, wie auch in den anderen Sanierungsgebieten, erst im Rahmen der Durchführung in Zusammenarbeit mit den Sanierungsträgern ...« 7. Bericht, S. 11-
12. »*Planung:* ... Der voraussiditliche Einwohnerverlust von ca. 40 °'0 ist nidre allein durch die sanierungsbedingte Verminderung der Bebauungsdichte und Entmischung (Entfernung von Wohnungen aus Gewerbegebieten) zu erklären, sondern ist fast zur Hälfte (44 %) eine Folge der Wohnflämenverluste durch die Straßenplanungen (insbesondere die Tangenten) und neue Standorte ...« 7. Bericht, S. 10. - »*Analyse:* Die verhältnismäßig günstige redmerisdie Grünflächenbilanz zeigt aber nicht, daß in weiten Bereichen des Sanierungsgebietes (...) ein katastrophaler Mangel an Grün- und Spielflächen besteht ... *Planung:* Der entscheidende Eingriff in die Grünflämenbilanz erfolgt durch die Tangentenplanung. Die Osttangente beansprucht fast die ganze innerhalb des Sanierungsgebietes gelegene Grünfläme ... Für die Neuordnung bedeutet dieses eine erhebliche Erschwerung des Nachweises einer ausreimenden Grün- und Spielplatzfläche ...e 7. Bericht, S. 14.
13. S. *Bundesbaugesetz (BBauG)* vom 23. 6. 60 abgedr. in *Beck'sche Textausgaben,* 6. neubearb. Aufl., Mündien/Berlin 1965, S. 12 ff., bes. § 2.

Die Eigentumsrechte behalten die Sanierungsträgerw, Doch schon die Ausschreibung (1963) zeitigte bald ihre Wirkung: die mobilen Bevölkerungsteile zogen aus, dagegen *sozial Schwaehe und Alte verblieben* in den Wohnungen. *Gastarbeiter,* die auf niedrige Mieten angewiesen sind, zogen in die frei werdenden Altbauwohnungen ein[15]. Durch die Ballung von sozial Schwachen, Alten und Gastarbeitern sowie dem Unwillen der Hauseigentümer an Häusern in Sanierungsgebieten zu renovierenw werden intakte *Altbaugebiete zerstört,* sie verslumen. Welche Gründe können nun eine Stadt veranlassen, derartige Planungen durchzuführen mit dem Argument, sich an »den aktuellen Notwendigkeiten und Bedürfnissen der Bevölkerung-s'? zu orientieren? Die desolate und aufgeblähte Struktur der Berliner Bauwirtschaft, die nicht modernisiert wird, sucht Bauaufträge zur Ausnutzung ihrer Kapazitäten, Hierbei hat sich besonders das Berlin-Förderungsgesetz negativ ausgewirkt. Dadurch, daß es Sonderabschreibungen und Investitionszulagen für Investoren ermöglicht, hat sich bei umstrittenen Bauvorhaben, die sich als Investitionsruinen zu erweisen drohen, eine unheilige *Allianz zwischen dem Senat und den größeren Baugesellschafien*

---

14. In welcher Weise sich die Stadt zum Anwalt von Hauseigentümern und Baugesellschaften mache, wird an einer Gegenüberstellung deutlich: Im 7. Bericht wird der Entwurf der Bundesregierung für das Städtebauförderungsgesetz vom 12. März 1970 beurteilt. »Die im jetzigen Regierungsentwurf hergestellte Koppelung zwischen förmlich festgesetztem Bebauungsplan und Zulässigkeit der Enteignung stellt die für eine weitere kontinuierliche Durchführung des Ersten Stadterneuerungsprogramms entscheidende Bereitstellung der benötigten Grundstücke in Frage ... Vielmehr sind die in Berlin eingesetzten Sanierungsträger im Rahmen langfristiger Stadterneuerungsprogramme in der Weise mit der Stadterneuerung befaßt, daß sie nach Durchführung der Sanierung, soweit eine Reprivatisierung nicht, gewünscht wird. Eigentümer bleiben. Dieses Prinzip wird nur im Falle der Gewerbesiedlungsgesellschaft durchbrechen, die satzungsgemäß damit beauftragt ist, der gewerbliehen Wirtschaft benötigte Flächen bereitzustellen.« 7. Bericht, S. 2. Im 9. Bericht steht unter »Bodenordnung« im Zusammenhang mit »Ordnungsmaßnahmen«, S. *27/28:* »Der freihändige Erwerb der für die Sanierung nodi ausstehenden Grundstücke wird sich trotz der günstigen Entwicklung in der ersten Jahreshälfte 1972 voraussichtlich in zunehmendem Maße verzögern. Ursache dafür ist der Umstand. daß unter den Eigentümern der bisher nicht veräußerten Grundstücke entweder Verkaufsunwillen, ungeklärte Besitzverhältnisse oder überhöhte Kaufpreisvorstellungen vorherrschen.
    Nach der förmlichen Festlegung der Sanierungs gebiete kann ein Grundstück über den Verkehrswert hinaus nur dann erworben werden. wenn der Eigentümer zulässigerweise Aufwendungen. die zu Werterhöhungen führten. selbst bewirkt hat. Inwieweit dies sowie die bodenrechtlichen Vorschriften des StBauFG die Bereitschaft der Eigentümer zum Verkauf oder zur Beteiligung an der Sanierung bzw. das bisherige Ausmaß der Bereitstellung von Grundstücken für die Sanierung insgesamt verändern wird, ist ungewiß. Bisher hat Berlin zum Zwecke der Sanierung noch kein einziges Grundstück enteignet ... Auf jeden Fall müssen in verstärktem Maße Planvorstellungen über die Erneuerung der Sanierungsgebiete erarbeitet und die Bebauungspläne rechtzeitig aufgestellt werden, um die Anwendung der Gebote erForderlidienfalls zu ermöglichen.«
15. »In den Sanierunsgebieten haben die Sanierungsträger bisher rd, 2300 Wohnungen - im Mittel rd. 10% ihres Besitzes in den Sanierungsgebieten -. die durch Fluktuation frei geworden sind. an ausländische Gastarbeiter vermietet. Die Kündigungsfristen wurden so vereinbart, daß die Wohnungen für die spätere Sanierung rechtzeitig geräumt werden können.e 7. Bericht, S. 5.
16. In welcher Weise diese Art von Verrottungsstrategie in die Bewertung zur Altbaumodernisierung eingegangen ist, so daß sich Flädtensanierungen als wissenschaftlich ausweisen können, zeigt der Beitrag von *B. Ihlen/eid, H. Liman:* Verfahren zur Beurteilung der Altbaumodernisierung, Bauwelt 20,28. Mai 1973, 64. Jg., S. 887 f.
17. *Klaus Schütz:* Stadtentwicklungsplanung bedarf der öffentlichen Diskussion. Der Städtetag, Heft 2, Februar 74., S. 77 ff.

eingespielt". Außerdem orientieren sich die Sanierungsmaßnahmen »an der notwendigen Steuerung der Entwicklung der gesamten Stadtstruktur unter Berücksichtigung der zeitlichen und finanziellen und räumlichen Möglichkeiten-"? Dies entspricht Theorien, die Maßnahmen im Infrastrukturbereich als Teil staatsinterventionistischen Handeins definieren[20]. In diesem Fall hat der Senat durch seine Planung Lebenszusammenhänge zerstört, um Industrien Investitionsmöglichkeiten zu schaffen-'. Obwohl der Senat nur für die Ansiedlung von Unternehmen sorgen kann[22], nur tendenziell plant, wird er von den Betroffenen für die Verschlechterung ihrer gesamten Lebensbedingungen verantwortlich gemacht. Dies ruft eine Bewegung der *Politisierung* hervor, die sich sehr schnell einem differenzierten Zusammenspiel von Okologie, Stadtverwaltung und Wirtschaftssystem ausgesetzt sieht.

Wie läßt sich die räumliche Verknüpfung mit der Sanierung, die Organisationsmöglichkeit und die *gemeindliche Interessenlage* in Kreuzberg bestimmen?

Für den räumlichen Zusammenhang mit den Sanierungsmaßnahmen ergibt sich für die elf Gemeinden von Kölln-Stadt (Name des Kirchenkreises) eine Dreier-Typologieö:

1. Typ: Zwei Gemeinden sind durch die Sanierung direkt betroffen.

2. Typ: Sechs Gemeinden werden durch die Folgeverslumung bedroht, zunehmende Türkenzuwanderung, Bausubstanz wird nicht mehr erhalten, da in zehn bis fünfzehn Jahren saniert wird.

3. Typ: Drei nicht bedrohte bürgerliche Gemeinden mit Gebieten, die untypisdi für Kreuzberg sind: untere Mittelschidit, Neubaugebiete beziehungsweise nicht zu sanierende Gebiete.

Im folgenden sollen nun einige typische Verarbeitungsformen und Reaktionen der Gemeinden auf die Sanierung dargestellt werden. Hierbei sind sie jeweils mit dem unterschiedlichen Grad der Betroffenheit, die jeweils verschiedene Erfahrungsmomente mit der

---

18. S. *Wartenberg:* Wohnungsbau als Kapitalanlage, Bauwelt 20,64. Jg., 28. Mai 73, S. 895 ff.
19. 9. Bericht, S. 14, oder *K. Schütz:* Stadtentwicklungsplanung bedarf der öffentlichen Diskussion, a.a.O. S. 77: »Wichtiges Ziel unserer Wirtschaftspolitik ist es weiterhin, ein Wachstum zu erreichen, das am Durchschnitt des Bundes orientiert ist ... Aber es gibt auch Möglichkeiten, die wirtschaftspolitischen Ziele durch besondere Maßnahmen in Berlin und für Berlin zu fördern. Dabei wirken verschiedene Faktoren mit, die beeinßußt werden können und müssen, beispielsweise die Investitionsbereitschaft der Unternehmer oder die Erwerbspersonalzahl oder die für die Gewerbenutzung verfügbaren und erschlossenen Flächen, die Qualifikation der Arbeitskräfte und die Verfügbarkeit von Energie.«
20. S. $. *Gude:* Wirtschaftsentwicklung, Infrasrrukrurpolirik und Stadtplanung - Der staatliche Eingriff in die disfunktional werdenden Eigenstrukturen von Gemeinden und Städten in Soziologie der Stadt, Hg. *H. Korte:* Grundfragen der Soziologie Bd, 11, Juventa Verlag, München 1972, S. 152-178, oder zu den allgemeinen Bedingungen der Staatstätigkeit]. *Habermas:* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus; Edition Suhrkamp, 1. Aufl., Frankfurt 73, Bd. 623, S. 77-79.
21. S. Anm. 19, Zitat von *K. Schütz.*
22. »Solange die konkreten Entscheidungen über die Investitionen nicht durch die Politiker, sondern durch die Unternehmer, seien sie nun Privatunternehmer oder selbständige Kapitalorganisationen, autonom gefällt werden, ist die Aufgabe der Wirtschaftspolitik klar umrissen.«]. *Huffschmid:* Die Politik des Kapitals Konzentration und Wirtschaflspolitik in der Bundesrepublik. ed, Suhrkamp, 7.· Aufl., Franfurt 1971, Bd. 313, S. 134.
23. Die Typologie ist auf dem Hintergrund von Besuchen in den Gemeinden, Strukturplänen der Sanierung und einer Karte mit den Parochialgrenzen im Kirchenkreis entwickelt worden.

Sanierung hervorrufen und den Reflexionen der Gemeinden über ihre Arbeit in Zusammenhang zu bringen. Daraus sind dann die Ansatzpunkte für Strategien der Gemeinwesenarbeit zu ermitteln-",

Die *Betroffenheit des ersten Gemeindetyps* ist sehr stark, da zum Teil bis zu zwei Dritteln der Parochie Sanierungsgebiet ist. Einige Straßenzüge sind bis zu *50-100* % mit türkischen Gastarbeitern bewohnt. Selten ist es im Zuge der Umsetzungen möglich, Wohnungen im gleichen Bezirk zu bekommen; diese Bewohner werden in Neubaugebiete »verpflanzt«25. Die Gemeinde erlebt die Auflösung bestehender Sozialstrukturen und die eintretende Vereinzelung von zurückbleibenden alten Menschen. Angstgefühle bilden sich bei der deutschen Bevölkerung aus.

Direkte.Lnitiatioen sind von diesen Gemeinden *nicht* zu verzeichnen gewesen. Ihre Hauptaufgaben konzentrieren sich auf die Durchführung von Nachbarschaftshilfe in Form von Besuchsdiensten und Krankenpflege. Von ihrer eigenen Machtlosigkeit entlasten sie sich mit dem Verweis auf einen Experten für Sanierung im Kirchenkreis. In den Gemeindekreisen und auch im Gottesdienst wird versucht, die Konflikte mit den Ausländern aufzuarbeiten". In die gemeindliche Organisation sind Ausländer nicht integriert worden. Der Kindergarten stellt einen ersten Ansatzpunkt dar[27].

Konzeptionelle überlegungen sind hauptsächlich bestimmt von praktischen Gesichtspunkten hinsichtlich der Meisterung von konkreter *Lebenshilfe.* Zugefallen sind diese Aufgaben der Gemeinde durch ihren hohen Vertrauensvorschuß in der Bevölkerung.

Die Betroffenheit der Gemeinden des *zweiten Typs* variiert jeweils in bezug auf den Anteil der türkischen Gastarbeiter in dem Bezirk.

Ist der *Ausländeranteil* gering, so fehlen konkrete Anstöße zur Auseinandersetzung mit der Sanierung und ihren Folgeproblemen. Die Informationen laufen meistens über die Pfarrer und werden an bestehende Gemeindekreise weitergegebenv. Ist der Ausländeranteil höher, werden sie in die Gemeindearbeit integriert. Theologische Arbeitskreise könnenentstehen, um sich mit dem Islam auseinanderzusetzen oder es finden gemeinsame Jugendfeste statt. Der Arbeitsschwerpunkt auf der Ausländerproblematik erschwert aus arbeitsökonomischen Gründen eine direkte Auseinandersetzung mit der Planung-",

---

24. Die Reaktion der Kirchengemeinden auf die Sanierung wurde im Rahmen einer Arbeitsgruppe *(Ju. Siemann, Ro: Tischer, Ho.)* im Sommersemester 1973 mit Hilfe von Explorationsgesprächen meist mit den Mitarbeitern und Pfarrern der betroffenen Gemeinden untersucht. Die methodischen Mängel dieses Vorgehens wurden wegen zeitlicher und technischer Beschränkung in Kauf genommen. Die Gespräche erfolgten mit einem explorativen Fragebogen, der die groben Linien absteckte. Die Dauer der Gespräche bewegte sich zwischen ein bis zwei Stunden. Durch erneut geführte Gespräche hat sich der im Sommersemester 73 festgestellte Sachverhalt im wesentlichen bestätigt.
25. S. zu typischen Konflikten bei der Umsetzung von Bevölkerung aus Altbaugebieten *E. Pfeil:* Die Stadtsanierung und die Zukunft der Stadt, in: Sanierung für wen? a.a.O, S. 79 f.
26. Beispiel für die Struktur einer Gemeinde dieses Typs (ungef. Angaben) Gottesdienstbesuch 90 Personen, Männerkreis (Rentner, einer Ende Dreißig) 13; Frauenkreis (Rentnerinnen) 40, Helferkreis (Rentner) 2 Männer und 20 Frauen.
27. Ca. 20 % der aufgenommenen Kinder sind Türken.
28. Eher spiegeln sich in der Gemeindearbeit Konflikte der Sozialstruktur von Altbaugebieten. VgI. dazu *K. Duntze:* Der Geist der Städte baut, Radius Verlag, Stuttgart 1972, S. 28 ff.
29. Eine Auseinandersetzung mit der Ausländerproblematik in Kreuzberg kann hier nicht geleistet werden,

Die Konzeptionen der Gemeinden bestehen in einer Verbesserung der innergemeindlichen Kommunikationsstrukturen, Bewußtmachung der Trennung von Lebensvollzügen und *zielen auf eine integrierte Gemeindearbeit* ab[30].

Die Gemeinden des *dritten Typs* sind entweder gut erhaltene Altbaugebiete oder Neubauregionen. Da diese Gemeinden auch durch die Folgeverslumung *nicht bedroht* sind, fehlt jeder konkrete Anstoß, sich mit dem Thema der Sanierung zu beschäftigen. Sind auch theologische Verarbeitungsformen nicht gefunden worden, wird Sanierung auch von den Pfarrern ausgeblendet.

Die Reaktionen sind in allen Gemeinden Antwort auf einen unmittelbaren Problemdruck. Die konzeptionellen Verarbeitungsformen nehmen das Thema der Sanierung nicht direkt auf, sondern bewegen sich zwischen weitläufigen Perspektiven zum Gemeindeaufbau oder Meisterung der anfallenden Arbeit.

Lassen sich auf diesem allgemeinen Hintergrund der Gemeindesituation Ansätze für Gemeinwesenarbeit entdecken, hervorgerufen durch Veränderungen im Stadtteil und weldien Anspruch könnten sie einlösen? Erwartet man von den Gemeinden, daß sie mit Hilfe der Gemeinwesenarbeit auf die Mißstände reagieren, so wäre mit dem Prozeß zu rechnen, »in dessen Verlauf ein Gemeinwesen seine Bedürfnisse und Ziele feststellt, diese ordnet oder in eine Rangfolge bringt, Vertrauen und den Willen entwickelt, etwas dafür zu tun, innere und äußere Quellen mobilisiert, um die Bedürfnisse zu befriedigen, daß es also in dieser Richtung aktiv wird und dadurch die Haltungen von Kooperation und Zusammenarbeit und ihr tätiges Praktizieren förderre". In bezug auf die drei Gemeindetypen lassen sich nun unterschiedliche *Interessenrichtungen* und Zielbestimmungen, die für die Anwendung von Gemeinwesenarbeitsmethoden entscheidend wären, aufweisen.

Bei dem ersten Gemeindetyp bestehen zwei sich nicht gegeneinander ausschließende Interessenrichtungen:

Planung neuer Gemeindestrukturen für das veränderte Quartier; denn aufhaltenden Einfluß auf die Stadtplanung zu nehmen, scheidet in diesem Stadium als nicht realisierendes Ziel aus.

Verbesserung der *caritatiuen Arbeit* durch Ausbau der gemeindlichen Selbsthilfeorganisationen. Die Schwierigkeit bei der Verwirklichung dieses Interesses liegt an der starken

---

es sei aber zur Information verwiesen auf: Drucksache 15 der Provinzialsynode Berlin-Brandenburg vom 19. bis 24. 11. 71, Bericht des Ausschusses der Kirchenleitung für Fragen der ausländischen Arbeitnehmer, und *M. Haacke:* Eingliederung ausländischer Arbeitnehmer und ihrer Familien, Der Städtetag, H.3, März 74, S. 133 ff. in Aufnahme des Abschlußberichts der Senatskanzlei Berlin vom September 72.

30. Ein Teil der Pfarrer beriditere hierzu: Werden sie in diesem Sinne selber aktiv, kollidiere dies oft mit ihnen entgegengebrachten Erwartungen der Gemeinde, festgelegte Dienstleistungen zu erfüllen.

31. Def. von *M. Ross:* Gemeinwesenarbeit - Theorie - Prinzipien - Praxis, Lambertus Verlag 68, S. 58. Dieser Definition ist der Vorwurf gemacht worden, sie impliziere ein nur »reformpädagogisches Konzepte. S. C. *W. Müller:* Die Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Müller* und *Nimmermann:* Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, juventa Verlag, München 71, S. 232. Die von Müller vorgenommene Klassifizierung hat den Nachteil, daß sie den binnenemanzipatorischen Charakter von Organisationen nicht in den Blick bekommt. Hieran liegt *Tb. Ebert:* Gewaltfreier Aufstand, Alternativen zum Bürgerkrieg, Fischer Bücherei, Mai 70, gekürzte Ausg. Nr. 1123, S. 18 ff., wenn er auf die »Willensbildungs- und Lernprozesse in Guerillaorganisationen« abhebt.

Veränderung des Betroffenenkreises durch die laufenden Umsetzungen. Der Betroffenenkreis müßte selber Träger der Aktionen sein.

Die durch Folgeverslumung bedrohten Gemeinden sind an der Erhaltung bestehender Sozialstrukturen der Gemeinde interessiert. Um diese Defensivstrategie durchzuhalten, sind Trägergruppen notwendig, die kontinuierlich Planungsabläufe beobachten und Taktiken entwickeln zur Beeinflussung der Struktur- und Flädrennutzungsplanev.

Die intakten Gemeinden sind an der Entwicklung eigener Gemeindekonzepte interessiert, ausgerichtet auf die Integration von Lebensvollzügen und Lebensbereiche durch die Ausbildung von Kommunikationsstrukturen, die die Interaktion zwischen verschiedenen Alters- und Personen gruppen ermöglichen. Erst in zweiter Linie stellt sich für sie die Frage nach der Beeinflussung von kommunalen Entscheidungsprozessen.

Sind die Interessenrichtungen skizziert, muß gefragt werden, welche *Personenkreise* die angesprochene Gemeinwesenarbeit leisten könnten. Innerhalb der Gemeindetypen lassen sich in Streuung *drei Personengruppen* anhand ihrer Einstellung. zur Sanierung und den damit zusammenhängenden Problemfeldern deutlich unterscheiden:

1. Die Gruppe, die durch die Sanierung faktisch nicht betroffen ist beziehungsweise sich dem Problem entzieht, weil dies *kein Thema der Kirche* sei. Diese Personengruppe, weit verbreitet unter Pfarrern, Mitarbeitern und Laien, betrachtet als Schwerpunkt kirchlicher Arbeit die Leistung persönlichen emotionellen Beistandes, komplexere Zusammenhänge werden abgewiesen.

2. Vertreter der traditionellen *Diakonie im Sinne von »Armenpflege«*, Sie sehen aus der Sanierung/Verslumung neue caritative Aufgaben für sich erwachsen. Weitergehende gesellschaftspolitische Aspekte spielen keine Rolle. Zu dieser Gruppe kann man auch Kreise rechnen, die sich dem Problem der Sanierung wohl bewußt sind, aber im Rahmen der Kirche keine Möglichkeit sehen, Einfluß auf Stadtplanung zu nehmen, da andere Aufgaben vorrangig sind. Hier verbinden sich Ohnmacht, Inkompetenz mit einem Mangel an Strategie.

3. Eine zahlenmäßig *kleine Gruppe* geht das Thema der Sanierung über die lokale öffentlichkeit hinaus an. Sie rekrutiert sich meistens aus Pfarrern und Mitarbeitern, ohne unter den Laien eine tragfähige mitarbeitende Basis zu haben'". Allein bei dieser Gruppe waren ansatzweise *Konzeptionen zur Gemeinwesenarbeit* vorhanden. Die starke Personalisierung der von ihr ausgehenden Aktivitäten durch einige Pfarrer legt es nahe, deren Tätigkeit als »advocacy planning« zu bezeichnen>'.

---

32. S. die Arbeit von *H. Großbans:* Öffentlichkeit und Stadtentwicklungsplanung, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf 72 (Gesellsdiafl und Kommunikation, Bd, 11, f. d, Herausgabe verantwortlich *F. Ronneberger).* Die Arbeit versteht sich als Beitrag zur Planungstheorie im Rahmen der Stadrenewicklungsplanung und will die Möglidikeiten zur Beteiligung von Öffentlichkeit aufzeigen.
33. Vom Herbst 72 bis 73 bestand ein Arbeitskreis zur Sanierung an der Martha.-Gemeinde.
34. K. Körber und W. *Siebel* haben die Probleme bei der »Advocacy planning« zusammengefaßt: »1. Als eine Strategie, die auf gebietsmäßig konzentrierte soziale Randgruppen gerichtet ist,' ist das Modell auf die Bundesrepublik kaum übertragbar. 2. Der in der Unterschicht verbreitete Typus politischer Apathie erschwert Bemühungen zu ihrer Politisierung. 3. Zu dem Zeitpunkt, da der *Advokate Planner* seine Klientel identifizieren kann, ist es immer schon zu spät, denn in einem System deduktiver Planung ist eine gebietsbezogene Gruppe erst dann von den Maßnahmen der Stadtplanung fühlbar betroffen, wenn

Welche Wirkungen konnte diese kleine Gruppe nun erzielen? Diese Fragestellung soll nicht nahelegen, alle Erfolgsmeldungen aus Berlin-Kreuzberg auf kirchliche Aktivitäten zurückzufilhren-s.

Initiativen haben hier Tradition; eingeleitet von studentischen Basisgruppen aus der Studentenbewegung'", haben sie den Boden wesentlich mit vorbereitet. Zu nennen ist außerdem das *Georg-von-Rauch-Haus* mit seiner Lehrlingsarbeitund die Ausbildung neuer Methoden der Resozialisierung von Trebegängern durch Wohngruppen, die sich in harter Auseinandersetzung mit den Senats- und Bezirksämtern durchsetzen. Diese verschiedenen Stadtteil- und Wohngruppen kämpfen gegen den Totalitätsanspruch der staatlichen Daseinsfürsorge, indem sie ihre eigenen Lebensbedingungen entwickeln, gleichzeitig mit publizistischem Erfolg-", Forderungen an den Staat stellen, der unter Legitimationszwang mit Gestaltungsspielräumen antwortet'", Diese Kampfform ist wohl zu recht als *»kulturrevolutionärer Interessenkampf«39* gekennzeichnet worden. In diesem Feld von Aktionen werden die kirchlichen Aktivitäten mit zu beurteilen sein.

Die Initiativen der Kirche in Kreuzberg lassen sich aufgliedern in:
a) *Aktionen des Kirchenkreises,* b) *Einzelinitiativen von Pfarrern* und c) *Aktivitäten von Gruppen.*

ad a) Auf der Frühjahrssynode 1973 hat der Kirchenkreis Kölln-Stadt eine *»Erklärung zur Stadterneuerung* in Berlin-Kreuzberg« herausgegeben. Damit versuchte der Kirchenkreis in Bündelung der verschiedensten Äußerungen aus Gemeinden als Gegenüber zur Bezirksebene »konstruktiver Störenfried hilfsweise- ... Anwalt der Betroffenen zu sein«4o. Dies. war ein erster Anfang zur Veröffentlichung der Problematik auf Kreisebene. Um aber die Rückkoppelung von den ganzen Kirchenkreis betreffenden Angelegenheiten zu ermöglichen, steht die Realisierung eines Kirchenkreisblattes an. Die Isolierung der Einzelgemeinden, die gemeinsamen Aktivitäten hinderlich ist, um Einfluß auf städtische Ent-

---

die wesentlichen Entscheidungen längst getroffen sind. 4. Lokaler Widerstand ist überlokal organisierten Interessen gegenüber prinzipiell im Nachteil. 5. Es besteht ein Widerspruch zwischen den Handlungsmöglichkeiten lokal definierter öffentlichkeit und den überlokal determinierten Themen ihrer Diskussion. 6. Der *Advokate Planner* mobilisiert Widerstand nur noch gegen die Nebenfolgen zentraler Planungen.« Versuche mit parteilicher Planung, *Müller* und *Nimmermann,* a.a.O. S. 155 f. (Die hier vorgeführte Typologie der Personengruppen ist im Rahmen der Arbeitsgruppe entwickelt worden.)

35. Die Gemeinden in Kreuzberg haben sich eher mit folgenden Beurteilungen auseinanderzusetzen: »Es ist nur folgerichtig, daß nach einer -Abkühlungsperiode- die kooperative Version bürgerlicher Initiativgruppen im Gebiet auftrat. Nachdem das Feld der Auseinandersetzung von den Reaktionären tendenziell neutralisiert war, wagte es erstmals die von der Mareha-Gemeinde im prospektiven zweiten Sanierungsgebiet von Kreuzberg ins Leben gerufene Bürgerinitiative des Pfarrers Duntze, sich an die -Bürger in der Naunystraße und Umgebung- zu wenden: ... Trotz aller Anbiederungsversuche ist solchen Initiativen eine Mobilisierung, geschweige denn Organisierung, von Arbeitern aus dem Gebiet nicht gelungene (Sanierung für wen? a.a.O. S. 14/15).
36. S.Sanierung für wen?, a.a.O. S. 5 und S. 19 ff.
37. Die Gruppen haben eigene Flugblätter verbreitet, konnten aber auch in der Rundfunksendung Rias-Treffpunkt zu Worte kommen.
38. Vgl, *[. Habermas:* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, a.a.O, S. 132.
39. *Kursbuch* 31, Staatsgewalt und Reformismus, Kursbuch Verlag Wagenbach, Berlin 73, S. 62.
40. *Kl. Duntze:* Zum Beispiel Berlin-Kreuzberg, in: Kirche und Stadt - Eine Herausforderung, Dokumentation über den 15. Evangelischen Kirchbautag Dortmund 1973, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, S. 71.

scheidungsprozesse zu nehmen, hat die Kreissynode im Herbst 73 veranlaßt. eine gegenseitige Visitation für die Gemeinden im Kirchenkreis zu beschließen. Dem soll eine aktivierende Befragung unter den kirchlichen Mitarbeitern und Ältesten vorausgehen, um Problemschwerpunkte und Erfahrungsdefizite hinsichtlich der Veränderungen im Quartier festzustellen",

ad b) Die *Aktivitäten eines Pfarrers,* der sich als *Sachverständiger* für Sanierungsmaßnahmen im Kirchenkreis herausgebildet hat, sind hier nach zwei Seiten wichtig: 1. Er hat versucht, eine theologische Reflexion zu dem Zusammenhang von kirchlicher Arbeit und Sanierung vorzunehmen". Er möchte *bauliche Strukturen der Kirche als Austragungsort gesellscha/Uicher Konflikte* nutzen, um eine *Öffentlichkeit* herzustellen, die *konkrete Utopien* entwickelt. Dies in der Einsicht, daß Gott sich an den urbanen Austrag der Geschichte gebunden hat. 2. Der Pfarrer hat ein weites *Netz von Beziehungen* aufgebaut, durch das er sich verschiedene Einflußmöglichkeiten eröffnet hat. Es besteht aber die Tendenz, ihn nicht als direkten Vertreter der Betroffenen in Anspruch zu nehmen, sondern eher als Sachverständigen in Sanierungsfragen.

ad c) (in zeitlicher Reihenfolge ab Januar 1972).

Am 26. 9. 72 fand in der Martha-Kirdief ein öffentlicher Diskussionsabend unter dem Thema *»Stadtplanung im Kreuzoerbör«* mit einer parallel laufenden Ausstellung»Wohnen darf nicht länger Ware sein« statt, um den Bebauungsentwurf für das Sanierungsgebiet Kreuzberg-Süd zu diskutieren. Auf die Veranstaltung wurde über Handzettel in der Gemeinde und den Berliner Landesdienst des epd[44] hingewiesen. Die Teilnehmer der Konferenz »Großstadt und Kirdie«, die in der Zeit vom 24.-27. 9. 72 durchgeführt wurde, nahmen an der Veranstaltung mit teil[45]. Die Veranstaltung besuchten ca. 400 Personen. Als die Planer ihre Entwürfe vorstellten, kam es zu heftigen Reaktionen einiger Teilnehmer, die ihre Erfahrungen mit der Folgeversammlung artikulierten und die Planer dafür zur Verantwortung zogen[46]. Der hier geäußerte Zorn der Bevölkerung hat auf seiten der Planer zu einigen Kompromissen bei der Modifizierung des Bebauungsentwurfs geführt.

Im Mai 73 beschäftigten sich Interessierte aus dem Kirchenkreis und Gemeindeglieder auf einem Gemeindetag der Emmaus-Gemeindef" mit dem Problem der Sanierung in Kreuzberg. Dazu war auch ein Mitglied aus dem Planungsstab des Bezirksamtes gekommen. Die Veranstaltung hatte informativen Charakter, direkte Aktionen gingen von ihr nicht aus. Während des Sommers 73 bereitete ein zu dieser Zeit noch bestehender Arbeits-

---

41. Zur Zeit der Fertigstellung dieses Artikels lagen noch keine Ergebnisse vor (April 1974).
42. *Kl. Duntze:* Der Geist der Städte baut, Radius Verlag, 1972.
43. Die Martha-Kirche ist die Gemeinde, an der Herr *Duntze* tätig ist.
44. S. *Evangelischer Pressedienst,* Landesdienst Berlin epd, 18. September 72, Nr. 107. Durch seine geringe Auflage erreicht er nur die Gemeindebüros, die Ältesten oder kirchlichen Mitarbeiter aber nicht direkt.
45. Die Konferenz wurde durchgeführt im Rahmen der Berliner Bauwodie, die auch finanzielle Unterstützung gewährte.
46. Ein auf der Veranstaltung gedrehter Film für die .Berliner Abendschau« wurde nicht gesendet, da die Vertreter nicht in angemessener Weise zu Worte gekommen seien. So die Antwort der Rundfunkanstalt nach mündlicher öffentlicher Auskunft der Pfarrer, die mit ihr telefoniert hatten, auf der Kreissynode am 3. 11. 72.
47. Eine Gemeinde mit ähnlicher Struktur wie die Martha-Gemeinde von der Folgeverslumung bedroht.

kreis von Vikaren, Ärzten und einem Mitglied des Gesundheitsamtes sowie interessierten Gemeindegliedern eine *Aktion zur kinderärztlichen Versorgung* in Kreuzberg vor, Nachdem die Gruppe mit Flugblättern an die öffentlichkeit des Bezirks getreten war, zerfiel die Initiative auf Grund des Ausscheidens der Vikare und dem Umzug engagierter Gemeindeglieder. In ihren Flugblättern zeigte die Gruppe die Diskrepanz von Anzahl der Ärzte und Kinder im Vergleich zu anderen Berliner *Bezirken* auf und stellte die Forderung nach einer Polyklinik im ehemaligen Krankenhaus Bethanien. Das Thema haben verschiedene Basisgruppen und sich bildende Straßenzellen aufgenommen und es im Kontext einer antikapitalistischen Systemkritik verarbeitet.

Im Zusammenhang mit der Ausschreibung eines Architektenwettbewerbes für eine neue Planungseinheit der Sanierung (PIX) wurde in der Bezirksverordnetenversammlung von Kreuzberg ein Modell beschlossen, das es ermöglicht hat, "Betroffene der Sanierung als Berater in den Planungsprozeß zu integrieren. Die Betroffenen wurden hierbei einerseits definiert als Bürger, die Strukturzusammenhänge eines Bezirks überschauen können, damit nicht aus den unmittelbar von der Sanierung betroffenen Gebieten stammen müssen, andrerseits als Bürger, die zur Artikulation von eigenen Bedürfnissen auf Grund des unmittelbaren Lebenszusammenhanges mit dem Gebiet fähig sind[48]. Ihre Mitarbeit in einer Institution oder Organisation (Kirche, Partei), die sich bezirksöffentlich zur Sanierung geäußert hat, wurde mit vorausgesetzt, um sachliche Unterstützung zu gewährleisten. Dadurch daß die Betroffenen aber nur Berater sind, haben sich ihre Einwirkungsmöglichkeiten als denkbar gering erwiesen.

Jetzt lassen sich die bei der Aufstellung von Strategien kirchlicher Gemeinwesenarbeit zu bevorstehender oder stattfindender Sanierung wichtigen Faktoren mit einer kurzen Beurteilung zusammenfassen:

1. Die vorhandenen sozialpsychologischen Faktoren innerhalb der Bevölkerung bestimmt durch die Geschichte der Sozialstruktur einer Kommune.

2. Drei Ebenen der Entscheidung für die Struktur der Sanierung:

a) Die durch günstige gesetzliche Bedingungen geförderte Investitionsbereitschaft der Baugesellschaften.

b) Langfristige politische Leitentscheidungen als Faktor bei der Aufstellung von Bauleitplänen. Ist die Wirtschaftspolitik ausgerichtet am Wachstum, wird die Entzerrung von Lebensbereichen eingesetzt, um Investitionsspielräume zu schaffen.

e) Ausschöpfung der durch das Städtebauförderungsgesetz geschaffenen Einflußmöglichkeiterr'? oder aber bei schon stattgefundener Ausschreibung die Beeinflussung von Struktur- und Bebauungsplänen.

---

48. Diese Entscheidung wurde auf dem Hintergrund einer türkischen Bevölkerung von ca, 80 °/0 in dem Gebiet getroffen.

49. Entwurf eines »Gesetzes über städtebauliche Sanierungs- und Entwicklungsmaßnahmen in den Gemeinden- Bundesrat-Drucksadie *1/70* vom 2. 1. 70, § 4 sieht schon bei der förmlichen Fesdegung des Sanierungsgebietes vor: »Die Gemeinde soll den betreffenden Eigentümern und den Trägern öffentlicher Belange, deren Aufgabenbereich durch die Sanierung berührt wird, möglichst frühzeitig Gelegenheit zur Stellungnahme geben.«

3. Die Art der Betroffenheit, die Konsequenzen für die Gemeindestruktur und die dadurch diktierten Arbeitsschwerpunkte müssen bestimmt werden, um Aussagen über die zeitlichen Ressourcen der Gemeinden machen zu können.

4. Die für die Gemeinwesenarbeit zu operationalisierenden Interessen betroffener Gemeinden. Hier ist deutlich zu unterscheiden zwischen eingetretener oder noch ausstehender Sanierung.

5. Der innerkirchliche Bewußtseinsstand zeichnete sich bei unserem Beispiel durch eine *unzureichende Beziehung von Diakonie, politischem Handeln und Zeugnisaufgabe* aus. Ansatzpunkte finden sich dort, wo die Beteiligung der Kirche an der Fortführung und Neuformung von »Kultur« in seiner politischen Dimension sichtbar wird[50].

6. Bei der Durchführung von Initiativen können unterschieden werden:

a) Die auf die Herstellung innerkirchlicher öffentlichkeit abzielenden Aktionen, zur Erzeugung von Konsens als Grundlage für gemeinsame Aktionen.

b) Nach außen auf den Ablauf der Sanierung gerichtete Aktionen in Form von Bürgerinitiativen mit festen Zielen (Änderung von Bebauungsplänen), die aus der Analyse der Situation erwachsen sind.

c) Mitwirkung bei der institutionalisierten Beteiligung von Betroffenenü,

Bei den Aktionen im Sinne von 6 b) oder der fehlenden ständigen Kooperation mit anderen Stadtteilgruppen zeigt sich ein tiefer liegendes Problem kirchlicher Gemeinwesenarbeit. Gemeinden und Kirchenkreis geraten in ein Dilemma, wenn sie Aktionen im Sinne von Bürgerinitiativen durchführen, die als *Zweitorganisationen* hinsichtlich ihrer Ansprüche und den 'primär auf gesellschaftliche Veränderungen abzielenden Organisationen zu verstehen wären. »Zweitorganisation heißt auch, daß die Ansprüche hinsichtlich innerer Übereinstimmung und umfassender Programmatik weitgehend entfallen und ein etwaiges Scheitern oder der Zerfall der Organisation nicht als Bedrohung erlebt werden und keine umfangreichen Rechtfertigungen und Umwidmungen der Zielsetzung erfordern.ef- Um den Konsequenzen eines Scheiterns kirchlicher Gemeinwesenaktivitäten auszuweichen, hat sich im Kirchenkreis eine starke *Personalisierung* der Aktionen und ihrer Begründungen ausgebildet. Denn werden kirchliche Aktivitäten von den Betroffenen, die hierfür in Anspruch genommen, an ihrem Erfolg gemessen und bleibt dieser aus, so steht die Glaubwürdigkeit der Kirche in diesem Bezirk auf dem Spiel. Deshalb müssen mögliche Mißerfolge personell und sachlich klar eingrenzbar sein. Eine Isolierung der Engagierten im kirchlichen Bereich zieht ihre leichte Vereinnahmung durch die Verwaltung nach sich.

---

50. S. dazu *H.-G. Geyer:* Einige vorläufige 'Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, Barmen II, Votum des Theologischen Ausschusses der Ev, Kirche der Union, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1974, S. 205-212. Die verschiedenen Bereiche kirchlicher Arbeit wären unter dem Problemdruck der Sanierung in neuer Weise aufeinander zu beziehen. Es könnte der Protest gegen den Tod als ausstehende gesellschaftliche und persönliche Identität seinen Ausdruck finden in den mit Hoffnung erfüllten christlichen Gedanken von Stadt.

51. Es bleibt festzuhaken, daß die verschiedenen Aktivitäten in unkoordinierter Weise, ohne strategisches Konzept durchgeführt wurden.

52. S. *H. Grossmann,* Nachwort: Bürgerinitiativen und Initiativen der Basis, in: Bürgerinitiativen Schritte zur Veränderung, Hg. *H. Grossmann,* Fischer Taschenbuch, April 72, Bd, 1233, S. 169.

Daraus hat sich für den Kirchenkreis diestrategische Konsequenz ergeben, den Vorrang kirchlicher Gemeinwesenarbei:t auf die *Entwicklung einer innerkirchlichen Basis zu legen, die auf ein drohendes Scheitern kraftvoll antworten kann.* Dies geschähe dann in der Entwicklung und Begründung konstruktiver Alternativen, die die Erfahrungen der Betroffenen aufnehmen und bei gleichzeitiger Verweigerung der Zusammenarbeit in kompetenzlosen Organenv.

eh. Homrichhausen *69 Heidelberg, Rohrbacher Strafte 110*

---

53. Die Transformation der konstruktiven Alternativen in politische Entsdteidungsprozesse würde über Mitglieder der Gemeinden oder Kirchenkreise laufen, die sich an Planungsprozessen beteiligen, ihre Mitarbeit aber in den vermittelnden Organen bei zu hohem Anpassungsdruck durch Entscheidungen der innerkirdilidien WiUensbildung zurückziehen. VgL dazu *Tb. Ebert:* Basisgruppen im revolutionären Prozeß, in: Wege zur veränderten Gesellschaft Polieisdie Strategien, Hg. *H. Bussiele,* Fischer Taschenbuch Verlag 71, Informationen zur Zeit, Bd. 1205, S. 142-147.

Gemeinwesenarbeit in kirchlicher Trägerschafl

Von

UWE-HELMUT WfNTER

Daß *»Kircbengemeinden ... zur Zeit noch die zahlreichsten Träger von Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik«* sind-, mag für mandien ein überraschendes und zugleich erfreuliches Phänomen sein.

Erfreulich insofern, als dies Ausdruck dafür sein könnte, daß man von kirchlicher Seite bemüht ist, diakonische Arbeitsformen zu praktizieren, die den Umrissen einer neuen, von der Gemeinde ver-antworteten politischen Diakonie entspredien-, In sozialwissensdiafllidier Perspektive kann GWA beschrieben werden als der Versuch der Kirche (das heißt zumeist von Kirchengemeinden), eine Effektivierung der Sozialarbeit mit dem langfristigen politischen Zielaspekt des sozialen Wandels zu verbinden>.

In diesem Sinne zielt sie auf die Entwicklung einer sozialen Dynamik, die in erster Linie auf die Bewußtseinsbildung und Aktivierung der Betroffenen zurückgehrt.

'Charakteristisch scheint die *Verbindung von Prozessen »sozialen Lernens« mit dem Gesichtspunkt erweiterter Partizipation* an gesellschaftlich relevanten Willensbildungs-, Planungs- und Entscheidungsprozessen in, außerhalb und notfalls auch gegen etablierte Institutionen>.

In diesem Zusammenhang spielt die Frage der»Träger« von GWA eine entscheidende Rolle[6].

I.

Ein wesentlicher Aspekt kirchlicher GWA ist deshalb die Frage, unter Zugrundelegung welcher vorgeblichen und wirklichen *Zielsetzungen* GWA hier betrieben wird, welche speziellen Chancen sie bietet, welche Probleme sie aufwirft und inwieweit ihre Problematik erkannt und verarbeitet ist.

Die Hoffnung, die sich von seiten der Kirche mit der GWA verbindet, geht offensichtlich nicht zuletzt auch dahin, daß erwartet wird, GWA trage einiges zur *Oberwindung* der Formen *gesellscha/llicher Apathie?* bei, die auch im kirchlichen Bereich eine ihrem Kontext

---

1. *D. Oelschlägel:* Konflikt und Kooperation in der Gemeinwesenarbeit - das Beispiel Heerstr.-Nord, in: Rundbrief des Verbandes für sozialkulturelle Arbeit e. V., Berlin 1973, Heft 4, IX. Jg., S. 12.
2. In »Berichte 72«, Kirchenkreis Berlin-Steglitz 1972, Vervielfältigung, wird unter dem Stichwort »Motivationen zur Entwicklung von Eltemselbsthilfeiniriativen« die »Neuinterpretation des Begriffes der Diakonie (keine Symptomhilfe, sondern auf die Ursachen eingehen)« genannt (S. 46 f.).
3. Dazu *Lyle E. Schaller:* Kirche und Gemeinwesenarbeit, Gelnhausen und Berlin 1972, S. 12 ff.
4. Zur Frage der Begriffsdefinitionen von »Gemeinwesenarbeit« verweise ich auf den Artikel von G. Zeitz in diesem Heft.
5. Zur Frage der Konfliktstrategien vgl. *H. Specht:* Disruptive Taktiken in der Gemeinwesenarbeit, in *Müller* und *Nimmermannt* Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, München 1973.
6. Von »Trägern« wird hier in Anlehnung an *D. Oelschlägel,* a.a.O, gesprochen.
7. Zur Einordnung des Apathieproblems in gesellschaftlichen Organisationen vgl, *Naschold:* Organisation und Demokratie, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1972, 3. Aufl., S. 49 f.

entsprechende Bedeutung angenommen haben". Entsprechend der der Kirche zugeschriebenen Tendenz auf der Bewußtseinsebene, eine Sichtweise zu vertreten, »in der die Gesellschaft als Objekt erscheint, dem die Kirche als ein Subjekt gegenübersteht«, ist besonders deutlich eine Tendenz zu beobachten, die auf den Ausbau eines Netzes von Dienstleistungen hinweist", das dem kirchlichen Selbstverständnis als Gemeinde in mancher Hinsicht widerspricht.

In dieser Tendenz hat die Kirche zwar Anteil an einer allgemeinen Entwicklung, die organisationstheoretisch gekennzeichnet ist als die zunehmende *»Dienstleistungsorientierung«* großer Verbände und die »Konsumentenhaltung« ihrer Mirglieder'P, auf der anderen Seite wird deren Geltung heute zunehmend nicht mehr als invariant betrachtet, sondern kritisch in den gesamtgesellschaftlichen und organisatorischen Zusammenhang eingeordnet[11]. Der eng mit diesem Problemaspekt verbundene Prozeß der Privatisierung stellt offensichtlich einen der Angriffspunkte GWA treibender Kirchengemeinden dar.

Vonfpolitisch-gesellschaftlichen Verantwortungshorizont der Gemeinde her stellt sich 'die Frage, wie sie ihrem Auftrag ohne die Vorgabe öffentlichkeitsgemäßer Kommunikationsstrukturen des Quartiers, das heißt des Wohnviertels, der Stadtregion gerecht werden soll. Zwar ist ihr dieser Referenzrahmen im Konzept der *Parochie* vorgegeben, nur leistet er offensichtlich die Vorgabe öffentlicher Kommunikation heute nicht mehr-",

Nicht zuletzt aus diesem Grunde knüpfen sich an die GWA Hoffnungen, daß sie ihren Beitrag zur *Herstellung von Öffentlichkeit* im Wohnquartier leiste. Es geht für die Kirchengemeinden darum, im Zusammenwirken mit anderen Institutionen »öffentlichkeit entwickeln zu helfen und in geeigneter Weise verlorene öffentliche Relevanz ihrer Arbeit wiederzugewinnen«:

»Der ursprünglich immer mitgemeinte, öffentlich-gesellschaftliche Aspekt der Gemeindearbeit muß stärker zur Geltung kommen, wenn die zunehmende Privatisierung der Verkündigung wie der Gemeindearbeit überhaupt nicht zu völliger gesellschaftlicher Belanglosigkeit der Kirche führen soll.«[13]

Einer der maßgebenden Gründe für die Aufnahme der GWA in die Kirchengemeinden stellt offensichtlich die Tatsache dar, daß den kirchlichen Mitarbeitern in zunehmendem Maße der Zusammenhang zwischen ihrer Arbeit, deren Erfolg, Effektivität und Zielriditung und den strukturellen Schwächen des gesellschaftlichen Bezugsfeldes deutlich geworden ist.

---

8. *[, Matthes:* Die Emigration der Kirdie aus der Gesellschaft, Hamburg 1964, kennzeidmet mit dieser Formel die wirklidikeitsferne ideologische Verhaftung der Kirdien in neuerer Zeit, die als »Groborientierung« praxiswirksam wird, wo aus ihr strukturelle Ansprüdie abgeleitet werden (S. 17 und S. 65).
9. Dazu D. *Goldschmidt:* Kirdie und Kirehlichkeir in der Bundesrepublik Deutschland, S. 15, in: »Die Gesellschaft in der Bundesrepublik« - Analysen, 2. Teil, Hg. *H. Steffen,* Göttingen.
10. *R. Maynt'Z:* Soziologie der Organisation, Harnburg 1969, 4. Aufl., S. 103.
11. *Naschold:* Organisation und Demokratie, S. 50.
12. Dazu bemerkt]. *M. Lohse:* Kirdie ohne Kontakte, Stuttgart und Berlin 1967, mit der Anonymität am Wohnort sei der Kirchengemeinde »der ursprünglich tragende -soziale Unterbau- entzogene (S. 84).
13. Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit, Bilanz 71 der Evangelischen Gemeinde Heerstr, Nord, Berlin und Gelnhausen 1972, S. 8.

Diese Sensibilisierung, die einer veränderten *Wahrnehmung* und Einschätzung *der den kirchlichen Mitarbeitern in ihren Gemeinden begegnenden Nöte* entspricht, läßt den Wunsch nach einer Ergänzung beziehungsweise Ablösung der stärker fürsorgerisch akzentuierten Diakoniepraxis entstehenl".)

Sie ist die Voraussetzung dafür, daß die Chance begriffen wird, die vorhandenen Mittel und Kräfte dort einzusetzen, wo die Menschen eines Wohngebietes ermutigt werden können, die kritische Reflexion und Bewältigung ihrer konkreten Nöte gemeinsam zu beginnen, das heißt, wo sich Ansätze verantwortlichen politischen Denkens und Handeins im Gemeinwesen zeigent>,

Damit sind den Gemeinden neue und zugleich im Horizont ihres Auftrages liegende Aufgabengebiete erschlossen.

Die programmatische Formel der Arbeitsgruppe *»Gemeindeaufbau in Spandau«* von 1968 lautet: »Da die Gemeinde auf Grund ihres Auftrages nicht um ihrer selbst willen da ist, muß der Arbeitshorizont der Gemeinde am politisch-gesellschaftlichen Verantwortungshorizont des Menschen ausgerichtet werden ...«16' Hiermit sind Aufgaben umrissen, die nach Ansicht vieler Gemeinden »nur mit den Methoden der GWA zu erkennen und zu lösen sind«!".

.Die Ausformung der diakonischen Arbeit der Gemeinden mit Hilfe des Instrumentariums der GWA bedeutet ihre »parteiliche« und »politische« Bezogenheit auf die Vor-gänge im Gemeinwesen!".

Für die Gemeinden und ihre Mitarbeiter ist mit der Entwicklung von öffentlichkeitsgemäßen Kommunikationsformen und der Stimulierung breiten sozialen Engagements nicht nur ein Schritt zur Befriedigung sozialer Bedürfnisse von »Betroffenen« getan, vielmehr wird in der Regel auch auf die kritische Einbringung spezifischer eigener Standpunkte nicht verzichtet.

In dieser Beziehung geht es darum, daß die Kirche in die Lage versetzt wird, »in der Debatte um soziale Fragen den Standpunkt christlicher Ethik zu verdeutlichen und zu vertreten und in nachbarschaftlichen Bestrebungen' um Dienst und gegenseitige Verantwortung Partner zu sein«!".

Dies ist zweifellos speziell in den *Städten mit ihren Entfremdungssyndromen* ein wesentlicher Schritt, insofern als die Kirchen hiermit Ansätze von »Lebens- und Arbeitsformen« zu zeigen beginnen, die sie zu einem relevanten »Gesprächs- und Arbeitspartner« für die städtische Situation machen könnten[20]. Allerdings ist mit *W. Müller* die Einschränkungen zu machen, daß die im Zusammenhang mit der Anwendung von GWA in Kirchengemeinden formulierten *Zielbestimmungen häufig noch zu ungenau* sind und es mög-

14. »Berichte 72«, a.a.O. S. 46.
15. Vgl. dazu G. *Zeitz* in diesem Heft.
16. Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit, a.a.O, S. 6.
17. Ebd. S. 8.
18. Ebd. S. 4.
19. *L. E. Schaller*, a.a.O. S; 10.
20. W. *Simpfendörfer:* Kirche für Mobilopolis, in *R. Schmidt:* Das Ende der Städte, 1968, S.69.

lieherweise erst im Erfahrungsprozeß gelingt, »noch präziser zu sagen, was zu welchem Zwecke (die Christengemeinde) im Gemeinwesen verändern möchte«21.

Die die Praxis leitenden *theologischen Gesichtspunkte* haben in der Regel einen *viel zu unspezifischen Charakter* um einen echten Beitrag zur Zielbestimmung leisten zu können. Sie reduzieren sich im allgemeinen auf das, was *T. Rendtor/f* in seiner kritischen Auseinandersetzung mit ökumenischer Theologie »motivisdie Bedeutung« nennt[22].

Eine *Vermischung der Ziele mit denen institutioneller Selbsterhaltung* - in seinernegativen Ausprägung der Erhaltung des status quo kirchlicher Existenz - *sowie eine mangelnde theoretische Vorbereitung* auf mögliche Konsequenzen und Folgen kirchlicher Arbeit prägen das gegenwärtige »Frühstadium« ihrer Anwendung weithin.

Hinsichtlich der Ziele institutioneller Selbsterhaltung ist ein ausgeprägtes Eigeninteresse nicht von der Hand zu weisen: Die Tatsache, daß GWA vornehmlich von solchen Gemeinden praktiziert wird, die in denjenigen -Problemregionen« angesiedelt sind, die nicht nur die Krisis des weltlichen Gemeinwesens, sondern häufig genug zugleich auch die kirchlicher Existenz besonders kraß in Erscheinung treten lassen, nämlich »Slums«, Sanierungsgebiete, Neubauviertel (speziell'» Trabanten«- beziehungsweise »Satellitenstädte«) legt die Vermutung nahe, daß ein wesentlicher Grund für die Bereitschaft, GWA zu praktizieren, in der als Funktions- und Basisverlust beschriebenen kirchlichen Existenznot wurzelt[23], ohne daß dieser Grund genannt wird.

Auf der anderen Seite ist dieses »Eigeninteresse« nicht von vornherein als illegitim zu beurteilen, zumal eine scharfe Trennung zwischen ihm und dem »Betroffenene-Interesse im Einzelfall gar nicht so einfach sein dürfte.

Gewichtiger scheint die Frage zu sein, inwieweit die Initierung eines kritisch wirksamen sozialen Prozesses im Resultat der Entwicklung einer Dynamik auch die Existenz des »Trägers« Kirchengemeinde tangiert.

GWA ist gekennzeichnet als eine Form der *partnerschaftlichen* Zusammenarbeit zwischen Trägern und »Betroffenen«>.

Hier liegen die Chancen aber auch die Probleme für eine Kirchengemeinde insofern diese Fassung impliziert, daß zumindest in den Bereichen der gemeindlichen Diakonie eine *neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft* Raum greift, die eine *Abkehr von* der von *Matthes* gekennzeichneten »Objekt--Beziehung beinhaltet.

Sowohl auf der Ebene der Verbandsorganisation Kirche wie auch hinsichtlich der Mitarbeiterorganisation ergeben sich hier Ansatzpunkte für einen Wandel, der unterschiedlich von den Kirchengemeinden verkraftet wird. Im folgenden soll vor allem von den erfahrenen Problemen gesprochen werden.

---

21. *W. Müller:* Zum derzeitigen Stand der Gemeinwesenarbeit, in: Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit, a.a.O, S. 85 f.

22. *T. Rendtorlf:* Theologische Hintergründe ökumenischen HandeIns, in: Zum polirisdien Auftrag der diristliehen Gemeinde, Barmen II, Veröffentlichung des Theologischen Ausschusses ider Evangelischen Kirdie der Union, hg. von *A. Burgsmüller,* S. 58.

23. *Oelschlägel,* a.a.O. S. 12.

24. *L. E. Schaller,* a.a.O, S. 10.

Offensichtlich verkennen viele Kirchengemeinden, die GWA betreiben, daß es ihnen bisher nur durch ihre strenge Bezogenheit auf *spezifische Bevölkerungsgruppen* gelang, den (innerhalb einer gewissen Bandbreite) vorgegebenen *Normenkonsens* nicht in Frage stellen zu lassen; das Bewußtsein dafür, daß dieser Konsens riskiert wird, wo Gruppierungen Einfluß gewinnen, die sich bislang außerhalb des kirchenpolitischen relevanten Mitgliederstammes befanden, ist zwar prinzipiell, durch historische Erfahrungen vermittelt, immer da gewesen, zunächst aber gar nicht auf die Perspektiven kirchlicher GWA bezogen worden.

Damit ist in Umrissen die Problemdisposition für kirchengemeindliche GWA angedeutet: Inspfern, als das Bezugsfeld der GWA das Gesamt der. in einer regionalen Gliederungseinheit von einem sozialen Problem betroffenen ist (etwa als Eltern oder Mieter) muß sie *die Grenzen der »Kemgemeinde« verlassen,* weil diese in mehrfacher Hinsicht nur einen winzigen und sehr spezifischen Ausschnitt der Wohnbevölkerung repräsentiert-".

Dies bedeutet, daß die GWA in-neuer Weise (anders als in der traditionellen gemeindlichen Diakonie) den Kontakt zu Bevölkerungsgruppen herstellt, die als sogenannte *»Randsiedler«* oder *»Kircbenjerne«* entweder nie eine durch ein persönliches Engagement konkretisierte kirchliche Bindung gehabt haben (Arbeiter) oder aber sich als prinzipiell kirchlich emanzipiert verstehen (Kreise des liberalen Bürgertumsj-s,

Entweder formiert sich hier ein *kirchenkritisches Christentum,* eine konkurrierende Ideologie *oder einfach Desinteresse* bezüglich der normativen Ebene - auf jeden Fall wird die Bereitschaft, sich in jeder Weise in die Kirchengemeinden zu integrieren, daß man sich den dort herrschenden Denk- und Verhaltensgewohnheiten ohne weiteres anpaßt, gering sein.

Genau in diese Richtung scheint jedoch die Erwartung mancher kerngemeindlichen Gruppen zu gehen, die sich gegenüber den durch GWA mobilisierten Gruppen in einer »Geber«-Haltung sehen-".

Treten *Projektgruppen* innerhalb der Kirchengemeinden mit Forderungen und Zielvorstellungen auf den Plan, *die dem Konsens der kerngemeindlichen widersprechen,* so weicht das ursprünglich integrative Interesse einem *Abgrenztcngsinteresse,* Das heißt, zunächst, daß die Kerngemeinde auf die geglückte Aktivierung Fernstehender mit Angst reagiert. *Suu«* berichtet, sie rufe »bei den sogenannten Kirchentreuen eine Enttäuschung hervor, weil ihre dominierende Stellung erschüttert wird« und weil neues Gedankengut, das vom traditionellen Gemeindeverständnis abweicht, in die Gemeinde getragen wird[28].

25. Vgl, *K. v. Bismarck:* Gesellschaftliche Struktur der diristlidren Gemeinde, in: Ev. Soziallexikon, hg. von *F. Karrenberg,* Sruttgart 1954, Sp. 401 ff. u, v. a. m.

26. Dazu *F. H. Tenbruck:* Die Kirchengemeinde in der enrkirchlidiren Gesellschaft, in: Soziologie der Kirdieagemeinde, Hg. D. *Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky,* Stuttgart 1960.

27. Dazu G. *Bormann* und *S. Bormann-Heischkeil:* Theorie und Praxis kirchlicher Organisarion, 1971, S. 212: »Ihrer altruistischen Zielsetzung entsprechend, interpretiert die Kirche ihren Einfluß und ihr Interesse als auf Altruismus beruhend.«

28. *N. Sidler:* Spezifisdie Konfliktfelder der Gemeinwesenarbeit in und mit Kirchengemeinden - Ansätze einer scziologischen Betrachtung, Manuskript 1973, erscheint demnächst in der Veröffentlichung .Sozialarbeiter in diristliehen Gemeinden«, a.a.O, (S. 6 f.).

Der Begriff der »dominierenden Stellung« mag die Machtverhältnisse umschreiben, innerhalb derer die Auseinandersetzung der unterschiedlichen Gruppierungen von vornherein entschieden ist: in der Regel stellt die Kerngemeinde auch die gemeindeleitenden Organe-t,

So wie das *Integrationsinteresse* mit der Macht des Angebotes rechnet (kirchengemeindliche Räume, Personal) so kann das *Abgrenzungsinteresse* ebenso auf die Verweigerung des Angebotes sich stützen.

In Auseinandersetzung mit Selbsthilfeinitiativen etwa wird deutlich, daß die Kirchengemeinde mit Hilfe ihrer finanziellen Resourcen, ihrer Stellenbesetzungskompetenz sich relativ leicht denjenigen gegenüber durchsetzen kann, die abweichende Auffassungen hinsichtlich der Zielsetzung kirchlicher Arbeit vertreten'P.

GWA ist, vom soziostrukturellen Blickpunkt aus betrachtet, häufig »Randgruppenarbeit«, also Arbeit mit Personenkreisen der »Untersdiichte".

Die *Kirchengemeinden* dagegen sind bezüglich ihres aktiven Mitgliederstammes. deutlich in ihren Repräsentanz- und Machtgruppen. fast homogen *»Miuelscbicbte-orientiert;* dies gilt in der Regel auch für Regionen, in denen die »Unterschicht« dominiert. Dies unterstreicht die Dominanz der kerngemeindlichen Kreise im kommunikativen Prozeß. Zugleich verstärkt es den Wunsch nach Abgrenzung gegenüber Gruppen, die nicht den gleichen gesellschaftlichen Status haben[32].

Im Zusammenhang mit der politischen Reichweite der GWA liegt hier der potentielle Ansatzpunkt auch für konkrete Interessenkonfliktev. Kommunikationsprobleme und Interessenkonflikte kommen auch dort auf die Kirchengemeinden zu, wo sich die GWA nicht auf die Zusammenarbeit mit »Unterschidrte-Angehörigen beschränkt.

Es werden hier im Ansatz jene Konfliktpotentiale sichtbar, die – ohnehin gesamtgesellschafllich vorhanden - bislang von den Kirchengemeinden durch ihre entschiedene Partikularisierung ausgegrenzt werden konnten.

Dies ist eine von vielen begrüßte Entwicklung und zweifellos eine Chance. Nur besteht das *Problem, daß die Gemeinden kaum über Erfahrungen im Umgang mit Interessenkonflikten,* ideologischen Gegensätzen und Sprachproblemen *verfügen;* das heißt, daß es ihnen selten gelingt, sie anzunehmen und konstruktiv aufzuarbeiten-t.

Das lange Fehlen eines wirklichen Gruppen- und Meinungspluralismus innerhalb der

---

29. Dies geht u. a. hervor aus der Untersuchung *K. v. Bismarcks:* Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht, in: ZEE 1, 1957, S. 17 ff., und konnte bestätigt werden durch eine eigene Untersuchung des Verfassers, die demnächst als Dissertation vorliegen wird.
30. Vgl. den von *Oelschlägel,* a.a.O. S.11, berichteten Fall.
31. *Manderscheid,* a, (in Anm. 34) a.O. S. 4, und »Beridite 72«, a.a.O. S. 23 ff.
32. N. *Sidler,* a.a.O, S. 7:. »Es spricht einiges dafür, daß die Beeinträchtigung der Interessen der Kerngemeinde unter anderem besonders darin bestand, daß ihnen zugemutet wurde, sich mit -soldien Leuten- an einen Tisch zu setzen«
33. Etwa im Rahmen von Mieterinitiativen.
34. *M. Manderscheid:* Konfliktfelder einer Gemeinwesenarbeit in und mit Kirchengemeinden - kirchliche Verursachungen. Versuch einer theologischen Deutung, Manuskript 1974, S. 2, erscheint demnächt als Beitrag in dem Sammelband »Soaialarbeiter in christlichen Gemeinden«, Gelnhausen 1974: hinzu kommt, daß, wo sie auftauchen, sKontlikte überhaupt durchweg negativ beurteilt werden«.

Gemeinden hat vielmehr die faktische Bedeutung eines »strukturellen Mangels an Konflikrchancen«[35] gehabt.

Es gelingt unter den heutigen Bedingungen meistens nicht, die Pluralität stark divergierender Gruppen auch in Konfliktfällen auszuhalten.

Entweder bilden sich im Effekt »aus einer Pfarrei *zwei Teilgemeinden«*, wobei »sakrale« und »soziaie« Aufgaben der Kirche gegeneinander ausgespielt werden-v *oder* es kommt auf Grund der bestehenden Machtverhältnisse in Gemeinde und Kirche zum *Abstoßen der Projekte und Gruppen.*

Das bedeutet jedoch auch, daß die durch GWA hervorgerufenen Veränderungen Spannungen erzeugen, die manchmal »die Institution gefährden« statt fruchtbar in das Handeln einzugehen-".

Wandlungen werden auf der Ebene der gemeindlichen Sozialstrukturen nur sehr langsam möglich sein. Sie sind nach vorliegenden Erfahrungen um so eher möglich, je weniger den Initiatoren von GWA ein stark fixiertes traditionales Gemeindeverständnis begegnet, das von eingesessenen Gruppierungen getragen wird. Dies trifft etwa für viele jüngere Gemeindebildungen zu, die in Neubaugebieten vorgenommen wurden.

IH.

Während einige Gemeinden GWA auch ohne speziell dafür ausgebildete Mitarbeiter betreiben, manchmal, ohne daß. der Begriff GWA überhaupt reklamiert wird, versuchen andere ihre systematische und kontinuierliche Praktizierung mit Hilfe und unter Anleitung von *Sozialarbeitern beziehungsweise Gemeinwesenarbeitern.*

Auf der Ebene der Mitarbeiter- und Leistungsstruktur, das heißt der organisatorischen Ebene der Kirchengemeinde sind die oben angeführten' Probleme häufig am spürbarsten. Die Mitarbeiter sind in der Regel deutlich in den gesamten Spannungszustand der Gemeinde einbezogen. Dieser Spannungszustand ist gekennzeichnet von unterschiedlichen' Einordnungen gemeindlicher GWA.

Während die Sozialarbeiter häufig eine weitgehende Selbständigkeit der mit GWA befaßten und an ihr beteiligten Personenkreise gegenüber der Kirchengemeinde bei gleichzeitiger Inanspruchnahme ihrer personellen, finanziellen und räumlichen Resourcen verlangen, geht die Erwartung der Theologen in vielen Fällen in die Richtung einer stärkeren Integration. Dies Verlangen erscheint zunächst und in erster Linie als Erwartung an die Person des Gemeinwesenarbeiters selber, weil er im Bereich der GWA auf Grund seines Dienstverhältnisses derjenige ist, der in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Kirchengemeinde steht. (Die Integrationserwartung äußert sich konkret etwa darin, daß die Beteiligung des Gemeinwesenarbeiters auch an traditionellen gemeindlichen Diensten wie zum Beispiel dem Kindergottesdienst erstrebt wird[38].)

---

35. E. G. *Mahrenholz:* Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik, Hannover 1969, S. 93.
36. M. Manderscheid, a.a.O, S. 2 f.
37. L. E. Sdialler, a.a.O. S. 14.
38. Oelschlägel, a.a.O, S. 11.

Sie signalisiert wohl in den wenigsten Fällen eine reine Anpassungsforderung als vielmehr das *Verlangen nach einer Gesprächsbereitschafi,* der die mit GWA betrauten Mitarbeiter in vielen Fällen in der ihnen angebotenen Form nicht nachkommen wollen oder können. Das Entgegenkommen der Gemeinwesenarbeiter ist zwar recht unterschiedlich, je nach Rollenbegriff, Einstellung und Praxiserfahrung, es ist jedoch für den Bereich der Bundesrepublik sicher nicht mehr in dem Maße anzusetzen wie dies von *eh. v. Passavant* etwa noch für die Schweiz reklamiert wird[39].

Geringer werdendes Interesse an theologischer Ausbildung beziehungsweise deren völliges Fehlen in Verbindung mit der Tendenz zu kirchenkritischen ideologischen Positionen gilt zum großen Teil auch für diejenigen, die ihren Arbeitsplatz innerhalb der kirchlichen Gemeinden suchen.

Vielleimt ist dieser Gesichtspunkt aber gar nicht von so entscheidender Bedeutung wenn die inhaltlichen Zielsetzungen der GWA den Gemeinwesenarbeiter ohnehin viel stärker auf die Vertretung derjenigen und ihrer Interessen verweisen, mit denen er in einem Gemeinwesenprojekt zusammenarbeitet.

In der Repräsentanz unterschiedlicher und teilweise unvereinbarer Gruppen und ihrer Zielsetzungen sowie dem speziellen vom Begriff der GWA her sich nahelegenden Verantwortungsbegriff liegt dann auch eher das Konfliktpotential. Offensichtlich entsprechen Spannungen häufig den differrierenden Verantwortungsbegriffen.

Aber auch dort, wo persönliche Bereitschaft zur integrativen, umfassenden Teilhabe an den unterschiedlichen Dienstvollzügen der Gemeinde besteht, wird sich unter dem Zwang der diehoremischen Strukturen der *Druck eines Intrarollenkon/likts* ergeben: »Während sich der Sozialarbeiter anfangs mehr in der Rolle eines Diakons sah und dementsprechend auch im Gottesdienst mitwirkte, löste er sich immer mehr von dieser Rolle - hin zum Gemeinwesenarbeiter, der seine Verantwortlichkeit stärker gegenüber der -Gesamtge--meinde- aller Bewohner des Wohngebiets sah als gegenüber einer mehr oder weniger zufälligen sonntäglichen Gotresdienstgemeinde.e'?

Eine Problemlösung findet in einer solchen Entscheidung nicht statt, weil die Kirchengemeinde ihre integrativen Ansprüche nicht ohne weiteres aufgeben kann.

Eine gleichberechtigte Vertretung seiner Position und die derjenigen, die er zu repräsentieren meint, ist dem Gemeinwesenarbeiter durch das die *Mitarbeiterstruktur* prägende spezifische Autoritätsgefälle erschwert. Zwar existiert in vielen GWA treibenden Gemeinden von seiten der vorgesetzten Mitarbeiter, den Theologen, auf informeller Ebene das Angebot zu teamartig-partnerschafHicher Kooperation; in Konfliktfällen erweist es sich jedoch immer wieder, daß dies Angebot solange ohne Wirkung und Folgen bleibt, als es nicht mit dem juristisch-organisatorischen Hintergrund der Mitarbeiterzuordnung übereinstimmr",

---

39. C. *v. Passavant:* Der Sozialarbeiter in der Kirchengemeinde, Zürich 1970.

40. Beinroth: ökumenische Arbeit in einem Neubaugebiet, in: »Sozialarbeiter ...«, a.a.O. S. 8.

41. *[, Ritzkowsky:* Kirche und Gemeinwesenarbeit, in: Erste Bilanz des Evangelischen Zentrums BBR, 1972, S. 1 »Die Sozialarbeiter werden von seiten kirchlicher Amtsträger verstanden als Träger der -diakonisehen- Arbeit der Kirche. Umgekehrt verstehen die Sozialarbeiter sich kirchlichen Kriterien nicht ver-

Auch die vorgesetzten *Theologen* sind damit in die Grenzen ihrer individuellen Entscheidungsfreiheit verwiesen, zumal speziell sie in Verantwortungszusammenhänge gegenüber Gemeindekirchenrat und Kirchenleitung eingebunden sind, an denen der Gemeinwesenarbeiter als Angestellter der Kirchengemeinde normalerweise nicht im gleichen Maße partizipiert.

Hinzu kommt, daß ihre Rollenzuschreibung als theologische »Fachleute« sie in die wenig beneidenswerte Lage versetzt, GWA und ihre Zielsetzungen gegenüber Gemeinde und Kirchenleitung theologisch häufig allein legitimieren und begründen zu müssen.

Ihr vielfach gar nicht bejahtes »Monopol«[42] überantwortet ihnen die kaum lösbare Aufgabe, den unterschiedlichen Erwartungen und Zielsetzungen der differierenden Gruppierungen gerecht werden zu müssen, das heißt, die eigentlich integrative Leistung zu vollbringen, von der sich der Gemeinwesenarbeiter in seinem begrenzteren Rollenentwurf häufig distanziert - eine Problematik die älter ist als der gemeindliche Versuch der GWA, die sich jedoch unter den oben angeführten Verhältnissen noch verschärft.

In organisatorischer Hinsicht ergibt sich deshalb die Forderung einer den Intentionen der GWA angemessenen Form der Mitarbeiterstruktur, die das Problemlösungsverhalten durch partnerschaftliche Kommunikation fördert.

IV.

Aus all dem oben angeführten könnte man die Folgerung ziehen, daß Verbands- und Organisationsstruktur wie Interessenhintergrund einer Kirchengemeinde die Aufarbeitung und Lösung der mit GWA avisierten Problemzusammenhänge eher erschweren als begünstigen.

Auf der anderen Seite sollte man diese Strukturen nicht als unwandelbar gegeben auffassen, sondern für die Veränderungen eintreten, deren Anfänge in vielen Gemeinden schon sichtbar sind. *Es geht darum, daß die Kirchengemeinden sich von den Prozessen sozialen Wandels, die sie in der GWA initieren, nicht selbst ausschließen sollten,* weil sie bei gleicher Zielorientierung vermutlich auf die Dauer nicht ausschließen können'>.

Der organisationstheoretische Begriff des »Lernens von Organisationen« bezeichnet einen Prozeß innerhalb dessen sich eine Organisation auf der Ebene ihrer Mitgliederschaft wie auf der ihrer Arbeitsstruktur hinsichtlich ihrer Verfahrensweisen, der vorherrschenden Rollenverteilung und der Wahrnehmungsfähigkeit und Verarbeitungskapazität erfolgreich mit einer Problemsituation auseinandersetzrr'.

---

pflidrtet, betrachten die Kirche lediglich als Geldgeber ... Der Streit wird meist durch die ungleiche äußere Machtstellung von Kirc:henbeamten und Sozialarbeiter-Angestellten zuungunsten der letzteren entsdiieden.«

42. G. *Bormann* und S. *Bormann-Heischkeil,* a.a.O. S. 163, sprechen i. Z. mit dem Pfarramt von der Gefahr, daß es zu »einer Art Reproduktionspunkte werde, auf den Kirche und Gemeinde sich zurückentwickeln.

43. L. E. Schaller, a.a.O. S. 10.

44. *Fr. Naschold:* Systemsteuerung. Einführung in die moderne politische Theorie, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1972, 3. Aufl., S. 61 f.

Die GWA bietet in mancher Hinsicht den Kirchengemeinden Gelegenheit, diese Prozesse konsequenter als bisher einzuleiten. Hierzu würde nicht zuletzt eine angemessene Interpretation von Konflikten, Spannungen und Interessengegensätzen gehören, die es gilt; nicht nur negativ zu beurteilen.

»Lernen von Organisationen« beginnt »nicht in Situationen ..., die einigermaßen befriedigend bewältigt werden können«, es stellt vielmehr eine Reaktion auf »unmirtelbare und offenkundige Probleme, Ungleichgewichtigkeiten und Schwierigkeiten« dar[45]! Es ist denkbar, daß die GWA als qualitativ neue Form der Sozialarbeit weniger so interpretiert wird, daß sie Probleme für die Kirchengemeinde schafft, als vielmehr in der Weise aufgefaßt wird, daß sie *Problemzusammenhänge für die Kirche wahrnehmbar macht,* denen gegenüber sie bislang weitgehend die Augen schließen konnte.

Ass: U.,H. Winter *1 Berlin 37, Mörchingerstraße 54*

45. Ebd.

Konfliktorientierung und Versöhnungsziel

Instrumentelle Protestgewalt bei emanzipativem Ziel}'

VON HANS-ECKEHARD BAHR

»Kinder erobern -Spekulanrenecke. Hallenbad, Kinderspielplatz und preiswerte Wohnungen kontra Hochhaus mit 28 Etagene *(Frankfurter Rundschau,* 9.9.74)

»Streikende Arbeiter stoppen Schnellzug Düsseldorf-Paris« *(Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. 9,* 74).

Experimente kollektiver Selbsthilfe verschiedenster Bevölkerungsgruppen sind heute in der BRD und anderen westeuropäischen Ländern an der Tagesordnung. Konflikte mit Institutionen werden nicht länger vermieden. Die institutionelle Sozialarbeit beginnt die kreative Bedeutung kommunaler Konflikte für eine soziale Sensibilisierung zu entdecken, die Lernbedeutung eines unmittelbar konfliktorientierten Verhaltens für die Schlechtweggekommenen und Erniedrigten. Neue Formen - so *Jürgen Habermas* - einer entstaatlichten politischen Willensbildung begegnen in solchen diffusen Initiativen: »Sie haben einen subpolitischen Charakter, das heißt, sie laufen unterhalb der Schwelle politischer Entscheidungsprozesse ab: sie nehmen aber indirekt Einfluß auf das politische System, weil sie den normativen Rahmen der politischen Entscheidungen verändern.e-

Auf der einen Seite wird man jene neuen Formen »wert- und normenbildender Kommunikation« (Habermas) als Versuche begreifen können, Identitätsvergewisserung im Prozeß gesellschaftlicher Beteiligung zu erbringen. Die vielzitierte kritische Erinnerung der ·Tradition[3] erfolgt hier jedenfalls weder rituell noch diskursiv, sondern experimentell. Erinnerung an befreiende Verheißungen wird quasi im Lernfeld kommunaler öffentlichkeit sozial inszeniert. Das operative *Ziel einer Versiibrueng* kommunalpolitischer Entzweiungen wird jedoch erst dann erreichbar, wenn die Unfrieden stiftenden konkreten *Konflikte* nicht länger umgangen, sondern tatsächlich *thematisiert* und *ausgetragen* werden.

Auf der anderen Seite bringt gerade die bewußte Thematisierungder ohnmachtsverursachenden Konflikte in der »offensiven Sozialpädagogik« *(Giesecke)* nicht selten eine so forcierte Dramatisierung gerade der kirchengemeindlichen Stadtteilarbeit mit sich, daß kommunalpolirische Versöhnung als .möglidies Operationsziel fast schon verschwindet. Droht hier das strategische Mittel »Konfliktaktivierung« den politischen Zweck »Versöh-

1. überarbeitete Version meines Beitrags in *H.-E. Bahr* und *R. Gronemeyer* (Hg.): Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit. Niederlagen und Modelle, Reihe: Theologie und Politik, Darmstadt, 1974, S. 9 tf.
2. *Jürgen Habermas:* Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: *[. Habermas* und D. *Henrich:* Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises, Frankfurt, 1974, S. 66 f.
3. Vgl. zur sozialwissenschaftlichenmemoria-Diskussion zuletzt *Ferdinand Menne* (Hg.): Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten, Reihe: Theologie und Politik, Bd. 7, Darmstadt, 1974, S. 32 tf., zur theologischen noch immer *Johannes B. Metz,* Art. Erinnerung, in: *H. Krings, H. M. Baumgartner* und *eh. Wild* (Hg.): Hb. philos Grundbegr., München, 1973, S. 386 tf.

nung« zu verschlucken? Setzt man womöglich auch in der Gemeinwesenarbeit der polizeibegleiteten Konfliktregulierung von oben blinde Protestgewalt von unten entgegen? Wird *Versöhnung schon belächelt* als Naivität der Schwachen? Gerade im kommunalen Feld kann es schnell- von oben wie von unten - zu einer zielvergessenen *Konflikttotalisierung* kommen.

Die Folgen sind bekannt: Auf Sicherheitsbedürfnis und Unkenntnis des Bürgers spekulierend, werden von bestimmten politisch-moralischen Fraktionen grundgesetzlich geschützte Demonstrationen, Boykotts und andere Formen gewaltfreier Konfliktaustragung und Gemeinwesenarbeit mit kriminellen Krawallen unverzüglich auf eine Ebene gerückt. Dann ist es nicht mehr weit bis zur pauschalen Forderung, eine eingeschränkte Handhabung des geltenden Demonstrationsrechtes sei nötig.

Solchen Mißverständnissen gegenüber müssen die folgenden konfliktpsychologischen und sozialethischen Differenzierungen in Erinnerung gehalten werden:

I. ZUR DIDAKTIK DES PROTESTS

a) Impuls der Empörung, Entrüstungsphase. Konfliktorientierte Versöhnungsarbeit macht zuerst die jeweilige Unterdrückung zum Gegenstand des Aufbegehrens. Sollen möglichst alle. Konfliktbetroffenen beteiligt sein, müssen die Gründe der Unterdrückung aber so überzeugend offengelegt werden, daß sie den emotionalen *Impuls der Empörung* und des gerechten Zorns erzeugen.

Die ideologie-kritische, Daten vermittelnde Information über die jeweiligen makrostrukturellen Konfliktursachen ist demgegenüber keineswegs die höhere Form des Protests, sondern eher eine soziolinguistisch wie affektiv limitiertere. Soziolinguistisch, weil der Übergang der »wilden« Empörung zur kühlen kognitiven Einsicht erfahrungsgemäß auch den Übergang von demokratischer Aktionsbeteiligung aller Schichten zu expertokratisdier- Bevormundung der Protestierenden durch Mittelschicht-Gebildete bedeutet. Affektiv, weil der expressiven Beteiligung die größere Person-Intensität entspridir', Und - *wo keine emotionale Beteiligung, keine Affizierung durch den Konflikt, da auch kein Lernen am Konflikt.*

Muß man dann aber die diffus Empörten nicht doch durch die Eiswüste der Statistiken, Tabellen und Abstrakta hindurchzwingen, um sie nach der affektiven nun auch mit rationaler Handlungsbereitschaft zu erfüllen?

---

4. Die expressive Sprache der Aufbegehrenden präsentiert nicht technische Informationen; sie repräsentiert die Sprecher. Deren Konflikte, Wünsche und Hoffnungen finden in ihr eine höchst emotionale Expression. Je konfliktgeladener die Situation des Sprechers ist, desto eher kann sie ihn aber auch überwältigen: Sein Sprechen verliert die symbolische Kraft, im Extremfall auch die bloße Mitteilungsfunktion. Gelingt die Symbolsprache aber, engagiere sie die Mitbeeroffenen oft so emotional, daß sie leidenschafl:1ich lernbereit werden.
   Vgl. zur psychoanalytischen Wertung dieser expressiven Sprachsituation die Beiträge von]. *LalJal, A. Lorenzer* und *D. Bres* in: Psyche XXIV (1970), H. 12. Vgl. im übrigen *Al/red Lorenzers* Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt, 1970. Zu den didaktischen Konsequenzen vgl. auch *Eulbert Steffensky:* Gott und Mensch – Herr und Knecht? Autoritäre Religion und menschliche Befreiung im Religionsbuch (Konkretionen, Bd. 17), Hamburg, 1973, S. 76 ff.

Informationslernen von oben würde dann unweigerlich wieder vorherrschend gegenüber bedürfnisorientiertem Konfliktlernen von unten. Die deduktive Instruktion der Experten prävalierte - ohne daß man es will, natürlich - gegerüberlnduktiver Verarbeitung des selbsterlebten Konflikts-auf seiten der Beteiligten selbst.

Jedenfalls: Die Erwartung vieler Lehrer, ·Gemeinde- und Sozialarbeiter, je lückenloser die kritische Information über Abhängigkeiten und tatsächliche Konflikttiefe geboten wird, desto stärker sei bei den Betroffenen die Motivation dawiderzuhandeln, verkennt die Intensität tiefeingefleischter Demütigungs- und Ohnmadrtserfahrung, die erst einmal in »wilder« Anklage und eruptiver Empörung sich »ungezügelt« Ausdruck verschaffen muß, bevor es zur Disposition für kritische Rationalität kommen kann.

Fazit: Die Emoti-onalität dieser ersten Protest-Phasen muß nicht eo ipso undiskursiv blind machen, wie emotionale Beteiligung als solche ja nicht schon gleichgesetzt werden kann mit Irrationalität und regressiver Entsublimierung, sondern oft gerade einen Intensitätsmodus demokratischer Beteiligung aller anzeigt>, Freilich, was die Disposition für kritische Rationalität angeht, sind sofort Differenzierungen angebracht:

b) Blinder Haß - gerechter Zorn. Jene Emotionalität des Protestes kann entweder eine »Empörung aus Menschenwürde, aus aufrechtem Gang«6 *(Bloch)* sein oder ohnmadrtsbedingter, blinder Haß. Sie kann in sozialer Fantasie für sich und andere produktiv werden oder, wenn »dem isolierten machtlosen Individuum ... die Verwirklichung seiner Sinnes-, Gefühls- und Verstandsmöglichkeiten vereitelt« ist", in Zerstörungswut umschlagen. Haß verfolgt Menschen, sie als allein Schuldige wähnend. Zorn sucht nach strukturellen Gründen der Unterdrückung. Zorn allein wäre auch fähig, das Unrecht empört mit zu erleiden, das anderen zugefügt wird.

Die Emotionalität des Protestes ist also nicht eo ipso schon offen, kann wohl kaum zusammengezogen werden zum Zwitter »kreativer Haß«8.

c)Die ärgerliche Egoität der Interessen. Sozialer Druck Unterprivilegierter, seit langem aufgestaut, entlädt sich oft mit polarisierender Wucht und führt zur Konfrontation mit der politischen Administration und familialer oder institutioneller Autorität. Polarisierungen dieser Art überraschen heute jedoch keine Ordnungsgewalt mehr. Was aber Schrekken und Unverständnis gerade bei Reformwilligen auslöst, ist die unübersehbare *Egoität der Bedürjnisartikulation* bei zahllosen Gruppenaktivitäten. Was öffentliches Interesse aller sein könnte, wird - klagt man - als partikuläres Gruppeninteresse durchgesetzt. Muß dann nicht, um Dauermotivation und Geschlossenheit der Gruppe zu sichern, der Konfliktgegner zum Feind stilisiert werden? Wie soll, ist die Eskalation einmal erfolgt, der

5. Vgl, dazu die Skala der Betroffenheiten im Zusammenhang schichtspezifischer Erwägungen bei *B.-E. Bahr* (Hg.): Politisierung des Alltags. Gesellschaftliche Bedingungen des Friedens, Reihe: Theologie und Politik, Darmstadt, 1972, S. 231. Vgl. *Dorothee SäUe:* Leiden, Stuttgart, 1973, S. 91 ff.
6. In: *Al/red A. Bäsler:* Leben mit dem Haß, Reinbek, 1969, S. 15.
7. Vgl. *Erich Fromm:* Die Furcht vor der Freiheit, Frankfurt, 2. Aufl., 1968, S. 179.
8. Vgl, *Dorothee SöUe:* Gibt es einen kreativen Haß?, in *Bahr* (Hg.): Politisierung des Alltags, a.a.O, S. 253 ff.

Widerspruch noch relativiert werden? Wer soll als erster die Konfliktsynthese anbieten? »Sollen am Ende auch der Glaube und das Christentum nach diesem Schema der Selbstdurchsetzung von Interessen -politisiert- werden?«, fragt *Traugott Koch* und antwortet: »Diese Aktualisierung dürfte sie zugleich liquidieren.«?

Daß sozial Ohnmächtige erst dazu befreit werden müssen, ihre eigenen Interessen, Wünsche und Hoffnungen »für sich« zu erkennen, bevor sie ihre Bedürfnisse als Teil neuer, besserer Lebensbedingungen »für andere-s vertreten können - eine Variation auf das Thema »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« - wird verständnislos kritisiert. Aufgeklärte Sozialerfahrung wußte jedoch immer schon, »daß die Enteigneten und Entrechteten erst ein Gefühl der Macht erlangen müssen, bevor man von ihnen erwarten kann, daß sie aktiv amProzeß gemeinsamer Entscheidungen teilnehmen könnene-".

Gleichwohl, die Frage nach den Bedingungen kommunikativer Existenz bleibt: wodurch gelingt – nach dem eruptiven, ersten Artikulieren eigener Bedürfnisse (Phase I) - ein Transzendieren der Egoität eben dieser Bedürfnisse (Phase II)?

Entscheidend in unserem Zusammenhang ist zunächst nur, das Eigenrecht jener ersten Emanzipationsschritte mit ihrer phasenbedingten Egoität als legitime Partikularität zu sehen. Mit anderen Worten, das emanzipative Ziel »Versöhnung« kann nicht in jeder Phase eines Befreiungsprozesses in gleich starker Präsenz durchscheinen. Die Einsicht in die Notwendigkeit solcher überschreitung ist jedenfalls nicht am Anfang einer Protestation schon da. Dergleichen sieht nur das Diskurs-Modell (Habermas) vor, weil es auf die unzerstörte Intelligibilität einer von vernünftigen Argumenten beherrschten Kommunikationsgemeinschaft setzt; die sowohl mächtig wie willens ist, sich im Medium von Sprache zu befreien.

Die Realität sozial Ohnmächtiger kennt demgegenüber andere Entstehungsbedingungen eigener Kommunikationsfähigkeit:

a) das allgemein Gute, das die jetzigen schlechten Verhältnisse transzendiert, muß einmal auch konkret zur Erscheinung kommen, sich eindrucksvoll zeigen, wenn es verändernde Macht haben will. Verba docent, exempla trahunt (Überführung durch Vorbild).

b) Aufbrechende Spannungen in der eigenen Initiativ-Gruppe können unter bestimmten Umständen auch einen für die Konflikte anderer sensibilisierenden Leidensdruck erzeugen.

c) Die öffentliche Durchsetzung eigener Interessen bereitet - auf Grund des Erfolgs - ein Uberschußempfinden, das abgabefähig macht.

Grob schematisiert, kann man wie folgt idealtypisieren:

I. Phase ⟶	/1. *Phase*
Anti-autoritäre Existenz	Pro-Existenz
Erste Bedürfnisartikulation - Durdisetzung privat-egoistischer Klasseninteressen - das allgemein Gute ist nodi nicht voll in der partikulären Aktion repräsentiert	Ausgehen auch von den Ängsten/Interessen anderer

9. Vgl. *Traugott Koch:* Vorbedingungen des Friedens, in: Radius 1973, H. 2, S. 31.

10. Lyle E. SchaUer: Kirdre und Gemeinwesenarbeit. Zwischen Konflikt und Versöhnung, Gelnhausen und Berlin, 1972, S. 56.

1. Aufhebung des Gewaltzirkels - messianischer Endzustand

a). Daß jeder Schuh, der in Gedröhn einhergeht, und der Mantel, der in Blut geschleift war, verbrannt wird, ist eine der ältesten und zugleich unmißverständlichsten Versöhnungshoffnungen der Menschheit. Daß die Völker ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Spieße zu Sicheln machen und daß sie »hinfort nicht mehr kriegen lernen« (Jesaja 2,4), umreißt einen messianischen Endzustand von Versöhnung. Durchbrechung des Gewaltzirkels überhaupt ist also das Ziel. Die Einrechnung von Gewalt als Mittel Zur Herstellung dieses emanzipativen Endzwecks der Geschichte widerspräche also schon der Unteilbarkeit jener- Versöhnung. Denn für den einzelnen, der, unschuldig womöglich, ein Opfer solch instrumenteller Befreiungsgewalt wird, bedeutete das nichts Geringeres, als seine Leiden als notwendigen Beitrag zur Erneuerung des Ganzen zu akzeptieren. Er bleibt auf der »Schlachtbank der Geschichte« *(Hegel),* während aus seinem Unglück das politische Glück der Allgemeinheit resultiert!'. Eine so zustande gebrachte Versöhnung wäre in der Tat eine erpreßte Versöhnung. Es ist nach allem, was geschehen ist, prinzipiell keine politische Theorie mehr akzeptabel, »die die potentiellen Opfer im vorhinein einer weltgeschichtlichen Mission versichert« (Habermas) und damit abstrakt das Leiden von Menschen verfügt.

b) Der Widerspruch von emanzipativem Ziel und regressiver Gewaltanwendung – einer Gewalt nicht gegen Sachen, sondern gegen Menschen - ist deshalb von politischen Humanisten wie pazifistischen Christen schon früh festgehalten worden. Sie haben gegen den Entschluß, das demokratische Politikziel während der revolutionären Übergangsphase auch mit autoritär-militanten Mitteln gegen Menschen anzustreben, entschieden die unbedingte *Obereinstimmung* von Ziel und Mitteln behauptet.

Belehrt durch die Erfahrungen einer teils bürokratisierten, teils unterdrückten sozialistischen Bewegung insistierte die Kritische Theorie darauf, daß sich in der Art der Kampfführung schon die Zukunft der sozialistischen Revolution entscheidet. »In der Organisation und Gemeinschaft der Kämpfenden ...«, notiert *Horkheimer,* »erscheint ... etwas von der Freiheit und Spontaneität der Zukunft.«12 Und *Herbert Marcuse,* Exponent der gleichen Tradition, betont nach wie vor: »Die individuelle Befreiung (Weigerung) muß im besonderen Protest die allgemeine Befreiung vorwegnehmen, und die Bilder und Werte einer künftigen freien Gesellschaft müssen in den persönlichen Beziehungen innerhalb der unfreien Gesellschaft bereits auftreten.«13

Die Vorwegnahme einer vernünftigen Gesellschaft der Zukunft in der Gegenwart ist in der Kritischen-Theorie-Tradition des Freudmarxismus (Marcuse), vor allem in der studentischen Reformbewegung der jüngsten Vergangenheit festgemacht worden am anti-

11. Zur Hegelsdien Fassung der Mittel-Zweck-Beziehung im Gewande der berühmt-berüchtigten „List der Vernunfl« vgl. in unserem Zusammenhang *Peter Comebl:* Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung bei Hegel und in der Hegelsdien Schule, Göttingen, 1971, S. 156 ff.
12. Vgl. *Max Horkheimer:* Kritische Theorie, Bd. II, Frankfurt, 1968, S. 166. Vgl. dazu *Albrecht Wellmer:* Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt, 1969, S. 9. .
13. Vgl. *Herbert Marcuse:* Konterrevolution und Revolte, Frankfurt, 1973, S. 62.

autorrtar orientierten anthropologischen Zielbild »Spontaneität« und »Selbst-Verwirklidiung«. Die angstvolle Selbstbezogenheit, der tendenzielle Autismus dieser Orientierung, ihr wiederum vereinzeltes Lustprinzip hat inzwischen eine intensive Suche nach den individuellen und institutionellen Bedingungen einer angstfreieren, wahrhaft kommunikativen alltäglichen Lebenspraxis ausgelöst!".

2. Gewaltfreiheit - ohnmächtige Friedfertigkeit?

Die Erfüllung eigener Wünsche und Hoffnungen, die Einlösung individueller und gesellschaftlicher Befreiung kann jedoch gänzlich unabhängig vom Ideal solipsistischer Selbstverwirklichung und weitaus politischer als in Akten sensibilisierender Selbststabilisierung erhofft werden. Es sind die friedenspolitisch wirksamen, neuen, religiös motivierten, pazifistischen Bürgerrechts- und Befreiungsbewegungen, die Selbstbefreiung und gesellschaftliche Versöhnung konsequent und strikt an die Aufhebung des Gewaltzirkels binden. Die von *Mahatma Gandhi*[15] und *Martin Luther King*[16] repräsentierten sozialen Handlungstheorien verstehen revolutionäre Befreiung infolgedessen im umfassendsten Sinn

- als Befreiung des Unterdrückers vom Zwang, mit institutioneller wie physischer Gewalt allein sich behaupten zu müssen,
- als Befreiung des Opfers, die Mittel dieser Gewalt sich vom Gegner aufzwingen zu lassen.

King übersah bei seiner Kritik gewaltsamer Aktionen keineswegs die psychisch befreiende, den Bann der Ohnmacht brechende Wirkung, wenn Unterdrückte sich zur Notwehr und Gegengewalt entschließen. Wie *Frantz Fanon*[17] sah auch er in der Protestgewalt der Unterdrückten eine Chance emotionaler Katharsis. Seine Ablehnung instrumenteller Protestgewalt gegen Personen war schließlich nicht so sehr Ausdruck eines unverrückbaren ethischen Rigorismus als Konsequenz seiner pazifistischen Option. Sie war vielmehr dezidiert situationsethisch begründet und daher nicht so umstandslos auf unsere Situation übertragbar, Kings Begründungen waren:

- *pragmatisch:* Hinweis auf die getingen Erfolgschancen von Protestgewalt einer Minderheit gegenüber dem Polizei- und Verwaltungsapparat der Mehrheit in den USA, während die Kolonisierten die Kolonisatoren - Fanons Aspekt - weit überträfen[18].

---

14. Vgl. die Marcuse-Kritik bei *H.-E. Richter:* Lernziel Solidarität, Hamburg, 1974, S. 69 ff. Dagegen das Plädoyer für eine neue »Selbsbeherrschung« bei *Gerhard Szczesny:* Die Disziplinierung der Demokratie oder die vierte Stufe der Freiheit, Reinbek, 1974, S. 157 ff. - Am instruktivsten aber *F. Menne* (Hg.): Neue Sensibilität, a.a.O.
15. Vgl. *Erik H. Erikson:* Gandhis Wahrheit. Ober die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit, Frankfurt, 1971.
16. Vgl. die nach wie vor umfassendste Gesamtdarstellung bei *Heinrich Grosse:* Die Macht der Armen. Martin Luther King und der Kampf für soziale Gerechtigkeit (Konkretionen, Bd. 10), Hamburg, 1971.
17. Vgl. *Frantz Fanon:* Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt, 1966, S. 72: „Auf der individuellen Ebene wirkt die Gewalt entgiftend. Sie befreit den Kolonisierten von seinem Minderwertigkeitskomplex, von seinen kontemplativen und verzweifelten Haltungen. Sie macht ihn furchtlos, rehabilitiert ihn in seinen eigenen Augen.«
18. Vgl. *M. L. King:* Wohin führt unser Weg? (Fischer-Bücherei937), Frankfurt, 1968, S. 52.

- *empirisch:* die rauschhafte Katharsis einer punktuellen Rebellion gegen Unrecht gerät entweder in unkontrollierbaren Haß oder hinterläßt ein Gefühl der Sinnlosigkeitt". Die Aufbegehrenden überwinden durch Gegengewalt ihre Furcht jedenfalls nicht.
- *psychologisch:* Der Haß der Gegengewalt muß »die Ängste der weißen Mehrheit verstärken und sie weniger beschämt wegen ihrer Vorurteile gegen die Neger machen«20.

Der Gewalt der Unterdrücker läßt sich infolgedessen wirksam, das heißt mit der Aussicht auf deren Lernfähigkeit, nur in gewaltloser Opposition begegnen: »Wenn der Unterdrücker ... sieht, daß der Neger sich weigert zurückzuschlagen? dann wird ihm, wie es Unterdrückern immer geht, die eigene Unmenschlichkeit zum Ekel werden.e-! Die überzeugung, daß politische Gegner, die rational nicht ansprechbar sind; durch den Anblick kalkulierter Wehrlosigkeit emotional dazu bewegt werden, ihre Einstellung zu ändern, hatte King von Gandhi übernommen'<. Der Anblick freiwilligen Leidens ruft - so Kings Spekulation - zwar nicht automatisch eine Verhaltensänderung des politischen Gegners hervor, erzeugt aber Scham und das Bewußtsein einer Diskrepanz zwischen dem eigenen Selbstbild und dem eigenen Verhaltene'.

Entscheidend für Kings Wahl der gewaltfreien Aktion ist schließlich aber, daß diese Form des Pazifismus

- die Niederlage des Gegners, also seine Demütigung vermeidet und ihm keine Vernichtung zufügt,
- dem sozial Ohnmächtigen und Entrechteten ein neues Gefühl der Würde gibt.

Wo aber erringt er diese Selbstachtung und Identität? Indem er freiwillig die unverdiente Gewalt des Oppressors aushält. King sah, daß »bewußtes Erleiden ohne zu vergelten«>' dem Niedergedrückten das Gefühl der Solidarität, Selbstvertrauen und die überwindung der eigenen Furcht möglich machten. Eben darauf, auf die *Wiederherstellung* dieser *kommunikativen Fähigkeit* (Power), auch den Gegner vom Zwang seiner Reaktionsmechanismen zu befreien, kommt es an in der gewaltfreien Aktion.

3. Versöhnung als konfliktorientierter Lernprozeß

a) Der Verzicht auf Gewalt gegen Menschen in kommunalen Bürgerrechtsinitiativen ist also weder masochistische Unterwerfung noch bloß defensive Unterlassungshandlung. Mit dem Festhalten an der Selbstachtung, der Selbsterfahrung neugewonnener Ich-Stärke liegt der Akzent vielmehr auf der Erfahrung eigener »Wiedergeburt« und »neuer Schöpfung«. Denn in der gewaltfreien Aktion geschieht ja eine fortwährende Entschlüsselung kreativer Autonomie, die überraschende Befreiung dessen, was im bislang Ohnmächtigen niedergehalten war. Gewaltfreie Aktion - als Didaktik der Befreiung-- entspräche daher,

19. Vgl. *M. L. King:* The Trumper of Conscience, New York, 1968, S. 15.
20. Vgl. *M. L. King:* Wohin ..., a.a.O, S. 54.
21. Vgl. *M. L. King:* Stride Toward Freedom, New York, 1958, S. 193.
22. Vgl. *M. L. King:* Stride ..., a.a.O. S. 85.
23. Vgl. *H. Grosse:* Die Macht der Armen, a.a.O. S. 77 ff.
24. Vgl. *M. L. King:* Stride ..., a.a.O, S. 85.

theologisch betrachtet, weniger dem unglücklichen Gesdiiditsbewußtsein einer isolierten Exodus-Theologie, sondern eher einer darüber hinausgehenden Theologie der befreienden Landnahme, der Einwanderung in das gelobte Land, das man selber ist. Jedenfalls, mit solch neuer errungener Konfliktfähigkeit und mit dem Vertrauen in die Wandelbarkeit, in die Lernfähigkeit aller Konfliktpartner kommt in den Rechtskampf der Ohnmächtigen etwas Neues hinein, das mit der Dürre bloßer Negation nichts zu tun hat.

b) Gewaltfreiheit bedeutet - die unmittelbare Folge jener Autonomiegewinne –, also gerade »nicht einfach Widerstandslosigkeit gegenüber dem Bösen«, sondern »Widerstand ohne Gewalt«25. »Es gibt eine moralische Verpflichtung, ungerechten Gesetzen den Gehorsam zu verweigern«, schrieb King aus dem Gefängnis in Birmingham-s, wobei »militant, massive non-violent actions«, also aktive Widerstandshandlungen bis zu massivem Wirtschaftsboykott gemeint sind[27].

Das Methodenarsenal dieser dezidiert konfliktorientierten Sozialtechnik gewaltfreier Aktion ist seit den Anfängen der Bürgerrechtsbewegung von King und seinen Mitarbeitern umfangreich differenziert worden. *Gene Sharps* Tabelle von 1973 belegt nicht weniger als 19S'verschiedene Methoden gewaltfreier Intervention", Die folgende Tabelle *(s.* nächste Seite) resümiert nur aufs gröbste das bisher akzeptierte und praktizierte Instrumentarium gewaltfreier Aktion[29].

Fazit I: Massive Pressionsgewalt von Kirchengemeinden gegen ausbeuterische Firmenketten in Chicago (1960) (»Operation Breadbasket«) bis zum Firmenkonkurs, ökonomischer Boykott schon zu Beginn der Bürgerrechts-Bewegung in Montgomery (1956) - der Verlust der segregationsfreundlichen Geschäftsleute in der Innenstadt wurde nach drei Monaten Boykott auf etwa eine Million Dollar beziffert'? - derartige öffentliche Widerstandstaktiken - ich greife nur einige zeitgeschichtliche Beispiele aus dem eben skizzierten Methodenarsenal heraus - wird man ernsthaft nicht gewaltlos nennen können. Im Gegenteil, es handelt sich um dezidierte Akte der Gewalt, aber - und das ist entscheidend - um Gewalt gegen Sachen, nie jedoch gegen Menschen. Druck dieser Art darf nie verletzen. Dem Gegner als Person soll kein Schaden zugefügt werden, wohl aber seinen Geschäften, sofern sie andere um ihr Recht bringen.

Gegengewalt dieser Art kann den Oppressor von den Instrumenten seiner Gewaltsausübung befreien. Sie wäre, so verstanden, eine praktische Form des Exorzismus, eine »dia-

---

2S. Vgl. *M. L. King:* Freiheit! Der Aufbruch der Neger Nordamerikas (Heyne Sachbuch Nr. 112), München, 1968, S. 75.

26. Vgl. *M. L. King:* Why We Can't Wait, New York, 1964, S. 76 ff.

27. Vgl. dazu *Johannes Degen:* Das Problem der Gewalt. Politische Strukturen und theologische Reflexion (Konkretionen, Bd. 9), Hamburg, 1970, S. S9 f.

28. Vgl. *Gene Sharp:* The Politics of Nonviolent Action, Bd, 1-111, Boston, 1973.

29. Zusammengestellt nach *Harry Specht:* Disruptive Taktiken in der Sozialarbeit, in *Müller* und *Nimmermann:* Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, München, 1971, S. 2081f. Die Grundtypen möglicher ‚Interventionsformen begegnen in dieser Form seit dem frühen Bürgerrechtshandbuch *Martin Oppenheimer* und *George Lakey:* A Manual for Direct Action, Chicago, 1964, bis zu *Piet Reckman:* Soziale Aktion. Strategie und Methodik, Stein/Nürnberg, 1973, S. 79 ff.

30. Vgl. *H. Grosse:* Die Macht der Armen, a.a.O, S. 131, 54 u, ö.

Interventionsform	Taktik	Konfliktschärfe Konfliktebene
Öffentliche Bewußemachung sozialer oder politischer Mißstände	Zum Beispiel: Protestmarsch, Hungerstreik, Nachtwachen, Go-In (demonstrative symbolische Handlungen)	Symbolischer Konflikt: demonstrative symbolische Handlungen
Verweigerung der Zusammenarbeit	Zum Beispiel: Streik, Boykottmaßnahmen gegen Firmen, ziviler Ungehorsam, Nichtzusammenarbeit mit den Behörden .	Begrenzter Konflikt: Zusammenstoß der Positionen innerhalb akzeptierter Grenzen bis zur kalkulierten Regelverletzung
Ziviler Ungehorsam (öffentlidi)	Zum Beispiel: Sitzstreiks auf Straßenhahnschienen, demonstratives Unterlassen von Steuerzahlungen, Besetzung von Häusern und Fabriken, . Veröffentlichung staatlichen Geheimmaterials, Befehlsverweigerung von Soldaten	Verschärfter Konflikt: Verletzung gesellschafflicher Verkehrsformen, Verletzung gesetzlicher Normen

konische« Teufelsaustreibung, die die Sünde als gemeinschaftsschädigendes Verhalten trifft, nicht aber den Sünder. Im Gegenteil, nur so wird dieser in seiner Würde, das heißt als lern-, und erneuerungsfähige Person radikal ernstgenommen.

Gegengewalt dieser Art, die den Gegner nicht nur als Opfer eines Systems sieht, sondern ihn als erneuerungsfähigen Akteur behaftet, ist nur möglich aus einer Position der *Angst*-Freiheit. »Hier liegt«, notiert *Carl Friedrich von Weizsäcker,* »die tiefe psychologische Wahrheit der Gewaltlosigkeit ... Gandhi ... hat seelische Gewalt ausgeübt, neben der viele physische Gewalt, die andere Leute ausüben, sich sehr geringfügig ausnimmt; aber ... er hatte ein Prinzip, das er immer wieder versucht hat, seinen Anhängern klarzumachen - nicht immer mit Erfolg -: daß ich meinen Gegner lieben muß; daß es unmöglich ist, gewaltlos zu handeln, wenn man es aus einem anderen Motiv tut, als weil man den Gegner liebt. Daß man ihn zugleich scharf mißbilligt, ist etwas anderes, denn wenn ich den anderen mißbillige, weil ich weiß, daß er etwas tut, was seiner nicht würdig ist, so kann das

in einer Haltung der Nächstenliebe geschehen. Wenn dieses glückt, dann glückt auch die Haltung der Gewaltlosigkeit ...«[31]

Gegengewalt dieser Funktion, die den Unterdrücker von den Instrumenten seiner Gewaltausübung befreit, kann nicht abstrakt nur als pure Antithese zum Versöhnungsziel behauptet werden. Sie ist - im Gegenteil- dialektisch positiv darauf bezogen.

Fazit 1I: Im Bann metaphysisch-idealistischer Seinsaussagen haben wir gelernt, Versöhnung maximalistisch als einen absoluten Endzustand zu sehen, nicht jedoch als *Prozeß*, Nur in den kleinen Versöhnungen aber ist *die* Versöhnung jetzt für uns »da«. Und weiter: Wenn das dominante Ziel der Gemeinwesenarbeit - so *Harry Specht* - darin besteht, »,.. Gemeinwesen in die Lage zu versetzen, eine Strategie der Schlichtung und des Ausgleichs zu entwickeln, um von der Revolte über den Kampf und die Konkurrenz-Kampagne zur Kooperation vorzustoßen-V, dann sind die »disruptiven Taktiken« und *Konfliktdramatisierungen ein integrales Phasen-Moment versöhnungsorientierter Sozialpraxis*, nicht aber dessen abstraktes Gegenteil. Jenes »Kontinuum von Interventionsformen« (Specht, 217) bildet einen Handlungszusammenhang, in dem Protestgewalt nur verschieden stark eingesetzt wird, aber immer operativ bezogen bleibt auf die Versöhnung antagonistischer Kräfte.

4. Epilog auf deutscher Bühne: Das provinziell gehaltene Gewissen

»Der gewaltfreien Lösung gesellsdiafllicher und politischer Konflikte ist in jedem Fall sozialethisch der Vorzug zu geben«, heißt es programmatisch in der »Theologischen Thesenreihe zu sozialen Konflikten«, die die Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für öffentliche Verantwortung mit Billigung des Rates der EKD herausgab'>, Das Handlungskonzept der gewaltfreien Aktion wird dabei herausgestellt als »die einzige ernstzunehmende Möglichkeit, politische Ziele ohne Anwendung von Gewalt« zu erreidien (ibid.),

Der Respekt für so entschiedene Parteinahme wird jedoch getrübt, wenn man die Einlösung dieses Programms sieht: Von der oben wiedergegebenen Tabelle über das »Handlungskonzept des gewaltfreien Widerstandes« werden - im Gegensatz zum Verfahren auf ökumenischer Ebene'" nur die »Interventionsformen« (linke Spalte) übernommen, nicht jedoch die entscheidenden taktischen Exemplifizierungen (mittlere Spalte). Unvermeidlich muß sich dem deutschen Leser der Eindruck suggerieren, jenes Handlungskonzept der Gewaltfreiheit schlösse nicht nur Gewalt gegen Sachen aus, sondern sei auch konfliktfrei zu praktizieren. Gewaltfreies Handeln, so wie hier, in situationsunspezifischer Abstraktheit

---

31. earl Friedrich Erb, v. Weizsäcker: Bedrohungsvorstellungen als Faktor der internationalen Politik - Eine Einführung, in: Jahrbuch für Friedens- und Konfliktforschung, Berrelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf, 1971, S. 28.

32. Vgl. *H. Specht:* Disruptive Taktiken, a.a.O, S. 215.

33. Vgl, Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft, Gütersloh, 2. Aufl., 1973, S. 25.

34. Vgl. den Report der Ökumenischen Konsultation von Cardiff über »Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gereditigkeir« (Sept. 1972), in: Gewaltfreie Aktion 16, 2. Quartal 1973, S. 1-27.

beschrieben, muß als machtneutrale, politikfreie Leerformel mißverstanden werden, als' stillhaltendes Vermeidungshandeln, in effektloser Unschuld. Gewaltfreiheit - Programmformel ratloser Ohnmacht, die auch das, was Versöhnung ist, noch entpolitisiert und - notwendige Folge - die Protestgewalt implizit kriminalisiert? »Das Wichtigste ist«, schreibt *Theodor Ebert,* »daß die EKD die gewaltfreie Aktion als etwas begreift, das man nicht den Negern empfiehlt, sondern in der Bundesrepublik selbst praktiziert.e'!

Wenn die konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit im spezifischen Sinn definiert wird als die für unsere Gesellschaft adäquate Spielart des Handlungskonzepts gewaltfreier Aktion, wäre dessen Erlernung kein »linkes« Adiaphoron kirchlicher Gemeindepraxis's.

Prof. t». H-E. Bahr *463 Bochum-Querenburg, Postfach 2148*

---

35. Vgl. *Theodor Ebert:* Kirche und gewaltfreie Konfliktaustragung. Wie konkret sind kirchliche Denkschriften?, in: Gewaltfreie Aktion *17/18,* 4. Quartal 1973, S. 66.
36. Vgl. *Werner Müller:* Zum gegenwärtigen Stand von Gemeinwesenarbeit, in *Bahr* und *Gronemeyer:* Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit, a.a.O, S. 100. Wichtige theologische Reflexionen dazu bei *Christo/ Bäumler:* Kirchliche Praxis im Prozeß der Großstadt, München, 1973, S. 50 ff.

Buchhinweis

Greeley, Andreurs Unsecular Man. The Persistence of Religion. New York: Verlag Schocken Books 1972. 280 S. $ 7.95.

Der Religionssoziologe Andrew Greeley ist in Deutschland vor allem durch sein Buch »Religion in the Year 2000« bekannt geworden. In »Unsecular Man« setzt er sich kritisch *mit* der These auseinander, der »tedmisdre« oder »säkulare« Mensch sei ohne jeden Vorbehalt als der kulturelle und biologische Schlußpunkt der menschlichen Entwicklung anzusehen, aber die Religion habe für ihn jede Wirkung eingebüßt. Seine Gegenthese lautet: Der Mensch braucht Religion. Im religiösen Bereich wird zwar kritischer gefragt als früher, aber die grundlegenden religiösen Funktionen haben sich »seit der letzten Eiszeit nicht wesentlich geänderte. Andrew geht es um eine neue Plazierung der Religion in unserer gegenwärtigen Gesellschaft. Soziologische, theologische und anthropologische Erkenntnisse werden eingebracht, um das Verhältnis von Mythos und Religion, Religion und Glaube, Religion und Gemeinschaft, Religion und Sex, Religion und Ethik neu zu durchdenken mit dem Ergebnis, daß die religiöse Krise der Intellektuellen in gar keiner Weise die religiöse Situation der Masse reflektiere. Der sogenannte technische Mensch der westlichen Welt sei nur in den Universitäten anzutreffen, und hier lediglich bei den älteren Dozenten und Professoren, während die Studierenden selbst sich mit Zauberei, Magie, Astrologie oder bizarren kultischen Praktiken beschäftigten. Andrew steht daher Bonhoeffers These vom »religionslosen Christenturne und vom »mündigen Christen- äußerst skeptisch gegenüber. Aus der Tatsache, daß die Welt sich verändert habe, folge nicht notwendigerweise. daß der Mensch sich religiös verändert habe, was mit einem umfangreichen, religionssoziologischen statistischen Material aus den USA zu den Themen »Ewiges Leben, Leben nach dem Tod, Höllenvorstellung, Jüngstes Gericht« usw.belegt wird. Was Religion auch heute zu leisten vermag, kommt in den Leitsätzen des Autors zum Ausdruck: 1. Religion verleiht dem Menschen einen Glauben, soziologisch gesehen, ein Meinungssystem, das ihn in die Lage versetzt, sich mit den Fragen von Tod und Ewigkeit auseinanderzusetzen. 2. Religion schaff] Gemeinschaft, Gemeinde, sie vermittelt damit das Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Verantwortung für den Mitmenschen. 3. Religion hat das Bestreben, die beunruhigenden Kräfte der Sexualität in das gesamte Leben des Menschen zu integrieren. 4. Religion erschließt den Weg zur göttlichen Wirklichkeit, mit der wir in einen persönlichen Kontakt kommen. 5. Religion kann die Rolle des wahrhaften Begleiters im Leben und Sterben übernehmen.

Bibliographie

Ausgewählte Literatur zum Thema: Kirche - Urbanisierung - Gemeinwesenarbeit

1. Gemeinwesenarbeit - allgemein

Alinsky, S. *D.:* Leidenschaft für den Nächsten. Strategien und Methoden der Gemeinwesenarbeit 1. Gelnhausen 1973.

Reveille for Radioals. 2. Aufl., New York 1969. Deutsch: Die Stunde der Radikalen (Strategien und Methoden der Gemeinwesenarbeit II). Gelnhausen 1974.

Ammon, A.: Eliten und Entscheidungen in Stadtgemeinden. Die amerikanische »Communiry Power«-Forschung und das Problem ihrer Rezeption in Deutschland. Berlin 1967.

Bahr, H.-E. (Hg.): Politisierung des Alltags - Gesellschaftliche Bedingungen des Friedens. Darmstadt und Neuwied 1972.

Biddle, W. W. *u. L.*].: The Community Development Process. The Rediscovery of Local Initiative. New York 1965.

Boer,]., *und K. Utermann:* Gemeinwesenarbeit.

Community Organisation - Opbouwerk. Einführung in Theorie und Praxis. 2. Auf!. Stuttgart 1970.

Clinard, M. B.: Slums and Community Development. New York 1966.

Dantscher, R.: Bürgerinitiativen. Modell Marxvorsradr. München 1974.

Gemeinwesenarbeit. Eine Sammlung von Artikeln und Vorträgen, hg. vom Verband für sozial-kulturelle Arbeit e. V. 1 Berlin 37, Königstraße 42.

Grossmann, H.: Bürgerinitiativen. Sduitte zur Veränderung? Frankfurt 1972.

Grophans, H.: Öffentlichkeit und Stadtentwicklungsplanung. Möglidikeiten der Partizipation. Düsseldorf 1972. •

Hardoy, G.: Seis ensayos Sobre urbanisacion en America Latina. Buenos Aires 1972.

Harper, E, B., und A. Dunham (Hg.): Community Organisation in Action. New York 1959.

Hauser, R. u. H.: Die kommende Gesellschaft. Handbuch für soziale Gruppenarbeit und Gemeinwesenarbeit. München und Wuppertal 1971.

Hessel, O. *T.:* Fibel für Soziale Aktion, Berlin und Gelnhausen 1973.

KrameT, R. M., und H. Specht (Hg.): Readings in Community Organisation Practice. Englewood Cliffs 1969.

Müller, C. *W., und P. Nimmermann:*. Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit. Texte und Dokumente. München 1971.

Oppenheimer, M., und G. *Lakey:* A Manual for Direct Action. Chicago 1964.

Ross, M. G., und B. W. Lappin: Gemeinwesenarbeit. Theorie, Prinzipien, Praxis. 2. Aufl. Freiburg 1971.

Vogel, M. R., und P. Oel: Gemeinde und Gemeinsmaftshandeln. Zur Analyse der Begriffe Communiry Development. In: Schriftenreihe des Vereins für Kommunalwissenschaften e. V. Berlin. Bd. 11. Stuttgart und Berlin 1966.

2. Gemeinde und Gemeinwesenarbeit

Adams, U.: Gemeinde für andere. Chancen einer Realisierung von Kirche. Freiburg 1971.

Faber, H.: Neue Wege kirchlichen Handelns, Planning of Change. Gütersloh 1972.

Ereymann u. a. (Hg.): Kirchliche Gemeinwesenarbeit ~ ein Zwischenbericht über ein Projekt in Berlin-Kreuzberg (2 Bde.). Berlin 1974.

Fry,]. *R. (Hg.):* The Church and Community Organisation. New York 1965.

Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit. Bilanz 71 der Evangelischen Gemeinde Heerstraße Nord. Berlin und Ge1nhausen 1972.

Gemeinwesenarbeiter in christlichen Gemeinden. Berichte - Analysen - Folgerungen. Hg. *v*, W. Dennig und H. Kramer. Berlin und Gelnhausen 1974.

Schaller, L, E.: Kirdie und Gemeinwesenarbeit. Berlin und Gelnhausen 1972.

Williams, C. *D.:* Gemeinde für andere. Stuttgart 1965.

Younger, G. *D.:* The Churdi and Urban Power Structure. Philadelphia 1963.

3. Öffentlichkeit und Stadtentwicklung

Bahrdt, H. P.: Die moderne Großstadt. Hamburg 1969.

- Humaner Städtebau. Hamburg 1968.

Bergel, E.: Urban Sociology. New York, Toronto und London 1955.

Berndt, H.: Das Gesellschaftsbild des Stadtpläners. Stuttgart und Bern 1968.

Beshers,].: Urban Social Structure. Glencoe 1962.

Burgess, E. W., und D. J. *Bogue (Hg.):* Urban Sociology. Chicago 1967.

Boskoff, A.: The Sociology of Urban Regions. New York 1962.

Cole, W.: Dynamic Urban Sociology. Harrisburg 1954.

Dobriner, W. M. (Hg.): The Suburban Community, New York 1958.

Fisher, R. M:: The Metropolis in Modern Life. New York 1955.

Habermas, J.: Strukturwandel der öffentlichkeit. 3. Aufl. Berlin 1968.

Hau, P. K., und A. J. *Reiss (Hg.):* Cities and Society. New York und London 1968.

Heil, K.: Entfremdung und Kommunikation - Eine vergleichende Analyse der Kommunikationsstrukturen in einem innenstadtnahen Altbauquartier und einer neuen Großwohnsiedlung am Stadtrand. Stuttgart 1971.

Helms, H. G., und W.]anssen (Hg.}: Kapitalistischer Städtebau. Neuwied und Berlin 1970.

Herlyn, U.:· Wohnen im Hochhaus. Eine empirisch-soziologische Analyse in ausgewählten Wohnhochhäusern der Städte München, Stuttgart, Hamburg und Wolfsburg. Stutegart 1969.

Iben, G.: Menschen unterm Planquadrat. Sozialpolltisdie und sozialpädagogische Aspekte der amerikanischen Stadterneuerung. München 1971.

[acobs, J.*:* Tod und Leben großer amerikanischer Städte. Berlin, Frankfurt und Wien 1966.

Klages, H.: Der Nachbarschaftsgedanke und die nachbarliche Wirklichkeit. Köln und Opladen 1958.

Korte, H.: Zur Politisierung der Stadtplanung. Düsseldorf 1971.

– *(Hg.):* Soziologie der Stadt. Mündren 1972.
Lavedan, P.: Histoire de l'urbanisme. 3 Bde. Paris 1926-1952.
Mackensen, R., u. a.: Daseinsformen der Großstadt. Tübingen 1959.
Merveldt, D. *Graf v.:* Großstädtische Kommunikationsmuster - Soziologische Darstellung von Kommunikationsmustern zur Kennzeichnung des Großstädters in seiner Umwelt. Köln 1971.
Mitscherlich, A.: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Frankfurt 1965.
- Thesen zur Stadt der Zukunft. Frankfurt 1971.
Moholy-Nagy, S.: Die Stadt als Schicksal - Geschichte der urbanen Welt. München 1968.
Mumford, L.: Tbe Culture of Cities. New York 1938.
- Megalopolis, Gesicht und Seele der Großstadt. Wiesbaden 1951.
Ragon, M.: Die großen Irrtümer - Vom Elend der Städte. München 1972.
Schmid, R. (Hg.): Das Ende der Städte. Stuttgart 1968.

4. Theologisch-ethische und religionssoziologische Arbeiten zum Urbanisierungsproblem

Abbott, M.: A City Parish Grows and Changes. Washington 1953.
Abredu, P.: The Churdies and Rapid Social Change. London 1961.
Bäumler, Chr.: Kirchliche Praxis im Prozeß der Großstadt. München 1973.
Borggreoe, F.: Kirche für die Großstadt. Heidelberg 1973.
Brockmüller, K.: Industriekultur und Religion. Frankfurt 1964.
Bürgel, R. (Hg.): Kirche und Stadt. Eine Herausforderung (Dokumentation über den 15. Evangellsehen Kirchbautag). Gütersloh 1974.
Callahan, D. *(Hg.):* The Secular City Debate. New York und London 1966.
Chelini, J.: La ville et L'eglise, Paris 1958.
Cox, H. E.: Stadt ohne Gott? Stuttgart und Berlin 1966.
Duntze, K.: Der Geist, der Städte haut. Stuttgart 1972.
Fichter, J.: Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei. Freiburg 1957.
Greinacher, N.: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Mainz 1966.
Heitmann, L.: Großstadt und Religion. 3 Bde. Hamburg 1921.
Kirche in der Stadt. Hg. vom Österreichischen Seelsorgeinstitut, 2 Bde. Wien, Freiburg und Basel 1967/68.
Kloetzli: The City Churdi, Philadelphia 1961.
Labens, J.: L'eglise et les centres urbaines. Paris 1958.
Lee, R.: Cities and Churches(Readings on the Urban Church), Philadelphia 1965.
Moore, P.: The Churdi Reclaims the City. New York 1964.
Schreuder, O.: Kirche im Vorort. Freiburg, Basel . und Wien 1962.
Simpfendörfler, W.: Kirche für Mobilopolis, in: Sdimid, R.: Das Ende der Städte. Stuttgart 1968. S. 67-81.
Vogelsanger, P.: Kirche in der Innenstadt. Zürich 1973.
Winter, G.: The New Creation as Metropolis. New York 1963.

Zusammengestellt von Uwe-Helmut Winter

Schriftleiter: Prof. Dr. W. *Schweitzer,* 4814 *Senne I, Bodelschwinghstrape 14*
Bibliographie: Dr, H. Kühne, Güterslob, Postfach 2368

Die »Zeitsdirifl für Evangelische Ethik" erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 6,- DM; einzeln 7,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haf\;ungübernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F.1. Wagener, I.emgo. Prinred in Germany

Erfahrung mit Kunst als Fundort der Theologie

Von
KURT LüTHI

Das Thema hat im heutigen Theologengespräch des mitteleuropäisch-nordamerikanischen Raumes eine besondere Chance, indem die theologische Gesamtsituation angesichts gewisser Verlegenheiten einer Theologie der Festlichkeit, der Innovation, des Spiels ruft[1]. *Moltmann* vertritt die Auffassung, es könnte in den Spielräumen des Menschen zu neuen Erfahrungen der Transzendenz kommen, nachdem eine postindustrielle Gesellschaft das Wort »Gott« nicht mehr zur Bewältigung der Welt brauche-, »Ort Gottes« wäre dann das Spiel, das Fest, die Stunde, wo der Mensch aus den Zwängen des Alltags entlassen ist. Sollte sich das Theologengespräch an dieser Auffassung orientieren, dann müßte ja wohl auch die Kunst, das künstlerische Gestalten und Spielen viel ernster als bisher genommen werden, obschon zu betonen ist, daß Kunst nicht nur die Dimension des Festlichen hat; Festlichkeit und Kunst haben aber tiefe Zusammenhänge'.

1. FESTLICHKEIT, SPIEL, INNOVATION ALS »ORTE GOTTES«

In der amusischen und oft humorlosen Szene heutiger Theologien gibt es einige überraschende und neuartige Postulate. So fordert *Cox* das »Fest der Narren« im Rahmen gläubiger Existenz", Er gestaltet das Leitbild des Christus-Harlekin und fordert den »Tanz vor dem Herrn des Glaubcns-". Er sieht in der christlichen Eschatologie eine vergessene und verdrängte komische Komponente: Der Clown weigert sich in der gegenwärtigen Wirklichkeit zu leben und ihre Gesetze anzuerkennen; er träumt von der neuen Wirklichkeit[6]. Und Cox formuliert: »Manche, die kein Gebet zu sprechen vermögen, können es vielleicht statt dessen tanzen. Menschen, die nicht hoffen können, können vielleicht Iacherie/. Moltmann hat »Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel« veröffentlicht". Vorzeichen eines Reiches der Freiheit wäre das

1. Das Thema wurde von O. *Mauer* für die Internationalen Kunstgespräche 1973 der Galerie nächst St. Stephan, Wien, formuliert. Es darf hier auf die großen Verdienste von *Mauer* für den Brückenschlag zwischen Kunst und Theologie hingewiesen werden. Als römisch-katholischer Theologe und Domprediger hat *Mauer* eine progressive Kunstgalerie gegründet und geführt. Durch diese Galerie haben zahlreiche abstrakte Künstler der jungen Generation in Österreich den Anschluß an die internationale Kunstszene gefunden. *Mauer* ist im Herbst 1973 gestorben. Eine Auswahl aus den zahlreimen Reden zur Eröffnung von Kunstausstellungen wird demnächst im Druck erscheinen.
2.]. *Moltmann:* Zukunft als Paradigma der Transzendenz, in: Internationale Dialog-Zeitschrift 1, Wien und Freiburg 1969, S. 2 ff., bes, S. 6.
3. VgI. dazu das Heft der Zeitsdirifl: Kunst und Kirche Nr, 2, 1971, mit dem Thema: Liturgie als Fest.
4. *H. Cox:* Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart 1971.
5. A.a.O. S. 68, 181 ff.
6. A.a.O. S. 194 f.
7. A.a.O. S. 75.
8.]. *Moltmann:* Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971.

Lachen, die Freude, das Spiel. Darum fordert Molemann kritische Spieltheorien – kritisch deshalb, weil das Spiel den gesellschafl:lichen Bedingungen entsprechen muß und weil es nicht an den Entfremdungen des Menschen vorbei gespielt werden darf. Spiel wäre dann Gegen-Welt zu einer Welt des Zwangs der Konsumgesetze", Und Kirchen müßten jetzt vor allem herrschafl:sfreie Räume, Spielräume, Räume schöpferischer Arbeit entwickelnw. *Metz* fordert als Ergänzung einer rein reflektierenden Theologie eine »narrative Theologie«, also eine Theologie, die erzählt und gestaltet, wobei unter Erzählung ein Geschehen zu verstehen wäre, das den Hörer verändert-t. Für den hier aufgenommenen Zusammenhang wäre zu betonen, daß solches Erzählen nicht an künstlerischen Erfahrungen vorbei.. gehen könnte! *Sauter* treibt wissenschafls-theoretisdie Erwägungen zur Theologie so weit vor, daß Kategorien wie Innovation und Kreativität ins theologische Blickfeld gerückt werden. Im besonderen ginge es darum, das »Unabgegoltene« der theologischen Wahrheit in ihrem pneumatelogischen und eschatologischen Aspekt sprachlogisch zu erfassen. Die Sprachlogik entwickelt »diadirone«, das heißt nach vorn unabgeschlossene Sprachmöglichkeiten; wissenschaftstheoretisch geht es um Heuristik und Prognoset-, Sauter bleibt bei diesen Ansätzen stehen. Ein Weiterschreiten drängt sich aber auf: theologische Aussage als Spontanaussage, als Spielaussage, als Aussage mit einem »Möglichkeitssinn« *(Musil).* Es könnten nun sinngemäß die Spielkategorien der Kunst auf theologische Probleme angewandt wetden-'.

Die eben genannten theologischen Ansätze haben zwar verschiedene Interpretationsebenen, aber sie führen alle zur Einsicht, daß künstlerisches Gestalten und Spielen theologisch relevant sein könnte.

2. THEOLOGISCHE DEFIZITE ANGESICHTS DER ERFAHRUNGEN DER KUNST

Es drängt sich nun aber sofort die kritische Frage auf, ob heutige Theologien zugerüstet sind, Erfahrungen der Kunst einzubringen. Haben Theologen eine sachgemäße Zurüstung erfahren oder sich angeeignet, um künstlerisches Gestalten zu interpretieren? Und: Kennen sie die differenzierten kunsttheoretischen Hintergründe der heutigen Kunstszene? Es deutet vieles darauf hin, daß diese Zurüstung fehlt. So läßt sich leicht feststellen, daß Theologen und auch Philosophen, die über Kunst sprechen, den Vorrang des Formalen für die heutige, bildnerische Kunst kaum zur Kenntnis genommen haben, und daß sie für das literarische Kunstwerk insofern wenig Verständnis haben als dieses Sprachspiel mit ganz bestimmten Gesetzen ist. In der Regel deuten Theologen sofort inhaltlich; angesichts heutiger bildnerischer und sprachlicher Erfahrungen ist aber die rein semantische Betrach-

---

9. A.a.O. S. 9,14f., 19f.
10. A.a.O. S. 72**ff.**
n.]. *B. Metz:* Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 5, Mai 1973, S. 334ff.
12. G. *Sauter:* Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, München 1973, bes. S. 82ff., 252ff. Auch G. *Sauter:* Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?, München *1970,* S. 65 f.
13. Zu den Spielkategorien vgl. documenta 5: Befragung der Realität. Bildwelten heute, Kassel 1972, Teil *10.*

tung leicht als naiv oder im Dienste bestimmter Interessen stehend auszuweisen. Der Künstler empfindet dann den Beitrag des Theologen sofort als inkompetent.

Ein Beispiel läßt sich gerade mit einer Ausführung von Moltmann zeigen. Ich bin mir freilich bewußt, daß ich einen Einfall von Moltmann im Zusammenhang seiner Argumentation überbetone; das Beispiel ist aber symptomatisch für das inhaltlich bestimmte Argumentieren des Theologen, der sich auf Erfahrungen der Kunst bezieht. Moltmann setzt ein mit der Frage: »Wie kann einer lachen, wenn in Vietnam unschuldige Menschen getötet werden?« Und: »Wie kann ich spielen im fremden Land?«14 Moltmanns Fragestellung ist sicher sachgemäß, indem er die alte Theodizeefrage neu stellt. Aber nun bringt er ein Beispiel, wie man Befreiung spielend vorwegnehmen kann; er nennt das Theaterstück und Musical »Anatevka«. Damit ist natürlich das Problembewußtsein heutiger Kunst in keiner Weise erreicht; Moltmann argumentiert rein inhaltlich. Identifizierungen, denen man in »Anarevka« erliegt, verhindern eher die kritische Zurüstung des Betrachters, die·Moltmann meint.

Die von Moltmann gesuchte künstlerische Entsprechung zur theologischen Frage ist viel differenzierter und aufregender. So sagt *Adorno,* nach Auschwitz Lyrik zu schreiben sei barbarisch'>, Und *Dürrenmatt* sagt, unserer Epoche komme nur noch die Komödie bei[16]. Damit ist für das Sprachproblem gezeigt, daß der Künstler Herausforderungen wie Auschwitz, Vietnam usw. nicht mit inhaltlichen Aussagen aufnimmt, sondern mit formalen Entscheidungen. Das heißt: an Auschwitz, Vietnam usw. zerbricht die Sprache einer »Welt von gestern«, und es ist das Experiment einer neuen Sprache zu wagen, um heutiger Wirklichkeit zu entsprechen. Eine beeindruckende Lektion dafür ist bis heute das Sprachexperiment des Dadaismus, in dem völlig neue Worte gefunden und geschaffen wurden - Worte, die keinen Inhalt mehr hatten und so nicht mehr ideologisch mißbraucht werden konnten, bzw. so den Zorn der Ideologen auslösten. Der Zeitbezug des Experiments wird in einem Kommentar von *Ball* zu seinem Kabarett deutlich: »... Jedes Wort, das hier gesprochen und gesungen wird, besagt wenigstens das eine, daß es dieser erniedrigenden Zeit nicht gelungen ist, uns Respekt abzunötigen. Was wäre auch respektabel an ihr? Ihre Kanonen? Unsere große Trommel übertönt sie. Ihr Idealismus? Er ist längst zum Gelächter geworden ... Die grandiosen Schlachtfeste und kannibalischen Heldentaten? Unsere freiwillige Torheit, unsere Begeisterung für die Illusion wird sie zuschanden machen.«!" Für die Ebene des bildnerischen Gestaltens ließe sich Entsprechendes nachweisen. In der heutigen Kunstszene werden Wirklichkeitsschocks beispielsweise umgesetzt in Schocks, die der Betrachter erlebt, wenn expressive Kunstwerke aus Gerümpel, Fetzen, verbrauchtem Material, Schimmel, Fett, medizinischen Bandagen, defekten Puppen usw, entstehen. In Materialprozessen und Anordnungen von Objekten spielen etwa Künstler wie *Kienholz* und *Beuys* ihr Spiel im »Fremden Land«!".

14. Freigelassene der Schöpfung, a.a.O. S. 9 f.
15. *T.* W. *Adorno:* Noten zur Literatur III, Frankfurt 1965, S. 125.
16. *F. Dürrenmatt:* Theater - Schriften und Reden, Zürich 1966, S. 122.
17. *H. Ball:* Unsern täglichen Traum '" 1955; vgl. auch: Die Flucht aus der Zeit, 1946, S. 85.
18. Bildmaterial im Band von W. *Rotzler:* Objektkunst. Von Duchamp bis Kienholz, Köln 1972, S. 96 f., 178 ff.

Sprachliche und bildnerische Prozesse können so, wie ich meine, durch Interpretation auf die alte Theodizeefrage und auf die Erfahrung des »Todes Gottes« bezogen werden.

3. ZUM SELBSTVERSTÄNDNIS DER KUNST

Im Dialog zwischen Kunst und Theologie muß auf der einen Seite der Ort der theologischen Argumentation präzis bestimmt werden; für die andere Seite gilt es, das Selbstverständnis der Kunst genau zu beachten und nicht an diesem vorbei zu argumentieren. Nur so kommt es zum Gespräch, und nur so haben Vermittlungen zwischen den beiden Bereichen ihre Chance.

Wenn ich im folgenden das Selbstverständnis der Kunst etwas genauer beschreibe, so habe ich in erster Linie Erfahrungen der bildnerischen Kunst des 20. Jahrhunderts im Auge, gelegentlich auch Spracherfahrungen heutiger Schriftsteller; für andere Gebiete des künstlerischen Schaffens fühle ich mich nicht zuständig, es gibt aber genug Gründe zur Annahme, daß andere künstlerische Erfahrungen - etwa solche der Musik oder des Balletts - ähnliche Resultate ergeben.

Als Ort der theologischen Argumentation nenne ich das Stichwort »Theologie der Befreiung«, womit konkrete Wege zur psychischen und zur politischen Befreiung theologisch relevant werden'". Indem Gestaltungen der Kunst psychisch wie gesellschaftlich beeinflussen, vermitteln sie Freiheitserfahrungen in der Dimension des Gestaltens, Spielens und der Festliebkeit. Zugleich kann solche Erfahrung zurüekbezogen werden auf Transzendenz. Und schließlich geht es hier um Freiheitsräume, die eine Gegen-Welt zur Welt der Konsumzwänge und der Entfremdungen entstehen lassen und utopisch eine neue, humanereWelt signalisieren. Wenn für die politische Theologie »Ort Gottes« die gesellschaftlichen Veränderungen sind, entstünde jetzt im Dialog mit der Kunst eine Theologie, die die politische Theologie ergänzt; Theologie argumentiert nun auch von einer »Gotteserfahrung« aus, die in den Räumen des Spiels, der Festlichkeit und der Kunst möglich ist.

Für den Dialog zwischen Theologie und Kunst ist es aber, wie schon betont wurde, gnllidsätzlich wichtig, das Selbstverständnis der Kunst und künstlerischer Äußerungen in einer umfassenden Bemühung kennenzulernen. Ich gebe im folgenden an die Adresse des.Theologen eine Beschreibung des Selbstverständnisses, soweit mir das möglich ist.

a)Kunst ist nach der Wende, die mit dem *Jugendstil,* mit *Cezanne* und dem *Kubismus* signalisiert ist, nicht mehr Abbildung von »Natur« oder Abbildung einer »Oberflächenwirklichkeir«. Kunst schafft jetzt »parallel zur Natur«, sie »verdichtet« Wirklichkeit zum Gleichnis und Symbol, sie gestaltet sich in Prozessen ihrer Materialien. Kunst verläßt damit klassische Bezugssysteme. Kunstwerke können nur noch von »innen her« gedeutet werden, das heißt, von Gesetzen, die diese Werke selber mitbringen und die immer neu in ,Gestaltungsprozessenentstehen. Kunst wird autonom! Nach dieser Wende bricht Kunst zu immer neuen Experimenten auf; völlig neu ist beispielsweise ein Kunstverständnis, nach dem alles, was als Kunst *erklärt* wird, Kunst *ist.* Ältere Deutemöglich-

19. Vgl. den anthropologischen Teil des Buches von *J. Moltmann:* Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, S. 268 ff.

keiten wie die Aufschlüsselung von »Form und Inhalt«, »Gestalt und Gehalt«, »Urbild und Abbild«, »Kunst als Mimesis« kommen zu ihrem Ende bzw. werden grundsätzlich umgestaltet.

b) Indem Kunst nicht mehr abbildet, liegt die eigentliche Verantwortung des Künstlers auf der formalen Ebene. Das heißt konkret: Sprach- und Materialprozesse werden beobachtet, in die Wege geleitet, erfunden und gefunden, differenziert und gestaltet. Ich beziehe mich wiederum besonders auf das Beispiel der bildnerischen Kunst. Im Anschluß an *Paul Klee* kann das Operationsfeld bestimmt werden als Punkt - Linie - Fläche - Farbe - Struktur - Rhythmik - Materialien - Anordnungen usw. Im Rahmen dieses Operationsfeldes entsteht für den Künstler ein Kanon der Formen und Gestalten. Dabei geht es zunächst um Vorgänge, die von allen Inhalten absehen. In diesen Vorgängen kommt es zu einer Sensibilisierung des Sehens, des Fühlens, des Tastens usw. Man spricht dann beispielsweise mit Recht vom *neuen Sehen,* das wesentlich die Gestaltung von Umwelt und Welt beeinflußt; solches Sehen ist dann Umweltschutz! So deutet sich an, daß unter formalen Bedingungen Bewußtseinsveränderung und Realitätsveränderung möglich ist und geschieht.

e) Wenn der eben getroffene Ansatz durchgehalten wird, wird sofort klar, daß ein allgemein-verbindliches Sprechen und Urteilen über Kunst und daß Theoriebildung zu solcher Kunst überaus schwierig ist; objektive Kriterien für Kunst können jedenfalls nicht mehr gefunden werden.

Im Umgang mit heutiger Kunst versucht der Betrachter zunächst am besten, sofern er nicht durch Erziehung und Vorurteile verbildet ist, sich den Anrufen solcher Kunst unmittelbar zu stellen. Solche *Unmittelbarkeit* kann mit der erotischen Ich-Du-Begegnung verglichen werden. Dabei ist es unumgänglich, daß in dieser Begegnung, daß in einem solchen Anruf-Antwort-Verhältnis nicht nur über das Kunstwerk entschieden wird, sondern - sofern es sich um echte Kunst handelt - auch über den Betrachter: Vermag er sich solchen Anrufen zu stellen? Vermag er vor ihnen zu bestehen? Die damit beschriebene Unmittelbarkeit in der Begegnung mit dem Kunstwerk müßte dann sekundär auch in den Horizont der Reflexion einbezogen werden, damit das »Kunsterlebnis« nicht irgendeiner Irrationalität ausgeliefert wird.

über das, waseben grundsätzlich gesagt wurde hinaus, ist darauf hinzuweisen, daß es im Rahmen des Gesprächs über Kunst eine Vielzahl von Deuteschemaras gibt, die der verbalen Vermittlung und Erklärung von Kunst dienen. Diese Deuteversuche zeigen das Phänomen heutiger Kunst auf einer zweiten Ebene. Ich möchte im folgenden dazu einige Beispiele bringen.

Zunächst: Das bekannte und vieldiskutierte *Fremdheitserlebnis* vor heutigen künstlerischen Gestaltungen kann durchaus theoretisiert werden. Ich sehe in der' Verfremdungstheorie von *Bertolt Brecht,* die dieser primär für das Theater geschaffen hat, eine umfassende Deutemöglichkeit. Brecht bestimmt den Verfremdungseffekt folgendermaßen: »Der V-Effekt besteht darin, daß das Ding, das zum Verständnis gebracht, auf welches das Augenmerk gelenkt werden soll, aus einem gewöhnlichen, bekannten, unmittelbar vorliegenden Ding zu einem besonderen, auffälligen, unerwarteten Ding gemacht wird ...

Zweifellos verwandelt der V-Effekt die zustimmende, einfühlende Haltung des Zuschauers in eine kritische Haltung ...«[20] Für *Brecht* ist dann die zu Ende gebrachte, die exekutive Kritik, die Revolution. Verfremdung ist jedenfalls eine der großen Möglichkeiten der Kunst im 20. Jahrhundert. Und sie weist - was gesellschaftlich von großer Wichtigkeit ist - auf die »Macht des Negativen«, die in der Kunst enthalten ist, eine Macht, die zugleich das »subversive Potential- der Kunst signalisiere".

Der Grundgedanke der Verfremdungstheorie von Brecht findet sich wieder in einer entstehenden Kunsttheorie für bildnerische Probleme, die *Reimer Jochims* entwickelt. Jochims weist in der Geschichte der Malerei zwei Grundtendenzen nach: Es gibt Werke, die im Betrachter Identifikationsvorgänge bewirken, wobei es sich um Werke handelt, die man inhaltlich versteht und akzeptiert. Dann aber gibt es Werke, die solche Identifikationen stören, die im Betrachter Widerstände wecken; solche Störungen beruhen auf formalen Möglichkeiten der Kunst. Mit dieser Möglichkeit entsteht eine Kunst, die angelegt ist auf Identität, die der Betrachter finden und erleben soll. Jochims vertritt die Auffassung, daß die von ihm entwickelte Theorie »... die bedingungen der möglichkeit einer freien gesellschaft nach der visuellen seire hin ...« entwerfe und darstellev,

Ein anderes Deuteschema knüpft an *Kandinsky* an und wird beispielsweise im Werk von *Hafimann,* »Malerei im 20. jahrhundert«, durchgehend angewendet: Kunst gestalte sich heute grundsätzlich zwischen zwei Polen, nämlich dem Pol des »großen Abstrakten« und dem-des »großen Realen-s>, Für Kandinsky war der Naive *Rousseae* ein Maler des großen Realen und *Delauney* der Maler des großen Abstrakten.

Im. Zeichen des »großen Abstrakten« gestaltet sich eine »kühle Kunst«, eine Kunst des mathematisch-geometrischen Denkens, eine Kunst der Reduktion und Distanz, eine Kunst der Strukturen; solche Kunst wirkt in sich puristisch und ideologiekritisch. Zur großen Abstraktion gehören die russischen Konstruktivisten der Zwanziger Jahre, gehören die Hauptwerke von *Mondrian,* von *Max Bill* und dann die Monochromen und schließlich Werke von *Calderara* und *Jochims.* Eine experimentelle Grenze solcher Kunst wurde schon im Rahmen des russischen Konstruktivismus erreicht. *Malevic* malte 1919 sein »Weißes Rechteck auf weißem Grund« und *Popova Rodcenko* ein Bild »Sdrwarz auf Schwarz«24.

Das »große Reale« gestaltet sich in expressiven Möglichkeiten, in überfallartigen Schocks, die seelische Tiefenschichten angreifen; es geht auch um archetypische Kunst, parallel zu den Möglichkeiten der komplexen Psychologie eines C. G. *Jung,* oder um surrealistische Kunst in Parallele zur Psychoanalyse *Freuds.* Im Rahmen dieser Kunst wurde der zufällige, gefundene Gegenstand in seiner Banalität zum Kunstwerk erklärt

---

20. B. Brecht: Gesammelte Werke 15, Schriften zum Theater I, Frankfurt 1967, S. 341,355,378.

21. Vgl. dazu auch *H. Marcuse:* Konterrevolution und Revolte, Frankfurt 1973, bes, S. 95 ff., 110 f., 122 ff.

22. Ich beziehe mich hauptsächlich auf vervielfältigte Vorlesungen von *R. Jochims:* Zur Theorie und Geschichte der konzeptionellen Malerei, bes. S. 13 ff. Ferner den Katalog der Galerie Wilbrand, Köln 1970: *R. Jochims:* chromatische malerei, S. 14, 16 ff. Vgl. dazu auch die Definition im UND-BUCH *(Calderara, Gappmayr, Gomringer, [odnms, Prantl ...),* München 1970.

23. W. *Haflmann:* Malerei im 20. Jahrhundert, München 1954.

24. Vgl. dazu *K. Farner:* Der Aufstand der Abstrakt-Konkreten, Neuwied 1970, S. 38 f.

und er vermochte überraschenderweise eine neuartige, gleichsam magische Dingerfahrung mitzuteilen. Unvergessen ist hier *Duchamp:* 1913 präsentierte er ein Fahrrad als Kunstwerk, 1915 dann' den Flaschentrockner und den Urinoir (Ready-mades); er dachte auch an einen Rembrandt als Bügelbrett[25]. Heute steht im Zeichen des »großen Realen« das Happening, dann viele Werke einer neuartigen Objektkunst und Anordnungen einer Umraumkunst. Die kritische Grenze des »großen Realen« ist dort erreicht, wo an Stelle der herausfordernden Schocks eine Kunst entsteht, die wiederum auf Identifikation beruht und die kritische Distanzierung des Betrachters nicht mehr möglich ist. Man könnte sich vorstellen, daß ideologische (auch religiöse) Kunst oder Kitsch als Gestalten des »großen Realen« interpretiert werden; hier wäre dann der Betrachter in die Rolle des passiven Empfängers abgedrängt, bzw. er wäre einmal mehr der Manipulierte.

.d) Nachdrücklich ist auf die neuartige Rolle des Betrachters hinzuweisen. Die Möglichkeiten der bildnerischen Kunst im 20. Jahrhundert beziehen den Betrachter ins Werk ein und verlangen seine aktive und schöpferische Mitarbeit; *er* vollendet das Werk. Dem Betrachter ist auch weithin die semantische Leistung zugemutet, indem für ein Werk entscheidend ist, ob es das visuelle oder haptische Bewußtsein des Adressaten verändert und sensibilisiert und ob es diesen in. einen nach vorn offenen Prozeß stellt. Dabei ist bekanntlich die Deutung des ungegenständlichen Kunstwerks nicht festgelegt; das Werk ist offen und vieldeutig (polyvalent), aber, indem es auf Identitätsfindung angelegt ist, nicht unverbindlich und nicht einfach dem ästhetisch-kulinarischen Genuß preisgegeben.

Die eben angesprochenen Aspekte kommen in einem Wort von *Picasso* zum Ausdruck, der einmal sagte: Wenn das Bild fertig ist, »... verändert es sich immer weiter, entsprechend der jeweiligen Gemütsverfassung desjenigen, der es gerade betrachtet. Ein Bild lebt sein eigenes Leben wie ein lebendiges Geschöpf, und es unterliegt den gleichen Veränderungen, denen wir im alltäglichen Leben unterworfen sind. Das ist ganz natürlich, da das Bild nur Leben hat durch den Menschen, der es betrachtet.«[26]

e) Mit den oben getroffenen Ansätzen ginge es dann um die Einordnung des Gesamtphänomens in weitere Bezüge einer philosophischen und theologischen Anthropologie; diese Einordnung kann hier nur ganz knapp angedeutet werden.

Kreative, künstlerische Prozesse sind zu sehen als Prozesse der *Humanisiereng.* Indem der Künstler Sprachprozesse gestaltet, indem er neuarige Verantwortungen für Sprachexperimente übernimmt, entreißt er immer wieder Sprache dem Gerede, dem Klischee, dem Vorurteil; so humanisiert er Sprache 'in der Gestaltung. Und: indem sich der Künstler bildnerischen Prozessen stellt und sie steuert, entsteht unter den Bedingungen seiner Materialien, Farben, Strukturen ein Prozeß der Identitätsfindung, der Humanisierung, ein Prozeß, der ein Jenseits menschlicher Entfremdungen utopisch andeutet.

In dem allem hat das Phänomen seine herausfordernden Bezüge zu Problemen der *Gesellschaft* und der Politik. Es spiegelt zugleich gesellschaftliche Vorgänge und wirkt auf sie ein. Sprachentwicklung antwortet immer auf Herausforderungen. der Zeit und entwirft Zukunft. Mit Sprache kann man herrschen, manipulieren, Interessen vertreten,

25. Vgl. dazu *H. Richter:* Dada - Kunst und Antikunst, Köln 1964, S. 93.
26. P. Picasso: Wort und Bekenntnis, Köln 1954, S. 30 f.

und man kann damit bestehende Zustände kritisieren und auf eine neue Zukunft hin öffnen. Dasselbe gilt von der bildnerischen, beispielsweise optischen Zurüstung und Wirkung. Verkrüppelte, verkürzte, manipulierte, ideologisierte Kunst bedeutet Manipulation, Verkürzung, Verkrüppelung des Menschen und der Gesellschaft. Solche Kunst verstellt den Zugang zur Emanzipation und Freiheit. Echte Kunst und Kunst der Freiheitsräume dagegen ist den Zwängen der Basis und der Interessen voraus und schafft utopisch eine neue Welt jenseits der Entfremdung des Menschlichen[27].

In diesem Zusammenhang ein kurzes Wort zu einer (mehr orthodoxen) marxistischen Deutung des Phänomens. Im Unterschied zu dem von mir getroffenen Ansatz an immanenten Wendungen, Gesetzen und Trends heutiger Kunst, deutet der Marxismus das Phänomen im Zusammenhang seiner Gesellschaftskritik, aufbauend auf der Analyse der Zwänge der ökonomischen Basis, dann mit Berücksichtigung der Rolle des Proletariats für die Revolution und schließlich im Blick auf seine Zielvorstellungen vom Jenseits der Entfremdurigen. In diesem Gesamtzusammenhang zeigt der Marxismus den Mißbrauch und die Korruption der Kunst, die - ähnlich wie die Religion - Unrechtszustände spiegelt und sie im Interesse der herrschenden Mächte verdeckt bzw. umdeutet. Kunst ist damit von der Wirklichkeit getrennt, sie ist elitär, sie gehört zu den Werten der Innerlichkeit, die keine verändernde Wirkung mehr haben. Solche Kunst ist darum im Spätkapitalismus – oft ohne es zu wissen - einbezogen in die Mechanismen der Warenwelt - sie ist selber Ware! Kunst hat erst dann wieder eine Chance, wenn sich die Verhältnisse revolutionär geändert haben. Im übergang muß sie vielleicht in Politik »aufgehoben« werden.

Die marxistische Kritik, die ich hier auf eine Kurzformel gebracht habe, die man natürlich differenzieren müßte, schärft ohne Zweifel den Blick für viele Probleme des Kunstbetriebs und des schwierigen Verhältnisses zwischen Künstler und Gesellschaft im Spätkapitalismus. Darum ist diese Kritik immer wieder ernsthaft zu bedenken. Allerdings: zur Deutung der künstlerischen Prozesse und Werke vermag sie meines Eraditens doch wenig beizutragen. Und was die Aufforderung betriffi, Kunst in einer Epoche der Krise in Politik »aufzuheben«, so ist dazu zu sagen, daß etwa die Entwicklung und Sensibilisierung des Sehens und Gestaltens, die gesellschaftliche Implikationen bis hin zum Umweltschutz hat, durch die Mittel der Politik jedenfalls nicht geleistet werden können-".:

Ich breche damit die Hinweise ab, die das Selbstverständnis heutiger Kunst charakterisieren. Diese Hinweise dienten dem für den Dialog grundsätzlichen Postulat, daß sich die Theologien auf das Selbstverständnis der Kunst argumentativ einzustellen haben, wenn sie nicht einmal mehr am Anliegen der Künstler vorbeireden wollen, Im Vollzug dieses Postulates müßten theologische Deutungen künstlerischer Phänomene entstehen, die das »inhaltliche Mißverständnis« hinter sich lassen[29].

27. Vgl. dazu auch *H. Marcuse:* Konterrevolution, a.a.O. S. 95 ff.
28. So auch *R. Jochims:* Konzeptionelle Malerei, a.a.O. S. 73.
29. Ich nenne als Beispiele literarisch-theologischer Interpretation: D. *Soelle:* Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung, Darmstadt 1973. Beckett-Interpretarionen von *D.* O. *Schmalstieg:* Pas encore - Becketts »Fin de partie« als Spiel, in: Internationale Dialog-Zeitschrift 2, Wien und Freiburg 1969, S. 348 ff. - Beckett und der liebe Gott. Theologisches Interesse an »Murphy«,

Ein ausgewähltes Beispiel soll das bisher Dargelegte konkretisieren und zugleich den Dialog zwischen Theologie und Kunst im Vollzug zeigen. Ich wähle das Beispiel des *Environments,* also der Umraumkunst. Es handelt sich um künstlerische Trends der Endsechzigerjahre, um Trends mit vielen kunstimmanenten und gesellschaftlichen Bezügen-P. Ich grenze im folgenden das ins Auge gefaßte Kunstphänomen nicht zu streng ab, sondern erlaube mir insofern eine gewisse Offenheit als ich auch auf weitere Trends, die sich der Umraumkunst zuordnen lassen, greife (zum Beispiel Concept-Art, Objekt-Kunst).

Folgende Erfahrungen werden in der Kunst des Environments und in parallelen Trends verarbeitet: Es gibt Raumprobleme und Raumqualitäten, die durch Gestaltung ins Bewußtsein erhoben werden und dieses verändern. Es gibt Spielräume, Farb-Licht-Räume, Agitationsräume, Wohn-, Stadt-; Georäume", Dieselben Raumprobleme können selbstverständlich auch mit dem Raummodell, dem Raumkonzept oder der abstrakten Raumstruktur vermittelt werden.

Der Betrachter setzt sich mit einer Fülle von Konkretionen auseinander. Es sind etwa Spielräume gestaltet in Form von Kammern, Höhlen, Geh-, Hüpf- oder Tanzräumen, als Zimmer, Wohnungen, in Form von Plätzen oder Landschaften. Es gibt damit Erfahrungen von Raum und Umraum, von Raumanordnungen und Bezügen. Dieselben Erfahrungen gibt es aber auch im Spiel der Konzepte, Formeln und Strukturen, und es gibt sie gleichnishaft beispielsweise im Sandkastenspiel. Weiter: bestimmte Raumprobleme nehmen ihren Ausgang in einfachen menschlichen Tätigkeiten, für die Objekte in bestimmten Anordnungen geschaffen werden. Hier wird dann das Sehen, Fühlen, Betasten, Streicheln, Zeigen, Vergleichen, Vermessen, Zerstören und Aufbauen sensibilisiert. Hier sind einfache Probleme der Sinne und Sinnlichkeit angesprochen. Ein Beispiel ist die Einsiebung von Gegenständen mit Sand[32], ein anderes ist der Baukasten für Erwachsene", und schließlich gibt es die Beispiele von Objekten zum Tragen, öffnen, Verschnüren, Zerknittern, Aufblasen usw.[34]. Schließlich: im Spiel der Mathematisation, der Serien, der

»Molloy« ..., in: Gott (Grünewald-Materialbücher), hg, von *A. Grabner-Haider,* Mainz 1970, S. 30 ff. - Das triviale- Universum. Religiöse Sprache und Vorstellungen in Beckens »Happy Days«; in: Fällt Gott aus allen Wolken. Schriftsteller über Religion und Sprache, hg. von *A. Grabner-Haider* und *P. Kruntorad,* Mainz 1971, S. 171 ff. *K. Lüthi:* Geschiditserfahrung als Groteske zur Sprache gebracht. Zum Theaterstück »Tango« von S. *Mrozek,* in: Geschiditsmäditigkeit und Geduld. Festschrift der Evang. Theol. Fakultät Wien, Mündren 1972, S. 76 ff. Beispiele theologischer Deutungen bildnerischer Phänomene: *K. Lüthi:* Modellfrage Christusbild, in: Theologie als Dialog mit der Welt von heute, Freiburg 1971, S. 151 ff. *K. Lüthi:* Erotische Kunst und die Probleme eines offenen, christlichen Humanismus, in: Der befreite Eros. Ein Dialog zwischen Künstlern, Kritikern und Theologen, hg, von *A.Grabner-Haider* und *K. Lüthi,* Mainz 1972, S. 109 ff.

30. Zur Dokumentation vgl. *J. Claus:* Expansion der Kunst. Action, Environment, Kybernetik, Technik, Urbanistik, Reinbek 1970, bes. S. 54 ff.
31. J. Claus, a.a.O, S. 54.
32. Vgl. die Experimente von *R. Weh,* Bildmaterial in *Rotz/er,* Objektkunst, a.a.O, S. 188 ff.
33. Entwickelt von *R. Goeschl.* Der Baukasten fand eine interessante Verwendung als Image-Reklame in der Wirtschaft (Humanic-Reklame).
34. VgI. Spielobjekte von *L. Christanell* entwickelt für die Frankfurter Buchmesse (Präsentation Werkstatt Breitenbrunn). Vgl. auch *F. E. Walther:* Werkmonographie, Köln 1972.

Raumgitter und Strukturen entstehen urbane Gebilde und ihre Symbole, werden. Landschaften gezeichnet und verändert (Land-Art), gibt es schließlich den abstrakten und wirklichen überstieg in planetarische Räume (Astronautik). Ich nenne die folgenden Beispiele: Spielelemente einer »Citymobil«, Elemente einer imaginativen Stadt, die man ständig verändern kann[35], Denk- und Spielmodelle mit dem Schlüsselwort »New Babylon«[36], Laserstrahlennetze", Astronautik als Sehproblem"'. Das Problem der Agitationsräume endlich ist durch Happenings als bekannt vorauszusetzen: Künstler gehen auf die Straßen, in U-Bahn-Stationen, in Fabriken. Sie setzen sinnvolle oder sinnlose optische Zeichen in die Räume des Alltäglichen, um Reaktionen der Zuschauer zu provozieren. Solche Agitationsräume sollen Signale sein, die auf Räume des Menschlichen aufmerksam machen.

Eine charakteristische Erfahrung der eben geschilderten Kunst besteht darin, daß sich Kunstwerke als *Korrespondenzsysteme* ausweisen. Das Environment schließt Künstler, Architekten, Techniker, Urbanisten, Astronauten, aber auch Humanmediziner, Psychologen und Pädagogen zusammen. Kommunikation vollzieht sich dabei nicht in einem ideellen Überbau, sondern an der Basis. Das Environment reißt den, der mit diesem Kunstwerk umgeht, aus einer bloßen Konsumhaltung heraus: Er muß ins Werk eintreten, er muß sich mit seinen Anordnungen und Widerständen auseinandersetzen, er muß es bewältigen, oder er wird von ihm manipuliert. Er verläßt solche Räume als Gewandelter, indem er Erfahrungen des Optischen oder Haptischen gemacht hat und indem er jetzt sensibler in bezug auf Raumqualitäten wurde. Raum und Umraum und damit dann Individuum und Gruppe in ihrem Aufeinanderangewiesensein - das wird jetzt bewußt gemacht!

Und nun: Erfahrungen der Kunst als Fundort für die Theologie. Künstlerische Prozesse als Wege im Rahmen theologischer Freiheitsprogramme. Im Dialog mit der Kunst des Environments sehe ich drei Möglichkeiten, die ich zur Diskussion stelle.

a) Die geschilderten künstlerischen Experimente machen darauf aufmerksam, daß das Menschsein des Menschen sich unter den Bedingungen von Raum und Umraum und entsprechenden Korrespondenzsystemen und Simultanerlebnissen gestaltet. Existenz ist damit nicht ich-einsamer Weg im Sinne des Ich-Erlebens des Idealismus, Existenz ist auch nicht Begegnung eines isolierten Ich und eines isolierten Du im Sinne eines abstrakten Personalismus. Erfahrungen des Environments funktionieren zahlreiche »Ismen« um auf die echten Basisprobleme: der Mensch wird menschlich, indem er Räume gestaltet und sie auf Umräume bezieht. Der Mensch wird unmenschlich, wenn man ihn korrumpierten' Räumen aussetzt. Theologien der Innerlichkeit werden so zurückgerufen zu den

35. Entwickelt vom Portugiesen C. *Pinbeiro*, vgl, Claus, a.a.O, S. 60, auch Abbildung' 16.
36. I. Claus, a.a.O. S. 97, 100 f., 103 f., 155. Vgl. bes, die Gestaltungen von Constant *A. Nieuwenhuys*, bei Claus ebd.
37.]. Claus, a.a.O, S. 64 ff., 143. Claus spricht auch über die Verwendung von Computer und Laserstrahlennetzen im Rahmen universaler Erziehungsprogramme, ebd, S. 143.
38. Dazu grundlegend *A. Graf:* Erfahrung und Befahrung des Universums, in: Die Epoche des überfließenden Sehvermögens. Der Mensch im Weltraum, Katalog einer Wiener Ausstellung, hg. von O. *A. Graf*, Wien 1970, S. 18ff.

Problemen des wirklichen Menschen und den Problemen der ökonomischen Basis der Gesellschaft.

Indem der Verweisungszusammenhang »Raum - Umraum - Räume des Menschlichen« durch die Kunst neu konkretisiert wird, wird das theologische Denken »von außen her« auf biblische Zusammenhänge verwiesen, die deshalb verdrängt wurden, weil sie eminente gesellschaftskritische Implikationen enthalten. Die alttestamentliche Landbotschaft bei-/spielsweise zeigt die göttliche Geschichtswirksamkeit, die dem Volk Raum schafft: die Gabe des Landes ist Zielvorstellung für das Volk, und diese Gabe schafft eben den Raum, in dem das Volk sich vor Gott bewähren bzw. in dem (und an dem) es versagen kann[39]. Die Botschaft vom Land ist eine der Barrieren gegen eine Spiritualisierung der Partnerschaft zwischen Gott und dem Menschen. Die Vorstellung vom Land hat bestimmte »Verweisungszusammenhänge«, etwa die von Land und »Zedaka«; nach *von Rad* ist »Zedaka« »Bereidi« und »Kraftfeld«, in denen der Mensch seine Taten tut[40]. Wenn neutestamentlich die Botschaft vom Land im Christusereignispersonalisiert wurde", so ist Person hier sofort wieder Ort und Raum, etwa Ort der Menschlichkeit (vergleiche die »räumliche« Formel »en Christo«, vergleiche weiter die Bergpredigt: der Sanftmütige soll Land bekommen!). Ich fasse die biblischen' Motive in einer *These* zusammen: Gottes Geschichtsmächtigkeit scham dem Menschen Raum und Räume zur Entfaltung echter Menschlimkeit. Der Mensch scham nun seinerseits, responsorisdi auf Gottes Taten hin, Räume des Menschlichen, konkret Räume für Entrechtete - Räume für den, dem man Raum vorenthalten hat.

Diese These hat Konsequenzen für die theologische Ethik und für das Handeln der Kirchen, wobei die Korrespondenz zu den Erfahrungen des Environments sofort deutlich wird. »Raum - Umraum - Räume des Menschlichen« - das sind heute Probleme des Städte- und Wohnungsbaus. Der Verweisungszusammenhang kritisiert den Umgang mit dem Boden unter den Bedingungen kapitalistischer Spekulation, wo mit dem Boden Gewinne gemacht werden. Der Verweisungszusammenhang kritisiert, daß ein sogenannter sozialer Wohnungsbau entsteht, der an grundlegenden künstlerischen, architektonischen und humanmedizinisdien Einsichten vorbei geht. In diesem Rahmen entstehen psychisch schädigende Räume mit den bekannten Konsequenzen für Kinder, Alte und Frauen. Die theologische Ethik müßte ein neues Engagement und eine neue Praxis der Kirchen fordern, sofern sich Theologen und Kirdien nicht selber den Interessen der kapitalistischen Mächte ausliefern wollen. Ob freilich Kirchen, denen *Rahner* die »Unfähigkeit zur Armut« vorwirft, umdenken können[42]?

b) Das oben geschilderte Deuteschema des »Großen Realen« und des »Großen Abstrakten« kann audi für die Kunst des Environments beigezogen werden und es sollte in den Dialog zwischen Kunst und Theologie eingebracht werden.

Das »Große Reale« zeigt sich in Erfahrungen der Sinne und der Sinnlichkeit und in

39. Vgl. meine Studie: Die biblische Botschaft vom heiligen Land in ihrer aktuellen Bedeutung für die Christenheit, in: Auf den Trümmern des Tempels, hg. von C. *Tboma,* Wien 1968, S. 15 ff.

40. G. *von Rad:* Theologie des Alten Testaments, Band 1, München 1957, S. 373 f.

41. *I- I- Stamm:* Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel, Züriml961, S. 24 f.

42. *K. Rahner:* Von der Unfähigkeit der Armut, in: Neues Hochland 64, 1972, S. 53.

Materialprozessen und schockierenden Anordnungen. Der Sinnesbezug ist für christliche Traditionen immer noch schwer zu gewinnen, indem ja die Leibfeindlichkeit das Christentum zu einer Religion der Angst gemacht hat[43]. Die sinnliche Erfahrung im Rahmen der Kunst des Environments geht - wie geschildert - oft von Erfahrungen des Betastens, Fühlens, Streichelns, Schmierens usw. aus. Die Sensibilisierung von solch einfachen Handlungen des Menschen her, kann am besten mit tiefenpsychologischen: Kategorien geklärt werden. Grunderfahrungen, die eben genannt wurden, beziehen sich oft auf Phasen der frühkindlichen Sexualität, die Freud entdeckt hat. Solche Phasen werden nun in künstlerischen Prozessen und in Auseinandersetzungen des Betrachters mit solchen Prozessen neu durchgespielt, Verdrängtes wird bewußt gemacht und abreagiert. Die Entdeckung Freuds wird in der Dimension der Kunst bestätigt: Geglückte, frühkindliche Sexualität ist entscheidend für das Gelingen menschlicher Existenz, mißglückte Kindheitssexualität dagegen läßt die menschliche Persönlichkeit nicht zur Reife kommen. Spielvorgänge der Kunst vermögen dazu beizutragen, daß frühkindlich bedingte, neurotische Störungen überwunden werden. Die theologische Ethik und Anthropologie sollte an solchen Erfahrungen der Psychoanalyse und der Kunst nicht vorbeigehen, wenn sie als Ziel den reifen, lustfähigen, glücklichen und nicht den geängsteten Menschen meint. Kunst ist Beitrag zur Erziehung zur Lustfähigkeit und damit zur Menschlichkeit! Dabei weiß die Kunst, daß solche Erfahrungen tiefmenschliche Ambivalenzen haben: Lust und Leid gehören zusammen, ebenso Eros und Thanatos und Prozesse des Werdens und Sterbens. Diese Ambivalenzen nehmen in künstlerischen Trends, die ich geschildert habe, schockierende Formen an; es gibt etwa mit der Kunst von Kienholz eine gespenstische Penetranz von Objekten und Anordnungen, die ich schon einleitend auf die Erfahrung vom »Tode Gottes« bezogen habe.

Der Gegenpol, die »Große Abstraktion« ist gegeben im kühlen Spiel der Raumstrukturen, der Raumgitter, der Serien, in einer Kunst der Mathematisation. Die Möglichkeiten des Abstrakten in diesem Sinn hat das theologische Denken kaum zur Kenntnis genommen; Theologien und Kirchen orientieren sich, wie gesagt, an Inhalten und sie setzen auf das Expressive und Appellierende! Ich meine aber, daß es bedeutsame theologische Traditionen gibt, die für die Probleme der Abstraktion beigezogen werden könnten. Ich denke beispielsweise an das Bilderverbot. Das Bild kann die Gottheit nicht magisch herbeizwingen, das ist die charakteristische alttestamentliche und jüdische Auffassung. Die wirkliche Gottheit und das Bild der Gottheit sind also qualitativ verschieden. Dieser Unterschied kann interpretierend weiterbedacht werden: »Gott« als Wort der Sprache, also Begriffe und Vorstellungen von Gott holen das Gemeinte nicht ein! Ein nächster Schritt ist mit einem Motiv, das hauptsächlich bei *Max Frisch* eine Rolle spielt, erreicht. Nach Frisch soll man sich auch vom Menschen kein Bild machen - das Bild wäre das Ende der Liebe - das Bild verhindert die direkte und unverstellte Begegnung von Ich und Du - das Bild greift illegitim zu und ist gewissermaßen böse. Ich ziehe nun Folgerungen für den Zusammenhang, um den es hier geht. Inhaltliche Gestaltungen können im

43. Vgl. dazu *F. Heer:* Eine Religion der Geschlechtsangst?, in: Recht auf Lust.?, hg. von *A. Grabner-Haider*, Wien und Freiburg 1970, S. 9 ff.

falschen, illegitimen Sinn auf Wirklichkeit greifen, und sie können Wirklichkeit manipulieren. Darum gibt es eine bedeutsame Weigerung der Kunst gegenüber Inhalten. Kunst (bildnerische und sprachliche) zieht sich von Inhalten zurück. Kunst weiß, daß sich Inhalte ideologisch mißbrauchen lassen (vgl. den Dadaismus). Der Rückzug der Kunst von Inhalten zeigt eminente ideologiekritische Möglichkeiten der Kunst. Man denke an Motive im Werk von *Marcuse:* Nach Mareuse hat die »große Weigerung« der Kunst subversiven Charakter", Das alles müßte für die politisch-theologische Ethik bedacht werden. Eine andere Möglichkeit: es könnten in diesem Zusammenhang theologische Traditionen einer sogenannten negativen Theologie geltend gemacht werden. In Negativaussagen ist das gemeinte Wirklichkeitsgeheimnis geschützt, bzw. das Wirklichkeitsgeheimnis ist in abstrakten Formen »aufgehoben«. Wirklichkeit ist damit nicht zugreifend und abschließend definiert, sondern in der Offenheit der Struktur, Form, Formel, Serie gestaltet. Es entsteht damit das theologisch noch kaum empfundene Problem, Gottes. Wirklichkeit unter den Bedingungen der Form oder Struktur auszusagen. Ich erinnere hier daran, daß *Teilhard de Chardin* Christus in der Struktur -der Materie und Evolution sieht.

e) Daß Kunsterfahrung Spielerfahrung ist und daß das Spielen utopische Möglichkeiten vorwegnimmt, zeigt auch das Beispiel des Environments. Im Sinne von Moltmann und Cox soll sich nun der Glaube auf Spielhaltungen einüben, bzw. es sollen Spieltheorien auch theologisch relevant werden.

Der spielende Mensch ist schon nach *Schiller* der wirkliche Mensdr'>. Mit dem Bekenntnis zum »homo ludens« sind einmal mehr ideologie-kritische Möglichkeiten gegeben, die in den Theologien und Kirchen bisher wenig gewürdigt wurden. Der spielende Mensch vermag ideologieresistente Haltungen zu realisieren; Spielverhalten vermag leicht in revolutionäres Verhalten umzuschlagen. Institutionen und Ideologien mißtrauen dem Spiel und reagieren sofort konterrevolutionär und fasdiistisdr". Ich erinnere auch daran, welche Rolle den Spielparolen in den Maiunruhen der Studenten in Paris 1968 zukanr".

Indem die von mir kommentierten Kunsttrends sich intensiv mit Stadt- und Landschaftsspielen, mit Sandkastenspielen, mit Vermessungsspielen, mit mobilen Groß-Systemen und Prozessen der Astronautik befassen, wird solche Kunst utopisch. Man müßte diese Utopien theologisch ebenso ernst. nehmen wie die Denkanstöße von *Bloch* und Mareuse. Im Unterschied zum bloßen Nachdenken über 'Utopien, zeigt das Environment immer die Rückkoppelung der Utopien an das Praktikable; Konzepte und Modelle schaffen hier sofort Praxis. So kritisiert das Spiel mit Stadtstrukturen und mobilen Groß-Systemen noch einmal eine verfehlte Stadt- und Raumplanung. Zugleich entstehen hier Sozialutopien (New Babylon), Aber auch planetarische Konzepte haben in der Epoche der Astronautik konkrete Bezüge. So erweist sich die Astronautik in der Interpretation als wichtiges Sehproblem, und sie kann nicht mehr im Sinne theologischer und kirchlicher Deutungen

44. *H. Marcuse,* Konterrevolution, a.a.O, S. *108* ff.
45. *F. Schiller:* Sämtliche Werke, Stuttgart 1889, S. *1047.*
46. VgI. eine Grundtendenz in den Ausführungen von *H. Marcuse,* Konterrevolution, a.a.O,
47. VgI. dazu *F. Paepcke:* Sprache in einer evolutiven Welt, in: Evolutive Anthropologie, Acta Teilhardiana Supplementa II, München 1971, S. 121 ff., mit einer Untersuchung der Spielparolen der Studenten vom Mai 1968, S. 125 ff.

als Hybris des Menschen dämonisiert werden. Weit eher drängt sich eine Deutung im Sinne Teilhards de Chardin auf, der die »Ausgestaltung des immer vollkommeneren Auges im Kosmos- positiv als weiterschreitende Evolution würdigr'", Künstlerische Konzepte schaffen so Spielmodelle *der Evolution und der Kosmogenese!*

Ich hoffe mit diesen Dialogbeispielen Möglichkeiten der Vermittlung zwischen Kunst und 'Theologie aufgewiesen zu haben. Inhaltlich stehen die Vorschläge der Vermittlung im Dienste eines Programms der »Befreiung des Menschen«. Kunst schafft konkrete Freiheitsräume, Haltungen der Freiheit, Freiheitsspiele. Wenn sich Theologien wirklich an die Sache des Menschen gewiesen wissen, müßten sie die Freiheit, Gelassenheit und Sachlichkeit, haben, in Gestalten der Kunst Wege zur Befreiung des Menschen zu sehen, wobei diese Wege Möglichkeiten der politischen und psychologischen Befreiung ergänzen. Die Dialogbeispiele fordern allerdings einmal mehr theologische Haltungen, die »inmitten der Wirklichkeit« und in der »vollen Diesseitigkeit« des gelebten Lebens realisiert werden!

ZUSAMMENFASSUNG

1. Aktuelle Postulate der Theologie fordern die Verbindung von Glauben mit Festlichkeit, Spiel und Innovation. Damit werden Erfahrungen der Kunst bedeutsam. Zu fragen ist, ob das Theologengespräch darauf vorbereitet ist, Erfahrungen der Kunst sachgemäß zu interpretieren. Das Beispiel der Theodizeefrage zeigt, daß Theologen dem »inhaltlichen Mißverständnis« von Kunst erliegen und den Vorrang der formalen Ebene noch kaum zur Kenntnis genommen haben.

2. Der Dialog zwischen Theologie und Kunst beruht auf der grundsätzlichen Vorentscheidung, daß Theologen das Selbstverständnis heutiger Kunst berücksichtigen. Gewählt wurde das Beispiel bildnerischer Erfahrungen. Das Selbstverständnis heutiger, bildnerischer Kunst zeigt sich (a) an der »kopernikanisdien Wende« solcher Kunst im Jugendstil, bei Cezanne und im Kubismus: Kunst bildet nicht mehr ab, sondern baut mit autonomen Gesetzen »von innen her« auf. Kunst orientiert sich damit (b) am Vorrang der formalen Ebene: vom Punkt, zur Linie, zur Fläche, zur Farbe ... Das Selbstverständnis kommt (c) zum Ausdruck in bestimmten Deuteschematas, zum Beispiel in Verfremdungstheorien oder in der Deutung der Polarität des »großen Realen« und des »großen Abstrakten«. Schließlieh fordert heutige Kunst (d) eine neue, aktive Rolle des Betrachters, der das Werk vollendet.

Ungegenständliche Kunst ist dann als Gesamtphänomen in ihrer großen Möglichkeit als Prozeß der Humanisierung von Existenz zu sehen, ein Prozeß, der auch gesellschafHich relevant ist.

3. Mit dem Beispiel des Environments wird der Dialog zwischen Kunst und Theologie im Vollzug dargestellt. Kunst des Raumes bezogen auf Umraum signalisiert (a), daß der Mensch unter den Bedingungen von Raumqualität existiert; es geht um den Zusammenhang »Raum - Umraum - Räume des Mensdilichen«. Dieser Zusammenhang ist auch theo-

48. P. T. Je CharJin: Der Mensch im Kosmos, München 1957, S. 3. Dazu den Bezug auf Astronautik, vgl. *A. Graf:* Der Mensch im Weltraum, a.a.O. S. 18 ff.

logisch relevant, indem zum Beispiel eine biblische Theologie des Landes zu einer These führt, nach der sich die Geschichtsmächtigkeit Gottes darin offenbart, daß Gott dem Menschen Lebensräume schafft, wobei dann der Mensch – responsorisch - Räume für Entrechtete schaffen soll. Die These impliziert Kritik am Umgang mit Boden unter den Zwängen kapitalistischer Spekulation und am verfehlten Stadt- und Wohnungsbau.

b) Auch Kunst des Environments weist auf das »große Reale«. Es geht beispielsweise um undualistische Erfahrungen der Sinne und der Sinnlichkeit, die zurückverweisen auf Prozesse der Kindheitssexualität, deren Gelingen für die Reife der menschlichen Persönlichkeit entscheidend ist. Theologische Ethik, die als Ziel den glücksfähigen und nicht den geängsteten Menschen hat, sollte solche Erfahrungen der Kunst und der Psychoanalyse berücksichtigen.

Die »große Abstraktion-s hat ihre theologische Entsprechung in Konsequenzen des BiIderverbots und in Möglichkeiten der »negativen Theologie«, Es gibt eine »große Weigerung« gegenüber Inhalten, die ideologiekritisch zu würdigen ist. Und: strukturalistische Möglichkeiten lassen das Experiment einer neuartigen Aussage über Gott zu:'"die Wirklichkeit Gottes ist durch »Aufhebung« in Form und Struktur geschützt.

c) Die Spielerfahrung des Environments enthält einen ideologiekritischen und einen realutopischen Aspekt (Neue Stadt). Planetarische Konzepte können als »Ausgestaltung des immer vollkommeneren Auges im Kosmos« als Symbolik der weitergehenden Evolution interpretiert werden. Utopische Spielerfahrungen des Environments sind für die Theologie auch deshalb wichtig, weil hier Utopien unmittelbar auf Praxis bezogen sind.

Die geschilderten Angebote der Kunst schaffen Freiheitsräume. Haltungen der Freiheit und Freiheitsspiele. Wenn es den Theologien wirklich um die Sache des Menschen geht, werden sie solche Angebote als Ergänzung zu Wegen der politischen und psychologischen Befreiung des Menschen ernst nehmen.

Pro]. Dr. K. Lüthi *A-IOIO Wien, Grashofgasse* 3, *Stiege 1*

Die Kleinfamilie und ihre neuzeitlichen Alternativen!

Vergleich in praktischer Hinsicht

VON EDUARD FUHRER

1. EINLEITENDE "BEMERKUNGEN

Die Diskussion über die Problematik der Familie stand und steht auf ziemlich abstraktem theoretischem Niveau. Es gibt zahllose Arbeiten über die gesellschaftliche Funktion der Familie, über ihre Leistungen insbesondere für die frühkindliche Sozialisation, über die schichtbedingte Form ihrer inneren Struktur u. a. m. Dagegen fehlen m. W. Arbeiten, die auf gewissermaßen »mittlerem« Reflexionsniveau die Erfahrungen der heutigen Durchschnittsfamilien darstellen, auswerten und in Praxisvorschläge transformieren würden. Das scheint mir erstaunlich zu sein, wenn man bedenkt, daß jeder Mensch Familienerfahrung hat, sei es als Sohn oder Tochter, sei es als Vater oder Mutter. Die Praxis muß nicht gesucht werden; wir stehen alle mitten in ihr. Vielleicht hat gerade diese Aktualität häufig zu übertriebener Abstraktion geführt; um Distanz zu gewinnen oder um die Theorien vor überprüfung zu schützen. Wie dem auch sei: moderne Familientheorien sollten *erkennbar* von der Wirklichkeit unserer Familien ausgehen. Siö sollten sich auf möglichst exakte Beobachtung möglichst vieler Aspekte des Familienlebens stützen. Wie sonst soll eine Familie über ihre Probleme nachdenken können, wenn sie sich nicht wenigstens partiell in den Theorien wiedererkennt und verstanden fühlt?

Ein zweites Postulat betrifft die Werthaltungen, welche den Familienforscher bestimmen. Theorien über Familie müssen sich besonders bemühen, kritische Theorien zu sein. Denn die Prägung des Nachdenkenden durch die Familie, in der er selbst sozialisiert wurde, und durch jene andere, in der er gegenwärtig ein Funktion hat, ist so stark und selbstverständlich, daß nur stete Selbstreflexion ihrem Einfluß auf das Denken gerecht werden kann. Ein Wissenschaftler zum Beispiel, der in der bürgerlich-offenen Atmosphäre eines Arzthauses aufwuchs, wird das Leben einer Unterschichtfamilie anders beschreiben als sein Kollege, der selber Sohn eines Fabrikarbeiters ist. Beide müssen sich darauf besinnen, von welchen Enttäuschungen oder Glückserlebnissen her sie urteilen', wie die Welt ihrer. Wünsche aussieht, wieviel sie den Menschen zutrauen u. a. m. Nur so ist es möglich, daß Wertmaßstäbe nicht einfach mitlaufen, sondern sich zu erkennen geben und der Diskussion aussetzen.

In diesem Sinn möchte ich meine eigene Ausgangslage kurz nennen: in einer gegen die Außenwelt ziemlich stark abgeschirmten kleinen Angestelltenfamilie aufgewachsen, lebte ich mit meiner Frau während eines Jahres in einer Kommune, die sich mittlerweile in Frieden aufgelöst hat. Vor diesem Erfahrungshintergrund steht mein praktisches Interesse an Familienforschung. In theoretischer Hinsicht interessiert mich die Funktion von Familie

1. überarbeitete Fassung eines Referates, das an der Tagung des »Arbeitskreises für Zeitfragen« in Interlaken gehalten wurde *(2.13.* November 1973).

im Prozeß gesellschaftlicher Veränderungen. Unser Zusammenleben bedarf in verschiedener Hinsicht der Veränderung. Insbesondere meine ich die Arbeitswelt, wo nach wie vor elementare menschliche Bedürfnisse unterdrückt werden, Ebenso wichtig ist die Demokratisierung auf dem Gebiet der Umweltgestaltung. Beides setzt Umverteilung von Macht und Besitz voraus.

Ich glaube weiter an dieMöglichkeit, Menschen zu erziehen, die diese Veränderungen durchführen können, und zwar auf Grund einer experimentellen christlichen Anthropologie. Christlich ist diese Anthropologie im Glauben an die menschliche Freiheit zum wahren Menschsein; experimentell ist sie in der Einsicht, daß natürliche Grenzen des Menschen sich nicht theoretisch, sondern allein in der Praxis ausmachen Iassen-.

2. DEFINITIONSFRAGEN

Es gibt weder *die* Kleinfamilie noch *die* Großfamilie. Die Form »Kleinfamilie« ist noch jung. Ihre Entstehung fällt zusammen mit dem Erstarken des Bürgertums in der Zeit der französischen Revolution. Der Bourgeois nahm die Geschicke seines Standes in die Hand, sein Betätigungsfeld in Politik und Handel erweiterte sich dadurch. Eine Umstrukturierung des häuslichen Bereichs war die Folge. *[os van Ussel* schreibt in seinem Buch »Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft«: »Der bürgerlichen Kleinfamilie wuchsen neue Aufgaben zu, die man unter den Begriffen -Ordnung und Stabilität< zusammenfassen kann. Im häuslichen Kreis verlangte das Bürgertum Ordnung und Frieden. Alle anarchischen Elemente wurden ferngehalten: also keine außereheliche Sexualität, nur Ehescheidung, wenn dadurch eine mögliche Unordnung abgewendet wurde, kein Zölibat, keine voreheliche Sexualität, ... klare Rollen für das sexuelle Verhalten, klare Beziehungen zwischen den Ehepartnern, zwischen Eltern und Kindern, keine Nachlässigkeiten in der Erziehung, keine Unhäuslichkeit.«! Die geordneten Verhältnisse der kleinen Familie bewährten sich: auch der Industriearbeiter war auf ein inselhaftes, möglichst problemfreies 'Zuhause angewiesen, wenn er auch zur Gewinnung zusätzlicher Arbeitskraft zeitweise mehr Kinder in Kauf nehmen mußte, als ihm lieb war. Heute ist die Entwicklung der 'Kleinfamilie in Europa und Nordamerika weitgehend abgeschlossen: die vier- bis sechsköpfige Kleinfamilie hat sich durchgesetzt.

Die »durchschnittliche« Kleinfamilie, die im folgenden stets gemeint sein wird, läßt sich beschreiben als eine Gruppe, der Vater, Mutter und abhängige, nicht verheiratete Kinder angehören. Die Gruppe lebt im selben Haushalt zusammen. Ein Elternteil, eventuell auch beide, sorgen für den Lebensunterhalt. Es können mehr oder weniger rege Kontakte zu Freunden,' Berufskollegen, Nachbarn oder der »ersten Generation« (Großeltern der Kinder) bestehen, aber im wesentlichen lebt die Gruppe als geschlossene Einheit.

Die Großfamilie war in Europa bis ins 18. Jahrhundert hinein die Regel, in ländlichen Gegenden und in anderen Kulturen ist sie es teilweise heute noch. *Luther* verwendet in

2. W. *Lepenies* und *H. Nolte:* Kritik der Anthropologie, München 1971.
3. Aus: *Claessens/Milhojfer* (Hg.): Familiensoziologie. Ein Reader zur Einführung, Frankfurt a. M. 1973, S. 103f.

seiner Bibelübersetzung die anschauliche Wendung »das ganze Hause; sie meint das Zusammenleben von drei oder vier Generationen, Verwandten ersten und zweiten Grades, Gesinde und Gästen. In dieser großen Gemeinschaft herrschten familiäre Lebensformen, die mit den heutigen kaum noch vergleichbar sind. Van Ussel schreibt dazu: »... die Familie war ein Zusammenleben-in-der-Gemeinschaft ohne intensive emotionale Interaktionen, ohne viel Intimität und Abgesdilossenheit, Der schwachen Soziabilität innerhalb der Familie stand ein dichtes Netz sozialer Beziehungen außerhalb der Familie gegenüber. Bei der Arbeit, im Wohnviertel, in der Herberge, bei den zahlreichen Volksfesten, nicht nur auf dem Land, sondern auch in den Städten, an denen alle Stände teilnahmen, wurden lebhafte Kontakte gepflegt. Das Haus hatte immer noch einen halb öffentlichen Charakter, der später auf das Cafe, den cercle prive und den Club überging. Personal, Freunde, Verwandte, Lehrbuben und Besucher wurden dort bewirtet, ernährt und zur Nacht aufgenommen. Die Familie selber verlor sichin dieser gemischten Gesellschafl.e'

Dies letztere triffi etwa auf eine moderne Bauernfamilie nicht mehr zu, auch wenn man sie von der Anzahl »Mitglieder« her gesehen als Großfamilie bezeichnen kann: die Kernfamilie ist durchaus in der Lage, sich. vom Rest der Hausgemeinschaft abzusondern. Ein Symbol dafür ist das wohlbekannte »Stöckli« neben dem großen Haus, in welches sich die erste Generation zurückzieht.

Im folgenden wird nicht mehr von der vorindustriellen, sondern. von der neuzeitlichen Großfamilie die Rede sein, wie sie zuerst im nachrevolutionären Rußland, dann in Skandinavien, Nordamerika und Deutschland entstand. Die Vielfalt der Formen ist sehr groß: es gibt das lose Zusammenleben selbständiger Kleinfamilieneinheiten, was man etwa mit Wohngemeinschaft bezeichnet; es gibt den intensiveren Zusammenschluß, der vom gemeinsamen Haushalten bis zur sexuellen Promiskuität alle Lebensbereiche umfassen 'kann, die Kommune; und es gibt die vollintegrierte selbständige Groß gemeinschaft mit weitgehender Selbstversorgung und gemeinsamem Besitz.

Nach Zielen der Großfamilien läßt sich beispielsweise wie folgt differenzieren:

A. Dkonomisdies Ziel: Vereinfachung und Rationalisierung des Haushalts.
B. Pädagogisches Ziel: Gemeinsame, möglichst bewußte Sozialisation der Kinder.
C. Politisches Ziel: Gemeinsame öffentliche Aktionen und Initiativen; Umstrukturierung der familiären Rollen.
D. Psychologisches Ziel: Verhaltensänderung im weitesten Sinn, z. B. Entfaltung der kreativen Fähigkeiten.

Diese Unterscheidungen verbieten es strenggenommen. von einer »durchschnittlichen« Großfamilie zu sprechen. Da aber die Tendenz, die herkömmliche Familie zu verändern, sich bei allen Formen gleichbleibt, möchte ich dennoch eine generalisierende Bezeichnung einführen und von »Alrernativgruppen« redent.

Wer gründet solche Alternativgruppen? Die Modelle, von welchen ich Kenntnis habe, werden ausschließlich von Intellektuellen und ihren Begleitern getragen. Es fehlen zwar

4. Ebd. S. 99f.
5. Zur Formenvielfalt vgl. Institut für Ehe- und Familienwissensdiafl (Hg.): Kommune und Großfamilie, Bern und Tübingen 1972, S. 11ff.

nicht Mitglieder, die aus Arbeiterfamilien abstammen; aber durch die Schulbildung sind sie von den Wertvorstellungen des Mittelstandes tief beeinflußt worden. Mitglieder, die selbst Arbeiter oder Angestellte geblieben sind, treten allenfalls in eine Alternativgruppe ein, würden aber aus eigener Initiative wohl kaum eine gründen. Dieser Befund gibt zu denken; Dieter Claessens fragt: »Ist nicht das ganze Alternativ-Denken noch einmal ein -Vorwärts-Träumen- später Bildungsbürger, die letztlich ihr Unbehagen in der Obergangsgesellschaft umsetzen in Modelle *für sich selbsti«*[6]

Noch ein Wort zur *Beurteilung* der Alternativgruppen: die Basis hierfür ist äußerst schmal. Neben mündlichen oder schriftlichen Einzeläußerungen gibt es als umfassende Erfahrungsberichte nur die Bücher der Kommune II in Berlin und der »Petersen/Holldorf-Kommune-s". Beide lassen den Leser spüren, daß sie während oder unmittelbar nach schwerwiegenden Konflikten entstanden sind. Das nötigt den Urteilenden zu großer Vorsicht; vieles muß er ein wenig spekulativ zu Ende denken, denn noch kann keine Kommune auf mehr als zwei-, dreijährige Erfahrung zurückblicken.

3. VERGLEICH VON KLEINFAMILIE UND ALTERNATIVGRUPPE UNTER DEN HEUTE MEISTDISKUTIERTEN GESICHTSPUNKTEN

A. *Der sexuelle Aspekt.* Die Familie dient u. a. der Organisation der menschlichen Sexualität. Spätestens seit S. Freud werden Kultur und Triebbeherrschung im Zusammenhang gesehen. Das Zusammenleben mehrerer Menschen, ihre physische und psychische Reproduktion, ihre technischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen setzen ein bestimmtes Maß an Triebverzicht voraus. Einen wichtigen Beitrag hierzu leistet die Monogamie, indem sie dem ziellosen Streben der Triebe eine Richtung weist. (Dies ist natürlich nicht der einzige Erklärungsversuch der Einehe; beispielsweise ist immer wieder auf die juristische Ursache der Erbfolgeregelung hingewiesen worden.)

Die Einehe hat für die Humanisierung der Sexualität Bedeutendes geleistet. Sie ermöglichte die Integration der Sexualität, indem sie die Gatten zwang, einander nicht als Sexualobjekte oder geistreiche Kameraden zu betrachten, sondern als ganze Menschen. Bis ins 19. Jahrhundert erhielt sich ja die Tradition, Sexual- und Gesprächspartner nicht in der gleichen Person zu suchen.

Die Integration der Sexualität in die Gesamtpersönlichkeit hat aber auch bewirkt, daß gegenseitige Achtung, Hilfeleistung, Anregung und Treue einen sexuellen Aspekt erhielten,' eben weil sie *dem* Menschen entgegengebracht wurden, mit dem man auch sexuell verbunden war. Erst heute, nachdem sich antikonzeptionelle Mittel durchgesetzt haben, werden Treue im sozialen Sinn und sexuelle Treue wieder vermehrt getrennt gesehen.

Die frühen Kritiker der Monogamie in unserem Jahrhundert, insbesondere *Wilhelm Reich,* beschrieben die Ehe als lebenslanges Gefängnis, als Raum von Verzicht und Resignation. Die Vielfalt der Triebe, die im Grunde nach einem differenzierten Angebot von

---

6. Claessens/Milholfer. a.a.O. S. 346.

.7. Kommune 2: Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums, Köln 1971. *Paul Petersen* (Hg.): Wohngemeinschaft oder Großfamilie, WuppertaI1972.

Befriedigung verlangt, wird gebündelt im Genitaltrieb; die Zahl der Triebziele wird beschränkt auf *eine* Frau oder einen Mann. Durch diese steten Frustrationen wird genau jene Untertanenmentalität und latente Aggressivität erzeugt, die ein totalitäres politisches Regime braucht.

Reich vertritt zwar die Meinung, daß sexuelle Beziehungen zur Zweisamkeit hin tendieren. Er hält es aber für normal, daß nach einer gewissen Zeit die sexuelle Attraktivität des Partners abnimmt. Sobald dies geschehen ist, kann das weitere Zusammenleben nur noch auf Zwang beruhen; darum empfiehlt er zeitlich befristete Zweierbeziehungen. Die Schwächen dieses Modells liegen offen zutage: was ist mit jenem Partner, dessen Liebe noch nicht abgeflaut ist? Was geschieht mit den Kindern aus einer aufgelösten Beziehung?

Das Problem der Gewöhnung, das Reich gesehen hat, ist mit diesen Einwänden indessen nicht aus der Welt geschaffi. Belege dafür bieten in reicher Auswahl die Frauenzeitschriften; eine von ihnen veröffentlichte jüngst die Fortsetzungsreihe »Wie erobere ich meinen Mann zurück?«. Eine noch deutlichere Sprache findet die Werbeagentur eines Großbijoutiers: »Ihr Mann *liebt* eine neue Frau; sorgen Sie dafür, daß Sie es sind.« So kann man nur mit *realen* Ängsten spielen. Eine Lösung des Problems ist sicher, daß die Ehepartner von Zeit zu Zeit die Distanz voneinander suchen, so daß neben der Gemeinschaft auch die Individualität sich entfalten kann und das Sich-Begegnen immer neue Formen annimmt. Wenn aber als Grundursachen die Dominanz der genitalen Triebbefriedigung und die Tabuisierung anderer Möglichkeiten sowie die Gleichsetzung von sozialer mit sexueller Treue gesehen werden, müssen wir nach »radikaleren« Lösungen suchen.

Haben die Alternativgruppen sie anzubieten? Um es vorwegzunehmen: den Partnertausch halte ich nicht für eine praktikable Lösung. In allen bisher bekanntgewordenen Versuchen haben sich über kurz oder lang wieder stabile Zweierverhältnisse herausgebildet. Offensichtlich werden mit der Promiskuität Grenzen von beinahe anthropologischer Dauerhaftigkeit überschritten. Es sind freilich Grenzen, die durch die übliche Sozialisation errichtet wurden; aber die verinnerlichten Normen halten sie derart stabil, daß Partnertausch sich fast regelmäßig als Sturz in Schuldgefühle erweist und in diesem Sinn und beim jetzigen Zustand der Gesellschaft nicht utopisch, sondern illusionär genannt werden muß.

Lösungen, die realisierbar sind und zu mehr Erfüllung statt zu mehr Problemen führen, müssen in neuen, emotional verfeinerten Formen des Zusammenlebens verschiedener Familien gesucht werden. Im institutionell zwar schwach abgesicherten, aber doch nicht einfach zufälligen Rahmen einer Alternativgruppe eröffnen sich m. E. Möglichkeiten, mit gleich- oder andersgeschlechtlichen Partnern Beziehungen aufzunehmen, die die Triebbefriedigung vom genitalen Absolutheitsanspruch entlasten und dennoch das ursprüngliche Zweierverhältnis nicht zerstören.

Einige Erläuterungen zu dieser Vermutung: Die normale Ehe wird von vielen Autoren als emotional überlastete Beziehung beschrieben. Die beiden Partner richten die verschiedensten Ansprüche aneinander. Verlangt wird wortloses Verstehen, einfühlsame Zärtlichkeit, intellektueller Wettstreit, Trost bei Verstimmungen, beidseitig befriedigender Geschlechtsverkehr u. a. m. Häufig fühlen sich die Partner gegenseitig überfordert und werden durch Ohnmachtsgefühle daran gehindert, in vernünftiger Diskussion einzelne Ansprüche

zurückzuweisen. In einer Alternativgruppe dagegen bieten sich für verschiedene Bedürfnisse auch verschiedene Bezugspersonen an. Das heißt natürlich nicht, daß feste Bedürfnis- bzw. Befriedigungszuweisungen etabliert werden, so daß A immer mit B über Politik diskutiert, mit C seine Träume bespricht und mit D bei einem Glas Wein blödelt; es heißt vielmehr für die Ehepartner, daß sie mehr voneinander haben können, weil sie nicht mehr unter dem Druck stehen, einander alles sein zu müssen. Das Zurückweisen eines Anspruchs braucht einerseits nicht mehr Sdiuld-, andererseits nicht mehr Verlassenheitsgefühle hervorzurufen.

Die Alternativgruppe bietet zudem Gelegenheit, Formen des sexuellen Erlebens wieder zu suchen, welche die meisten Menschen aufgeben, sobald sie *einen* geliebten Partner »erobert« haben und mit ihm legal den normalen Geschlechtsverkehr ausüben können. Ich meine die Schaffung eines erotischen Klimas; wie das geht, haben wir alle lange vor der Ehe gelernt, an Schulfesten, Tanzkursen oder Skilagern; es ist ein spielerischer Umgang mit dem Eros, im glücklichsten Fall eine Sublimation der Triebe, ein Verlassen der gradlinigen Zielrichtung auf *ein* Triebobjekt hin. Das Zärtlichsein zu verschiedenen erwachsenenMenschen ist sehr wahrscheinlich ein Grundbedürfnis, das erst durch das Leistungsprinzip moderner Gesellschaften und die in seinen Diensten stehende strenge Ehemoral unterdrückt wurde. Warum gerade die Konzentration aller Zärtlichkeit auf *einen* Partner für die Ehe konstitutiv sein soll, dürfte jedenfalls nicht leicht zu begründen sein. In den Ländern Südeuropas ist es selbstverständlich, daß eine Gruppe sich umarmt, um freudigen Gefühlen Ausdruck zu verleihen; daß darunter die Paarbeziehung zu leiden hätte, ist mir nicht bekannt.

Erotisierung ist als wichtiger Begriff von *Herbert Marcuse* wieder in die Diskussion eingebracht worden. Seine Utopie einer »nidit-repressiven Sublimierung« geht von der Annahme aus, daß »Kultur« nicht nur den menschlichen Trieben *abzuringen* ist (so die klassische Freudsche Theorie), sondern daß die Triebe selber derart transformiert werden können, daß sie Kultur *schaffen.* Marcuse tritt also nicht für Ablenkung, sondern Hereinnahme der Sexualität in den Kulturschöpfungsprozeß ein. Das nennt er »Selbstsublimierung der Sexualität« im Gegensatz zu erzwungener Verdrängung und Desexualisierung des Lebens. Anders als Freud definiert er die Sexualität nicht als destruktive, a-soziale, sondern als tendenziell schöpferischeKraft[8].

Ob eine solch »freundliche« Kultur realisierbar ist, kann die Theorie nicht schlüssig erweisen. Jedenfalls ist sie aber Voraussetzung für jegliche Form »allgemeiner« Liebesbeziehungen, wie sie etwa Henner Ritter beschreibt: »Individuen, die sich in ihrer Liebe als wirklich frei und gleichwertig anerkennen, könnten sich durch andere Liebesbeziehungen nicht gefährden, da die Einmaligkeit ihrer Beziehung dadurch nicht berührt würde. Zwischen ihnen würden auch die genitalen Beziehungen nicht mehr jene verkrampfte, zwiespältige Rolle spielen und ihr Verhältnis tyrannisieren und isolieren. Sie wären konfliktlos (?) eingebettet in die verschiedenartigen Liebesbeziehungen zu allen (?) arideren Menschen. Diese \ntegrierung der Sexualität in das soziale Verhalten würde sie also erst wirk-

---

8. Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschafl:, Frankfurt a. M. 1971.

lich befreien, könnte ihre gefesselte Dynamik auch für die Gesellschaft freisetzen und eine tiefe, umspannende Solidarität aller Menschen vermitteln. Der starre Zirkel herkömmlicher, bürgerlicher Liebesbeziehungen aus Werbung, Eroberung, Besitztum, Anspruch, Abhängigkeit, Langeweile und Resignation wäre gesprengt.«?

»Integrierung der Sexualität in das soziale Verhalten«: mit diesen Worten ist in der Tat ein mögliches Ziel emanzipatorischer Praxis fixiert. Die. Formulierung selbst macht aber darauf aufmerksam, daß jeder Versuch der »Revolutionierung des Sexualverhaltease auf das engste mit der Gesamtheit gesellschaftlicher Verhältnisse verknüpft ist. Alternativgruppen können praktisch das vielleicht Mögliche erproben; auf Widerstände gesellschaftlicher oder anthropologischer Art müssen sie im voraus gefaßt sein. Das heißt, daß sie gut daran tun, behutsam vorwärts zu gehen im Neuland.

B. *Der Gruppenaspekt.* Dietrich von Oppen charakterisiert das Leben der modernen Kleinfamilie als ein »dialogisches Verhältnis von intimem Miteinander, distanzierter Besonderheit und grundsätzlicher Gleichrangigkeit«. In diesem Klima wird der Mensch vollends aus einem institutionell weitgehend festgelegten »Mitglied« der Gesellschaft zu einer Person; er wird es durch das »bedingungslose Annehmen und Bejahen«, das »audi dann nicht erlischt,'wenn (er) sachlich versagt oder gar schuldig wird und von der Umwelt deshalb verachtet wird«lO. Das ist eine prägnante Zusammenfassung der positiven Leistungen der kleinfamilialen Gruppe; daneben gibt es aber eine Reihe von Problemen, die sie mindestens teilweise überfordern.

Gemeint sind vor allem die Herrschaftsordnungen, die sich auf Grund der festen Rollenzuweisungen, des Geschlechts- und des Altersunterschieds etabliert haben. Nach wie vor herrscht in der durchschnittlichen Kleinfamilie eine *starre* Arbeitsteilung vor; die Kompetenzen sind in aller Regel so verteilt, daß der Mann einem Beruf im öffentlichen Bereich nachgeht, während die Frau Hausarbeit verrichtet. Auch dort, wo die Frau ebenfalls einen Beruf 'ausübt,. ist er bei ihr nicht das »Eigentliche«, vielmehr eine Zusatzbelastung zum Haushalt, den sie weiterhin allein betreut. Der Mann hingegen kann guten Gewissens die Vorteile seines Wirkens in der öffentlichkeit genießen und dadurch bewußt oder unbewußt eine Dominanz in der Familie aufbauen. Er steht neben der Familie in einem zweiten, eher wichtigeren sozialen System am Arbeitsplatz (die Beziehungen der Hausfrauen untereinander sind demgegenüber meistens zufällige Nebenerscheinungen). Mag auch das Kommunikationsnetz am Arbeitsplatz grob gesponnen sein, es gibt dennoch Informationen und Beziehungen an den Mann ab, die diesem mehr Distanz zur Familie, Entlastung von Verantwortung und mehr Anerkennung vermitteln, als die Frau je erringen kann. Noch die Probleme in Fabrik oder Büro haben zur Folge, daß die Welt des Mannes bunter geschmückt ist.

Die Alternativgruppe kann nicht die Emanzipation der Frau garantieren; aber sie kann helfen, ein Gegengewicht zur Dominanz der Männer zu schaffen. Durch Rationalisierung und Verteilung auf eine größere Anzahl von Arbeitskräften lassen sich für die Hausarbeit

9. Aus: Das Argument, *10.* Jg. Nr. *50,* Berlin 1969, S. .309.
10. Dietrich von Oppen: Das personale Zeitalter, Stutegart 1969, S. 20.3 und 208.

flexible Systeme der Arbeitsteilung unabhängig vom Geschlecht einrichten: Ohne einen gewissen Gruppenzwang funktionieren sie allerdings kaum; es muß für die Männer zu 'einem Ziel- und Ehrenpunkt werden, sich nicht um die Hausarbeit zu drücken.

Die Fragen des Haushalts sind in allen Alternativgruppen ein wichtiges Kommunikationsthema, weil die früher so selbstverständliche-Rollenverteilung problematisiert ist. Dadurch kann die Hausarbeit vom lästigen übel zum Integrationsfaktor avancieren. Diese Aufwertung wiederum hat die positive Folge, daß Kinder-haben und gut kochen nicht 'länger als schlechterdings mit der Emanzipation der Frau unvereinbar erscheinen.

In der Alternativgruppe erhalten die Frauen zusätzliche Freiräume, die ihnen den Aufbau eines echten außerhäuslichen Bezugssystems erlauben, ohne daß sie unbedingt einen Beruf ergreifen müssen.

Das zweite Herrschaftssystem hängt mit dem Generationsunterschied zusammen. Ich zitiere *Dieter Claessens:* »im allgemeinen herrscht Blindheit der Erwachsenen gegenüber dieser Tatsache der Dominanz, vor allem aber gegenüber ihrem Ausmaß ... Einfühlung in die Größenrelationen läßt erkennen', daß die Eltern für die Kinder -Vorgesetzte- in teilweise für sie erschreckendem Sinne sind; drei-, viermal größere Wesen reden zumeist im Wortsinn -über ihre Köpfe- hinweg, gebrauchen eine Sprache, von der sie nur Teile begreifen, sind mit Befugnissen ausgestattet, die total erscheinen ... Die kindliche Psyche -registriert< vermutlich außerordentlich früh, wie ausgeliefert sie ist.«[11] Hiermit sind gewiß Probleme angesprochen, die weit über das Thema »Kleinfamilie« hinaus in Gebiete der Pädagogik, Psychologie und sogar Anthropologie weisen. Dennoch können Vorteile der Alternativgruppen namhaft gemacht werden. Die Kinder erleben, daß auch ihre Eltern sich manchmal unterordnen müssen, um sich in eine Gemeinschaft einzufügen. Zum anderen haben sie die Möglichkeit, sich mit Altersgenossen zu solidarisieren. Dadurch spüren sie die Vormacht der Älteren ein wenig gemildert.

Um zusammenzufassen: Herrschaflsverhältnisse können in einer größeren Gruppe besser problematisiert werden. Die Ausgangslage zur Einebnung von Dominanzgefällen ist günstig.

C. *Der Sozialisationsaspekt.* Nirgends sind die Urteile über Vor- und Nachteile von AIternativgruppen so kontrovers wie in der Erziehungsfrage. Das hängt sicher damit zusammen, daß es bisher nicht möglich war, über den *Sozialisationserfolg* bei Kindern aus Kommunen relevante Forschungen anzustellen.

Einen Menschen sozialisieren heißt unter anderem, ihm einen Sdiutzraum zum Erwerben lebenswichtiger Fähigkeiten zu geben und ihn in bestimmter Weise an die Normen der Gesellsdiafl anzupassen. Die erste Funktion übernimmt die Familie sozusagen allein; *Dieter Claessens* beschreibt sie in dieser Hinsicht als eine Insel, die durch eine Art Schutzgürtel von der übrigen Welt abgeschirmt ist. Auf dieser Insel herrscht ein spezifisdies Klima, ein sogenanntes »Innenklima«; nur in ihm kann der junge Mensch heranwachsen. Insbesondere ermöglicht erst dieses Sonderklima das überwiegen der intellektuellen Fähig-

---

11. Claessens/Milhoffer, a.a.O, S. 319.

'keiten; die volle Härte des »Außenklimas- würde eher die Bildung von Instinkten begünstigen, die den Menschen *starr* an seine Umwelt anpassen würden. »Für die Entstehung des homo sapiens ist -Insulation- vermutlich völlig unabdingbar gewesen. Wenn man sich vorstellt, daß ein Mensch in einer wilden und gefährlichen Natur hätte allein überleben müssen, ausgestattet, wie er es heute ist, dann hätte er zum Beispiel zur Rehabilitation seiner Kräfte schlafen müssen. Nehmen wir - in einem ziemlich konstruierten Beispiel - an, er hätte nur die Möglichkeit gehabt, auf einem Baum zu schlafen. Er hätte dann zwei mit der Sicherheit.des Instinktes arbeitende Mechanismen benötigt, nämlich einmal etwas wie eine Klammerhancl,um sich auch während des Schlafens ohne Nachlassen des Impulses festzuhalten, zu sichern, und zweitens einen sechsten Sinn, der ihn vor Gefahr gewarnt hätte. Besonders die Klammerhand wäre für weitere Entwicklungen außerordentlich hinderlich gewesen. Sie wäre ein spezialisiertes und für viele andere Handlungsweisen als das Ankla.mmern wenig zweckdienliches Instrument gewesen. Jetzt imaginieren wir neben diesen Menschen auf den Ast einen zweiten Menschen. Der zweite Mensch legt den einen Arm um den Baumstamm und den andern Arm um denjenigen, der schlafen soll, und dann schläft der erste, und der zweite Mensch wacht. Darauf wird gewechselt, und es schläft der, der gewacht hat, und der andere wacht und hält fest.«12 Uns allen ist also die Klammerhand erspart geblieben; statt dessen lernen wir im Schutzraum der Familie eine *flexible* Anpassung. Wenn wir erwachsen sind, haben wir die Möglichkeit gewonnen, unter verschiedeneu Mitteln zur Bewältigung einer schwierigen Situation auszuwählen.

Daß für das Lernen des Säuglings ein bestimmtes Maß an Nestwärme und Sicherheit notwendig ist, bestreitet niemand. Sofortige Konfrontation mit dem Lebenskampf und mangelndes Vertrauen zeitigten für die Entwicklung von Lernbereitschaft und Lernfähigkeit schlimme Folgen. Man kann also mit Friedhelm Neidhardt folgern: »Das frühkindliehe Bedürfnis nach einer Dauerpflegeperson, die sich dem Kinde hinreichend verläßlich und freundlich zuwendet, und nach einem Milieu, das über Jahre hin stabil und im übrigen hinreichend konsistent und -versrändlidi- ist, läßt sich wohl durch keine andere soziale Formation mit ähnlich hoher Erfolgswahrscheinlichkeit befriedigen wie durch die Familie« (Gemeint ist die Kleinfamilie)!'.

Nun muß aber von den Schwierigkeiten kleinfamilialer Sozialisation gesprochen werden. Der Psychoanalytiker *Horst-Eberhard Richter* besdireibtt" das ihm häufig begegnende Phänomen der »Hyperinsulation«; der Schutzgürtel um die Insel »Familie« ist derart undurchlässig, daß die »Welt« beinahe völlig vom geschützten Raum ferngehalten wird. Die Familie wird zur Festung, welche mit Hilfe von »Lebenslügen« gehalten wird: was »draußen« vor sich geht, ist schlecht und unwahr. Kinder, die in einem solchen Klima aufwachsen, gewinnen ein überangepaßtes oder aggressives, aber kein schöpferisches oder kritisches Verhältnis zur Gesellschaft.

Eine etwas mildere Form ungünstiger Sozialisationsbedingungen trifft man in zwar nicht völlig verschlossenen, aber doch stark nach innen zentrierten Familien an. Diese

---

12. Claessens/MilhojJer, a.a.O, S. 324.

13. Ebd. S. 230.

14. H.-E. Richter: Patient Familie, Reinbek 1972. *Ders.:* Eltern, Kind und Neurose, Reinbek 1969.

zeichnen sich dadurch aus, daß sämtliche in der »Außenwelt« entstandenen Konflikte familial ausgetragen werden. Die Familienmitglieder übernehmen wechselseitig an sie herangetragene Rollen, die des Aggressors und des Angegrjffenen, des Ausgenützten und des Ausnützers, des sich Versagenden und des Enttäuschten. Solche neurotische »Verwendung« des Ehepartners oder der Kinder ist sehr weit verbreitet, auch in Familien, die gegen außen einen durchaus normalen Eindruck erwecken. Psychisch gestörte Kinder erweisen sich fast immer als derartige» Verwendungsobjekte«, als »Substitut« für eine Elternfigur, für einen andern Partner, für eine Gesdrwisterfigur, des Idealen Selbst oder der negativen Identität der Eltern'>.

Ein weiteres Problem, mit dem sich die Sozialisationsforschung zu befassen hat, ist der von Mitscherlich eingehend beschriebene» Vaterverlust«. Hier können alternative Familienformen allein nicht viel ausrichten, weil die Ursache der Problematik in der Organisation unserer arbeitsteiligen, automatisierten und konsumzentrierten Gesellschaft selbst liegt. Es folgt deshalb nur eine kurze Analyse aus dem »Institut für Sozialforschung«: »Die tatsächliche Schwäche des Vaters in der Gesellschaft, die zurückweist auf das Schrumpfen von Konkurrenz und freiem Unternehmertum, reicht bis in die innersten Zellen des seelischen Haushalts: das Kind kann sich nicht länger mit dem Vater identifizieren, nicht länger jene Verinnerlichung der familialen Anforderungen zustande bringen, die bei all ihren repressiven Momenten entscheidend beteiligt war an der Bildung des autonomen Individuums. Es gibt deshalb heute eigentlich gar nicht mehr den Konflikt zwischen der kraftvollen Familie und dem nicht minder starken Ich, sondern gleich schwach klafft beides auseinander.« [16]

Das generelle Plus der Alternativgruppen besteht darin, daß sie nicht in derselben Weise ein geschlossenes System darstellen wie die Kleinfamilie. Konflikte aus der Außenwelt werden wohl zum Teil in der Gruppe ausgetragen, aber nicht auf dem Wege unbewußter Übertragungen, sondern der Diskussion. Daneben sind die Möglichkeiten, Aggressionen und Enttäuschungen am Ursprungsort .zu thematisieren, dank der Solidarität mehrerer eng verbundener Erwachsener ungleich größer. Projektionen auf die Kinder sind kaum noch nötig, und wenn es doch zu ihnen kommt, werden sie von der Gruppe wahrgenommen und den Eltern bewußt gemacht. überhaupt ist die Erziehung nicht mehr Gegenstand blinder Intuition. (dadurch soll nicht ausgeschlossen werden, daß es auch eine »sidiere« Intuition gibtl), sondern rationaler Auseinandersetzung; das heißt, sie kann zum Beispiel auf gemeinsam erarbeitete *Ziele* hin ausgerichtet werden.

Häufig ist das Argument zu hören, die Kinder würden durch die Vielfalt der Werteinstellungen und deren stete Diskussion durch die Erwachsenen verunsichert. Sicherheit und Gleichmäßigkeit sind für die Sozialisation in der Babyphase entscheidend; ob sie auch später Grundkriterien bleiben sollen, hängt von den Erziehungszielen ab. Angenommen, wir sehen einen Menschen vor uns, der seine Intelligenz phantasievoll einsetzt, der sich auf Grund eines starken Selbstvertrauens eine eigene, modeunabhängige Meinung bildet und der Geschichte *machen* und nicht erdulden will, dann ist die Konkurrenz von Werten

15. H.-E. Richter: Eltern, Kind und Neurose, S. 89 ff.
16. Claessens/Milhoffer, a.a.O, S 74 f.

(nicht der *Konkurrenzkampf!)* innerhalb der Primärgruppe nur zu begrüßen (das leistungsunabhängige Vertrauensklima sollte allerdings unter allen Umständen bewahrt werden).

Von den Vorteilen der Solidarität unter Kindern verschiedener Eltern war schon die Rede; das Eltern-Kind-Verhältnis kann weniger autoritätsgeladen gestaltet werden. Die Anwesenheit mehrerer Erwachsener verhindert übermäßige Fixierungen und mildert sehr wahrscheinlich den ödipuskonflikt.

Den Eltern wird es leichter gemacht, schwierige Unternehmen an die Hand zu nehmen, die sie aliein vielleicht überforderten, beispielsweise die Sexualerziehung. .Sie können es sich auch leisten, ihrer Aggressivität den Kindern gegenüber (die sich meines Eraduens nicht völlig ausschalten läßt) dann und wann Ausdruck zu verleihen, ohne befürchten zu müssen, die Kinder dem elenden Gefühl der Verlassenheit auszuliefern.

Ein wenig beachteter Aspekt sei an den Schluß dieses Abschnitts gestellt: die Alternativgruppe konfrontiert kinderlose Ehepaare, also Menschen, denen Kinder nicht geschenkt sindodet die darauf aus Überzeugung verzichten, trotzdem mit dem Kind und der VeraneworeungKindern gegenüber.

D.Der gesellschaflliche Aspekt. Max Horkheimer und seine Freunde und Nachfolger haben.mie großer Klarheit die Kritik der bürgerlichen Familie in die Kritik der bürgerlichen *Gesellschaft* eingefügt und sind so von einer bloßen Phänomenologie zur Frage nach der *Funktion* der Familie im gesamtgesellschaftlichen Prozeß vorgestoßen. Den Grundton der Antwort verdeutlicht ein Satz aus dem berühmten Aufsatz Horkheimers »Autorität und Familie« (1936): »Die Familie besorgt, als eine der wichtigsten erzieherischen Agenturen, die Reproduktion der menschlichen Charaktere, wie sie das gesellschaftliche Leben erfordert, und gibt ihnen zum großen Teil die unerläßliche Fähigkeit zu dem spezifisch autoritären Verhalten, von dem der Bestand der bürgerlichen Ordnung weitgehend abhängt.«!"

Der.Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse hat auch die kritischen Gesellschaftstheorien zu neuen Gedanken genötigt. Der Fortschritt der Demokratie und der Abbau von Zwang auf vielen Lebensgebieten mußten erfaßt werden. Das ist bekanntlich in sehr vielfältiger Weise geschehen; während die einen Theoretiker beispielsweise von einer echten Liberalisierung der Sexualmoral ausgehen, sprechen die andern von einer Scheinbefreiung und von verfeinerten Methoden des Zwangs.

Auf die Theorie der Familie haben die gesellsdiaflswissenschafllidien Neuansätze ebenfalls eingewirkt: als Brutstätte des autoritären Charakters wird die Familie heute nicht mehr beschrieben. Es 'gibt sogar vermehrt auch kritische Forscher, die an der Familie die gesellschaftlich disfunktionalen Züge betonen, ihr also eine gewisse Unabhängigkeit von der Gesellschaft, ja sogar eine kritische Potenz ihr *gegenüber* attestieren. So kann etwa *Dieter Claessens* vom »Familienstil« sagen: »Familienstil ist niemals allgemeiner Kulturstil derquantitativ und funktional - übergeordneten gesellschaftlichen Einheit, nicht Stil der

---

17. Max Horkheimer: Autorität und Familie. Neu abgedruckt in *JeTS.:* Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a. M. 1970, S. 206.

Kaste, der Klasse, der sozialen Schicht, der die Familiezugehörenmag«!", Sosehr man das Interesse an Freiräumen, die Familie bereitstellen könnte, teilt, sosehr muß man doch zweifeln an einer so weitgehenden Unabhängigkeit des »Familienscils«. Ich teile das Urteil von Claessens, daß jede Familie ihreneigenensGeeudi« habe, kann mir aber beispielsweise nicht vorstellen, daß sich,die Stile von Konfliktlösung in. einer Arzt- und in einer Arbeiterfamilie so wenig unterscheiden, daß man von schichtunabhängig sprechen kann.

Die meisten Theorien halten an einer weitgehenden Bestimmtheit der Familie durch die Gesellschaft fest, indem sie die Funktionalitätfür eine bestimmte (Herrschafts)ordnung betonen. Wenn von der ödheit moderner Industriearbeit, dem Streß im Privatverkehr, den unmenschlichen Wohnformen in Schlafstädten, der seelischen Verkümmerungu, a. m. ausgegangen wird, erscheint Familie in dem Sinn funktional, als sie ein Ort der Erholung und ,der Ersatzbefriedigung sonst frustrierter Bedürfnisse ist. In der Tat haben Befragungen junger Menschen ergeben, daß die Gewinnung eines. »Schutzraumes« das. Hauptmotiv zur Eheschließung ist; Ehe als gesellschaftlich empfohlene Solidargemeinschaft, die von Veränderung ablenkt. Diesen Aspekt betont *Henner Ritter:* »Diese Gesellschaft madites durch ihre Unwirtlichkeit dem einzelnen fast unmöglich, ihr Angebot abzuschlagen;' zu zweit und auf der Basis sexueller Attraktion- ein legales *Refugium der Menschlichkeit* zu errichten, sich ein für allemal und unter Ausschluß aller anderen *die* menschlichen Werte zu versprechen, die in der Gesellschaft sonstnidrt zu finden sind: Liebe, Vertrauen, uneigennützige Hilfe, Verständnis, Zärtlichkeit, Geborgenheit.e'? Wenn indessen von den »Tatsachen« ausgegangen wird, daß diese Gesellschaft in bestimmten Bereichen (vorallem dank der Unterhaltungsindustrie) so unwirtlich nicht ist, daß bescheidene Mitbestimmungsrechte verwirklicht sind, daß die Kaufkraft der Arbeitnehmer zunimmt, daß sich die Tabuisierung der Sexualität lockert u. a. m., dann muß die Funktionalität der Familie anders beschrieben werden. Dies geschieht mit dem Begriff der »Konsumeinheit«. *Martin Rudolf Vogel,* Soziologe in Frankfurt, formuliert wie folgt: »Wenn man überhaupt von einer eindeutigen Funktion der Gegenwartsfamilie sprechen kann; dann betrifft diese keineswegs etwa *das* primär, was sich die Menschen unter Erfüllung eines Ehe.. oder Familienlebens, Geborgenheit des einzelnen und ähnlichem vielleicht vorstellen mögen ... Die' gesellschaftlich fundamentale Funktion der modernen Familie. jedoch ist diejenige einer Agentur, die – etwas überspitzt formuliert - die Überproduktion der Wirtschaft möglichst vollständig und möglichst reibungslos im Wege des Konsums abschöpfen muß. Familie ist also für die Wirtschaft heute nicht nur. das, was man so treffend ein Arbeitskräftereservoir nennt; Familie ist heute vor allen Dingen eine *Verbrauchsagentur der Wirtscha/l.«*[20]

Können und wollen sich nun Alternativgruppen der gesellschaftlichen Funktion als »Refugium der Menschlichkeit« beziehungsweise als»Verbrauchsagentur der Wirtschaft« entziehen? Wenn »Refugium der Menschlichkeit« so verstanden wird, daß das Ziel, Menschlichkeit auch außerhalb der Familie zu verwirklichen, *preisgegeben* wird, dann wollen sie alles andere lieber sein. Menschlichkeit soll in, jeder Alternativgruppe reichlich zu

---

18. Dieter Claessens: Familie und Wertsystem, Berlin 1962, S. 142,

19. Aus: Das Argument, 10. Jg, Nr. 50, Berlin 1969, S. 301.

20. Aus: *Mitscherlich/Kalow* (Hg.): Ober Treue und Familie, München 1972, S. 67.

finden sein; Ersatzbefriedigungen werden aber nicht angeboten. Gesellschaftliche Versagungen sollen im Gegenteil diskutiert und analysiert werden (vgl. S. 10); gemeinsame Praxis soll in politische Aktivität ausmünden, die die Quelle der Versagungen nach Möglichkeit beseitigt. Ob sich dieses Ideal realisieren läßt, kann gefragt werden; die Voraussetzungen sind jedenfalls viel günstiger als in der Kleinfamilie.

Als »Verbrauchsagentur« läßt sich die Alternativgruppe naturgemäß weniger benützen als die Kleinfamilie. Es macht in der Tat einen Unterschied, ob jeder Kleinhaushalt (in Deutschland besteht jeder zweite Haushalt aus nur zwei oder drei Personen) eine eigene Kühltruhe, Kaffeemaschine und Stereo-Anlage, einen eigenen Staubsauger und einen eigenen Satz Hobbygeräte anschafft, oder ob Alternativgruppen alle diese nützlichen Dinge gemeinsam brauchen.

Die Konsumverweigerung ist natürlich nicht nur eine Frage der Rationalisierung in Haushalt und Freizeit. Im Konsumbedürfnis der modernen Menschen drücken sich fraglos andere Bedürfnisse aus, die nicht ausgelebt werden können. Ich habe aber zu zeigen versucht, daß viele dieser Bedürfnisse (zum Beispiel nach Anerkennung, Zärtlichkeit, intellektueller Auseinandersetzung und produktiver Freizeitgestaltung) durch die andere sexuelleundarbeitsökonomisme Organisation der Alternativgruppen befriedigt werden können.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Alternativgruppen ungleich bessere Chancen haben, sich den Ansprüchen einer Gesellschaft, die in manchem kritisiert werden *muß*, bewußt zu widersetzen und so einen Beitrag zur Humanisierung dieser Gesellschaft zu leisten, als die Kleinfamilien. Kurz noch einmal einige Gründe für diese Annahme:

- durch Solidarisierung, Diskussion und politische Praxis wird kritische Distanz ohne Isoliertheit und dadurch Veränderung der Gesellschaft möglich;
- die Alternativgruppe ist nicht nur Erholungsraum, sondern auch ein Ort, wo produziert wird und wo Entscheidungen fallen (mündige, aktive Menschensind die Folge);
- -die Kinder werden nicht unbesonnen zur Anpassung an das Bestehende oder zu dessen abstrakter Ablehnung erzogen, sondern können Fähigkeiten zur Auseinandersetzung und Veränderung erwerben;
- durch Erotisierung des Familienlebens können grundlegende Bedürfnisse differenziert befriedigt werden (hier muß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß nicht Partnertausch gemeint ist; gerade dieser beginnt bereits funktional zu werden. Die Enttabuisierungder Sexualität, wie sie sich mehr und mehr durchsetzt, droht letztlich doch nur wieder der Konsumsteigerung zu dienen. Sexualität wird als Ware entdeckt; was eine Frau sexuell anziehend mache, bestimmen mehr und mehr die Kosmetikfirmen. Wenn die Frau nicht riskieren will, daß der Mann »fremdgeht« [was in Frauenzeitschriften immer häufigerals beinahe normal und jedenfalls nicht moralisch verwerflich dargestellt wird], dann muß sie sich unter Mithilfe der kostspieligen kosmetischen Kunst immerfort verändern. Sie steht mitten im Konkurrenzkampf. Promiskuität kann sich meines Erachtens dem Sog dieser Entwicklung nur schwerlich entziehen.)

Man wird vieles, was hier als positive Möglichkeit der Alternativgruppe beschrieben wurde, der Kleinfamilie gutschreiben. Neue Rollenverteilung, Sozialisation auf Grund rationaler Überlegungen, Verteilung der Ansprüche der Ehepartner auf andere Menschen, kritische Distanz zur Gesellschaft, fast alles läßt sich theoretisch auch in der Kleinfamilie verwirklichen. Das Problem ist nur, daß es faktisch *nicht geschieht.* Ich habe in meinem Referat an die durchschnittliche. Kleinfamilie gedacht. Das heißt, ich habe die Pfarrer-, Arzt- oder Architektenfamilien ausgeklammert, die meist als Gruppe größer sind, überdurchschnittliche Wohnbedingungen genießen und Mittelpunkt eines großen Beziehungsnetzes sind. Man kann meines Erachtens nicht von Kleinfamilie sprechen und dabei vergessen, wieviele Jugendliche vor der Zeit aus diesen Familien ausziehen, wie manche Mutter ihr Kind für nicht erziehbar hält, wie mancher Mann es immer noch für richtig hält, Frau und Kinder bei besonderen Ereignissen zu schlagen. Das sind Tatsachen, die in theoretischen Entwürfen fast nie, in Statistiken kaum (wer spricht auch gern über Mißerfolgel), in den Erfahrungsberichten von Ehe- und Familienberatern dagegen signifikant häufig erwähnt werden.

Dennoch trete ich dafür ein, die Chancen für das Gelingen von Kleinfamilie mit allen Mitteln zu verbessern. Solche Mittel sind unter anderen: menschlichere Wohnformen (diese werden zwar sehr wahrscheinlich bei »freiem« Boden- und Wohnungsmarkt stets Postulat bleiben), gezielte Sozialisationshilfe für zukünftige Eltern, Ehekurse ohne moralischen Druck (so daß auch Paare mitmachen können, die nicht heiraten wollen), Überbrückung der Kluft zwischen privatem und öffentlichem Bereich.

Chancen müssen aber auch den Alternativgruppen eingeräumt werden. Die *Beweislast* trage stets das Neue, hört man oft; es fragt sich nur, wer die Bedingungen für das Experiment festlegt. Die Alternativgruppen erproben neue Möglichkeiten, manchmal unter großen persönlichen Opfern. Wenn einmal dieses Neue allgemein übernommen werden soll, wird man auf Erfahrungen zurückgreifen können. Vielleicht denken wir daran, daß es auch schmerzliche Erfahrungen gibt: das Verhalten in größeren Familiengruppen ist noch in keiner Weise institutionalisiert; nichts geht automatisch, die Mitglieder stehen immer wieder vor ungewohnten Entscheiden. Dieser dauernde Zwang zur Reflexion ist wohl der Hauptgrund für die einseitige Zusammensetzung der Alternativgruppen.

Ihre Versuche verdienen unsere Sympathie. Die Verunsicherung, die sie vielerorts bewirken, will nicht verdrängt, sondern denkend verarbeitet werden.

Wiss. Ass. E. Fuhrer, VDM *es 3018 Bern, Mädergutstraße 21*

Die Unauflöslichkeit der Ehe

Von

NORMAN H. G. ROBINSON

1. CHRISTLICHES IDEAL UND TRADITION

Die christliche Religion hat kein Monopol der Institution der Ehe. Diese gibt es unter verschiedenen Gestalten und Formen sowohl außerhalb des Christentums als innerhalb seines Bereiches. Doch hat sie ihr eigenes, charakteristisches Ideal, der Ehe, das nach außen hin ganz klar und erkennbar ist.

Es ist das Ideal der monogamen, lebenslangen Partnerschaft: eines Mannes und einer Frau, die jeden Dritten ausschließt und solange währt, wie beide leben - mit anderen Worten eine Partnerschaft, die nur der Tod bricht. Dieses Ideal birgt als wesenhafte Bestandteile das Prinzip der vorehelichen Keuschheit und das der absoluten ehelichen Treue, so daß praktisch sexuelle Beziehungen auf die Ehe beschränkt sind und Ehe selbst nur die bereits erwähnte lebenslange monogame Partnerschaft ist. Soweit ist dieses Ideal ohne weitere Probleme und deutlich zu umreißen, selbst für diejenigen, die es für nicht annehmbar halten. Es bestimmt weitgehend die Tradition, die das christliche Ideal der Ehe durch die Jahrhunderte hindurch geschaffen und erhalten hat.

Andererseits stellen die bisher erwähnten Grundzüge nur ein Gerüst oder eine äußere Form dar. So gibt es mindestens drei Fragen beziehungsweise Fragenkomplexe, mit deren Lösung die christliche Tradition sich intensiv auseinandergesetzt und dabei Elemente von Spannungen, Kontroversen und unterschiedlicher Meinung in sich aufgenommen hat. Damit aber hat sie die bleibende Verpflichtung auf sich genommen, sich um einen vollkommenen Gehorsam zu bemühen und stets bereit zu sein, die anstehenden Probleme neu zu durchdenken und gegebenenfalls ihre Lösungen zu revidieren.

Die drei Fragen oder Fragenkomplexe, die christliche Tradition verantwortlich zu beantworten gesucht und mit denen sie sich eingehend auseinandergesetzt hat, selbst um den Preis von Auseinandersetzungen und Widersprüchen zwischen den Christen, lauten:

1. Welches sind die Zwecke und Aufgaben der Ehe?
2. Ist die Ehe ein Sakrament, oder hat sie - und wenn dem so ist, in welcher Weise - einen sakramentalen Charakter?
3. Ist sie unauflöslich oder nicht?

Die letzte der genannten Fragen bildet das unmittelbare Anliegen dieser Tagung. Doch wird sich aller Voraussicht nach zeigen, daß sie nicht vollständig von den beiden anderen losgelöst werden kann. Andrerseits hat - wiederum mit höchster Wahrscheinlichkeit - die Frage nach Zweck und Aufgaben der Ehe einen weniger entscheidenden und direkten Einfluß auf die Problematik der Unauflöslidikeit. Tatsächlich treffen wir an dieser Stelle heutzutage auf eine größere Flexibilität der Meinungen und eine stärkere Bereitschaft, zu Änderungen. Namentlich dürfte in neuerer Zeit eine geringere Neigung bestehen, eine sexuelle Handlung als in sich schlecht zu werten, so daß demzufolge die Ehe nicht mehr

grundsätzlich als *remedium concupiscentiae* (Heilmittel gegen das - sexuelle -'Begehren) betrachtet wird, noch die Zeugung von Nachkommenschaft als ihr höchster, wenn nicht gar erschöpfender Zweck, gilt. Dagegen ist die Vereinigung von Mann und Frau in der Ehe weithin als eigenwertiger Zweck anerkannt. Ja, es besteht eine weit verbreitete Tendenz, auch die sexuelle Seite ihrer Beziehungen als etwas zu werten, das nicht erst einertheologischen Läuterung und Vergeistigung bedarf, sondern vorbehaltslos als etwas anerkannt werden darf, das seinen ureigenen Platz innerhalb einer weiteren, ganzheitlicheren·menschlieberen Wirklichkeit hat. So erklärt in der katholischen theologischen Enzyklopädie *Sacramentum Mundi Waldemar Molinski*, daß »das Wesen der Ehe darin besteht,' daß die Ehepartner sich durch ihre Verbindung wechselseitig ergänzen und yervollkommnen; dieser Vorgang (»finde«) seinen Höhepunkt' in seiner sakramentalen Erhöhung und Vollendung und seinen stärksten Ausdruck in der geschlechtlichen Begegnung«; im Zusammenhang damit weist er ausdrücklich ein hierarchisches Verständnis der verschiedenen Zwecke der Ehe zurück, auf Grund dessen die Ehe primär als Mittel zur Hervorbringung von Nachkommenschaft angesehen werde; hier habe man es geradezu mit einer »dualistisdien« Auffassung zu tun, welche die verschiedenen Ziele beziehungslos nebeneinanderstellt. Zugleich setzt er sich nachdrücklich für eine ganzheitliche Schau ein, die die verschiedenen Zwecke und Aufgaben der Ehe als »einander zugeordnete Strukturprinzipien der einen totalen Ganzheit -Ehe-« interpretiert, ohne dabei auch nur im Ansatz zu implizieren, daß »Ehe für sich gesehen, ohne den Gedanken an Kinder, sinnentleert oder gar nichtexistierend« sein könne", Ein kürzlich veröffentlichter *anglikanischer Bericht* über christliche Lehre von der Ehe verficht den Standpunkt, »was Geschlechtlichkeit menschlich« mache, »was sie von rein animalischer Paarung« unterscheide, sei »die Erkenntnis und das Bestehen darauf, daß die physische Verbindung in spezifischem Sinne Teil einer umfassenderen Beziehung« ist, »die die Gesamtperson einbezieht mit Gefühlskräften, Imagination, Verstand und Willen«. Und er fügt als selbstverständlich logisdie Folgerung hinzu, daß »Liebe selbst schöpferisch« sei. »Zwei einander in tiefer Liebe verbundene Menschen wünschen in der Regel, Kinder zu haben. Sie spüren das Bedürfnis, ebenso Dritte zu beschenken wie einander.e- Von wieder einer anderen kirchlichen Richtung aus hat man über *Karl Barths* Christliche Ethik gesagt: »In der Liebesbeziehung, die der Ehe zugrunde liegt, erhält der *Eros* eine positive Bedeutung, die ihn in einen Zusammenhang mit der *Agape* stellt. Zumindest aber wird er hier nicht als der *Agape* widersprechend dargestellt; ja im Kontext des Glaubens wird .der *Eros* in der *Agape* geheiligt und zu seiner Erfüllung gebracht.«)

Die *zweite Frage* oder der zweite Fragenkomplex betrifft den *Sakramentscharakter* der Ehe. In dieser Frage – so muß man zugeben - besteht noch ein beträchtliches Maß·von Starrheit, das sich auf die Frage nach der Unauflöslichkeit auswirkt, obwohl in einem geringen Umfang eine gewisse, wenn auch bedeutsame Auflockerung der Haltungen zu

---

1. Artikel vEhe« in Sacramentum Mundi, *K. Rahner u. a.* (Hg.) (engl. Ausg., London 1969) III, S. 396ft
2. Marriage, Divorce and the Church (London 1971), S. 16,21.
3. *Robert S. Willis:* The Ethics of Karl Barth (Leiden 1971), S. 352.

registrieren ist. Sie besteht auf der einen Seite in der Bereitschaft, gewisse Sakramente (Taufe, Abendmahl) .als sogenannte *sacramenta maiora* (größere Sakramente) von den übrigen zu unterscheiden, auf der anderen in der Neigung anzuerkennen, daß die Ehe, selbst wenn sie kein Sakrament ist, doch einen sakramentalen Charakter besitzt.

Was die Frage der *Unauflöslichkeit der Ehe* anbetrifft, die für das ethische Denken der Christen wie für die Moraltheologie immer ein besonders großes Anliegen gewesen ist, so hat die christliche Tradition das christliche Ideal der Ehe in einer ziemlich weitgespannten Vielfalt einander widerstreitender Stellungnahmen dargestellt. Zugleich mußte sie sich in diesem Bereich mit weltlichen Denkweisen sowie mit sozialen und politischen Meinungen in einer Vielfalt unterschiedlicher sozialer Situationen abstimmen und auseinandersetzen. Dadurch ist die Frage nach der Unauflöslichkeit schließlich zu einem Problembereich von nahezu unvorstellbarer Komplexität geworden. Weiter kompliziert wurde dieses Problem schließlichnoch dadurch, daß man sich zutiefst unklar darüber ist, ob wir es hier überhaupt mit einem gemeinsamen Phänomen - der Ehe - zu tun haben, oder mit zwei ganz verschiedenen: der Ehe und der christlichen Ehe - mit anderen Worten, ob man über *das christliche Ideal der Ehe* oder über *das Ideal christlicher Ehe* redet.

Befaßt man sich mit einem derart komplexen Problem, so muß man zu allererst innerhalb der christlichen Tradition selbst die verschiedenen, nicht selten divergierenden Stellungnahmen unterscheiden, wie sie im Laufe der Zeit aufgetaucht sind, und dann festzustellen suchen, von welchen Grundvoraussetzungen aus sie zustande gekommen sind, wenn auch dieser Versuch letztlich nur dazu führt, daß die noch tiefer liegenden Streitigkeiten in Meinung und Glaubensvorstellungen zutage gefördert werden.

Im großen und ganzen zeigt die christliche Tradition zu diesem Thema, wie sie sich im Laufe von Jahrhunderten entwickelt hat, eine tiefe Spaltung zwischen denjenigen Kirchen, die mehr oder minder konsequent die Unauflöslichkeit der Ehe behauptet und denjenigen, die sie angefochten haben unter Berufung auf Sicherungen und Vorbehalte, die als angemessen betrachtet wurden. Natürlich ist das ein stark verallgemeinerndes Bild, und zweifellos sind viele Details und Nuancen ausgelassen.

Um der Klarheit willen jedoch muß ein Punkt hervorgehoben werden: Eins ist *nie* diskutiert worden: *die Lebenslänglichkeit des eingegangenen Engagements,* als Herzstück der Ehe. Die charakteristische lebenslängliche Verbindlichkeit dieses Versprechens und Bundes betonen heißt jedoch keineswegs, die Frage nach der Unauflöslichkeit in diesem oder jenem Sinne entscheiden. Die Frage der Unauflöslichkeit ist nicht unmittelbar mit dem Charakter der Lebenslänglichkeit des Ehebundes verknüpft, wenn sie diese auch irgendwie voraussetzt. Sie ist direkt angesprochen durch das Problem, das akut wird, wenn eine Ehe, die geschlossen ist »bis der Tod uns scheidet«, in Schwierigkeiten gerät. Die Tatsache, daß wir als Menschen unsre *Versprechen* brechen können, bedeutet natürlich keineswegs, daß wir gar keine Versprechen geben könnten. Das Gegenteil wäre logisch absurd. In ähnlicher Weise wäre es ein deutlicher Irrtum anzunehmen, eine Gesellschaft, die unter bestimmten, genau umrissenen Umständen eine Scheidung zuläßt, müsse notwendig innerhalb ihres Bereiches den Wesenszug der Lebenslänglichkeit des Ehebundes zerstören, das heißt, sie müsse damit zu Eheversprechen führen, die nicht gültig seien »bis der Tod uns scheidet«, sondern

»bis der Tod oder der nächste Ehebruch uns scheidetv-. Dies wäre ein schwerwiegendes Mißverständnis. Es nähme die Tatsache nicht ernst, daß die Menschen frei sind und ihr Leben im Blick auf eine weithin ungewisse Zukunft zwischen den beiden Polen von Schicksal und Freiheit zu leben haben. Demnach darf nicht übersehen werden, daß logischerweise die Lebenslänglichkeit der Ehe und ihrer Verbindlichkeit nicht unbedingt zwischen den Verfechtern und den Bestreitern ihrer Unauflöslichkeit zur Diskussion zu stehen braucht. Sie kann vielmehr durchaus von beiden Seiten anerkannt werden.

Nichtsdestoweniger sollte in unserem Zusammenhang, vorab für den Westen und speziell für die Perioden der. Frühzeit und des Mittelalters, an erster Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, daß es einen beachtltchen Strom christlicher Tradition gab, der entschieden, wenngleich nicht immer und überall mit der gleichen Folgerichtigkeit, die Unauflöslichkeit der Ehe vertrat. So gab es innerhalb dieses überlieferungsstromes Unterschiede sowohl in der Interpretation als auch in der Akzentserzurig. Wahrscheinlich läßt er sich jedoch bis in die frühesten Jahre der christlichen Ära zurückverfolgen, wobei natürlich eingeräumt werden muß, daß im Lauf der Geschichte Entwicklungen stattgefunden haben. *Waldemar Molinski* erklärt dazu beispielsweise: »Das Problem war während des ersten Jahrtausends für die Kirche unwichtig.e- *E. Schillebeeckx* dagegen sagt, daß »in der im 12. und 13. Jahrhundert entwickelten scholastischen Lehre von der Ehe das *sacramentum* nicht rein und ausschließlich als Symbol angesehen wurde, sondern als wirksames Zeichen, das etwas ganz Bestimmtes zustande brachte: ein objektiv vorhandenes Bündnis, das nicht zerbrochen werden konnte. Wenn somit nach der Lehre der Kirchenväter eine Auflösung der Ehe nicht *erlaubt war,* war nach der Lehre der Scholastik eine Auflösung gar nicht *möglich.*«[6]

Diese Entwicklung ist keineswegs unproblematisch. Fragen ergeben sich dabei vornehmlidi zu Art und Wesen dieses »objektiven Bandes«; weitere Fragen betreffen das Problem, ob und wie seine Anerkennung sich mit den Möglichkeiten in Einklang bringen läßt, die *Kenneth. E. Kirk,* ehemaliger anglikanischer Bischof von Oxford, als »amtlich zugelassene Schlupflöcher und Sicherheitsventile« bezeichnete", wie etwa die Ehenichtigkeitserklärung, die *Trennung von Tisch und Bett* sowie eine sehr beschränkte Anzahl tatsächlicher Scheidungen. Unabhängig von diesen Schwierigkeiten indessen hat es einen ganz anderen Strom christlicher Tradition gegeben, der die Auflösbarkeit der Ehe unter bestimmten Voraussetzungen zuließ und zwar keineswegs als Folge von Mängeln in der Lehre von der Einheit in der Ehe. So erklärt im Gegenteil der russische Theologe, *Paul Evdokimov,* die *orthodoxe Lehre* sehe den primären Zweck. der Ehe absolut nicht in der Hervorbringung von Nachkommenschaft, sie »bestätige vielmehr, daß erster Zweck und letzter Sinn der Ehe in

---

4. In England hat 1947 der Oberste Standesbeamte Weisung gegeben, allen Paaren, die auf dem Standesamt zur Trauung erschienen, solle gesagt werden: »Bevor Sie sich zur Ehe verbinden, ist es meine Pflicht, Sie auf den feierlichen, bindenden Charakter der Versprechen hinzuweisen, die Sie nun abgeben wollen. Gemäß den Gesetzen dieses Landes ist Ehe eine Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau, die freiwillig, auf Lebensdauer und unter Ausschluß jedes Dritten eingegangen wird.«
5. Sacramentum Mundi IH, S. 398 (englische Ausgabe).
6. Marriage: Secular Reality and Saving Mystery (London 1965) H, S. 70.
7. Marriage and Divorce (London 1948), S. 34.

der Liebe der Gatten und der vollen Einheit von Mann und Frau liege, die sie zu einer Haus-Gemeinde mache«8; und es ist dargelegt worden, daß die orthodoxe Kirche ein gefestigteres Verständnis der menschlichen Natur als einer »leib-seelischen Einheit« besaß als der Westen und daß sie weniger zu einer massiven Aufspaltung in Natur und Gnade neigte, sondern eher die Meinung vertrat", daß »Natur nur dann wirklich Natur sei, wenn sie dem Wirken der Gnade gegenüber offen und für dieses Wirken empfänglich ist«10.

Entsprechend war es in der Praxis der östlichen Kirche üblich, wenn das Zerbrechen einer Ehe an Hand einer Anzahl verschiedener Kriterien anerkannt war, eine Scheidung und danach eine zweite oder dritte Ehe zu gestatten, wobei dann an bestimmten Orten und bei bestimmten Anlässen »eine abweichende und stärker vom Bußgedanken beherrschte Forme des Trauungsgottesdienstes vorgesehen war.

Ein weiteres von den bisher genannten unabhängiges Element im Strome christlicher Tradition, das die Auflösbarkeit der Ehe anerkennt, findet sich in den *lutherischen* und *reformierten Kirchen*. Diese kannten schon sehr früh die Möglichkeit einer Scheidung auf Grund von Ehebruch oder böswilligem Verlassen des Partners. Weder die lutherische noch die reformierte Kirchen betrachteten die Ehe als ein Sakrament. Beide Gruppen hielten sich ausschließlich an die beiden Herren-Sakramente, die Taufe und die Eucharistie. Damit war zweifellos ein Hemmnis für die Auflöslichkeit beseitigt. Doch gab es auch andere Überlegungen, die positiv in eine andere Richtung wiesen. Schon *Luthers* Idee vom Wesen des Evangeliums im Rahmen seiner Lehre von der Rechtfertigung des Sünders *allein durch die Gnade*, stimmte ihn gegen die Einführung einer Institution, in der man auch nur den Anschein einer Gesetzesgerechtigkeit erblicken konnte. Vielmehr wies sie den Weg zu einer konsequenten Anerkennung der beiden Reiche, die von Kirche und Staatsgewalt verkörpert waren. *Johannes Calvin* wurde durch das Prinzip der *sola scriptura* sowie die Betonung der absoluten Souveränität und Majestät Gottes dazu gebracht, Scheidung auf Grund von Ehebruch zu gestatten, eine Wiederheirat des unschuldigen Partners zu erwägen und die strengere Regel des Mittelalters als einen Zusatz der Tradition zur Lehre der Schrift zu verwerfen. In einem Abschnitt seiner Schriften meint Calvin sogar, die von Christus angeblich gemachte Ausnahme sei als überflüssig anzusehen. »Denn«, so sagt er weiter, swenn die Ehebrecherin die Todesstrafe verdient, welchen Sinn hat es da noch, von Scheidung zu sprechen? Da es aber Pflicht des Ehemannes war, seine Frau wegen des begangenen Ehebruches zu verfolgen, um sein Haus von dieser Schande zu befreien, so wird, was immer dabei herauskommen mag, der Ehemann, wenn er seine Frau der Unreinheit überführt, durch Christus selbst von dem ehelichen Band befreit.e'! Dann fügt er hinzu, dieses Recht stehe beiden Partnern gleichermaßen und in Gegenseitigkeit zu.

In den Kirchen der Reformation wurden also von den frühesten Zeiten an Scheidung und Wiederheirat in bestimmten, wenngleich recht beschränkten Fällen zugelassen. Die

8. L'Orthodoxie (Paris 1959), S. 296.
9. Vgl. Marriage: Secular Reality and Saving Mystery, II, S. 149.
10. Marriage, Divorce and the Church, S. 115.
11. Zitiert von *R. [, Ehrlich:* The Indissolubility of Marriage as a Theological Problem, Scottish Journal of Theology (August 1970), S. 303.

Ehe war nicht als Sakrament anerkannt. Und offenbar bestand auch *keine Tendenz,* in der Ehe ein *objektives Band* zu sehen, das in seiner Eigenexistenz über die freie Zustimmung der Ehegatten, die Ordnung der Kirdie und die Gesetze des jeweiligen Landes erhaben war. Dabei hat jener dritte Aspekt im Laufe der jahrhunderte eine immer größere und zunehmend unabhängiger werdende Rolle gespielt, so daß in vielen Ländern die Zahl der Gründe erweitert wurde, mit denen man eine Scheidung erlangen konnte. Bei vielen hat diese Entwicklung erhebliches Unbehagen ausgelöst. Wo immer die Kirdien sich mit ihr abgefunden haben, erhebt sich die entscheidende Frage: Handelt es sich hier um ein unwürdiges Zurückweichen, um eine gereiftere Urteils- und Einsichtkraft oder um ein höheres Mitgefühl? Die Frage ist nicht leicht zu entscheiden, Auf keinen Fall sollte sie oberflachlieh und doktrinär beantwortet werden. Wir haben es hier mit menschlicher Wirklichkeit zu tun und müssen darum behutsam und verantwortlich urteilen. Gewiß haben wir eine Botschaft zu verkünden, ob die Menschen darauf hören wollen oder nicht; wir müssen aber auch die Mahnung an diejenigen berücksichtigen, die aus ihren eigenen Herzen pro**phezeien und die Herzen der Gerechten betrüben, die Gott nicht betrübt hat**[12]**.**

2. EHE IN DER MODERNEN PROTESTANTIseHEN THEOLOGIE

Unbestritten bleibt, wie notwendig es ist, die Dinge klar und verantwortlich zu überdenken. Rein theoretisch-logisch wäre es durchaus denkbar, daß eine Kirche die Institution der Ehe mit eigenen Gesetzen umgibt und damit praktisch christliche Ehe zu etwas macht, das von Ehe schlechthin vollständig verschieden und geschieden wäre. Ebenso klar aber wäre es, daß eine Kirche, je mehr sie diesem Kurs folgen würde, desto weniger in der Lage wäre, mit Autorität von dem christlichen Ideal der Ehe zu sprechen. Nun gibt es aber sowohl in der römisch-katholischen als auch in den protestantischen Kirchen Faktoren, die eine soldie Entwicklung behindern müßten. In 'der *katholischen* Tradition ist es der Begriff des *Naturrechtes* und die Lehre, daß die Gnade die Natur ergänzt und vervollkommnet, in der *evangelischen* die Idee der *Schöpfungsordnungen.* Zwar ist offenbar sowohl die Konzeption des Naturrechtes wie die Idee der Schöpfungsordnungen keineswegs vollkommen befriedigend; außerdem können beide zu recht irreführenden Folgerungen verleiten. Dennoch bezeugen sie in unserem Zusammenhang eine wichtige Wahrheit: daß weder die Moral im allgemeinen noch die Ehe im besonderen vom Christentum in die Welt gebracht worden ist, daß vielmehr die Ehe als greifbare.Institution in höherem Maße universal ist als das Bekenntnis christlichen Glaubens, und daß die christliche Kirche mit eben dieser Institution zu tun hat - und nicht mit jener ganz anderen, die leider und in einer irreführenden Weise denselben Namen trägt -, wenn sie bestrebt ist, sich das christliche Ideal der Ehe klar bewußt zu machen, auf das sie in einer unausweichlichen Form verpflichtet ist.

Wie stellt sich also die Ehe im modernen protestantischen Denken dar? Ich möchte hier *nicht* auf jene *modernen Beiträge* zur christlichen Ethik eingehen, die eine *Alleingültigkeit*

12. Ezechie12,5; 13,2.22.

des Prinzips der Liebe betonen oder die menschliches Leben in eine bunte Reihe konkreter Begegnungen mit Mitmenschen auflösen. Denn wie sehr sie als marginale Proteste gegen traditionelle Lehrauffassungen berechtigt sein mögen, so massiv einseitig sind sie auf der anderen Seite, und zwar so sehr, daß sie sich selbst für die Auseinandersetzung mit einer so komplexen und beständigen Beziehung, wie sie in der Ehe gegeben ist, disqualifizieren. Auf der anderen Seite haben christliche Denker wie *EmU Brunner* versucht, die Realität der Ehe mutig und in sachgemäßer Form anzugehen. Für Brunner selbst handelt es sich dabei ganz ausdrücklich um eine Schöpfungsordnung.

Nach Brunners Meinung liegt dieses Ordnungsprinzip jenseits des Gegensatzpaares von subjektivem Idealismus und objektivem Naturalismus und kann umschrieben werden, ohne daß man dabei einem »biblizistischen Positivismus« verfällt; ja es ist nach seiner Auffassung auch dem »natürlichen Menschen- irgendwie bewußt. Auf der anderen Seite aber ist es doch etwas, das als spezifischer Ausdruck des Willens Gottes mit zwei Fakten verbunden ist, »deren Einheit erst vom Schöpfungsglauben her sichtbar wird«, so daß dieser Ausdruck, dieser Hinweis, nur für den Glauben zum »Beweis« werden kann. Diese beiden Fakten sind, »daß jeder Mensch unwiderruflich eines Mannes und eines Weibes Kind« ist[13] und daß »Liebende, ganz abgesehen von allen ethischen Verpflichtungen das Dazwischentreten eines Dritten als unerträgliche Störung empfindenett. Als Darlegung der natürlichen Grundlage der Ehe scheint Brunners Ausführung völlig unhaltbar. Auf jeden Fall überwindet sie den Naturalismus nicht, zumindest insofern sie es vermeidet, sich zu stark auf den Glauben zu stützen. Wenn Brunner im Hinblick auf die Monogamie erklärt, »wir wollen ja den Grund für die Forderung im Bereich des *Tatsächlichen* suchen«15, so scheint sein ganzer Entwurf abwegig. *Der Mensch ist von Natur aus ein moralisches Wesen:* Seine Existenz ist unvermeidlich moralische Existenz. Daher ist es ein Fehler, wenn man versucht, vor die Moral zurückzugehen zu einer Natur, die nichtmoralisch ist. Und doch - wenn auch Brunners natürliche Grundlegung sehr schwach ist, so gibt doch der Nachdruck, den er darauf verlegt, ein positives Zeugnis für die Tatsache, daß es für ihn keine absolute Trennung zwischen Ehe schlechthin und christlicher Ehe geben kann.

Darüber hinaus aber gelang es Brunner unbestreitbar, auf dieser wenig tragfähigen Grundlage ein ansehnliches Gebäude zu errichten: ein Verständnis der Ehe als einer »auf das Personhafte hin zielenden« Verbindung, deren Sinn »nur durch die Anerkennung gegenseitiger Verantwortung-in-Treue erkannt und verwirklicht werden kann«16. - »Sie ist die völlige, auf der natürlichen Basis geschlechtlicher Liebe ruhende, aber erst in der Anerkennung gottgesetzter Zusammengehörigkeit sich erfüllende Lebensgemeinschaft zweier verschiedengeschlechtiger Menschen, durch deren schöpfungsmäßige Besonderheit der Schöpfer das Menschengeschlecht erhalten und durch die auf Gemeinschaft angelegte Geschlechtsnatur des Menschen ihren personhaften Sinn verwirklichen kann und soll.«17

---

13. Das Gebot und die Ordnungen, Tübingcn 1832, S. 329 f.
14. A.a.O. S. 331.
15. A.a.O. S. 332.
16. A.a.O. S. 333.
17. A.a.O. S. 334.

Doch gibt es noch einen Punkt in Brunners Gesamtschau, der nicht minder bedeutsam ist als die bisher erwähnten: seine Betonung der Ursünde, des *peccatum originale,* das heißt jenes Zustandes der menschlichen Natur, der dem Willen Gottes zuwider geht und sich gegen ihn auflehnt. Das aber bedeutet, daß alles bisher zu diesem Punkt Gesagte nicht die Wirklichkeit irgendeiner unter Menschen tatsächlich bekannten Ehe ist, sondern »die *Idee* der Ehe«, wie Brunner es nennt-". Wir möchten es lieber das Ideal der Ehe nennen, vorausgesetzt, daß wir damit wirklich Gottes *Idee* von der Ehe meinen, *Gottes* Willen für seine Geschöpfe in diesem speziellen Bereich als Teil von Gottes Willen in seiner Gesamtheit, demgegenüber das Leben der Welt, unser Leben, unsre Ehen und alles übrige, was unser Leben ausmacht, *in ganz grundlegender Weise* zu definieren wäre. Danach betont Brunner die Ursünde; vor allem erklärt er nachdrücklich: »Ebenso wie es nur sündige Menschen gibt, (gibt es) auch nur sündige Ehe, d. h., Ehe, die zugleich Ehebruch ist.«19 Das alles ist für Brunner nicht weniger wichtig als irgend etwas anderes, was er über die *Idee* der Ehe gesagt hat. Dadurch wird »das sittliche Problem der Ehe aufs tiefste modifiziert; in der Beachtung oder Nichtbeachtung dieser Modifikation fallen die schweren und verhängnisvollen Entscheidungen«20.

Um Brunner zu verstehen, müssen wir wissen, daß er hier genau das meint, was er sagt. Auf der einen Seite steht die *Idee* der Ehe, Gottes Wille, der vollkommen klar und eindeutig ist; auf der anderen wir Menschen, unsre Welt, alle unsre Ehen, die verloren sind in der Sünde. In allem, was wir tun und zu jedem Zeitpunkt unsres Daseins befinden wir uns gleichsam im Kriegszustand mit Gott und damit durch die Heiligkeit unsres Schöpfers in Frage gestellt. Das besagt keineswegs, daß es unter uns keine Unterschiede gäbe. Vielmehr »soll nicht etwa dieser Unterschied als belanglos hingestellt, nicht einmal seine ungeheure Wichtigkeit geschmälert werden«21.

Menschlich gesprochen bedeutet das: Die einen handeln gut, die andern schlecht. Doch wenn wir Brunner recht verstehen, so sind das relative Unterschiede. Man darf nicht vergessen, daß, wie er sagt, »diese Unterschiede unterhalb des großen Strichs liegen, den Gottes Gesetz zieht«22. Das wiederum scheint für Brunner zu bedeuten, daß wir alle *gleichermaßen* von Gott in Frage gestellt sind, ob wir gut handeln oder schlecht - ob unsre Ehen gut sind oder schlecht.

Daraus folgt für Brunner, daß zwar die *Idee* der Ehe immer noch gültig ist, daß sie aber für mich *hic et nunc* in meiner konkreten Situation aus sich selbst auf meine Frage nach Gottes Willen keine Antwort gibt. Es kann im Gegenteil der Fall eintreten, daß »die Scheidung einer Ehe zur Pflicht wird«23, denn das Gebot der Liebe, welches das Gebot der Gnade ist, vermag die gemeingültige Regel zu durchbrechen. In der Tat hat die protestantische Ethik sich dazu durchgerungen, die Dinge so zu sehen, daß sie *unter gewissen Umständen in der Scheidung eine verpflichtende Lösung* erblickt, doch hat sie dies - so Brun-

18. A.a.O. S. 335.
19. A.a.O. S. 335.
20. A.a.O. S. 338.
21. A.a.O. S. 338.
22. A.a.O. S. 338.
23. A.a.O. S. 338.

ner - mit schlechtem Gewissen getan und ohne die mutige Entschiedenheit, die einer durch und durch evangelischen Ethik angemessen wäre; sei es doch völlig klar, daß im Falle einer Ehe ohne Liebe und »ohne geschlechtliche Anziehung« »um der Nächstenliebe willeri ... die Auflösung einer solchen Ehe das einzig Sittliche« ist[24]. Versuche die Kirche dann, dafür zu sorgen, daß die Scheidung der Ehe erschwert wird, so könne das sehr wohl darauf zurückzuführen sein, daß sie eine »Ehe dem Namen .nadi« mit christlicher Ehe verwechselt, wo sie doch wissen sollte, daß dies zwei verschiedene Dinge sind. Allerdings taucht dann auch bei Brunner das schlechte protestantische Gewissen wieder auf, wenn er sich nur sehr zögernd für die Wiederheirat Verwitweter oder Geschiedener ausspricht.

Was indessen die Unauflöslichkeit der Ehe anbetrifft, so ist anzuerkennen, daß Brunner sein Anliegen sehr eindringlieh vertritt und der zähen Unentschiedenheit beim Versuch die einschlägigen Probleme anzugehen, eine zweifellos sehr erfrischend wirkende Herausforderung entgegenstellt. Auf der anderen Seite können wir, scheint uns, seine Gedankengänge nicht als zwingende Beweisführung anerkennen. Ja es scheint geradezu unmöglich, sein nachdrückliches Bestehen darauf, daß die *Idee* der Ehe ganz allgemein irgendwie von Bedeutung ist, mit jener anderen These in Einklang zu bringen, daß sie im konkreten zur Diskussion stehenden Einzelfalle ganz ohne Belang sein kann. Und noch etwas scheint Brunners Auffassungen zu desintegrieren: jene strenge Trennung dessen, was »über dem Strich« ist, von dem, was unter ihm ist; und das wiederum rührt von seinem Verständnis der Ursünde. Soweit ich sehe, mag es falsch sein, schlicht und einfach zu sagen, die Gnade ergänze und vervollkommne die Natur. Auf jeden Fall aber ist nicht minder irrig, wenn man erklärt, sie ersetze die Natur und trete an ihre Stelle, Die Wahrheit scheint komplexer zu sein, denn die Gnade, möchte ich sagen, stärkt und erlöst die Natur in einem einzigen Akt.

Wenn wir uns nun *Karl Barth* zuwenden, so dürfen wir wohl eine ebenso radikale Behandlung der Frage erwarten, wenngleich eine, die sich zweifellos von Brunners Sidit unterscheiden wird, so wie Brunner sich veranlaßt sah, sich von Barth zu trennen, speziell in der Frage einer allgemeinen Offenbarung und des Anknüpfungspunktes für die Gnade, Dinge, die Brunner annehmen zu müssen glaubte, während Barth sie verneinte. Ich bin sicher, daß in dieser Frage, die sie trennte, Brunner der Wahrheit näher kam als Barth. Dennoch werden wir, so paradox es sein mag, in bestimmten Fällen oder an einzelnen Stellen eher Barth als Brunner zu folgen haben.

Worauf wir als erstes einzugehen haben, hängt mit dem Grundproblem zusammen, über das beide sich entzweiten. Barth erklärt ganz eindeutig, daß für ihn die ethische Frage »nur im sachlichen Zusammenhang der Dogmatik richtig gestellt und beantwortet werden kann« und daß dementsprechend »der wahre Mensch und sein gutes Handeln ... nur vom wahren handelnden Gott und seiner Güte her ... in Sicht kommen« kann[25] und daß wir unter »Gott« jenen Einen zu verstehen haben, »der in Jesus Christus offenbar, mächtig und wirksam ist«[26].

---

24. A.a.O. S. 346.
25. Kirchliche Dogmatik, IIII4, Zürich 1951, S. 1.
26. A.a.O. S. 2.

Wie ich in meinem Buch *»Tbe Groundwork 0/ Christian Etbicse/?* ausgeführthabe, vertritt Barth den unhaltbaren Standpunkt, der Mensch als solcher stehe von Anfang an der ethischen Frage gegenüber, und doch habe er außer von Christus her keine Spur einer Antwort auf sie. Dieser Standpunkt ist unhaltbar, denn es ist ein Nonsens zu behaupten, der Mensch stehe als solcher einer bestimmten Frage gegenüber, ohne zugleich jener Realität gegenüberzustehen, von der diese Frage ausgeht. Das aber ist Barths These, und für ihn bleibt der Imperativ die Kehrseite des Indikativs des Evangeliums. Ja mehr noch: gleich der Offenbarung selbst, ja geradezu als die andere Seite der Offenbarung, ist dieser Imperativ oder dieses Gebot für Barth ein *Ereignis;* er nennt es »das ethische Ereignis«, bei dem »der, der hier gebietet, der lebendige ewig-reiche Gott« ist, »der sich gerade darin selbst treu bleibt, daß er sich nie einfach wiederholt, daß seine Barmherzigkeit jeden Morgen und so auch für jeden Menschen und für diesen in jeder Lage neu ist, daß ihm jede Begegnung mit jedem Menschen in jedem geschichtlichen Augenblick in seiner Eigenart wichtig genug ist, um ihm seinerseits gerade jetzt und hier in seinem Gebot in noch nie dagewesener und nie wiederkehrender Eigenart zu begegnen-ee. Nur »im Rahmen jenes Hinweises auf das Ereignis des konkreten Gebotes Gottes«29 kann eine »spezielle Ethik- sich bewegen. Natürlich kann es auf dieser Grundlage so etwas wie Ethik oder eine Diskussion über ethische Fragen nicht geben; geben kann es nur eine Ermahnung, voranzugehen und dem Ereignis zu begegnen, was Barth »praktische Kasuistik« nennt als extremes Gegenteil einer kasuistischen Ethik.

Dieser Gedankengang hat nun noch eine andere Seite, denn laut Barth ist »dieser lebendige, ewig-reiche Gott Einer ... und nicht eine Vielheit von Göttern, Geistern, Ideen und Mächten«; daher »ist er sich selbst auch darin treu, daß sein Gebot in der ganzen unendlichen Vielfältigkeit, in der er es gibt und offenbart, nicht eine unzusammenhängende Vielheit von einzelnen. Zumutungen, Forderungen, Weisungen und Verboten« ist, sondern »ein einziges, in sidi einiges Gebot«30. Für Barth ist das die »Stetigkeit und Kontinuität des göttlichen Gebotese'! und enthält sowohl eine horizontale Dimension wie eine vertikale, die die erstgenannte schneidet, also folglich etwas, worüber die Ethik diskutieren kann, vorausgesetzt, »es ist aus einer ... ebenso sicher garantierenden Quelle geschöpft und also in der Sache gleichartig dem, was wir durch Gottes Wort über das ethische Ereignis wissen können«32.

Zweifellos berühren diese Skizzen von Barths ethischen Gedankengängen nicht unmittelbar die Frage nach der Ehe und ihrer Unauflöslichkein Doch sahen wir uns genötigt, sie vorzulegen, damit wir seine Lehre über die Ehe in ihre spezifische Perspektive hineinstellen können. Und mir scheint es klar, daß Barth in der Ausschließlichkeit seiner christozentrischen Betrachtungsweise genötigt ist, ein biblizistisches Element einzusetzen, wo Brunner sich auf biologische und psychologische Faktoren stützt, Während er so in der ver-

27. (London 1971), vgl. S. 50 ff.
28. Kirchliche Dogmatik, III/4, S. 16.
29. A.a.O. S. 15.
30. A.a.O. S. 16.
31. A.a.O. S. 17.
32. A.a.O. S. 19.

tikalen Dimension beständig das ethische Ereignis als konkretes einmaliges Gebot vor Augen hat, das die Kehrseite jenes Geschenkes des Evangeliums ist und das zusammen mit jener Kehrseite als Freiheit in Verantwortung charakterisiert werden kann, füllt Barth diese horizontale Dimension aus, indem er an den Anfang einen Abschnitt über die »Freiheit vor Gott« setzt (von dem der erste Teil wiederum den Titel »Der Feiertag« trägt); dann folgt ein weiterer Abschnitt über die »Freiheit in der Gemeinschaft«, dessen erster Teil sich mit dem Thema »Mann und Frau« auseinandersetzt - »der ursprünglichen und zugleich vorbildhaften Sphäre der Mitmenschlidikeit«, da Gott den Menschen, als er ihn im Anfang schuf, als Mann und Frau geschaffen hat. Unter diesem Verhältnis »Mann-Frau« versteht Barth etwas Umfassenderes als Ehe schlechthin, vielmehr einen »strukturellen und funktionalen Unterschied«, der den Bereich der Menschlichkeit in seiner gesamten Weite umfaßt. So kann schließlich *Otto Weber* ganz im Geist und Sinne Barths reden, wenn er sagt: »Hier ganz besonders ist der Mensch wirklich nur Geschöpf und nicht im geringsten >*schöpferisch*<<<, und er kann Barth *zitieren* in *seiner* Feststellung, daß, was immer »in diesem gesamten Bereich mit der Ehe in Einklang steht, gut und was in diesem Bereich ihr widerspricht, schlecht« ist[33].

Für Barth liegt, wie einer seiner Interpreten bemerkt hat, das Wichtigste der Beziehung Mann-Frau ganz offenbar darin, daß »es sich hier um eine Sache handelt, die den ganzen Menschen in die Ganzheitlichkeit dieser Begegnung einbezieht. Unter nachdrücklicher Betonung dieses Aspektes«, fährt er dann fort, »sucht Barth eine Reduzierung der durch diese Begegnung sich für die theologische Ethik ergebenden umfassenderen Frage auf die begrenzteren Fragen nach Geschlechtlichkeit und Ehe zu vermeiden«>'. Zudem gibt es in diesem weiteren Bereich das, was man als den kontrollierend wirkenden Rahinen einer fest umrissenen Ordnung bezeichnen könnte. Barth beschreibt dies, wenn er ausführt, daß so gesehen der Mann »in der Ordnung nun eben der Mann und also A, relativ zur Frau, vor und über ihr ist«, während die Frau »in der Ordnung nun eben die Frau und also Bund insofern nach' und unter dem Manne ist«3s. So vermag Barth auf einer ziemlich ausgearbeiteten Grundlage an den Fragenkomplex der Ehe heranzutreten und sie zu definieren als etwas, was »die Begegnung und Beziehung von Mann und Frau ... fixiert und konkretisiert ... in der Gestalt einer in ihrer Art einmaligen, unwiederholbaren, unvergleichlichen Begegnung und Beziehung eines bestimmten Mannes und einer bestimmten Frau«, Diese bestimmte Begegnung und Beziehung, diese Partnerschaft ist, wie Barth sagt, »nicht teilweise, sondern völlig ...; nicht inklusiv, sondern exklusiv ...; nicht vorübergehend, sondern dauernd •..«[36].

Offen gesagt hat Barth in diesen Charakterisierungen der Ehe wirklich nichts gebracht, was nicht von irgendeinem anderen christlichen Moralisten oder auch von einem Nichtdiristen hätte gesagt werden können; und doch kann, was er selbst unter seinen Worten versteht, etwas ganz anderes sein. Denn wo er von der Ehe spricht, möchte er bewußt und

---

33. *Otto Weber:* Kar! Barth's Church Dogmatics (London 1953) S. 215.
34. *Willis:* Tbe Eehics of Kar! Barth, S. 336.
35. Kirchliche Dogmatik III/4, S. 189f.
36. A.a.O. S. 203.

willentlich nicht aus der Perspektive der Psychologie, der Soziologie, ja nicht eintnal einer Ethik schlechthin, sondern aus einer theologisch-ethischen Perspektive sprechen. So versteht Barth die Ehe im Einzelfall als eine »höchst besondere(n) göttliche(n) Berufung«: es ist dann einem bestimmten Mann und einer bestimmten Frau »erlaubt und gebotene, die Ehe statt der Ehelosigkeit zu wählen. »Man ist dann frei, aber eben nicht von Natur; nicht von Haus aus, nicht selbstverständlich, nicht in eigener Willkür frei, sondern durch Gottes Ruf, Gabe und Gnade frei gemacht zu diesem Dürfen und Müssen.e-? Barth erklärt dazu kurz und bündig: »Ehe ist eine, Sache ... des den Menschen nun eben dazu, zu dieser wahrhaftig nicht gewöhnlichen, sondern höchst außergewöhnlichen Aktualisierung des.Verhältnisses von Mann und Frau befreienden Heiligen Geistes.«38

Diese Zusammenhänge und Hintergrunde muß Barths Leser sich ständig vor Augen halten, wenn er dessen eindrucksstarken, bewegenden und instruktiven Ausführungen über die Ehe als Lebens-Partnerschaft und zugleich Aufgabe, totale, jegliche Tätigkeit sich unterordnende Aufgabe, folgt39; wenn man sich diese Dinge innerlich zu eigen gemacht hat, so ist man weder überrascht noch enttäuscht, wenn klar wird, daß Barth gar nicht die *Institution* der Ehe meint, die in vergangenen Zeiten selbst die Form der Bigamie angenommen hat und dies in zukünftigen Zeiten durchaus wieder kann, selbst in Europa. *Tatsächlich* spricht er davon, daß Ehe »wesensmäßige Einehe« ist; sie ist als solche ethisch, nämlich theologisch-ethisch, sie ist durch Gottes Gebot gefordertw, »Die Einehe ist insofern der Inhalt des Gebotes Gottes, als dieses das Gebot des gnädigen, und zwar des in seiner Gnade freien, aber frei erwählenden Gottes ist.«41 Das aber bedeutet wiederum, daß sie zutiefst »eigentlidi gar nicht Forderung und Gesetz, sondern Geschenk und Evangelium ist«42. So gilt denn auch: »Wer in die Ehe tritt, verzichtet eben damit auf die Möglichkeit, aus ihr wieder herauszutreten-cv; und »von daher wird ihre Permanenz zum Inhalt des göttlichen Geboteset".

Unbestreitbar spricht Barth über diesen gesamten Themenkreis, also über den Vollsinn der Ehe, den exklusiven Charakter ehelicher Partnerschaft, deren Beständigkeit, wie auch über die in diesem Zusammenhang möglichen Verirrungen - etwa die der Ehen auf Probe - sehr eindrucksvoll, tiefschürfend sowie mit großer Einsicht und Weisheit. Was er jedoch sagt, ist nicht immer ausschließlicher geistiger Besitz des Christentums. Er selbst würde da heftig bestritten und vorgezogen haben, von »vorläufige(n) oder nachträgliche(n) Erwägungen« zu sprechen, »deren Ergebnis doch nur daraufhin oder von daher spezifisches

37. A.a.O. S. 205.
38. A.a.O. S. 205.
39. Vgl, a.a.O, S. 214: »Man kann in der Ehe auch in bester Absicht nicht aneinander vorbeisehen, vorbeihören, vorbeidenken, vorbeireden, vorbeileben.«
40. A.a.O. S. 218.
41. A.a.O. S. 221.
42. A.a.O. S. 221; vgl. S. 222 f., wo deutlich wird, daß Barth von »Leben auf Grund einer geschehenen Befreiung« spricht, und von einem Bund, »dessen Erfüllung in dem in Jesus Christus geoffenbarten Reich« liegt; allein von daher »ergibt sich auch der Inhalt des in der Bibel allerdings geoffenharten göttlichen Gebores«,
43. A.a.O. S. 228.
44. A.a.O. S. 228.

Gewicht haben kann, daß die Entscheidung des Gebotes Gottes hinter ihnen steht«45. Das aber geht nun ganz einfach nicht. Denn was Karl Barth sagt, mag sehr wohl für den Christen zutreffen, nicht aber für den Ungläubigen, der noch kein Christ ist, der aber in seiner Lebensführung nichtsdestoweniger gerade durch diese sogenannten »vorläufigen oder nachträglichen Erwägungen« motiviert werden kann. Barth möchte - so will es scheinen - nahelegen, daß diese Überlegungen insofern ihre Gültigkeit besitzen, als die »in Jesus Christus, erschienene Gnade - tatsächlich als ewige Wahrheit begründend hinter ihnen steht«46. Ist aber diese Gnade nirgendwoanders offenbar geworden als in Jesus Christus, so können diese Überlegungen nur im Leben und Denken des Christen wach werden.

Weil er das Problem, das sich an dieser Stelle unausweichlich stellt, nicht in seiner vollen Bedeutung erkennt, kann Barth mit aller Bestimmtheit weiter erklären: »Die so auf Gottes Gebot und damit auf Gottes Berufung und Gabe beruhende Ehe kann der Mensch gar nicht scheiden und wenn er es schon wollte.e'" Dann aber ist dies natürlich so eben, weil hier »eine von Gott gefügte Verbindung« vorhanden ist, und »es gibt keine Ehe - und wäre sie die beste - in der die Menschen über diesen ihren göttlichen Grund Macht, in der sie von ihm auch nur ein sicheres, direktes Wissen haben könnten«[48]. Es ist nun einmal so - gleich welche Mittel man anwenden mag -, daß »durchaus nicht alles menschliche Zusammenstreben, Zusammenkommen, Zusammensein zweier Menschen in Liebe und Ehe dies in sich schließt ... und anzeigt, daß *Gott* sie zusammengefügt hat, daß ihrem Bunde also Dauer und also Unscheidbarkeit zukommt-rt". Im Gegenteil kann jeder als solche bezeichneten Ehe sehr wohl abgehen, was Barth göttliche Gründung und Einsetzung nennt, und sie kann daher »scheidbar« sein, wenngleich wir auch das niemals sicher wissen können. Aber »die rechtliche Ehescheidung ist kein Bestandteil des die Ehe betreffenden Gebotes Gottes ... Sie ist nur ein Bestandteil des Instituts der Ehe. *«50* Wenn in diesem Sinne ein als Ehe bezeichneter Bund nicht in den Bereich des göttlichen Gebotes gehört, kann die rechtliche Ehescheidung möglicherweise als »letzte Konsequenz« in Frage kommen. Folgerichtig wird die christliche Gemeinde solche Eheleute nicht »mit einem Makel belasten- ... »etwa in der Form der - im schlimmsten Sinne des Wortes: skandalösen - Verweigerung kirchlicher Trauung im Fall einer zweiten Ehe«51.

Der göttlichen Gründung der wahren Ehe entsprechend gibt es natürlich auch eine menschliche Basis in dem »spezifischen, gegenseitigen Sicherkennen, Sichwählen und Sichlieben zweier Menschen verschiedenen Geschlechtesev. Da aber diese Basis in sich selbst keinen genügenden Bestand besitzt, da und insofern sie zu etwas anderem außerhalb ihrer selbst in einem Entsprechungsverhältnis steht, nämlich zu ihrer göttlichen Gründung, durch die sie überdies noch geheiligt wird, war es nach Barth sowohl auf seiten der römisdi-kä-

45. A.a.O. S. 232
46. A.a.O. S. 232.
47. A.a.O. S. 232.
48. A.a.O. S. 233.
49. A.a.O. S. 233.
50. A.a.O. S. 238.
51. A.a.O. S. 239.
52. A.a.O. S. 240.

tholischen wie der protestantischen Ethik eine unhaltbare Schwäche, daß man nicht erkannt hatte, daß »wenn hier keine ethische Besinnung stattfindet, alles andere ... in die Luft zu stehen« kommt'". Obwohl er offenbar nicht die Absicht hatte, Gottes geheimem, gnadenhaften Wirken die Möglichkeit abzusprechen, daß es auch Ungläubige und Mensehen unterschiedlichen Glaubens zusammenführte, erklärt Barth darüber hinaus, daß »der Glaube und die Einheit im Glauben da nicht nur nicht fehlen können, sondern als kritisch und positiv entscheidendes Element notwendig sind, wo es zwischen einem Mann und einer Frau zur wahren Liebe und so zur Begründung einer Ehe kommen soll«54. Deshalb gilt: »Ohne gemeinsame Verantwortung vor Gott keine zur Begründung der Ehe tragfähige Liebe!«55.

Was Barth vorgelegt hat, ist eine entschieden originelle und doch evangelische Interpretation der Ehe. Dabei gibt es vieles, das aus der Gesamtbehandlung des Themas her- "ausgenommen und möglicherweise ohne irgendeine Kritik integriert werden kann. Die Gesamtbehandlung als solche aber zeigt eine gewisse Tendenz oder Neigung, die unweigerlich hier oder dort *kritische Frageneui* den Plan ruft. Tatsächlich führt sie folgerichtig auf zwei Behauptungen oder implizite Aussagen hin, die beide recht ernstlich in Frage gestellt oder kritisiert werden können. Die *erste:* Nach Barths Verständnis sind *Ehe und christliche Ehe* zwei ganz verschiedene Dinge, nicht weniger verschieden als echte und falsche Ehe; mag Barth auch hier und da das Problem ein wenig verschleiern, wenn er etwa von vorausgehenden und nachfolgenden überlegungen spricht - die Richtung, in die seine Gedanken führen, ist ganz unmißverständlich. Genauso wie es für Barth keinerlei Zusammenhang zwischen natürlichem und christlichem Menschen gibt, gibt es für ihn auch keinen Zusammenhang zwischen natürlicher und christlicher Ehe. Daraus ergibt sich ein *Weiteres:* Wo er auf die institutionelle Seite der Ehe zu sprechen kommt, betont er zwar, man habe es dabei keineswegs nur »rnit einer >äußerlichen<, nebensächlichen und als solcher leichter zu nehmenden Sache« zu tun[56]; er läßt aber gleich danach erkennen, daß sie für seine Interpretation nur ein, wenngleich notwendiger, Zusatz, ein Anhängsel, ist, mag er auch diese

---

53. A.a.O. S. 240. Darüber hinaus bleibt das auch der Fall, wenn Barth sich nicht damit zufrieden gibt, die menschlichen Grundlagen einfach als Schatten im Schatten liegen zu lassen, sondern es vorzieht - übrigens sehr bewegend – von der Liebe, der beidseitigen Berufung und Entscheidung derjenigen zu reden, die Mann und Frau werden wollen. »Die Entscheidung für die Ehe fällt in der beiderseitigen Entscheidung, die der Gehalt einer solchen Begegnung ist«, sagt er (S. 241); selbst wenn er das noch weiter ausführt, rückt er die göttliche Grundlage damit nicht stärker in den Hintergrund. Im Gegenteil, er ist der Ansicht, daß »die spezifische, einen Mann und eine Frau verbindende Liebe ... ein dem Gebot Gottes gehorsames Sein und Tun dieser beiden Menschen- sei, die nicht dem Zufall und der Willkür überlassen werden könne. »Wahre Liebe ... ist dem Gebote Gottes gehorsame (S. 244). Andrerseits wird die göttliche Grundlegung, unersetzlich und absolut zentral, wie sie nun einmal ist, doch die menschliche nicht verdunkeln. »Es kann die Begründung der Ehe in der Liebe schlechterdings durch keine andere ersetzt werden« (S. 245), auch nicht durch die höchsten christlichen Ziele und Ideale; und es ist der wahre *Eros,* der durch das Gebot Gottes geheiligt wird. Barth geht sogar soweit, daß er Liebe von Zuneigung, Liebelei und Flirt unterscheidet - aber vielleicht war er zu romantisch, wenn er erklärte, daß wahre Liebe nicht ohne Erwiderung bleiben könne, denn sie müßte mit der Liebe des anderen »zusammenrreffene (S. 249)!

54. A.a.O. S. 250.

55. A.a.O. S. 251.

56. A.a.O. S. 251.

Seite noch so geflissentlich hervorheben. Für ihn hängt sie zusammen mit der öffentlichen Ankündigung und Proklamation der Realität »einer neuen soziologischen Einheite'". »Heirat ist nur die ordnungsmäßige Konstatierung, Validierung und Legitimierung einer Ehe vor der menschlichen Umwelt. Nicht sie *macht* die Ehe.«58 So kann, was in dieser Weise ordnungsgemäß bestätigt und legitimiert ist, durchaus alles andere sein als eine echte Ehe oder auch nur deren Anfang, sondern möglicherweise nicht mehr als ein aus einer Laune erwachsener Zusammenschluß, ja ein Glücksspiel. Es muß jedoch unbedingt erkannt werden, daß wir hier ein sehr hochstehendes Verständnis der Ehe haben, aber auch ein ganz und gar esoterisches.

Die zweite unentrinnbare Folgerung: Barth läßt ganz eindeutig und ausdrücklich Raum für die Ehescheidung, und zwar nicht allein als Möglichkeit, sondern in manchen Fällen sogar als Notwendigkeit. Beläßt man aber seiner alles beherrschenden Unterscheidung zwischen wahrer Ehe auf der einen Seite und von persönlichen Launen eingegebenen Verbindungen und Pseudoehen auf der anderen ihr volles Gewicht, so wird vollkommen klar: Was er als Scheidung bezeichnet, ist in Wirklichkeit und im Prinzip nur eine Erklärung der Nichtigkeit - nicht weil dieses oder jenes Element des vollen Konsenses fehlte, sondern weil dem Bund die göttliche Gründung und Zusammenführung abging. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß vor allem, wo Kinder mit betroffen sind, das Prinzip der Nichtigkeit dem Prinzip der Scheidung gegenüber kaum den Vorzug verdient, und daß es viel eher dazu bestimmt zu sein scheint, unsere Theologie und unsere Ethik sauber zu halten, als den Realitäten menschlichen Lebens und menschlicher Existenz gerecht zu werden. Es kann noch weniger zu ihren Gunsren vorgebracht werden, wenn es sich auf eine völlig unnachprüfbare Begründung stützt, über die wir auf keinem Wege Gewißheit erlangen können. An dieser Vorstellung gemessen wäre in der Tat jegliche Ehe ein Glücksspiel[59].

Entwickelt Kar! Barth tatsächlich eine Theorie, derzufolge christliche Ehe wahre Ehe und von jeder anderen Form von Ehe als falscher Ehe verschieden ist, so legt *Helmut Thielicke,* wenn ich ihn recht .verstehe, eine Deutung vor, nach der alle faktische Ehe zwar nicht gerade falsche oder uneigentliche Ehe, wohl aber Ehe im Zustand des Gefallenseins ist. Damit ist nicht gesagt, daß Ehe als solche in den Bereich menschlicher Sünde gehörte. Thielicke sind »eschatologisdie« Auffassungen fremd, die geschlechtliche Differenzierung

57. A.a.O. S. 253.
58. A.a.O. S. 253.
59. Man kann argumentieren, daß Barths Betonung der göttlichen Schöpfung des Menschen als Mann und Frau es ihm ermöglichte, die traditionelle Lehre zu verwerfen, daß das Hauptziel der Ehe die Erzeugung der Kinder sei, und daß er so der Lehre von der Mitmenschlichkeit in eindrucksvoller Weise gerecht wurde; aber das hat ihn zugleich dazu geführt, in doktrinärer Abstraktion Ehe und Familie voneinander zu trennen, so daß nun das Verhältnis der Eltern zu den Kindern als »der zweite Bereich der Mitmenschlichkeit« (5. 269) behandelt wird, wobei er anmerkt, daß »der Begriff der Familie bestimmt *kein* für die christliche Theologie interessanter Begriff-e sei (S. 271). Das ist nicht nur eine doktrinäre Abstraktion, die in biblischem Literalismus begründet ist, sondern dies führt auch zu einer Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Ehe (und damit insgeheim zu einem Prinzip der Nichtigkeit), die menschliches Unterscheidungsvermögen weit übersteigt, für die Realitäten des menschlichen Lebens irrelevant ist, und die deshalb im Kern unmenschlich ist.

ignorieren und so »schwärmerisch unser Sein-in-der-Welt« übergehenw, statt dessen betont er nachdrücklich, daß Ehe im fundamentalsten Sinne zur Schöpfungsordnung gehört und so geradezu im Gegensatz steht zu den Ordnungssyremen historischer Art wie etwa dem Staat, der das Zeichen des Falles des Menschen trägt und folglich »nicht unmittelbares Abbild des Schöpferwillens« sein kann[61]. Obwohl andrerseits Ehe - vielleicht in einer einzigartigen Weise - Teil der Schöpfungsordnung und als solcher von Christus neu verkündigt worden ist, darf sie nicht als Gesetz verstanden werden, sondern vielmehr als das, was das Gesetz relativiert, und somit als ein Ruf zur Buße an die Welt, die, innerhalb und außerhalb der Ehe, der Sünde verfallen ist. Wenn wir »die Aussagen der Evangelien zur Scheidung und Wiederverheiratung ... systematisieren, wird besonders deutliche - so Thielicke - »wie hauchdünn die Grenze ist, die sie von einem rechtlidi-kasuistischen Verständnis scheidet.« Gerade das aber wäre »das ärgste Mißverständnis«. »Die Worte Jesu über die Ehe tauchen« ganz im Gegenteil »im Rahmen eines Bußrufes auf, der die Wirklimkeit dieses Äons an der ursprünglichen Schöpfungsordnung messen läßt.« - »Diese äonische Wirklichkeit umgreift nicht nur die aktuelle Sünde (konkrete Ehebrüche usw.), sondern auch die rechtlichen Ordnungen dieses Äons, die auf das Faktum der Sünde hin zugeschnitten sind ...« - »Die so besdiaffene Wirklichkeit dieses Äons soll durch die im Namen der Schöpfungsordnung vollzogene Infragestellung nicht aufgehoben, sondern in ihrem Rang relativiert werden: sie wird als Notverordnung dieses Äons sichtbar.es-

Will man Thie1icke recht verstehen, so muß man sich ständig vor Augen halten, wie beherrschend für ihn die Lehre von der *Rechtfertigung* durch die Gnade allein ist, die ihm jegliche Anerkennung einer positiven Funktion des Gesetzes verbietet. Gesetz ist für ihn Ruf zur Buße; seine Aufgabe ist damit, uns so weit zu bringen, daß wir durch die Gnade gerechtfertigt werden können. Und auch im Leben des Christen wirkt das Gesetz als eine Art »Mull auf der Wunde«, die ihre Heilung verhindert. In ganz ähnlicher Weise verfährt Thielicke angesichts der Neu-Bestätigung der ursprünglichen Ordnung der Ehe und des im Zusammenhang damit gegebenen Verbots der Wiederheirat, wie sie im Neuen Testament ausgesprochen sind: Er erblickt in beidem nicht das Gesetz, »eine Gaze« auf der Wunde, durch die diese Wunde »wenigstens offengehalten« wird im Hinblick auf unsere Rechtfertigungdurm die Gnade allein[63].

Weiter erläutert Thielicke sein Verständnis der Ehe, indem er das, was er »das sakramentale Eheverständnis der katholischen Theologie« nennt, *Luthers* weltlichem Eheverständnis gegenüberstellt. Und es ist bezeichnend, daß einer der Hauptgründe, aus denen Luther das sakramentale Verständnis der Ehe ablehnte, lautete: »Indem man die Ehe von Getauften als Sakrament verstehe, werte man die vor- und nicht-diristliehe Ehe ab und mache sie zu einer Nidit-Ehe.es"

Doch für Luther waren auch solche Ehen »geheiligr« und »wahr«. »Es wird endlich damit

60. Theologische Ethik IH, Tübingen 1964, S. 509.
61. Ebd. S. 596.
62. Ebd. S. 607 f.
63. Ebd. S. 603; vgl. dazu mein »The Groundwork of Christian Ethics«, S. 297ff.
64. Theologische Ethik, 111, S. 620.

gesagt«,' erklärt Thielicke, »daß die Ehe für -alle Welt‹ als Erhaltungsordnung eingesetzt ist. In ähnlicher Weise wie der Staat für Luther die *soziale* Basis des Leben-könnens erstellt und davor bewahrt, daß die Welt im Chaos versinkt, so stellt die Ehe die *biologische* Voraussetzung des Leben-könnens her. Beide Ordnungen gehören zur Erhaltung einer Welt, die auf ihr Heil hin bewahrt werden ... soll. Sie *vermitteln* selber nicht das Heil; aber sie *bewahren* zum Heil. Wir bleiben erhalten, weil wir berufen werden sollen ... Die pure physische Existenz ist also nicht als Selbstzweck verstanden, sondern als Voraussetzung für die Chance des Heils.«[65]

Aus dem Dargelegten läßt sich nun erkennen, daß, während für Barth allein christliche Ehe wahre Ehe ist, für Thielicke jede Ehe Ehe im Zustand des Gefallen-Seins ist. Paradoxerweise sieht es aus, als wäre für Barth die Lehre vom Heiligen Geist beherrschend, während für *Thielicke* die *Christologie* die maßgebliche Rolle spielt, insofern für *Barth* das souveräne *Wirken der göttlichen Gnade* grundlegend ist, während es für Thieliek.e das Wirken der göttlichen Rechtfertigung in Jesus Christus ist, das allem menschlichen Handeln und allen menschlichen Beziehungen gegenübersteht und sie in Frage stellt.

Wird aber, so muß man weiter sagen, in der christlichen Ethik die Lehre von der *Rechtfertigung durch die Gnade allein* als derart beherrschend hingestellt, dann wird *die* Frage nach Auflöslichkeit oder Unauflöslidikeit der Ehe in einem ganz besonderen Licht gesehen. Scheidung gehört zu den Strukturformen dieser Welt; die Strukturen dieser Welt aber werden vom Evangelium nicht zerstört. Sie dienen der Erhaltung dieser Welt. Das Evangelium dagegen erschließt eine andere und eher letztgültige Dimension, im Verhältnis zu der - wie Thieliek.e meint - die Strukturen dieser Welt zwar nicht »aufgehoben«, wohl aber »telativiert« sind[66]. So muß mit der Möglichkeit von Scheidung und Wiederheirat einfach gerechnet werden, wenngleich Thielickes Ausführungen darüber, wie sich nicht leugnen läßt, eine gewisse Unsicherheit verraten. Erklärt er doch auf der einen Seite, er habe nichts zu schaffen mit einer »Ontologie der Ehe«, wirft andrerseits aber doch allen Ernstes die Frage auf, ob »eben *nicht* Gott war, der in einem bestimmten Fall -zusammengefügt< hat«67.

Ein beträchtlicher Teil von Thieliek.es Ausführungen ist dem gewidmet, was er theologische Phänomenologie nennt. Dabei anerkennt er, daß es im modernen Bewußtsein im Vergleich zum Bewußtsein früherer Zeiten zu Wandlungen gekommen ist, so etwa in der Betonung des »individuellen *Eros«,* der heute stark im Vordergrund steht[68]. Theologisch, meint er jedoch, habe sich die Situation nicht wesentlich geändert. »Die Heraufkunfl: des

65. A.a.O. S. 627.

66. Vgl. a.a.O, S. 697: »... die Proklamation des ursprünglichen Gotteswillens ...« des Evangeliums kann »gegenüber den Rechtsordnungen dieses Aeons nidit bedeuten, daß er an die *Stelle* der Rechtsordnungen treten solle, oder besser: daß er nun ein *neues* Recht und einen *neuen* Gesetzeskodex konstituieren solle. Das wäre ... eine ganz abwegige Vorstellung. Nicht die Eliminierung, sondern die Relativierung der Remtsstruktut dieses Aeons ist der Sinn der Bußrufes und der Zitation der Sdiöpfungsordnung.«
»Damie ist der ‚Widersprum(, in dem die bedingte Erlaubnis der Ehescheidung zur Radikalität der Schöpfungsordnung steht, nur ein Symptom des tieferen ‚Widerspruchs<, in dem sich dieser Aeon zum ursprünglichen Gotteswillen verhält ...«

67. A.a.O. S. 712.

68. A.a.O. S. 593.

individuellen *Eros*« führe »auch zu einer neuen und sehr modernen Variante der Herzenshärtigkeit,«69

Diese Erkenntnis enthüllt eine anerkennenswerte Flexibilität der Betrachtungsweisen. Doch ist es eine Flexibilität nicht-theologischen Fragen gegenüber,' und sie steht im Rahmen einer recht wenig flexiblen Betrachtungsweise im Theologischen, die beherrscht ist durch die Lehre von der Rechtfertigung durch die Gnade allein. Damit ist diese Lehre selbst keineswegs als falsch erklärt. Sie birgt im Gegenteil einen wichtigen Wahrheitsgehalt. Aber jede *Lehrformulierung* ist in einer *konkreten historischen Situation* und in der Auseinandersetzung mit ganz bestimmten Alternativen entstanden, die ihrerseits Elemente der betreffenden historischen Situation waren. In der Diskussion werden diese Alternativen zugunsten dessen, was dann anerkannte Lehre wird, zurückgewiesen. Das heißt, daß diese Alternativen ausgeschaltet werden. Und doch haben auch sie einen Sieg errungen: Sie haben es dadurch, daß sie zu der betreffenden Zeit Alternativen bildeten, erreicht, der Formulierung der Wahrheit einen unzerstörbaren historischen Stempel aufzuprägen, der im Laufe einer angemessenen Zeit der Wiederholung der betreffenden Lehre ein Element -der Irrelevanz beifügte. Soweit es nun um die Lehre der Rechtfertigung durch die Gnade allein geht, lautet die Frage: Wie weit ist ihre bedeutsame Erfassung einer wesentlichen Wahrheit (vielleicht fast unmerklich) verzerrt durch die ihr innewohnende Gegensatzstellung zu einer Art Legalismus oder»Werkgerechtigkeit«, die in der Vergangenheit sehr wohl eine echte Option und damit ein ernstzunehmender Rivale sein mochte, dies aber heute nicht mehr ist?

Wie wir sahen, impliziert *Barths* Stellungnahme den Grundsatz, daß nichtchristliche Ehe keine echte Ehe ist, während Thielicke den Grundsatz verficht, daß jede aktuelle Ehe sich im Zustand des Gefallen-Seins befindet. Das sind zwei diametral entgegengesetzte Standpunkte, die sich kaum oder gar überhaupt nicht miteinander aussöhnen lassen. Dennoch gibt es bedeutsame Ähnlichkeiten zwischen den beiden Denksystemen. Barths typisches Verständnis christlicher Ethik sieht den Menschen von Anbeginn an mit der ethischen Fragestellung konfrontiert, für die er aber ohne Christus nicht die Spur einer Antwort kennt. Bei Thielicke ist, was die Sexualität betrifft, »die *Bias-Sphäre* ... durchaus in das *humanum* integriert; und das humanum weist in seinem Bezug auf das *divinum«70.* In einem allgemeineren Sinne hat, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, Thielicke recht, wenn er sich das *humanum* - das menschliche Element - nach Art einer Beziehung zwischen Mensch und Gott vorstellt. Doch kann man, wenn ich mich selbst zitieren darf, »sehr wohl daran zweifeln, ob da überhaupt noch ein Sinn vorhanden ist, wenn man von einer vollkommen -negativen Form von Gottähnlichkeit- spricht - ganz als ob die Beziehung mitten durchgeschnitten, aber doch immer noch vorhanden sei«71.

In mancher Hinsicht hat Brunner den meistversprechenden weiterführenden Weg angeboten. Und doch ist er, wie wir gesehen haben, bei der Frage nach der Ehe wie bei be-

69. A.a.O. S. 699.
70. A.a.O. S.519.
71. The Groundwork of Christian Ethics, S. 301.

stimmten anderen entscheidenden Fragen in einen unhaltbaren Naturalismus zurückgefallen.

Alle drei stimmen darin überein, daß sie eine strenge Behauptung der Unauflöslichkeit der Ehe ablehnen. Alle drei vertreten den Standpunkt, daß unter gewissen Umständen Ehen geschieden werden und die so Geschiedenen wieder heiraten können. Dieser Bereich der Übereinstimmung ist wesentlich genug. Dennoch steht dahinter ein weites Feld von Nichtübereinstimmung und Meinungsverschiedenheit. Eine solche Situation ist schon reichlieh wirr im Bewußtsein aller Beteiligten. Sie ist aber doppelt wirr, wenn sie in Berührung und ins Gespräch gebracht wird mit einer Tradition, die mehr oder minder streng auf der Unauflöslichkeit der Ehe besteht.

3. BEITRÄGE ZU EINER REKONSTRUIERENDEN INTERPRETATION

Wir sehen uns einer Art Sackgasse gegenüber: ernsthaften Divergenzen sowohl zwischen der *römischen* Tradition auf der einen und der *lutherischen* und *reformierten* auf der anderen Seite, als auch *innerhalb der letztgenannten* Tradition selbst. In einer solchen Lage erfordert die Wahrheit, daß .von allen Seiten Anstrengungen unternommen werden, um diesen Zustand widersprechender Meinungen zu überwinden. Zu diesem Zweck müssen mehrere Aspekte des Problems deutlich unterschieden und sorgfältig durchdacht werden.

a) Das Natürliche und das Ethische. Einer der ersten von den genannten Aspekten betriffi die *Stellung des natürlichen Menschen* und seine Anschauung und Verpflichtung. Und mir scheint, es ist einigermaßen klar, daß wir hier eine gewaltige Quelle – nicht nur von Spaltung und Trennung, sondern auch von Unklarheit und Verwirrung aufdecken. Zu bereitwillig und leicht hat man angenommen, daß der natürliche Bereich im Menschen durch die Gnade des Evangeliums entweder eine Ergänzung erfahre oder geradezu ersetzt werde. Keine dieser beiden Behauptungen scheint indes die Wirklichkeit des natürlichen Menschen, noch die Botschaft des Evangeliums wirklich zu erreichen. Doch hat die katholische Tradition zum größten Teil an der Idee der ergänzenden Wirkung festgehalten, während - was sehr bemerkenswert ist - die Theorie des vollen Ersatzes zwei Persönlichkeiten wie Barth und Thielicke miteinander verbindet, die, wie wir sahen, ihre jeweiligen Standpunkte. in einer äußerst verschiedenen Weise entwickeln. Beide Alternativerr-e die, daß die Gnade die Natur ergänzt und jene, daß die Gnade für die Natur eintritt - scheinen die Situation, deren sie Herr zu werden suchen, übermäßig zu vereinfachen. Auf der einen Seite ist der natürliche Mensch ein menschliches Wesen, das in einer recht menschlichen Welt lebt. Zwar sagt Barth einmal, es könne einem Ertrinkenden schlecht anstehen, wollte er sich seiner Menschlichkeit rühmen als Voraussetzung für die Möglichkeit gerettet zu werden; doch kann man darauf sehr einfach antworten, daß es für einen Theologen ebensowenig angemessen ist, diese Menschlichkeit nicht als etwas anzuerkennen, das, im Unterschied etwa zu einem Klumpen Blei, durchaus gerettet werden kann. Die Theorie der Ergänzung der Natur durch die Gnade andrerseits paßt nicht ganz dazu wie das Neue Testament]esusChristus darstellt, in dem Gott die Welt nicht ergänzte noch an ihre Stelle trat, sondern sie mit

sich *versöhnte.* Wir könnten da von *Wiederherstellung* und *Erlösung* sprechen. In jedem Falle aber deuten diese beiden Begriffe eine neue Situation an, zu der die alte in einer sehr viel komplexeren Weise in Beziehung steht, als der einer einfachen positiven Annahme oder einer schlichten unumwundenen Ablehnung. Vielmehr *bestätigt und erneuert die Versöhnung die Welt in einem und demselben Akt.* Die Welt wird in ihr weder ausgeweitet noch durch sie ersetzt. Sie macht die *wahre* - nicht die alte – Natur *eben dieser* - und nicht einer neuen - Welt offenbar und verwirklicht sie.

Doch ist hier noch ein weiterer Punkt zu beachten. Es gilt nicht allein zu erkennen, daß das Verhältnis zwischen Natur und Gnade komplexer ist, als die Vorstellung einer Ergänzung oder eines Ersetzens es nahelegen, es müssen auch unbedingt *Kategorien* gefunden werden, die der *Komplexität* dieses Verhältnisses gerecht werden. Und das ist nicht leicht. Denken wir in der Perspektive des *Gesetzes,* so ist die Versuchung groß, in die traditionelle Vorstellung von dem natürlichen Gesetz zurückzufallen, das vom göttlichen Gesetz ergänzt wird. Beziehen wir, ohne die Kategorie des Gesetzes zu ändern, Stellung gegen diese Auffassung, so drängen wir fast zwangsläufig das Gesetz vollends aus dem wesentlichen Lebensbereich des Christen hinaus, gleich dem »Schäferhund« - um Thielickes Bild zu gebrauchen -, der doch etwas ganz anderes ist als der Hirt. Denken wir dagegen in der Kategorie der *Naturen,* so können wir entweder sagen, daß die eine Natur durch eine neue Natur vollendet und ergänzt oder ersetzt wird. Weder die Kategorie des Gesetzes, noch die der Naturen versetzt uns in die Lage, die sehr verwickelte Beziehung zwischen Natur und Gnade in den Griff zu bekommen. Und in diesem Bemühen erwecken beide den Eindruck eines *falschen Absolutismus, den das Bewußtsein des modernen Menschen als unhaltbar empfindet* und demgegenüber es den ihm eigentümlichen *Relativismus'formuliert.* Unabhängig davon wie weit der Protest, der hinter diesem Relativismus steht, gerechtfertigt sein mag, ist Relativismus selbst nicht die letzte Wahrheit.

Alles in allem scheint es mir unter diesen Umständen unerläßlich, den Gedanken an einen in sich absoluten göttlichen Anspruch zu fassen, ohne den die Natur nicht menschlich wäre (so daß es also gar keine Natur ohne Gnade gäbe), der aber unterschieden werden muß von seinem mehr oder weniger relativen Verständnis, wie in sämtlichen Morallehren. Wir können nicht menschlich bleiben ohne das Eindringen dieses absoluten Anspruches. Doch haben wir ihn nicht - am wenigsten in dem, was wir Natur im Gegensatz zur Gnade des Evangeliums nennen -, außer in der Form dessen, was bereits eine menschliche, schöpferische, aber geschöpflich gegebene Antwort darauf ist. In diesem Bereich sind wir folglich genötigt, ethische Faktoren oder Ideale anzuerkennen, die das Absolute in einer reichen Vielfalt relativer Formen artikulieren. Es scheint klar, daß diese Denkrichtung uns auch in die Lage versetzt, uns mit der menschlichen Realität der Ehe in ihren unterschiedlichen Gestalten auseinanderzusetzen.

b) Der kerygmatische Faktor. Natürlich befassen wir uns speziell mit dem christlichen Ideal der Ehe. Dazu gehört aber etwas mehr als der absolute' Anspruch (mit der menschlichen und kreativen Antwort darauf), von dem zuletzt die Rede war. Die Hauptfrage bezieht sich auf dieses »Etwas mehr«. Und natürlich lautet eine einigermaßen selbstverständli'che

Antwort, daß in *Christus* der absolute Anspruch in höchster Reinheit und kristallener Klarheit ohne jede Berechnung durch menschliche Begrenztheit und Sünde erhoben worden ist. Doch ist diese Antwort so, wie sie hier gegeben ist, allzu partiell und unvollständig, um als grundlegend und wirklich geeignetes Fundament für irgendeine Art von System, Argument oder Beweisgang dienen zu können. Das »Erwas mehr« ist nichts anderes als Gottes Offenbarung in Christus, Gottes Versöhnungsakt in Christus. Da das aber der Fall ist, müssen wir zuerst folgende beiden Dinge in ihrem Zusammenhang sehen: 1. Lehre, Lebensweg und Berufung Jesu, 2. das Geschenk des Evangeliums und der Anspruch oder das Gesetz des.Evangeliums. Darüber hinaus müssen wir, wenn wir überdieses »Etwas mehr« in seiner Ganzheit sprechen wollen, früher oder später auf die Frage nach der *Schrift* eingehen, durch die die historische Offenbarung den nachfolgenden Generationen übermittelt worden ist. Dabei aber darf ich wohl voraussetzen, daß jede Art von Fundamentalismus ausgeschaltet bleiben soll und daß wir nicht einfach an Hand von Schriftzitaten als Belegstellen vorgehen dürfen, sondern die hinter dem geschriebenen Wort liegende komplexe Gesamtheit der Offenbarung zu fassen suchen.

Ebenso ist es mit der *Lehre [esu,* die einschließt, was er über die Ehe zu sagen hat. Sie ist auch ein unveräußerlicher Teil dieser Ganzheit und kann weder aus ihr gelöscht noch ignoriert werden, obwohl Einzelpartien, wie die Ausnahmeklausel des Evangelisten Matthäus, hinsichtlich ihres authentischen Charakters in Frage gestellt werden können. Doch kann, wie wir eben gesehen haben, diese Lehre auf mancherlei verschiedene Weise interpretiert werden, so als neues Gesetz, das die Ehe bestätigt, und ihr den Charakter der Unauflöslichkeit verleiht, als ein Ruf zur Buße und nicht mehr als dies, als - und in diesem Sinne könnte man Barth ausdeuten – die Möglichkeit, daß Gott einen konkreten Mann und eine konkrete Frau, die beide das Wort hören, in dem allein wahre Ehe gegründet ist, zusammenführt. Die Frage nach der Auslegung ist in weitestem Umfang erforscht worden. Ich möchte hier nur auf die Diskussionen innerhalb des Anglikanismus Bezug nehmen, bei denen es darum geht, eine Entscheidung der Streitfrage herbeizuführen. 1921 schrieb Bischof *Charles Grote,* man müsse »in Sachen Ehescheidung Christus durchaus als Gesetzgeber seiner Kirche anerkennene/", 1948 erklärte Bischof *Kenneth Kirk;* »der Herr« habe »in dieser Sache mehr als in irgendeiner anderen seine Lehre sehr nachdrücklich·und entschieden mit einer Atmosphäre von -fester Regel- und -Gesetzgebung- umgebene-"; 1971 dagegen fragt Bischof *Hugh Montefiori* ganz unumwunden: »Hat Jesus hier 'überhaupt ein Gesetz gegeben?« Dann gelangt er zu dem Schluß, es sei recht willkürlich anzunehmen, er habe dies hinsichtlich der Ehe und der Scheidung getan, wenn man nicht zugleich annehme, er habe es ebenfalls und *an derselben* Matthausstelle auch getan, wenn er sagt: »Du sollst überhaupt nicht schwören!«, »Widerstehe nicht dem Bösen!«, »Wer von Dir fordert, dem gib.«74

Hier kann man zweifellos Kirk folgen und argumentieren: Unterscheidet man zwischen unwandelbaren Grundsätzen und wandelbaren Regeln, wo es um die Anwendung dieser

72. Box and Gore: Divorce in the New Testament, London 1921, S. 49.
73. Marriage and Divorce, S. 74 f.
74. Marriage, Divorce and the Church, S. 92 ff.

Grundsätze auf unterschiedliche konkrete Situationen geht, so kann man bei der Ehe von keiner Änderung der konkreten Situation und Umstände vernünftigerweise annehmen, sie motiviere das Verständnis des Scheidungsverbotes als wandelbare Anwendungsregel mehr denn als unwandelbaren Grundsatz. Folgen könnte man ihm ferner in dem, was er zur Unterscheidung zwischen Ratschlägen und Vorschriften sagt, und argumentieren: Das Scheidungsverbot kann *keinesfalls nur ein Rat* im Sinne einer höheren Vollkommenheit sein, denn es ist mit keinem Wort eine ergänzende Vorschrift gegeben, die das Minimum an Verpflichtung enthält, an das jeder sich gebunden Zu wissen hat[75]. Allerdings enthüllt das letzte Argument in Kirks Denken einen fundamentalen *Legalismus,* der sich verloren fühlt, wenn er keine Gesetze mehr hat, an die er sich in seinem Tun und Lassen halten kann, so daß er Montefioris Frage: »Hat jesusein Gesetz gegeben?«, gar nicht denken könnte.

Die richtige Antwort auf diese Frage dürfte, wie mir scheint, ziemlich sicher im Negativen liegen, und zwar aus drei Gründen: 1. Jesu Lehre über Ehe und Ehescheidung läßt sich nur willkürlich - nicht allein von seiner ethischen Lehre an denselben Stellen trennen, sondern ebensowenig von thematisch verwandten Lehren an anderen Stellen, namentlich etwa von der: »rch aber sage euch: Jeder, der lüstern das Weib eines andern ansieht, hat bereits in seinem Herzen Ehebruch begangene", und: »Wenn jemand zu mir kommt und Vater und Mutter, Weib und Kinder, Bruder und Schwester, ja sein *eigenes* Leben nicht haßt, der kann nicht mein Jünger sein.«[77] Alle diese Stellen zusammen schließen, weit davon entfernt ein solches Verständnis nahezulegen, *das Verständnis im Sinne eines Gesetzes als erzwingbare Auflage geradewegs aus.* 2. Es ist ein Irrtum, wenn man Jesu Lehre über die Beziehung der Geschlechter zueinander isoliert und sie, wie manche Autoren dies offenbar tun, behandelt, als liege in ihr das spezifische Unterscheidungsmerkmal christlicher Ethik, seies nun als Verbot der Scheidung, oder sei es in der schlagwortartigen Gegenüberstellung »Barmherzigkeit geht vor Keuschheit«. Viel eher eignet *sich* dafür die Feindesliebe, die dem Herzen des Evangeliums sehr nah liegt - starb doch Jesus für uns, als wir noch Sünder waren. 3. Es ist also *abwegig, Jesu ethische Lehre insgesamt von dem Evangelium als ganzem zu trennen,* ja von der durch den Namen Jesu Christi aufgezeigten Gesamtwirklichkeit. Man muß unbedingt die Texte genauer betrachten und diese Gesamtwirklichkeit in ihnen erkennen, die ganz gewiß Jesus ist, aber Jesus als der Christus, Jesus in Beziehung zu den Hoffnungen und dem Sehnen der Menschen, Jesus in seiner Beziehung zu den Sünden der ganzen Welt.

",Was ist dann also der *kerygmatische Faktor?* Es ist *Jesus Christus und sein Reich,* die Gemeinschaft zwischen Mench und Mensch innerhalb der GemeinschaA: zwischen Mensch und Gott, die er gegründet hat. Aber sein Reich ist nicht von dieser Welt, denn - so hat er doch gesagt -: »Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, dann würden meine Diener für mich kämpfen, daß ich nicht den Juden ausgeliefert würde.«[78] Es ist, mit anderen Worten gesagt, kein Reich mit erzwingbaren Gesetzen, sondern ein *Reich der Liebe,* in dem die

75. Marriage and Divorce, S. 77.
76. Matth. 5,28.
77. Lukas 14,26.
78. Joh.18,36.

Liebe in den Herzen der Menschen herrscht: eine totale Gottesliebe und eine unbegrenzte Nächstenliebe; vor allem aber ist es ein Reich von *Gottes Liebe* und Gnade durch eben jenen Akt, in dem allein das Reich Wirklichkeit wird. Diese Wirklichkeit der göttlichen Gnadeninitiative ist die innerste Wirklichkeit der Kirche; sie wird gefeiert und erfährt Anerkennung in den Sakramenten der Taufe und der Heiligen Kommunion. Die ethische Forderung dieser Wirklichkeit, die ihr charakteristisches Eheverständnis und das ihr eigene Verbot jeglicher Gewalttat einschließt, stellt in bezug auf die konkreten Männer und Frauen ihrer empirischen Zusammenschlüsse und Gruppen ein nicht realisierbares ethisches Ideal dar. Das bedeutet indessen *nicht,* wie der amerikanische Theologe *Reinhold Niebuhr* es in einem berühmten Ausspruch nachdrücklich betont hat, daß all das nun überhaupt belanglos wäre[79]. Ganz im Gegenteil: Letztlich weiden die konkreten Menschen an dieser Forderung gemessen und nach ihr gerichtet; diese Forderung müssen sie in ihren eigenen moralischen Gesetzen Gestalt annehmen lassen und artikulieren, und nach ihr müssen sie ihre eigenen Systeme einklagbarer Gesetze beurteilen. Klar dürfte dabei sein, daß ein Element des Reiches Christi nicht übertragen und zu einem Teil irgendeines Systems erzwingbarer Gesetze gemacht werden kann. Wie kann man Menschen dazu zwingen, auf Gewaltanwendung zu verzichten? Denn sollte uns das in vollem Umfang gelingen, dann haben wir nicht .Christi Reich verwirklicht, sondern ein ziemlich seltsames Reich dieser Welt geschaffen. Ch.risti Reich kommt vielmehr in Gebet und Buße und in den spontanen Begegnungen von Männern und Frauen, in deren Herzen Gott in Liebe regiert, im Namen Christi.

c) Ist Ehe auflöslich oder nicht? Was ich bisher gesagt habe, ist zwar bedeutungsvoll für unsere Frage nach der Ehe und ihrer Unauflöslichkeit, schaffi aber nur den unerläßlichen Kontext, in dem diese Frage unmittelbar angegangen werden muß. Ist sie aber einmal ausdrücklich gestellt, so enthüllt sie eine ganz wesentliche Mehrdeutigkeit, die nach Klärung verlangt. Denn was hier gefragt wird, kann entweder bedeuten, ob es *möglich* ist, Ehen aufzulösen *oder* ob Ehen jemals aufgelöst werden *sollten.* Es handelt sich also um zwei ganz unterschiedliche Fragen, die klar auseinandergehalten werden müssen, wenn man eine Verwirrung und Verwechslung vermeiden will gleich jener" die *lohn Stuart Mill.in* Zusammenhang mit dem Wort »wünschenswert« (desirable) hervorgerufen hat. Tatsächlich sind im Falle der Ehe und ihrer Auflöslichkeit die Dinge noch verwickelter, und zwar gerade weil Ehe eine *Institution* ist, das heißt eine seltsame Verbindung von moralischen Verpflichtungen und gesetzlichen Verordnungen. Das bringt einen weiteren komplizierenden Faktor in die Frage hinein, denn die Beteiligung gesetzlicher Vorschriften gibt dem Wort »unmöglich« eine weitere Bedeutung, insofern eine physisch (oder metaphysisch) durchaus mögliche Handlung durch Gesetz sozial unmöglich gemacht werden kann in dem Sinne, daß man von der Gesellschaft erwarten kann, daß sie sie verhindert oder dafür sorgt, daß sie das volle Maß ihrer natürlichen Folgen nicht hat.

So gibt es dann mehrere verschiedene Antworten, die sich auf die Frage geben lassen, ob die Ehe auflösbar ist oder nicht.

79. An Interpretation of Christian Ethics, London, S.C.M. Press 1941, S. 113.

1. Man könnte sagen, daß physisch oder metaphysisch einige oder alle Ehen unauflöslich sind. Ehe bedeutet natürlich ein wechselseitiges Engagement von Mann und Frau; *Waldemar Molinski* nennt das »eine bedingungslose Hingabe«[80] des einen an den andern. Die hier behandelte Möglichkeit meint aber darüber sowie über jegliche menschlich gesetzliche Bestimmung, in die dieses Engagement eingebettet ist, hinaus, daß es in der Ehe noch einen weiteren spezifischen und objektiven Faktor gibt, der diese Verbindung schlechthin unauflöslich macht. Barths »göttliches Zusammenfügen« könnte hier als Erklärung dienen (oder auch Brunnerssobjektive göttliche Bindung-u, obwohl er offenbar selbst in diesem Sinne keinen Gebrauch davon gemacht hat). Barth selbst aber betrachtete diesen Faktor als nur in einigen Ehen wirksam werdend und erklärte, auch in diesen sei er niemals mit voller Sicherheit erkennbar, sondern nur etwas, auf das man hoffen könne beim Beginn und für die Weiterführung der Ehe, und das vielleicht bei denen, in deren Ehe es wirksam war, am Ende voll Dankbarkeit anerkannt werden könnte; niemals aber könne es natürlich als Grundlage für ein die Ehe generell betreffendes Gesetz dienen. Molinski dagegen spricht nicht nur von einer bedingungslosen Hingabe, sondern auch von der »natürlidien Zuordnung der Partner zueinanderet- (was, wenn es sich um mehr als »sidi verlieben« handelt, alles andere als klar ist) und im Falle christlicher oder sakramentaler Ehe von einem höchst »innigen übernatürlichen Band«, durch das die Partner auf eine einzigartige und spezifische Weise in das Geheimnis der Erlösung hineingenommen werden. Hier spielen das Verständnis der Sakramente und der Gnade eine beträchtliche Rolle, und gegen die Auffassung von einer spezifischen, mit der Ehe als Sakrament verbundenen Gnade muß Barths Behauptung ins Feld geführt werden, daß der Gott einer solchen Gnade »ein unlebendiger Gott einer gebundenen Gnade außerhalb seines Wortes« sein würde[83].

So sieht sich *unser Denken* gezwungen, *zwischen zwei Polen* hin und her zu schwingen: dem *einen*, der durch die Idee einer einzigartigen und spezifischen *Gnade* bestimmt ist, die an bestimmte menschliche Handlungen *gebunden* und in einer eigenen Weise dem Ehestand zugeordnet ist - einer Gnade, die ein übernatürliches Band schafft; dem *anderen*, den die Idee der souveränen Gnade Gottes konstituiert, die in ihrem sich selbst gleichbleibendem Charakter die verschiedenen Bereiche und Beziehungen des Menschenlebens überströmt, und die Segnungen, die sie in diesem Leben schenkt, die aber *niemals dem Menschen verfügbar* wird. Hinter beiden Einstellungen zu dieser Frage steht ein umfassender theologischer Entwicklungsstrom, und zwischen beiden scheint es keinen festen Stand zu geben. Der Gedanke ist möglich, daß bestimmte biblische Ideen in Richtung auf ein metaphysisches Band deuten, so zum Beispiel das Bild von dem »einen Fleische, wie es in der Genesis und

---

80. Sacramentum Mundi, 3, S. 397.

81. Das Gebot und die Ordnungen, S. 344.

82. Sacramentum Mundi, S. 397. Gibt das *Molinskis* Ansidlt recht, daß Ehe natürlicherweise »innerlidie unauflösbar sei oder bedeutet diese Ansicht einfach, daß verheiratete Partner die *Pflicht* haben, verheiratet zu bleiben? Tatsächlich ist die Unterscheidung zwischen innerlicher und äußerlicher Unauflösbarkeit verwirrend, und sie paßt nicht zur Ehe (sie könnte für so etwas wie Fesseln verwendet werden), und zwar eben drum, weil sie die grundsätzlichere Unterscheidung zwischen metaphysisch unauflösbar, sozial unauflösbar und moralisch unauflösbar verwischt.

83. Kirchliche Dogmatik, III, 4, S. 142.

im Matthäusevangelium auftaucht. Doch sein Gebrauch im Alten Testament enthält keine Spur eines metaphysischen Bandes, das der Mensch unmöglich zerreißen kann. Und im Munde Jesu enthält das Zitat vollends einen ethischen und keinen ontologischen Sinn. Diese Wahrheit wird unterstrichen durch den Zusatz, der sich im Text unmittelbar anschließt: »Was daher Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.« Ja dieses Wort des Evangeliums betrifft überdies, wie Bischof Montefiori betont hat, »nicht die einzelnen Eheleute, sondern die Institution der Ehe als solche«84. Tatsächlich könnte gerade in dieser Feststellung das Wort »Institution« leicht irreführend wirken,. namentlich wenn wir darunter eine Verbindung moralischer Verpflichtungen und gesetzlicher Verbindlichkeiten verstehen, denn es ist, wie Montefiori bemerkt, an dieser Stelle der Schrift keinerlei Versuch unternommen zu definieren, was Gott nun verbunden hat, oder zu unterscheiden ZWischen echten Ehen und dem Willen Gottes zuwiderlaufenden Ehen.

Damit aber ist unsre Diskussion bereits unbemerkt zu einer *zweiten* möglichen *Beantwortung unsrer Frage* hinübergeglitten:

2. der Antwort, daß *sozial oder institutionell gesehen* einige oder alle Ehen *unauflöslich* sind. Natürlich wäre, wenn dieser Schritt sich klar und unzweideutig machen ließe, die Antwort als wahr oder falsch zu beurteilen, *je nach der Gesellschaft,* die jeweils betrachtet wird; damit aber hätten wir nicht mehr als eine empirisch bestimmte Tatsache ohne besondere Bedeutung für die vorliegende Untersuchung. Jedoch kann nun geschehen, daß die Diskussion sich in dieser Richtung bewegt, aber vor ihrem Ziel stecken und sozusagen in der Luft hängen bleibt, das heißt weder in dieser noch in jener Gesellschafl wieder auf den Erdboden zurückfindet. Und die Formel von »der göttlichen Institution der Ehe« ist dazu angetan, gerade diese Situation zu suggerieren, so als stände hinter der Ehe nicht allein der in Jesu Wort: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen«, klar und deutlich ausgesprochene göttliche Anspruch, sondern auch noch eine göttliche Institution der Ehe als etwas von der faktischen Institution der Ehe in dieser oder jener Form, in dieser oder jener Gesellschaft, Verschiedenes,

Darüber hinaus könnte nun die Kirche den Anspruch erheben, sich mit dieser Institution zu verbinden, mit ihr auf derselben Ebene zu stehen in einer Sphäre über den Gesellschaften der Menschen auf der Erde, und schließlich gar das Werkzeug zu sein, mit dessen Hilfe diese Institution Gestalt und Form gewinnt. Auf einem solchen Wege könnte unser Denken in dieser Angelegenheit weiterzukommen .suchen durch Verwendung eines nicht sozio-politischen, sondern kosmisch-kirchlichen Begriffes von der Institution der Ehe. Dennoch bleibt diese Denkweise höchst problematisch - zu einem Teil weil sie eine bestimmte, genau umrissene Idee von der Kirche mehr als eine andere einschlußweise enthält: mehr die Idee einer Kirche, die herrscht, als einer Kirche die dient -, aber vielleicht in einer noch bedeutsameren Weise, *weil der eigentliche Begriff der göttlichen Institution der Ehe den Unterschied zwischen einem Reich der Liebe und den Reichen dieser Welt* mit ihren einklagbaren und erzwingbaren Gesetzen *verschleiert.*

Unbestreitbar jedoch findet diese Denkweise eine Bestärkung darin, daß _die Bibel in

84. Marriage, Divorce and the Church, S. 82.

ihrem eigenen Ideal der Ehe ein passendes Symbol beziehungsweise ein geeignetes *Gleichnis sowohl für Gottes Treue Israel* gegenüber *als auch für Christi Verhältnis zur Kirche* findet. Andrerseits mag man zwar die Angemessenheit dieses Gleichnisbildes erkennen - und das BuchHosea bedeutet eine beträchtliche Hilfe dafür -, doch ist es bedeutend schwieriger; die Gültigkeit einer Beweisführung zu erfassen, die ausgehend von einer Würdigung dieser Angemessenheit, erklärt zu dem Schlusse zu gelangen, daß das *Ideal* der Ehe zu einer starren *Institution* geworden sei. Vielmehr verschwindet die Angemessenheit dieses Bildes, sobald an die Stelle dieses Ideals der Ehe die traurige Wirklichkeit eines Mannes tritt, der an seine Frau nicht durch Liebe gebunden ist, sondern allein durch den Zwang eines institutionellen Gesetzes. Der Gedanke kann möglicherweise einleuchtender gemacht werden, wenn man sagt, das Bild oder Symbol partizipiere an der von ihm dargestellten Realität. Doch kann man schwerlich glauben, daß die Philosophie der Partizipation in verbindlicher oder axiomatischer Weise wahr ist.

So sind wir denn genötigt uns der *dritten möglichen Antwort* auf die Frage nach der Unauflöslichkeit zuzuwenden.

3. *Ehen sollten nicht aufgelöst werden.* Doch hier stoßen wir erneut auf eine *Mebrdeutigkeit.* Denn diese Antwort kann bedeuten: Die *Eheleute* sollten den *Gedanken* an eine Scheidung gar nicht aufkommen lassen, oder: *Gesellschaft oder Kirche* sollte eine *Scheidung* niemals zulassen. Soweit es die *erste* der beiden Deutungen angeht, mag es zutreffen, daß wo immer eine Ehe zerbricht, moralisches Versagen – möglicherweise auf beiden Seiten - vorliegt, so daß Scheidung sehr oft Bekenntnis moralischen Versagens ist.

Es kann sogar durchaus der Fall vorliegen, daß solche Fälle von Versagen keineswegs irreparabel sind. Äußerst schwierig dagegen läßt sich einsehen, wenn man nicht von einem reinen Dogmatismus ausgeht, wie man behaupten kann, daß ungeachtet einer offenkundigen Häufung moralischen Versagens in einer lange Zeit dauernden Beziehung, alle derartigen Fälle von Versagen reparabel sind oder daß in keinem Falle schon das Eingehen einer solchen Ehe das fundamentale moralische Versagen gewesen sein kann.

Das Problem, dem sich die *Gesellschaft* und die *Kirche* gegenübergestellt sieht, ist verschieden, aber nicht minder schwierig. Auf der einen Seite muß unbedingt die Idee hochgehalten werden, daß Ehe ein lebenslanges Engagement ist, »bis der Tod uns scheidet«. Auf der anderen Seite ist es nicht weniger notwendig, mit klarem Blick zu erkennen, daß Gott dem Menschen seine *Freiheit* gegeben hat, und daß Mann wie Frau diese Freiheit dazu gebrauchen können, das Leben des andern zu zerstören. Zweifellos wird des Menschen Freiheit von Gottes Gnade erreicht und überwältigt. Unter dieser Voraussetzung hat die Kirche denen ihrer Glieder gegenüber, deren Ehe in Schwierigkeiten geraten ist, eine seelsorgerliche Aufgabe zu erfüllen. Ja es wird in manchen Fällen auch die Möglichkeit einer zeitweiligen Trennung bestehen mit der Hoffnung auf eine schließliche Aussöhnung. Aber solange man nicht an ein metaphysisches Band oder eine institutionelle göttliche Realität glauben kann (also nicht allein an eine menschliche Institution, die göttlichen Willen zu verkörpern sucht), die auf einer höheren Ebene als das gegenseitige Engagement und über diesem steht und von diesem unabhängig ist, wird es deutlich, daß in solchen Fällen die Realität der Ehe nicht mehr vorhanden und daß auf die Dauer Trennung kein Ersatz für

Scheidung sein kann. Wenn andrerseits die institutionelle göttliche Realität in Gestalt einer sakramentalen Wirklichkeit vertreten wird, betrifft diese eindeutig nicht die außerchristliche Ehe, ja sie treibt sogar einen Keil zwischen christliche und *außerchristliche* Ehe.

Handelt es sich aber bei der institutionellen Realität um eine sozio-politisdie, so kann man sagen, daß in idealem Sinne ihre Ehescheidungsgesetze einem zweifachen Ziel dienen: das lebenslange Engagement der Ehe zu schützen und zu erhalten, und denen, deren Ehen gescheitert sind, keine unerträgliche und vom Standpunkt der Gesellschaft aus willkürliche Last aufzuerlegen. Doch darf man, wenn man die Dinge realistisch betrachtet, annehmen, daß die *Ehescheidungsgesetze* auch eine Vielzahl politischer Pressionen widerspiegeln. Ja es trifft zu, was *Reinhold Niebubr* sagt: daß der moralisch orientierte Mensch in einer nicht moralisch orientierten Gesellschaft leben muß, ebenso wie der christliche Mann und die christliche Frau *in* einer Gesellschaft zu leben haben, die nicht Reich Gottesist. Folglich aber schließt die Institution der Ehe in ihrer konkreten Wirklichkeit sehr leicht Faktoren ein, die außerhalb der theologischen Ethik fallen. Andrerseits geht die gegenwärtige Neigung zur Einführung von Sdieidungsgeserzen, weit entfernt von der Annahme, daß es sich nun bei jedem Ehepartner um die Frage der Schuld oder Unschuld an spezifischen die Ehe betreffenden Verstößen handeln würde, von der Grundlage eines *Scbeiterns* in der Ehe aus und sieht auch bisweilen besonderen Bemühungen um eine Aussöhnung vor. *Sie* kann sehr verständliche Befürchtungen wecken, weist aber viel deutlicher auf das wechselseitige Engagement im Herzen jeder Ehe hin. Diese Gesetzgebung kann daher durchaus mehr zum Anstoß für eine ethische Besinnung werden als zu einem gesetzlichen Zwangsinstrument und kann auf ihre eigene begrenzte Weise den Weg auf das Reich Christi hin vorbereiten. Natürlich wird die Institution der Ehe bedeutend mehr durch »erfolgreidie« Ehen gestärkt, die nie mit einem Scheidungsgericht in Berühung kommen, als durch noch so viele aufgeklärte und einsichtsvolle Scheidungsgesetze.

Prof. N.H.G. Robinson, D.D. *Sl. Andretos (Schottland), St. Mary's College*
Obersetzt von Kh. Bergner

Schriftleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4814 *Senne I, Bodelschwinghstraße 14*
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Gütersloh, Postfach 2368

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheine zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 6,- DM; einzeln 7,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany

Ethische überlegungen zur Dialyse und Transplantation"

VON MARTIN HONECKER

1. EINLEITUNG

In dem Buch mit dem reißerischen Titel »Medizin ohne Gewissen?« von *Gerald Leach* (1970) wird zu Beginn hinsichtlich einer Beurteilung und Entscheidung der ethischen Probleme der medizinischen Praxis festgestellt: »Die überlieferten Prinzipien, auf denen alle solche Diskussionen bislang gründeten, sind in Auflösung begriffen. Und deshalb sind die Menschen, die uns früher den Weg gewiesen haben - Theologen, Philosophen, Anthropologen, Juristen usw. -, nicht mehr imstande, die Fundamente zu liefern, auf denen man eine Diskussion über die ethischen Probleme der Medizin aufbauen könnte. Sie wären selbst dann nicht fähig, wenn sie über die Fortschritte der Medizin genau Bescheid wüßten - was heutzutage bei ganz wenigen der Fall ist.«! Diese Feststellung ist an den Beginn der folgenden Ausführungen zu stellen, wenn ich versuchen will, mich als evangelischer Theologe und medizinischer Laie zu ethischen Fragen des angesprochenen Problemkreises zu äußern. Es sollte nämlich von vornherein deutlich sein, daß der Ethiker sich hier nicht zum Zensor und Kritiker des Arztes machen kann und machen will, daß vielmehr in erster Linie der Arzt selbst hier der Träger und Vertreter des ethischen Urteils sein wird und sein muß. Gleichwohl scheint es mir notwendig zu sein, daß auch Theologen sich an der ethischen Diskussion beteiligen, und zwar aus zwei Gründen:

Einmal ist damit zu rechnen, daß die *medizinischen Probleme* und ihre ethischen Aspekte *verstärkt* zum Gegenstand öffentlicher Diskussion werden. Dann wird sofort die Frage gestellt: Was sagt denn die *christliche Ethik,* was sagen die *Kirchen* dazu? Virulent ist beispielsweise die Frage von Experimenten am Menschen. Wenn die gesellschaftlichen Konventionen und das ärztliche Ethos jedoch auseinanderklaffen, und .wäre dies auch nur im allgemeinen Bewußtsein, so wird ein öffentlicher Streit um ethische überlegungen unausweichlich. Der theologische Ethiker sollte sich daher bemühen, rechtzeitig derartige ethische Probleme zu reflektieren und mitzudiskutieren. Er tut dies dann nicht aus Mißtrauen gegen das Ethos der Ärzte, sondern um eine Vermittlung zwischen gesellschaftlichen Moralvorstellungen und ärztlichem Berufsethos anzustreben. Das bedeutet freilich auch, daß eine absolute *»Eigengesetzlichkeit«* des ärztlichen Handeins *nicht* behauptet werden kann. Gewiß sind die Regeln und Möglichkeiten ärztlicher Kunst zunächst Norm, da sie die Voraussetzung alles medizinischen Handelns sind. Aber es gibt Fälle und Situationen, in denen andere Gesichtspunkte mitberücksichtigt werden müssen. In diesen Fällen ist es unvermeidbar, daß an der ethischen Diskussion sich auch Nichtmediziner beteiligen.

---

* Referat in Gießen am 27. Oktober 1973 auf dem Symposion »Dialyse und Transplanration«.

1. Gerald Leadi, Medizin ohne Gewissen? 1970, S. 13.

Zum anderen zeigt sich für die *theologische Ehtik* an solchen Fällen und Situationen, daß der medizinische Fortschritt *auch für die ethische Urteilsbildung eine Nötigung zum Umdenken mit sich bringt.* Es ist ja keineswegs so, daß tradierte ethische Normvorstellungen und Prinzipien einfach direkt auf neue Situationen anzuwenden wären. Vielmehr stellen sich heute erhebliche Schwierigkeiten bei der ethischen Urteilsbildung ein, die hier freilich nicht umfassend erörtert werden können. Es ist lediglich festzuhalten, daß die theologische Sicht oder, wie ich es genauer formulieren würde, die theologische Grundlage der folgenden ethischen überlegungen durch den medizinischen Fortschritt selbst strittig ist und problematisiert wird.

Doch nun nach diesen Vorbemerkungen endlich zum Thema Dialyse und *Transplantation!* Dabei gehe ich nicht generell auf die ethischen Fragen der Transplantation ein-, sondern beschränke mich auf die Erörterung der *Nierentransplantation.* Die spektakuläre Verpflanzung' von Herz und Leber stellt in manchem noch etwas andere Probleme, allein schon deshalb, weil es sich dabei einmal um unpaare Organe handelt; des weiteren sind diese übertragungen noch sehr viel mehr in einem experimentellen Stadium, 'als dies bei Nierentransplantationen der Fall ist. Ebenso ausgeklammert sei die Frage der *Todeszeitbestimmung,* zu der an dieser Stelle nur ganz generell angemerkt sei, daß der Ethiker nur darauf bestehen kann, *daß* eine zureichende und überprüfbare Definition des Todeszeitpunktes seitens der Medizin gegeben sein muß - wobei die strittigen Fragen um die exakte Definition des *Hirntodes* hier beiseite bleiben müssen- - und daß die Todesfeststellung nach Möglichkeit von einem anderen Team als dem Transplantationsteam vorgenommen werden sollte.

Der eigentliche Gegenstand der folgenden ethischen Reflexion ist der *Patient,* wobei nicht auszuschließen ist, daß auch der Arzt als ethisches Subjekt - und nicht nur als Instrument - in die Reflexion einzubeziehen ist. Gewiß begegnet der Patient dem christlichen Theologen auch als Gegenüber der *Seelsorge.* Aber die *Reflexion ethischer Grundprobleme* hat einen Eigenwert neben der seelsorgerliehen Betreuung. Seelsorgerliehe Betreuung hat sich primär am Einzelfall' zu orientieren. Ethische Reflexion hat primär allgemeine Gesichtspunkte zu bedenken, die nicht als starre Normen und unflexible Prinzipien dann im konkreten Fall einfach anzuwenden und zu handhaben wären, die aber doch gewisse, zweifellos variable, aber doch als Grenzpunkte festzusetzende Leitlinien markieren.

---

2. Vgl. dazu *Martin Honecker:* Freiheit, den Tod anzunehmen. Theologische Gedanken aus Anlaß der Organtransplantationen, in: *M. Honecker* (Hg.): Aspekte und Probleme der Organverpflanzung, 1973, S. 183 bis 203.

3. Allgemein anerkannt ist heute der Hirntod als Definition des »Todes des Menschen«: vgl. dazu *Ulrich Eibach:* Der biologische Tod als Grenze des menschlichen Lebens und die medizinischen Möglichkeiten der Lebensverlängerung, in: *M. Honecker:* Aspekte (vgl.rAnm. 3), S. 33-114, vor allem S. 60ff. *Ders.:* Recht auf Leben - Recht auf Sterben, 1974, S. 75 ff. Strittig ist, ob der Hirntod als Dekortikation (Tod des Großhirns, während der Gehirnstamm, der die vitalen Funktionen von Blutdruck, Atmung und Temperatur reguliert, noch funktioniert) oder als Dezerebrierung (auch der Hirnstamm ist tot) zu bestimmen ist.

Im Blick auf Dialyse und Transplantation sollen hier im Blick auf die Patienten vier 'Pragenkreise angesprochen werden:
'1. die Frage nach den *Auswahlkriterien* der zu behandelnden Patienten bei der *Dialyse,*
2. die *medizinische* und *rechtliche Problematik* der Organverpflanzung,
3. die *psychischen* Probleme bei der Durchführung der Dialyse und
4. ,die *Spenderproblematik.*

1. *Das Problem der Auswahlkriterien bei der Dialyse.* Dialyse und Transplantation werden eingesetzt, um den durch Ausfall der Nierenfunktion bevorstehenden gewöhnlich langsamen, qualvollen Tod der terminalen Urämie aufzuschieben. Dabei wird man von vornherein zwischen Dialyse und Transplantation keinerlei grundsätzliche Alternative 'i.ufstellen dürfen, gerade auch nicht unter ethischen Gesichtspunkten. Ethisch zulässig sind beide Behandlungen. Entscheidend ist, *welche* Behandlung für den *Patienten* geeigneter ist, d. h. nicht nur, welche Behandlung - Dialyse oder Transplantation - für den Patienten erfolgversprechender ist, sondern auch welche Behandlung ihn psychisch weniger belastet. Denn beide Behandlungen haben ihre Risiken: Die *Hämodialyse* läßt sich, abgesehen von den noch gesondert zu besprechenden psychologischen und teilweise finanziellen Problemen in manchen Fällen nur zeitlich befristet anwenden. Da der Anschluß an das Dialysegerät mit Hilfe des sogenannten *Shunt,* einer Gefäßkanülierung, erfolgt, sind Shuntkomplikationen nicht selten - Thromboisierung, Hauterosion, Gewebeschäden, Infektion, eventuell mit Shuntsepsis. Im Durchschnitt beträgt die Funktionszeit der implantierten Prothesen ,(Shunt) weniger als ein jahr'. Neben der Nichtbeachtung der strengen Diätvorschriften ist 'Herzversagen bei unkontrollierbarem Bluthochdruck häufig Todesursache. Wenn absehbar ist, daß kein Shunt mehr gelegt werden kann, ist die Transplantation die einzige, auch ethisch gebotene Möglichkeit. Andererseits besteht bei der Transplantation die Gefahr einer Abstoßreaktion. Außerdem hat der Patient auf Grund der Ausschaltung des Immunsystems keine Abwehrkräfte gegen Infektionen.

Beide Behandlungsmöglichkeiten sind also mit erheblichen Risiken behaftet. Die Alternative Dialyse oder Transplantation ist also ethisch gesehen eine Frage der *Risikoabwägung,* ganz abgesehen davon, daß bislang nicht genügend Transplantate zur Verfügung stehen. Bei der *Dialyse,* dem Anschluß an die künstliche Niere, fällt ferner eine Entscheidung bereits am Beginn der Behandlung, nämlich dann, wenn der Patient in das Dialyseprogramm und zur zwei- bis dreimaligen wöchentlichen Dialyse zugelassen wird.

Dabei ist zu überlegen: Wer eignet sich für die Aufnahme in das Dialyseprogramm? Als *wesentliche Kriterien* werden hier im allgemeinen genannt: An erster Stelle natürlich der Allgemeinzustand und die Vitalität des Menschen. »Entsdieidend ist das sogenannte biologische Alter oder der Zustand der Blutgefäße.«! Dazu kommen aber als weitere Kriterien:

4. Vgl. *E. Streicher* u, a.: Hämodialyse, Grundlagen, Technik, Raum- und Personalbedarf, Kostenrechnung, Dr. E. Fresenius KG, Bad Homburg *v;* d. Höhe, 6. Auf!. 1973, S. 58.
5. *Ullrich Gessler:* Nierenübertragung und künstliche Niere, 1971, S. 64.

psychische Stabilität, emotionelle Reife und der feste Wille, alles zu tun, damit die Behandlung ein gutes Resultat zeigt. Die Patienten müssen sich streng an die notwendige Diät halten, nämlich Reduktion der Eiweißzufuhr auf etwa 30 Gramm pro Tag, Dosierung der Flüssigkeitszufuhr und Einschränkung des Salzes. Allerdings ist, schon allein wegen der Urämievergiftung des zu behandelnden Patienten, die Eignung *vor* Aufnahme in das Dialyseprogramm häufig nicht festzustellen, im allgemeinen sogar erst *nach* einem Jahr durchgeführter Daueranalyse. Wer diese Diät nicht einhält und einhalten will, ist für das Dialyseprogramm ungeeignet, wobei die Werbungs- und Konsumgesellschaft mit ihren heimliehen Verführern gewiß die Einhaltung der Diät nicht erleichtert. Es stellt sich daher die Frage: Dürfen auch Ungeeignete behandelt werden, und zwar sowohl zu Beginn der Behandlung, wenn die psychologische Nichteignung festgestellt wird, als auch während der Durchführung, wenn ein Patient fortlaufend die Diät nicht einhält?

Neben der psychischen Eignung spielen zweifellos auch *soziale Faktoren* eine Rolle, wenn nicht für alle Anwärter auf eine Dialysebehandlung ein Platz an der künstlichen Niere zur Verfügung steht. Meines Wissens stehen keine exakten Zahlen zur Verfügung. Schätzungen sprechen von einer Relation bei 1: 5, also pro *Dialyseplatz* etwa fünf Anwärter, wobei zu berücksichtigen ist, daß aus einer Reihe von Gebieten in der Bundesrepublik, die von den Dialysezentren abliegen, noch kaum Patienten in Dialysezentren eingewiesen werden. Geht inan von einer mittleren Zahl von 40 Patienten pro Jahr je eine Million Einwohner aus[6] - andere Schätzungen rechnen mit höheren Zahlen[7] -, so ergibt dies für die Bundesrepublik Deutschland jährlich einen Zugang von über 2 000 Menschen ins Dialyseprogramm. Da die Zahl der zu Behandelnden von Jahr zu Jahr steigt, wären nach vier bis fünf Jahren wenigstens 5000 Patienten im Dauerdialyseprogramm". Bei einem Programm dieses Ausmaßes spielen natürlich Fragen der *Finanzierung* und des *Personals* eine gewichtige Rolle. Wenn man pro Behandlung Behandlungskosten in Höhe von 350,- DM ansetzt, so sind dies mindestens 3 000,- DM pro Monat und 36 000,- DM pro Jahr, bei dreimaliger wöchentlicher Behandlung ergeben sich sogar über 40000,- bis 50000,- DM Behandlungskosten[8]". Dazu kommen gegebenenfalls die Anschaffungskosten für ein *Heimdialysegerät* in Höhe von ca. 15000,- bis 30000,- DM; das Gerät wird freilich heute in der Regel nicht mehr von den Patienten selbst erworben, sondern von Versicherungen auf Grund eines Leasing-Abkommens an den Patienten ausgeliehen. Die Zahl derer, die ins Dialyseprogramm aufgenommen werden können, ist allein schon von daher bislang limitiert.

Eine (praktizierte, aber nicht grundsätzlich begründbare) *Altersabgrenzung* auf Patienten zwischen 15 und etwa 55 bis 60 Jahren soll die Zahl der Anwärter zunächst einmal schon begrenzen. Kinder bis 15 Jahren (vor der Pubertät) werden allein schon aus Gründen des Wachstums nicht in ein Dauerdialyseprogramm aufgenommen, sondern nur bis

---

6. Gessler, S. 63, 66.

7. Gessler, S. 63.

8. Gessler, S. 66; *Streicher,* S. 79, errechnet ca. 10000 Patienten.

9. Gessler, S. 68; vgl. zur Kostenberechnung auch *E. Streicher,* S. 78 f. – Neuere Schätzungen rechnen mit ca, 60000,- DM Behandlungskosten pro Jahr.

zur Transplantation dialysiert. Die Mehrzahl der Dialysierten ist zwischen 20 und 45 Jahren alt. Bei der Festsetzung einer Obergrenze von 55 bis 60 Jahren ist zu fragen, ob diese nicht etwas willkürlich ist.

Weiterhin lassen sich *soziale Gesichtspunkte* im weiteren Sinne nicht ausschalten, wobei nicht übersehen werden sollte, daß die in ein Klinik-Dialyseprogramm aufgenommenen Patienten nur sehr beschränkt arbeitsfähig, also faktisch Invaliden sind. Die Karriere eines Berufspolitikers ist mit Sicherheit dann beendet. Die Arbeitsunfähigkeit kann aber nicht das entscheidende Kriterium ärztlicher Fürsorge sein, und daher kann auch das Ziel einer Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit nicht der Legitimationsgrund ärztlichen Handeins sein. Vielmehr haben unbedingt humanitäre Gesichtspunkte den Vorrang vor solchen eines allgemeinen gesellschaftlichen Nutzens. Ein junger Familienvater mit kleinen Kindern würde daher erforderlichenfalls auch einem Minister vorzuziehen sein. Die Verantwortung des Patienten im persönlichen Bereich muß ebenfalls der Frage der Kostendeckung übergeordnet sein. Mit den humanitären Fakten kommen bei der Auswahl und Rangordnung der Kriterien nichtmedizinische Gesichtspunkte ins Spiel. Der Pionier der Dialyse, Dr. *Belding Scribner,* hat deshalb anfangs der 60er Jahre in Seattle (USA) sein berühmtes Laiensdiiedsgeridrt gegründet, das im Zweifelsfall entscheiden sollte, welchem Patienten der Dialyseplatz zusteht-P. Der Gedanke hat sich zum Glück in der Bundesrepublik nicht durchgesetzt. Die Einführung eines Laienschiedsgerichts löst das Problem nämlich keineswegs. Denn einmal informiert ja der Arzt die Jury, und diese bildet sich auf Grund seiner Information ihr Urteil. Zum anderen gibt es keine eindeutigen Kriterien, auf Grund derer' dieses Schiedsgericht wirklich objektiv zu besetzen wäre. Es gibt keine objektive Antwort auf die Frage, welche relevanten gesellschaftlichen Kräfte darin vertreten sein müßten, damit es für die Gesamtgesellschaft repräsentativ ist. Das gelegentlich auch schon erwogene *Losverfahren* als unbestechlichste Methode *scheidet* aus humanitären Gründen aus. So muß die Auswahl letztlich dem Arzt respektive dem behandelnden Team überlassen bleiben, wobei diese allerdings die relevanten Kriterien der Auswahloffenlegen und erforderlichenfalls zur öffentlichen Diskussion stellen sollten. Sinnvoll wäre deshalb eine *Ergänzung des Ärzteteams* bei derartigen Entscheidungen um Psychologen, Fürsorger, möglicherweise Krankenhausseelsorger u. a.

Viel härter als das Problem der Auswahl *heute* könnte freilich eines Tages eine andere Frage werden, die in den Vereinigten Staaten bereits gestellt wurde, nämlich die: »Was geschieht, wenn es genügend Maschinen für Menschen gibt, denen diese Voraussetzungen (nämlich der psychischen Eignung) fehlen?«[11] Man setzt heute viele Hoffnungen auf die *Heimdialyse* (wobei verständlicherweise hier auch Interessen der Hersteller mitspielen). Aber wenn jeder Patient seine eigene künstliche Niere besitzen wird, vollzieht sich eine natürliche Patientenauswahl: »Jene Patienten, die es lernen könnten, sich selbst zu behandeln, werden überleben - wer das nicht schaffi, wird sterben« (so Scribner, der amerikanische Wegbereiter der Heimnierejt-. *Scribner* schätzt die Zahl der für eine Heimdialyse

10. Leach, S. 286.
11. Leach, S. 288.
12. Zitiert bei *Leach,* S. 289.

geeigneten Patienten auf 10 bis maximal 20 %[13]. Andere Schätzungen halten 80 % für geeignet. Allerdings sind die Parameter sehr unterschiedlich. Wenn die Obergrenze für die Aufnahme in das Dialyseprogramm bei 45 Jahren angesetzt wird und eine strenge Auswahl nach Eignung bereits bei der Aufnahme in die Klinikdialyse erfolgt, ist die Zahl der für Heimdialyse Geeigneten verständlicherweise erheblich höher.

Dabei besteht man heute wegen der Gefahren bei Abhängigkeitsverhältnissen darauf, daß der Patient selbst, ohne Hilfe anderer Personen, imstande ist, die Heimdialyse durchzuführen. Die Heimdialyse wird also vorläufig die Klinikdialyse nicht ersetzen können.' Damit bleibt die Frage nach den Auswahlkriterien bislang auf der Tagesordnung.

2. Die medizinische und rechtliche Problematik der Organverpflanzung. Da Personalmangel und Finanzprobleme die Möglichkeiten der Dialyse' einschränken, 'außerdem diese erhebliche psychische Belastungen mit sich bringt und immer wieder nicht durchgeführt werden kann, weil keine Gefäße für die Gefäßkanülisierung beim Shuntanschluß vorhanden sind, ist die *Transplantation* eine echte Alternative, die, falls sie ausführbar wäre, vorzuziehen ist.

Allerdings besteht hier ein *Mißverhältnis zwischen möglichen und durchgeführten Transplantationen*. Den geschätzten, möglichen 800 Nierenübertragungen in der Bundesrepublik. stehen 1970 tatsächlich durchgeführte 60 gegenüber!". Dieses Mißverhältnis hat mehrere Gründe: Einmal ist es auf Grund der Unsicherheit der *Rechtslage* erforderlich, die Angehörigen eines Toten um die Einwilligung zu bitten. Diese wird häufig nicht gegeben, was in der Situation des Trauerfalls völlig verständlich ist. Inder psychischen Schocksituation eines plötzlichen Trauerfalls bedeutet die Zustimmung zur Organentnahme eine zusätzliche seelische Belastung. Es gab den Fall, daß auf Grund von Schuldvorwürfen der Angehörigen eine Ehefrau, die die Zustimmung gab, Suizid beging. Durch Willenserklärung zu Lebzeiten, wie sie in den USA bereits vielfach üblich ist, beispielsweise in Form einer Eintragung in einen Gesundheitspaß, könnten die einer Organentnahme entgegenstehenden rechtlidien Schwierigkeiten beseitigt werden. Diese Willenserklärung könnte auch auf die Entnahme bestimmter Organe, beispielsweise der Nieren, begrenzt werden. Noch besser wäre aber eine generelle, rechtliche Regelung in Form eines Transplantationsgesetzes.

Des weiteren eignen sich *nur gesunde Nieren* zur Transplantation - also von Menschen, die im sogenannten »besten Alter« plötzlich zu Tode kommen; eine längere Agonie schädigt die Nieren und macht sie zur Transplantation ungeeignet. Ferner fehlt es gelegentlidr an einsatzbereiten Operationsteams (z. B. an Feiertagen), die ohne Verzug die Transplantation durchführen können. Schließlich muß eine *Gewebeverträglichkeit* zwischen Empfänger und Spender bestehen. Um das geeignete Transplantat dem geeigneten Empfänger zukommen zu lassen, wurde 1968 die Organisation *Eurotransplantat* mit Sitz in Leiden in Holland gegründet. Diese überregionale Zusammenarbeit soll die Transplanta-

---

13. Leadi, S. 290.
14. *Gessler,* S. 80.

tionen koordinieren, wobei wegen der kalten Ischämiezeit von sechs Stunden 'oder etwas länger[15] (sie kann heute durch Transport in einer Perfusionslösung bis 24 Stunden verlängert werden) die Zeit zwischen Entnahme und Einpflanzung beschränkt ist. Die Organisation zur Weitergabe der Spendernieren an den bestgeeigneten Empfänger ist noch im Aufbau, wobei nurzu wünschen ist, daß eine weitere Erschließung von Leichennieren gelingt. Denn würde nur jedem 20. Unfalltoten (in der Bundesrepublik ca. 20000 Unfalltote im Jahr) eine Niere entnommen und zur Transplantation bereitgestellt, so ließen sich die 800 möglichen Nierenübertragungen im Jahr ohne weiteres durchführenie. Daß in diesem Fall die Enwilligung als juristische Hürde durch den Gesetzgeber zu berücksichtigen wäre, sei ausdrücklich nochmals erwähnt.

3. *Die psychischen Probleme bei der Durchführung der Dialyse.* Dieser Problemkreis wurde bereits im Zusammenhang der Dialyse erwähnt. Die dauernde Abhängigkeit vom Dialysegerät und die Angst vor Dialysezwischenfällen belasten den Patienten in hohem Maße. *Dialysezwischenfälle* können sowohl durch die Apparatur verursacht werden wie auf individueller Empfindlichkeit des Patienten gegen Einzelvorgänge der Dialyseprozedur beruhen (Dialysespezifische Komplikationen). Der Patient ist von daher einem dauernden psychischen Druck ausgesetzt. Deswegen mag man fragen, ob das Leben dieser *Patienten noch lebenswert* ist. Sicherlich verbessert eine geglückte Transplantation die Lebensmöglichkeiten, den »Lebenswert« in der subjektiven Erfahrung des Patienten erheblich. Durch die Transplantation wird der Patient von einer Abhängigkeit von Maschine und Behandlungsteam frei und muß sich nicht dem permanenten psychischen Streß der Dialysebehandlung unterziehen. Die Frage, ob das Leben eines Menschen lebenswert ist, der unter ständigem Risiko steht und mit den Belastungen durch die Dialyse fertig werden muß, ist generell nicht anhand von eindeutigen und objektiv meßbaren Maßstäben zu entscheiden. Menschen, die eine solche Behandlung auf sich nehmen, werden sie im allgemeinen deshalb auf sich nehmen, weil sie selbst in ihrem Leben noch einen Sinn finden. Man sollte sie dabei durch psychologische und psychiatrische *Betreuung* unterstützen, zumal psychologische Führung die Oberlebensdauer erhöht. Die psychische Belastbarkeit sollte nach Möglichkeit auch vor Aufnahme ins Dauerdialyseprogramm getestet werden. Denn die psychische Konstitution des Patienten spielt bei der Durchführung eine entscheidende Rolle.

Gesondert bedacht werden muß, ob die Beendigung der Therapie seitens eines Dialysierten ethisch als *Selbstmord* zu beurteilen ist. Ein Patient, der nur durch Einhaltung einer strengen Diät und regelmäßige, und zwar in sehr kurzen Abständen regelmäßige, Dialyse iberleben kann und außerdem nur den Shunt zu entfernen braucht, um sein Leben zu beenden, lebt permanent in einer Extremsituation. Solche Patienten können in kritische Situationen kommen, die sie zu einer Beendigung des ständigen körperlichen Leidens und des seelischen Drucks veranlassen. Aus der Literatur in den USA sind Fälle bekannt, daß Patienten wegen der extrem hohen finanziellen Belastungen – infolge fehlender Pflichtver-

---

15. Gessler, S. 79.
16. Gessler, S. 80.

sicherung - durch Abbruch der Behandlung Selbstmord begangen haben. Ethisch gesehen wird man solchen Abbruch der Therapie nicht unter das in der christlichen Tradition gängige Verdikt des Selbstmords stellen dürfen. Man wird vielmehr dies als *Krisenhandlung* zu beurteilen haben, die sich einer Normierung am üblichen Maßstab rationaler Verantwortungs- und Zurechnungsfähigkeit entzieht. Diese ethische Beurteilung wäre auch bei der Beurteilung versicherungsrechtlicher Konsequenzen zu berücksichtigen. Es wird dagegen entscheidend darauf ankommen, wie es gelingt, die psychische Stabilität der in einem Dauerdialyseprogramm Behandelten zu erhalten. Vor allem muß den Patienten jede psychische Belastung durch die Kostenfrage abgenommen werden.

4. Die Spenderproblematik. Es wurde bereits angesprochen, daß für Nierenübertragungen derzeit nicht genügend geeignete Transplantate zur Verfügung stehen. *Gerald Leach* spricht drastisch und etwas respektlos davon, daß die Knappheit auf dem »Ersatzteilmarkt« die Chancen für Transplantationen wesentlich vermindertt/. Um diesem Mißstand zu wehren, sollte, wie schon erwähnt, für die schriftliche Fixierung einer Einwilligung durch Gesunde geworben werden, die im Notfall als Legitimation und zur juristischen Absicherung der Transplantation dienen kann.

Im Falle der *Nierenübertragung* ist die Spenderproblematik noch etwas anders gelagert als bei Herz- und Leberübertragungen, da der irreversible Tod des Spenders hier nicht Vorbedingung der übertragung ist. Der Mensch ist auch mit nur einer Niere lebensfähig. Während einer ersten Phase der Nierenübertragungen wurden aus Gründen der GewebeverträglichkeitOrgane von lebenden Spendern entnommeri'". Seitdem es der medizinisehen Forschung gelang, die Abstoßreaktion durch Immunsuppression zu bekämpfen, ist man wegen des Risikos von der Lebendspende in Europa fast abgekommen. Die ethische Literatur lehnt gemeinhin die Lebendspende ab[19]. In der Tat sprechen schwerwiegende Gründe gegen die Lebendspende: Der Spender trägt ein höheres Risiko im Falle eines Nierenversagens infolge von Krankheit oder Unfall. Dazu kommt das Risiko der operativen Entnahme. Da als Spender in der Regel ein naher Verwandter oder Bekannter gewonnen werden wird, stellt sich auch das Problem der Abhängigkeit sowohl vor wie nach der Spende. Wie kann sichergestellt und geprüft werden, ob die Spende tatsächlich freiwillig erfolgt und nicht durch, teils auch unbewußte, Einflüsse erzwungen wird? Dies läßt sich mit Sicherheit schwerlich feststellen. Ebenso kann die Spende nach der Übertragung zu Belastungen zwischen den Beteiligten führen, Gefühlen des Neides, der Abhängigkeit und dergleichen. Der Vorschlag, nur anonyme Spender zuzulassen, ist nicht realistisch und durchführbar. Emotionale und psychische Konsequenzen sind also bei der Lebendspende zu bedenken. Nicht zuletzt widerspricht die Entnahme einer Lebendspende von einem gesunden Menschen dem obersten Gesetz aller Therapie »Nil nocerne«, nicht schaden. Sehr

---

17. *Leach,* S. 353 ff.
18. *Leach,* S. 319, datiert die erste Phase von 1954 bis 1963.
19. *Paul Spoeken:* Darf die Medizin, was sie kann? 1971, S. 220; vgl. *Wilfried Ru/f:* Organverpflanzung, 1971, S. 54; S. 149: »Die Ergebnisse mit Nieren toter Spender weisen annähernd die gleichen Erfolge auf, so daß das Heranziehen von Lebendspendern grundsätzlich nicht mehr gerechtfertigt ist.«

gewichtige Gründe sprechen also gegen eine Lebendspende. Dennoch zögere ich; sie ethisch absolut auszuschließen, da in Ausnahmesituationen m. E. die Annahme eines Opfers, wie es der Spender hier zugunsten eines Nächsten erbringen will, nicht apodiktisch abzulehnen ist. Bei einer Lebendspende wären freilich sehr strenge Maßstäbe anzulegen, anhand derer zu prüfen ist, ob sie akzeptabel und sowohl medizinisch wie ethisch zu rechtfertigen ist. Ein absolutes Verbot kann aber m. E. in diesem Ausnahmefall seitens evangelischer Ethik nicht aufrechterhalten werden.

Gegen eine Organentnahme von Toten wird endlich gelegentlich das Gebot der *Pietät* ins Feld geführt. Nach christlichem Verständnis bezieht sich aber die Pietät nicht notwendig auf die Integrität des Leichnams, sondern bezeichnet eine Art und Weise des Umgangs mit dem Verstorbenen. Organentnahme und pietätvolle Behandlung schließen sich keineswegs aus. Vielmehr kommt dem Lebensrecht des noch lebenden potentiellen Organempfängers ein Vorrang zu gegenüber der Bewahrung der körperlichen Integrität des toten Organspenders. Das Gebot der Nächstenliebe verpflichtet einen Christen in diesem Fall dazu, einem anderen über den eigenen Tod hinaus durch die Organspende zu helfen.

IU. ÜBERGREIFENDE FRAGEN

Nach der Erörterung ethischer Einzelfragen aus dem Problemkreis von Dialyse und Transplantation seien noch einige weitere grundsätzliche Fragen angesprochen:

1. Die Frage wird oft gestellt, ob Transplantationen nicht *Experimente* am Menschen und daher unzulässig sind. Diese Frage ist nicht leicht zu entscheiden. Eine Beantwortung dieser Frage ist in Deutschland überdies erschwert durch die Erinnerung an die unmenschlichen und ethisch absolut abzulehnenden Experimente an Menschen im nationalsozialistischen Staat. Einmal wäre darum zunächst zu klären, was überhaupt als Experiment zu bezeichnen und zu definieren ist. Zum anderen wäre zu bedenken, ob prinzipiell jedes medizinische Experiment ethisch verwerflich ist. *Nierentransplantationen* sind allerdings im Unterschied zu Verpflanzungen von Leber, Herz, Lungen (oder gar Gehirn) heute kaum noch als Experimente, sondern als Behandlungsmaßnahmen, wenn nicht therapeutischer, so doch palliativer Art, zu bewerten. Ebenso ist die chronische *Dialyse* heute kein Experiment mehr, sondern eine palliative Maßnahme. Dabei ist allerdings wichtig, wie der Begriff Experiment definiert wird. Nur anhand einer Definition läßt sich für den Einzelfall entscheiden, ob ein Experiment notwendig ist oder nicht. Jedes Experiment muß weiterhin unter allen Umständen sorgfältig geplant und durchgeführt werden; es bedarf ferner einer Kontrolle, die den ethischen Schutz des Betroffenen gewährleistet. Eine ökumenische *Tagung in Bossey* vom 1. bis 7. September 1968 hat vier Typen von Experimenten unterschieden[20]:

20. Experimente am Menschen, Studien des ökumenischen Rates Nr. 6, hg. von *Hans-Ruedi Weber,* Genf 1966: S. 15-16, Die Notwendigkeit verschiedener Arten von Experimenten; ibid.: S. 35-64, *Edmund D. Pellegrino:* Die Notwendigkeiten, Aussichten und Gefahren des Experimentierens am Menschen, vor allem S. 37 ff.

1. Bereits jeder *Routinebehandlung* eines Patienten haftet insofern ein experimenteller Zug an, als die Daten variabel sind auf Grund seiner persönlichen und physiologischen Einmaligkeit. In diesem Sinn war die Medizin von jeher »experimentell«. Durch sorgfältige Beobachtung und durch Deduktion aus den beobachteten Ergebnissen zunächst weithin zufallsbedingter klinischer Maßnahmen schritt die Medizin im Lauf ihrer Geschichte von einer Arbeitshypothese zur anderen voran. Aufgabe wissenschaftlicher Medizin ist es, diese Form des Experimentierens auf ein absolutes Minimum zu reduzieren.

2. Mit der *Anwendung der Methoden experimenteller Wissenschaft* in der Medizin wur-' de es notwendig und üblich, planmäßig verifizierbare und quantifizierbare Aufzeichnungen zu machen. Ärzte wurden damit zu exakten Wissenschaftlern, wobei das Hauptziel die Behandlung der Patienten blieb, nebenbei jedoch Daten gesammelt wurden, die es gestatten, bestehende Hypothesen, therapeutische Methoden und Heilmittel zu überprüfen, zu verbessern und neue zu entwickeln. Hier sind die ethischen Probleme verhältnismäßig einfach: Die Gefahren für den Patienten sind gering, der Einbruch in die Persönlichkeitsrechte ist minimal. Dem Patienten kann man es zumuten, zusätzliche Unbequemlichkeiten im Interesse wissenschaftlicher Kontrolle auf sich zu nehmen (weitere Blutprobeentnahmen, Angaben von Daten, zusätzliche Besuche im Krankenhaus etc.),

3. Davon abzuheben ist der *Versuchstyp der klinisch-therapeutischen Forschung,* »der die Kenntnisse der physiologischen, biologischen und psychologischen Funktionen im allgemeinen zu erweitern suchte, unabhängig davon, ob diese Kenntnisse einen direkten therapeutischen Wert haben oder nicht«21. Hier geht es um bewußte Manipulation des Krankheitsbildes des Patienten, also um das, was man im allgemeinen erst als Experiment bezeichnet. Die Spannweitet- ist groß. Es gibt hier therapeutische Forschung, in Gestalt der Erprobung eines neuen Arzneimittels oder eines operativen Eingriffs, die in erster Linie dem Patienten Nutzen bringen soll, wobei er aber zugleich Versuchsperson ist. Daneben gibt es Experimente, mit deren Hilfe physiologische oder klinische Fragen über einen Krankheitsprozeß untersucht werden sollen, ohne daß ein unmittelbarer Nutzen für den Patienten erkennbar und absehbar ist; er ist beim Experiment also in erster Linie Versuchsperson, dann erst Patient. Schließlich sind hier auch Experimente mit freiwilligen Versuchspersonen einzuordnen, wobei beispielsweise physiologische Beobachtungen, Beurteilungen der Wirkung von Arzneimitteln vorgenommen werden, ohne daß der Betroffene davon einen Vorteil hat. Hier ist die Versuchsperson nicht Patient.

4. Einen eigenen Typus von Experimenten am Menschen stellen die durch die Fortschritte der Humanbiologie, der Genochemie möglichen *Eingriffe in die Erbmasse* dar. Analoge Probleme wie bei der genetischen Steuerung lassen sich bereits auf dem Gebiet der *Neurochirurgie* und in Zukunft vor allem der *Neuropharmakologie* denken. Die Probleme sind deshalb anders gelagert, weil es nicht nur um Experimente am Individuum geht, sondern, die Gesellschaft als Ganze betroffen ist, wenn die *Integrität zukünftiger Generationen* zur Diskussion steht. Die spezielle Problematik dieses vierten Versuchstypus sei hier

21. Experimente, S. 16.
22. Vgl. *Pellegrino;* in: Experimente, S. 38 f.

nicht weiter verfolgt; ebenso können neben den genannten drei legitimen Formen des Experimentierens zwei unechte Spielarten beiseite bleiben, nämlich Pseudoforschung und unerkanntes Experimentieren.

Im Blick auf den Problemkreis *Dialyse* und *Transplantation* von Nieren wäre einmal zu fragen, in welche Kategorie der Experimente (Typen 1-3) diese einzureihen wären. Wenn die therapeutische Bedeutung überwiegt, ist zwar ein experimenteller Aspekt nicht völlig abzustreiten, aber sie sind strenggenommen nicht mehr als Experiment zu bewerten. Aber selbst den Fall gesetzt, daß sie noch im Stadium des Experiments wären (Versuchstypus 3), so bleibt festzustellen, »daß man das entsprechende kontrollierte Experiment bejahen muß, weil sonst die medizinische Praxis selbst zu experimentell würde«[23]. Bei bislang noch experimentellen Transplantationen (Herz, Leber) gerät der Arzt zudem in einen *Interessenkonfiikt zwischen dem Patienten der Gegenwart und dem Kranken der Zukunfl*[24]. Dieser Interessenkonflikt spiegelt die allgemeine Spannung wider, in welche die wissenschaftliche Medizin durch den Fortschritt von Wissenschaft und Technik versetzt ist[25]: Im klinischen Bereich sind heute Therapie und experimentelle Forschung nicht voneinander zu trennen. Die übergänge sind oft fließend[26]. Der Arzt soll zugleich Wissenschaftler und Helfer des Kranken sein; die Medizin ist nicht mehr allein Therapie, sondern wird »selbst mehr und mehr zu einem Instrument angewandter Biologie und Soziologiee-", Der Geist experimenteller Wissenschaft und das traditionelle therapeutische Prinzip des .hippokrarischen Eides stehen in Spannung zueinander und versetzen in einen *Konflikt zwischen zwei Wertordnungen.* Das ursprüngliche therapeutische Prinzip enthielt nicht die .Forderung nach einer geordneten und systematischen Wissensförderung. Experimente am Menschen stellen das Paradigma dar, an welchem der Konflikt zwischen technischen Möglichkeiten und menschlichen Werten sich verdeutlichen läßt. Der Arzt soll zugleich Wissenschaftler und Helfer, der Patient soll zugleich Gegenstand und Patient sein[28]. Der Konflikt kann anhand des besprochenen Problemkreises aufbrechen, wenn abzuwägen ist, ob für den Patienten die Dialyse oder die Transplantation besser wäre. Er kann zugespitzt werden auf die Frage, welche Gesichtspunkte Vorrang haben, nämlich der Gesichtspunkt, was das Beste für den Patienten ist, oder ganz andere Fragen, etwa welches Ärzteteam am meisten transplantiert; die besten überlebenszeiten hat, ohne daß darüber reflektiert wird, welches Leben die Patienten dabei führen.

23. *Sporken,* S. 154.
24. Vgl. *RuH,* S. 144.
25. Vgl. *Pellegrino,* in: Experimente, S. 35 ff.
26. Vgl. *Böckle* bei *Sporken,* S. 11.
27. *Pellegrino,* in: Experimente, S. 35.
28. Vgl. *Pellegrino,* in: Experimente, S. 37: »Die Dichotomien von Patient-Gegenstand und Arzt-Helfer bedeuten eine unausgleichbare Vielfalt im Experimentieren am Menschen, und die Unterschiede darin sollten nicht verwischt werden. Sie enthalten eine wesentliche Spannung in der Wertordnung und einen Widerspruch von Aufgabe und Rolle von Arzt und Patient. Persönliches Wohlergehen steht notwendigerweise als Gegengewicht zum Gemeinwohl; wissenschaftliche Werte stehen gegen persönliche und menschliche; sogar die Freiheiten zukünftiger Generationen werden potentiell durch die Freiheiten der heute lebenden gefährdet. Die Erwartungen der Gesellschaft können nur erfüllt werden, wenn diese einander widersprechenden Werte kritisch so geordnet werden, daß Experimente am Menschen zur Förderung menschlichen Wohls genutzt werden können, ohne dabei seine Menschlichkeit zu verletzen.«

Mit einer kurzen Bemerkung sei schließlich in diesem Zusammenhang der *Einwand* gestreift, der im Zusammenhang der Transplantation erhoben wurde, *man lasse die Patienten,* welche das Transplantat erhalten, *nicht »in Würde« sterben.* »Einmal sterben die Patienten nicht immer -in Würde<, wenn man sie nicht operiert: Das Sterben an Nierenversagen oder an einem unheilbaren Herzleiden zieht sich häufig viel länger hin und ist viel qualvoller als der Tod nach einer mißglückten Transplantation. Zweitens werden sexperimentelle- chirurgische Eingriffe fast ausnahmslos an Patienten vorgenommen, die ohnehin, und zwar sehr bald, sterben würden. Die Operation bedeutet also in jedem Fall eine Hoffnung, die freilich sehr gering ist. Welchen Schaden richtet man also an, vorausgesetzt, man erweckt bei dem Patienten oder seiner Familie keine überspannten Illusionen? Die Kritiker übersehen eines:' daß man nämlich von keiner Operation generell behaupten kann, sie sei tollkühn ...; die entscheidende Frage bleibt stets, ob der Patient ausreichend informiert ist und uneingeschränkt zustimmt oder nicht.«29

2; Auf Grund der Überlegungen zur Frage des Experimentes ergibt sich allein schon durch den Hinweis auf einen möglichen Konflikt zwischen zwei Wertordnungen, daß in der medizinischen Ethik eine reine *Situationsethik nicht* möglich ist. Denn wenn auf eine Wertordnung verwiesen wird, dann sind immer Grundsätze, Leitlinien, Maßstäbe, Normen, Prinzipien, oder wie immer man dies nennen mag, im Spiel. Der amerikanische Theologe *'[osepb.Fletcher* hat aus den Schwierigkeiten, vor die heute der medizinische Fortschritt die Ethik stellt, gefolgert, es gebe nur eine Situationsethik. Sein Grundsatz lautet: »Nur eins' ist aus sich selbst gut, die Liebe, sonst nichts.«30 Die Liebe ist in ihrer Beurteilung der Situationen grundsätzlich frei. »Entscheidungen der Liebe kommen aus der Situation, nicht aus den Vorsdiriflen.e'! Diese Position scheint mir unhaltbar zu sein. Auch die ganze Debatte, ob die Ethik sich an Situationen oder an Normen zu orientieren habe, ist müßig32. Man muß sich dabei nur von der Vorstellung frei machen, als wären *Normen* starre, nicht dem geschichtlichen Wandel unterliegende, auf jede Situation direkt und unmittelbar anwendbare Prinzipien. Ethische Normen sind Leitlinien, mit deren Hilfe *in* Situationen ethisch begründete Entscheidungen getroffen werden können. Sie bedürfen also durchaus der Anwendung auf die jeweils konkrete Situation; und sie müssen sich ebenfalls gewandelten Verhältnissen und Erkenntnissen anpassen. Aber Maßstäbe oder Leitlinien oder Grundsätze oder Normen sind als Grenzbestimmungen unerläßlich. In diesem Sinne ist der Grundsatz des Arztes »Nil nocere salus aegrotorum suprema lex« *die* Norm ärztlichen Handelns. Diese Grundnorm ist dahingehend auszulegen: »Das Kriterium, an dem sich bemißt, ob die ärztliche Behandlung ethisch gut ist oder nicht, liegt darin, ob mit dieser Behandlung dem Menschen in seiner leiblichen und mitmenschlichen Daseinssituation ein wirksamer Dienst erwiesen wird zur Erreichung dessen, was er als seine Lebensaufgabe ansieht. Ob sie also für diesen Patienten eine tatsächliche Förderung seiner Möglichkeiten

---

29. Leach, S. 337 f.

30. [osepb Fleteher: Moral ohne Normen? 1967, S. 48. 31. *Fletcher,* S. 122.

32. Vgl. dazu: *fames M. Gustafson:* Situation contra Prinzipien. Eine irreführende Debatte in christlicher Ethik, ZEE 13, 1969, S. 14-40.

zur Selbstverwirklichung in Mitmenschlichkeit darstellt. Oder noch anders gesagte ob der Patient eben als Mensch dadurch besser instand gesetzt wird zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe.«[33] Diese ärztliche Grundnorm transzendiert das ärztliche Berufsethos, wenn und insoweit sie die Berücksichtigung der mitmenschlichen Daseinssituation des Patienten zu berücksichtigen auffordert. An dieser Stelle überlappen sich Berufsethos des Arztes und allgemeines gesellschaftliches Ethos.

3. Da die Grundnorm der Auslegung und Anwendung auf sich infolge des wissenschaftlichen Fortschritts wandelnde Situationen ärztlichen Handeins bedarf, gehört zur *Anwendung der Grundnorm konstitutiv der Interpretationsprozeß hinzu.* Deshalb kann es m. E. *keine statische, futurologische, medizinische* Ethik geben. Sie wäre »wirklidikeitsfremde>'. Denn einmal sind Prognosen über die tatsächliche Zukunft des Menschen unsicher. Zum anderen kann eine lebensnahe Ethik nicht von vorher festgelegten Prinzipien deduktiv abgeleitet werden. Hingegen ist aber eine Besinnung auf die anthropologischen und gesellschaftlichen Aspekte der medizinischen Tätigkeit notwendig, wenn eine grundlegende Neuorientierung zukunftsbezogener medizinischer Ethik erfolgen soll. In meinen Überlegungen wurde gelegentlich, vor allem im Zusammenhang des Personalmangels und der Kostenfrage, darauf hingewiesen, daß bei therapeutischen Maßnahmen wie Dialyse und Transplantation nicht nur das Individuum zu bedenken, sondern auch die *Belange der Gesamtgesellschaft* zu berücksichtigen sind. Das Prinzip des Therapeutischen kann sich dann nicht mehr auf das isolierte Individuum allein beziehen, sondern es hat heute die soziale Dimension der Therapie des Individuums in die Überlegungen ausdrücklich einzubeziehen. Diese soziale bzw. gesellschaftliche Dimension ist in unserem Fall in zweierlei Hinsicht zu bedenken:

Einmal ist es eine Forderung der Sozialethik, daß die Gesellschaft die *Kosten* für notwendige therapeutische Maßnahmen aufbringt. »Das Recht auf die notwendige Gesundheitsfürsorge gehört zu den sozialen Grundrechten des Menschen. Dazu aber ist erfordert, daß die Gesellschaft die erforderlichen Mittel aufbringt und zur Verfügung stellt.«35

Zum anderen können sich aber Medizin und Sozialethik ihrerseits nicht der Frage entziehen, ob angesichts begrenzter Mittel und beschränkten Personals nicht *Dringlichkeitsstufen* und *Prioritäten* festzusetzen sind. *Leach* hat dies auf die drastische Formel gebracht: »Da unsere finanziellen Möglichkeiten hinter den Heilungsmöglichkeiten immer weiter zurückbleiben, ähnelt die Medizin allmählich einem Supermarkt, der sich inmitten eines Slumviertels befindet. Von Jahr zu Jahr vergrößert sich in den Regalen das Angebot verlockender Waren - der zuverlässigeren Methoden, den Tod hinauszuschieben und Krankheit zu verhüten -, von Jahr zu Jahr jedoch sind die Kunden immer weniger in der Lage, sididie Dinge zu leisten, die man ihnen so verlockend anbietet.e-s Auch bei theologischen Autoren finden sich ähnliche Überlegungen-". Derartige Überlegungen werden noch

---

33. Sporken, S. 49. 34. Vgl. *Sporken,* S. 235. 35. *Sporken,* S. 199. 36. *Leach,* S. 366.

37. Ru/f, S. 127; *Sporken,* S. 200; vgl. *Ru/f,* S. 131: »Die Entscheidung zur Transplantation kann jedoch nicht nur vom Wollen des Patienten und von seiner Krankheitssituation abhängen, sondern wird auch von der *Zumutbarkeit für die Gesellschaft* bestimmt. Angesichts der hohen Kosten und des großen personellen

schwieriger, wenn man das Mißverhältnis zwischen höchstentwickelter Gesundheitsfürsorge auf der einen Seite bei uns und dem Mangel an elementarer medizinischer Hilfe inden Entwicklungsländern auf der anderen Seite mitbedenkt und die allen Prognosen nach in Zukunft sehr ernsten politischen Folgen beachtet. Die Medizin der Zukunft wird auf die Unterstützung der Gesellschaft angewiesen sein. Sie wird diese Unterstützung aber nur gewinnen, wenn ein Konsensus zwischen ärztlichem Berufsethos und allgemeiner' Moral besteht und wenn dieser Konsensus auch bewußt gemacht werden kann. Dazu bedarf es des wechselseitigen Austausches, indem die Medizin der öffentlichkeit ihre Probleme verständlich macht und Nichtmediziner die Beiträge einzubringen versuchen, die sie aus der ethischen Tradition gewinnen können und die ihnen aus der ethischen Analyse und Reflexion heutiger Probleme zuwachsen.

4. Die überlegungen zum Thema Dialyse und Transplantation verdeutlichen paradigmatisch die *Schwierigkeiten ethischer Normfindung* in einer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation. Ein Doppeltes ist im Blick auf die Möglichkeit einer Normenfindung angesidits der raschen Veränderungen und Fortschritte in der Medizin festzustellen - wobei diese Feststellung darüber hinaus für die ethische Urteilsbildung Gültigkeit hat: Einmal läßt sich ein Urteil über ethische Grundsätze und Normen nur im *kooperativen Zusammenwirken der Vertreter der verschiedenen Fragestellungen* gewinnen. Zum anderen beinhaltet diese interdisziplinäre Kooperation ein Zusammentreten mehrerer Argumente und Uberlegungen zu einer *»Konoergenzargumentationec*. Überlegungen aus der ethischen Tradition, Grunderfahrungen des Menschseins und popularisierungsfähige wissenschaftliche Einsichten und empirische Ergebnisse zusammen ergeben erst Normen, die auf gegenwärtige Probleme bezogen sind. Diese auf die Gegenwartsfragen bezogenen Normen sind freilich praktische Hypothesen und als solche *fallibel,* d. h. mit dem Risiko des Irrtums behaftet, das für die Betroffenen schmerzhafte, ja sogar tödliche Folgen haben kann. Dennoch bedarf es zur Entscheidung im Einzelfall solcher Normen. Keine Wissenschaft, auch eine theologische Ethik, die sich auf die Heilige Schrift zurückbezieht, kann, auf sich allein gestellt, realitätsbezogene Normen aufzeigen. Der Kardinal *John Henry Newman* hat bereits die Konvergenzargumentation in der Normenfindung in dem prägnanten Bild eines Kabels veranschaulicht, das aus einer Anzahl einzelner Drähte verfertigt ist, von denen jeder für sich genommen schwach ist und keine Tragkraft besitzt, die aber zusammen ein riesiges Gewicht zu tragen vermögen-",

Prof.lJr. M. Honecker *5309 Meckenheim (b. Bonn), Heerstraße 71*

Aufwandes muß bezweifelt werden, ob die mögliche Lebensverlängerung eines einzelnen genügt, um Organtransplantationen - mit Ausnahme der Nierenverpflanzungen - als bloße Behandlungsmaßnahme zu rechtfertigen.«

38. *Johannes Gründel:* Ethik ohne Normen? Zur Begründung und Struktur christlicher Ethik, in: *[, Gründel/ H. van Oyen:* Ethik ohne Normen, 1970, S. 64 ff.; *Al/ons Auer:* Autonome Moral und christlicher Glaube, 1971, S. 50. Vgl. *Jürgen Habermas:* Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbil-: den?, in:]. *Habermas / D. Henrich:* Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Sruttgart, 1974, vor allem S. 68 ff.

39. Zitiert nach *Gründel,* S. 65.

Unverfügbarkeit des Lebens oder Freiheit zum Tode

Euthanasie als ethisches Problem"

VON WILFRIED HÄRLE

Durch verschiedene Ereignisse ist das Euthanasieproblem neuerlich zu einem Gegenstand der öffentlichen Diskussion geworden. Da sind einerseits die Euthanasie-Prozesse der letzten Jahre zu nennen, von denen besonders der gegen die holländische Ärztin Dr. *Geertruida Postma-oan-Booen* das lebhafte Interesse der Massenmedien und der Bevölkerung gefunden hat. Andererseits ist auf das kürzlich erschienene Buch »Die Freiheit zum Tode. Ein Plädoyer für das Recht auf menschenwürdiges Sterben«! zu verweisen, mit dem der amerikanische Journalist *Paul Moore* die Euthanasie-Diskussion auch in der Bundesrepublik neu angefacht hat.

Die Dringlichkeit dieser Diskussion hat ihren Grund freilich nicht allein in diesen aktuellen Ereignissen und Vorstößen, sondern in der faktischen Problemsituation, wie sie sich aus den enormen Fortschritten der medizinischen Wissenschaft und Technik in den letzten Jahrzehnten ergeben hat[2]. Durch diesen Fortschritt wachsen dem Menschen (insbesondere dem Arzt) immer mehr Möglichkeiten zu, in den Lebens- und Sterbensprozeß einzugreifen. So haben die Möglichkeiten, die Entstehung menschlichen Lebens zu verhindern, Krankheiten zu heilen, Schmerzen zu lindern und das Leben bzw. Sterben zu verlängern, ein Ausmaß erreicht, wie es noch vor wenigen Generationen unvorstellbar war. Damit sieht sich die Ethik unausweichlich vor die Frage gestellt, welche dieser vorhandenen Möglichkeiten angewandt werden sollen und dürfen.

Aber die Problematik reicht noch weiter. Mit den weitgehenden *Verfügungsmöglichkeiten* über Leben und Tod (von den hormonellen Kontrazeptionsmitteln über den künstlichen Ersatz lebenswichtiger Organfunktionen bis zur sogenannten Ersatzteilchirurgie) steht nicht nur das menschliche *Verfügungsrecht* über Leben und Tod zur Debatte, sondern auch die Frage nach dem Wesen und den Grenzen menschlichen Lebens überhaupt. Von wann ab und bis zu welchem Zeitpunkt kann oder muß man von menschlichem Leben sprechen?

Wir wollen versuchen, uns anhand des aktuellen Euthanasieproblems mit den in diesem

---

* Antrittsvorlesung, gehalten in der Chriscian-Albredits-Universität am 11. Februar 1974. Erst nach Abschluß des Manuskripts erschienen die beiden Arbeiten: *U. Eibach:* Recht auf Leben - Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik, Wuppertal 1974, und *[, Wunderli:* Euthanasie oder über die Würde des Sterbens. Ein Beitrag zur Diskussion, Stuttgart 1974. *Eibach* behandelt vor allem in Anlehnung an und Auseinandersetzung mit *Kerl Barth* grundlegende Fragen einer medizinischen Ethik und nimmt zum Euthanasieproblem nur beiläufig Stellung. Die Arbeit des Mediziners *Wunderli* hat dagegen das Euthanasieproblem in allen Formen zum Thema. Seine Ergebnisse stimmen in vielen Punkten mit den hier vorgetragenen Thesen überein und unterscheiden sich gelegentlich nur durch die Akzentuierung. - Hinweise auf beide Arbeiten wurden in den Anmerkungen dieses Aufsatzes angefügt.

1. *P. Moore:* Die Freiheit zum Tode. Ein Plädoyer für das Recht auf menschenwürdiges Sterben, Euthanasie und Ethik, deutsch von *I. Abel,* Hamburg 1973.
2. Vgl. dazu *Moore,* a.a.O, S. 113ff., und *Wunderli,* a.a.O, S. 44ff.

Problembündel angeschnittenen ethischen Grundfragen auseinanderzusetzen. Da wir das Thema Euthanasie als Exempel einer grundlegenden ethischen Problematik behandeln, werden wir die wichtigen und schwierigen medizinischen, juristischen und rechtspolitischen Aspekte dieses Themas allenfalls beiläufig berühren und uns auf die zentralen *ethischen* Fragen konzentrieren.

I. BEGRIFFSKLÄRUNG

Was - so ist zunächst zu fragen - wollen wir unter Euthanasie verstehen? Schon die Beantwortung dieser Frage hat weitreichende Konsequenzen. Zieht man - wie etwa *Jochen Fischer* in seiner Schrift »Eurhanasie heute?«[3] - die Grenzen zu eng, so verliert man den Zusammenhang mit den unmittelbar angrenzenden Problemsituationen aus dem Blick. Weitet man dagegen den Euthanasie-Begriff zu sehr aus - wie dies etwa *Werner Gatel* in seinem Buch »Grenzsituationen des Lebens«[4] tat -, so besteht die Gefahr einer Verwischung der Konturen des spezifischen Problems und einer unsachgemäßen Konsequenzmacherei.

Wir knüpfen hinsichtlich der Problemdefinition an das Ordnungsschema an, das der Gerichts- und Sozialpsychiater *Helmut Ehrhardt* im Jahre 1965 vorgelegt hat[5], und das seitdem weitgehend in der wissenschaftlichen Diskussion aufgenommen wurde. Ehrhardt unterscheidet zunächst drei Bereiche, die dem Euthanasieproblem zugeordnet werden können: 1. Euthanasie im Sinne von Sterbehilfe; 2. »Künstliche« Lebens- und Leidensverlängerung (die von Ehrhardt als die »>negative< Form von Euthanasie« bezeichnet wird) und 3. Die Vernichtung lebensunwerten Lebens".

Ehrhardt verwendet den Euthanasie-Begriff nur im Blick auf die beiden ersten Bereiche und lehnt Ausdrücke wie »Euthanasie im weiteren Sinne« oder »begrenzte Euthanasie« zur Bezeichnung der durch den Nationalsozialismus zu trauriger Berühmtheit gelangten

---

3. Th.Ex.h., Nr. 151, München 1968, bes. S. 20 ff. und 32 ff. Die Tendenz zur Einengung zeigt sich bei *Fischer* vor allem daran, daß er die verschiedenen Formen der Euthanasie fortgesetzt als »unvergleidibare Dinge« (S.21) oder als »etwas völlig anderes« (5. 32, ähnlich S. 27 und 34 f.) bezeichnet und dann nach dem Prinzip »divide et impera« verfährt. Ähnlich verhält es sich bei *R. Kautzky* (Die Euthanasie als Problem ärztlicher Ethik, in: Die Euthanasie. Ihre theologischen, medizinisdien und juristischen Aspekte, hg. von *F. Valentin*, Göttingen 1969, S. 32 ff.), der sich allerdings einer inhaltlich ganz anderen Definition des Euthanasiebegriffs bedient als *Fischer*. Gegen *Fischer* und *Kautzky* ist mit *P. Sporken* (Menschlich sterben, Düsseldorf 1972, S. 10) zu sagen: die »Frage nadi aktiver Euthanasie ... kann ... nicht beantwortet werden, wenn man sie außerhalb des Zusammenhangs mit den anderen Fragen nadi dem Eingriff in den Sterbeprozeß stellte,

4. *W. Catel:* Grenzsituationen des Lebens. Beitrag zum Problem der begrenzten Euthanasie, Nürnberg 1962, bes. S. 95 ff. Infolge dieser Begriffsausweitung suchte man bei Catel vergebens nach einer Definition von »Euthanasie«. Definiert wurden nur einzelne Formen der Euthanasie, so z. B. »reine Euthanasie« (S. 96), »Euthanasie im engeren Sinne« (S. 101) und »Euthanasie im weiteren Sinnes (5. 106). Die Berechtigung zur Subsumierung dieser einzelnen Formen unter einen Begriff wurde nicht diskutiert. In seinem Budn Leidminderung richtig verstanden (Nürnberg 1966) vollzieht *Catel* an diesem Punkt eine Klärung, indem er Euthanasie definiert als »Sterbehilfe, die eine Abkürzung des Lebens herbeiführen soll, oder eine soldie als Nebenwirkung zur Folge hat« (5. 124). Konsequenterweise unterscheidet Catel hiervon nun auch begrifflich die »Auslösdiung« oder »Exeinktion« idiotisdier Kinder (a.a.Oi).

5. *H. Ehrhardt:* Euthanasie und Vernichtung -lebensunwerten- Lebens, Stuttgart 1965, 5.5 f. Vgl. auch *Wunderli,* a.a.o. S. 23 f.

6. A.a.O.

Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens mit Recht als »irreführend« ab", Das Recht zu dieser Grenzziehung ergibt sich aus der allgemein anerkannten Definition der Euthanasie als »Sterbehilfe«. Danach ist der Personenkreis, an dem möglicherweise Euthanasie praktiziert werden soll, eingeschränkt auf Sterbende, das heißt auf Menschen, »bei denen nach menschlichem Ermessen der baldige Tod unabwendbar erscheim-e. Dies ist jedoch bei den geistig oder körperlich schwer Geschädigten, die Objekt einer Vernichtung slebensunwerten« Lebens sein können", in der Regel nicht der Fall. Selbst wenn deren Lebenserwartung »mehr oder weniger begrenzt sein kann«10, so handelt es sich bei ihnen im Normalfall doch nicht um Sterbende. Und soweit es sich bei ihnen wirklich um Sterbende handelt, werden sie ja in der Definition: Euthanasie als Sterbehilfe mitbedacht.

Wie verhält es sich andererseits mit dem Bereich der »künstlichen« Lebens- und Leidensverlängerung, den Ehrhardt hier als »negative- Form von Euthanasie« einführt'I] Ehrharde bemerkt selbst, daß dieses Thema in dem von ihm vorgeschlagenen Schema »10-gisch ein Fremdkörper ist«, erhält es jedoch für »untrennbar zur Sache« *gehörig*[12]. Dem wird man zustimmen müssen. Die Frage ist jedoch, ob es sich hierbei tatsächlich um einen selbständigen Bereich innerhalb der Euthanasieproblematik handelt, oder ob nicht dieses Thema sachgemäß unter Euthanasie im Sinne von Sterbehilfe zu subsumieren ist. Als *Euthanasieproblem*[13] erweist sich das Problem der künstlichen Lebensverlängerung ja nur anhand der Frage, ob und inwieweit es ethisch erlaubt oder unter Umständen sogar geboten sei, Maßnahmen zur künstlichen Lebensverlängerung zu *unterlassen* bzw. *abzubrechen.* Wir subsumieren deshalb das Problem der künstlichen Lebens- und. Leidensverlängerung unter die Form der Euthanasie, die Ehrhardt selbst als »Sterbehilfe durch Sterbenlassen«[14] bezeichnet.

Damit ist folgende Begriffsbestimmung möglich: Unter Euthanasie verstehen wir Sterbehilfe, und d. h. die Erleichterung und/oder Abkürzung des Lebens bzw. Sterbens eines Menschen, dessen baldiger Tod aller Voraussicht nach unabwendbar ist[15].

---

7. A.a.O. S. 6. Diese Ausdrücke hatte *Catel1962* verwendet (s. o, Anm. 4).
8. *Ehrhardt,* a.a.O, S. 5. Ebs. *Wunderli,* a.a.O. S. 20.
9. Vgl. dazu *Catel:* Grenzsituationen, S. 106 f. *Catel* selbst setzt sich allerdings nur für die Tötung idiotischer Kinder ein, bei denen *»ein totaler Ausfall psychischer Funktionen«* vorliegt, und lehnt die Tötung von Kindern »mit somatischen Mißbildungen, aber partiell oder völlig ausgeprägtem seelischem Bewußtsein unter allen Umstandene ab (a.a.O. S. 107). Diese Grenzziehung wird aber wieder verwischt, wenn Catel formuliert: »Stets kann es sich nur um *Einzelfälle* handeln, *vorzugsweise* [von uns hervorgehoben] um *idiotische Kinder* oder um *Sterbende* ...« (a.a.O, S. 123). Was heißt hier »vorzugsweise-d Bezieht sich das auf »Kinder« oder auf »idiotisdi..?
10. *Ehrhardt,* a.a.O, S. 6.
11. A.a.O. Mit diesem Problem setzt sich *Eibach,* a.a.O. S. 304 ff., ausführlich auseinander.
12. A.a.O. S. 5.
13. Das Problem der künstlichen Lebensverlängerung hat freilich auch andere Aspekte. So ist z. B. zu fragen, ob und inwieweit es ethisch zulässig ist, bestimmte Teilfunktionen des menschlichen Körpers künstlich aufrechtzuerhalten, nur um Organe in einem transplantationsfähigen Zustand zu erhalten oder um etwaiger finanzieller Vorteile willen, Wir melden diese Frage hier nur an, ohne näher auf sie einzugehen. Vgl. zu diesem Problemkomplex W. *Trillhaas:* Ethik, 3. Aufl., Berlin 1970, S. 226 ff.
14. *Ehrhardt,* a.a.O. S. 5.
15. Ähnlich definiert *Trillhaas,* a.a.O, S. *201:* »Genau genommen bezeichnet der Begriff Euthanasie die

Dabei gilt es - wiederum im Anschluß an Ehrhardtw - folgende Formen der Euthanasie zu unterscheiden:

1. Erleichterung des Sterbens ohne Lebensverkürzung. Wir übernehmen hierfür die Bezeichnung »reine Eurhanasiee-/.

2. Erleichterung des Sterbens mit Lebensverkürzung als Nebenwirkung. Hierbei ist zu denken an die Verabreichung von Sedativa und Narkotika, die das Sterben erleichtern sollen, de facto aber *auch* eine lebensverkürzende Wirkung haben. Wir übernehmen hierfür die Bezeichnung »indirekte Euthanasiee-".

3. Erleichterung des Sterbens durch Sterbenlassen - »passive Euthanasie« genanntl", Dabei kann man unterscheiden: Sterbenlassen

a) durch Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen,

b) durch Abbruch lebensverlängernder Maßnahmen.

4. Erleichterung des Sterbens durch (gezielte) Lebensverkürzung. Diese Form der Euthanasie wird als »direkte Euthanasieebezeidmet-".

Alle genannten Formen lassen sich noch dahingehend klassifizieren, ob Euthanasie mit, ohne oder gegen den Willen des Betroffenen oder seiner Angehörigen praktiziert wird.

H. STELLUNGNAHMEN

Welche Stellung beziehen die für unseren Sprachraum repräsentativen protestantischen Ethiker zum Euthanasieproblem und zu den einzelnen Formen der Euthanasie? Soweit das Euthanasieproblem überhaupt diskutiert wird, kann man summierend folgendes feststellen-l;

1. Die reine Euthanasie wird grundsätzlich als ethisch zulässig, wenn nicht sogar-als selbstverständlich und verpflichtend, beurteilt-t; jedoch wird gelegentlich die Frage gestellt, welches Maß an Leiden vom Sterbenden übernommen werden soll und kann, um seinen Tod bewußt erleben zu können",

---

Sterbehilfe, d. h. die Erleichterung und Abkürzung der Qualen eines Sterbenden im Fall des sicheren Todes.«

16. *Ehrhardt,* a.a.O. S. 5 f.
17. Im Anschluß an *Catel:* Grenzsituationen, 5. 96; C. *Roxin:* Art. »Euthanasie H«, in: Evangl, Staatslexikon 1966, Sp. 472 u. a.
18. Im Anschluß an *Ehrhardt,* a.a.O. S. 6.
19. So z. B. bei *Sporken:* Menschlich sterben, S. 76.
20. So z. B. bei *Ehrhardt,* a.a.O. S. 6. Diese Form der Euthanasie wird häufig auch als »aktive Euthanasie« bezeichnet. 50 etwa bei *Kautzky:* Die Euthanasie als Problem, S. 36; *Trillhaas:* Ethik, 5.228; *Sporken:* Menschlich sterben, 5.82, und *Wunderli:* Euthanasie; 5.24. Da jedoch auch die reine und indirekte Euthanasie »akrive« Sterbehilfe sind, erscheint uns der Terminus »direkte Euthanasie« als weniger mißverständlich,
21 Vgl. zum folgenden das Gutachten von *E. Wolf:* Das Problem der Euthanasie im Spiegel evangelischer Ethik, in: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, hg, von *E. Dinkler,* Tübingen 1964, 5. 685-702. Dieses Gutachten ist mit einigen Änderungen und Ergänzungen wiederveröffenelidit in ZEE 10/1966, S. 345-361. Wir zitieren nach der (überarbeiteten) ZEE-Fassung.
22. So z. B. von *L. Loeffler,* Art. »Euthanasie«, in: RGG, 3. Aufl., Bd. II, Sp. 743; *H. oan Oyen:* Beendigung des Leidens als ethischer Grenzfall. ZEE 10/1966, S. 130, und *Trillhaas:* Ethik, S. 202.
23. So bei *Loeffler,* a.a.O., und bei *Wolf,* a.a.O, S. 360.

2. Was die indirekte Euthanasie betrifft, finden sich in der Literatur nur wenige Erörterungen. *Trillhaas* macht darauf aufmerksam, wie kurz in Wirklichkeit der Schritt von der reinen zur indirekten Euthanasie sei. »Man denke nur an die Wirkung, die durch geringe überdosierungen schmerzlindernder Mittel eintritt: Hier kommen wir an eine Grenze, die nicht nur eine Grenze der ethischen Theorie, sondern ebensosehr eine Grenze der Entscheidung von Fall zu Fall darstellt,«>' Die ausführlichste Erörterung über die indirekte Euthanasie findet sich bei *Tbielideeö,* Er schließt sich im Ergebnis dem Votum Pius' XII. an, der 1957 erklärt hatte: Wenn die »Verabreichung narkotischer Mittel von selbst zwei verschiedene Wirkungen hervorruft, einerseits die Linderung der Schmerzen und andererseits die Verkürzung der Lebensdauer, so ist sie erlaubt; allerdings muß man beachten, ob zwischen diesen beiden Wirkungen ein vernünftiges Verhältnis besteht und ob die Vorteile der einen die Nachteile der anderen ausgleichen.e-e

3. Die passive Euthanasie wird - soweit diskutiert - überwiegend als eine in Grenzfällen mögliche Entscheidung akzeptiert. Als Grenzfälle gelten dabei Situationen, in denen die »Einheit des Psychosomatischen in keinerlei Hinsicht mehr gewährleistet und menschliches Existieren an sich in Frage gestellt ist« *(van Oyen)*[27], oder dann, »wenn mit einem dauernden Verlust nicht nur der Sprache, sondern auch des Vermögens, mit der Umwelt noch Kontakt zu haben, gerechnet werden muß« (Trillhaasj-" bzw. wenn »das gewaltsame Weiterlebenlassen« zu einem *»Terror der Humanität«* wird (Thielidcejö'. Selbst *Barth,* der die Möglichkeit der passiven Euthanasie grundsätzlich verneint-P, kann die Frage nicht unterdrücken, »ob es bei dieser Art künstlicher Lebensverlängerung immer mit rechten Dingen zugeh(e), ob hier nicht auch so etwas wie ein menschlicher *VbergrijJ* in der *entgegengesetzten* Richtung vorliegen könnte«. Und Barth hält es (1951) für »nicht unmöglich, daß sich in dieser speziellen Hinsicht doch noch einmal so etwas wie ein Grenzfall abzeichnen könnte«. Er fügt jedoch sofort an: »Nicht um eine willkürliche -Euthanasie- würde es sich dann handeln, sondern um denjenigen Respekt, den auch das *sterbende* Leben *als solches* in Anspruch nehmen darf.«[31]

4. Im Blick auf die direkte Euthanasie besteht in der Literatur weitestgehende Einigkeit in der kompromißlosen Ablehnung->, Nach *Thielickes* Meinung ist direkte Euthanasie

---

24. Ethik, S. 202. Ähnlich *Loeffler,* a.a.O. Sp, 744, und *van Oyen,* a.a.O. S. 137.

25. H. Thielicke: Theologische Ethik IIII3, Tübingen 1964, S. 438-440.

26. Pius XII. Religiös-sittliche Fragen zur Anästhesiologie, Köln 1957, S. 26 (Nr. 39). Bei *Thielicke,* 3..a.O. S. 439, und bei *van Oyen,* a.a.O. S. 138.

27. A.a.O. S. 139. 28. Ethik, S. 228.

29. Theol Ethik IIII3, S. 440.

30. K. Barth: Kirchliche Dogmatik (= KD) Ill/4, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1957, S. 488. Siehe zum Problem der passiven Euthanasie auch die knappen Ausführungen bei D. *Bonhoeffer* (Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von *E. Bethge,* Stuttgart 1948, S. 107 f.) und *van Oyen* (Gibt es eine evangelische Ethik der Grenzfälle? ZEE 111957, S. 12).

31. KD IIII4, S. 488.

32. Das gilt freilich nur im Blick auf die deutschsprachige Ethik. Speziell im angloamerikanischen (aber auch im holländischen) Sprachraum wird die direkte Euthanasie ernsthaft diskutiert. Einen (wenn auch völlig unsystematischen) Einblick in diese Diskussion gibt neuerdings das Buch von *Paul Moore* (Anm. 1). Als Protagonist für die direkte Euthanasie ist unter den Ethikern vor allem }. *Fleteher* bekannt geworden. Vgl, dazu sein Werk: Morals and Medicine, Princeton 1954, S.172ff.

»indiskutabel«33. *Barth* klassifiziert sie als »Mord«34. *Bonhoeffer, van Oyen* und *Trillhaas* sehen in ihr eine sForm des Selbstmordese'" und lehnen sie als solche grundsätzlich ab[36]. Allerdings sprechen Bonhoeffer und van Oyen von Grenzfällen der direkten Euthanasie, die sich zumindest einer ethischen Verurteilung entziehen. Bonhoeffer denkt dabei nur an den Fall, daß direkte Euthanasie als Se1bstopfer zu verstehen ist. So z. B.: »Wenn ein unheilbar Kranker sehen muß, daß seine Pflege den. materiellen und seelischen Zusammenbruch seiner Familie zur Folge hat und durch eigenen Entschluß die Seinen von dieser Last befreit.«37 Bei van Oyen iSt die Möglichkeit des Grenzfalles nicht eindeutig bestimmt, sondern nur durch ein Beispiel, den Euthanasietod *Sigmund Ereuds,* angedeutet. Dieses Sterben - Freud hatte 16 Jahre lang an einem Sarkom in der Mundhöhle gelitten, bevor er seinen Arzt um die tödliche Morphiumspritze. bat - erscheint van Oyen als »beispielhaft« für die Möglichkeit, »seinen eigenen Tod sterben zu können und nicht bloß dank einer artifiziellen medizinischen Methode -verenden- zu müssen«38. Daraus folgert van Oyen: »Auch dem Arzte darf es nicht bloß um den -bios- allein gehen. Es soll ... dem Arzte eine .neue Sphäre der Verantwortung überlassen sein, eine Sphäre, deren Begrenzung und Tiefe wohl noch gänzlich zu ermessen sind, denn es dürfte ... klar sein, daß der Arzt sich im allgemeinen und grundsätzlich einer Tötung auf Verlangen zu widersetzen hat.«39 Aber diese beiden Ausnahmen bestätigen doch in ihrer Weise nur das generelle und entschiedene »Nein« zur direkten Euthanasie.

Soweit unser kurzer Überblick. Dabei fällt auf, daß die Unterscheidung zwischen freiwilliger und nicht-freiwilliger Euthanasie an keiner Stelle eine gewichtige Rolle spielt. Das ist kein Zufall und keine Gedankenlosigkeit, vielmehr Ausdruck der Tatsache, daß die Ablehnung der direkten Euthanasie von ethischen.Positionen aus erfolgt, bei denen die Unterscheidung freiwillig - nicht-freiwillig überhaupt keine Rolle spielen kann. Es wird nun

---

33. Theo!. Ethik 1II/3, 5. 440.
34. KD III/4, 5. 487.
35. 50 *Trillhaas:* Ethik, S.201. Vgl. *BonhoefJer:* Ethik, S.107, und *van Oyen:* Gibt es eine evangelische Ethik der Grenzfälle? S. 12. Vgl. dazu jedoch die berechtigte Differenzierung bei *Eibach:* Recht auf Leben, S.232 f., Anm. 43.
36. *Bonhoeffer:* Ethik, S. 112: »Weil ein lebendiger Gott ist, darum ist der Selbstmord verwerflich als Sünde des Unglaubens.« *van Oyen:* Beendigung des Leidens, S. 140: »... der Arzt [hat] sich im allgemeinen und grundsätzlich einer Tötung auf Verlangen zu widersetzen.« *Trillhaas:* Ethik, S. 228: »Die unübersteigbare Grenze ist in jedem Fall die aktive Sterbehilfe. Schon die Tötung auf Verlangen ist mit sittlichem Recht durch das Gesetz mit Strafe bedroht...« Ein grundsätzliches »Nein« zur direkten Euthanasie spricht auch *Kautzky* (Die Euthanasie als Problem, S. 42). Ebenso hatte *Kautzky* schon in seinem Aufsatz: »Der ärztliche Kampf um das Leben des Patienten -bis zum letzten Atemzug-« (Hochland 53/1960/61, S.303 bis 317) geurteilt. Zur Begründung für seine dezidierte Ablehnung bei gleichzeitiger Befürwortung der passiven Euthanasie - bediente Kautzky sich dort der Unterscheidung zwischen dem »finis operise und dem »finis operanris«, Dabei kommt er zu dem Ergebnis: »Direkte Tötung (auch Euthanasie) ist ... schon als Mittel Cd. h. vom finis operis her], unabhängig von Zweck Cd. h. vom finis operantis] und Umständen, schlecht und deshalb nicht weiter diskutabel. -Sterbenlassen- dagegen ist als Mittel indifferent und somit nicht grundsätzlich unerlaubte (a.a.O, S. 306). Von dieser Prämisse aus müßte Kautzky freilich *jede* Form der direkten Tötung als »nicht weiter diskutabel« bezeichnen, was er im Blick auf »die Notwehr gegen einen -iniustus aggressor-« offensichtlich nicht zu tun gewillt ist (siehe a.a.O. S. 304).
37. Ethik, S. 114 f.
38. Beendigung des Leidens, S. 139.
39. A.a.O. S. 140.

zu prüfen sein, von welchen ethischen Prinzipien aus die genannten Ethiker' zu ihrer grundsätzlichen Ablehnung der direkten Euthanasie kommen (bei gleichzeitiger Bejahung der reinen und eingeschränkter Bejahung der indirekten und passiven Euthanasie), und ob diese Prinzipien einer kritischen Prüfung standhalten.

III. PRINZIPIEN

Eine erste mögliche Begründung für die Ablehnung der direkten Euthanasie liegt in' dem Verweis auf das 5. Gebot[40]. Man kann nicht das Recht bestreiten, mit diesem Gebot zu argumentieren, aber als tragendes Fundament für eine Ablehnung der direkten Euthanasie .kann es doch nicht in Frage kommen. Denn einerseits ist der Anwendungsbereich des Gebotes nidtreindeutigf (es verbietet ja nicht jede Form der Tötung; verbietet es nur den Mord? .Ist direkte Euthanasie Mord?), andererseits - und das ist das entscheidende - könnte das biblische Verbot nur dann fraglose Autorität haben, wenn man sich auf die Basis eines unkritischen Biblizismus stellte, den sich eine wissenschaftliche Theologie verboten sein lassen muß.

In der Tat begnügt sich die wissenschaftliche Ethik auch nicht damit, das 5. Gebot unreflektiert einzuführen, sondern sie bemüht sich darum, dieses Gebot seinerseits zu begründen. Die entscheidende theologische Begründung lautet in der.Regel: Gott als der Schöpfer, Herr und Erhalter des Lebens hat auch das alleinige Verfügungsrecht über das Leben[42].

. Gegen diese Begründung lassen sich jedoch eine Reihe von Fragen anmelderr'>, von denen wir hier nur eine nennen und kurz diskutieren können: Müßte von dieser Position aus nicht *jede* Tötungshandlung - also auch das Töten im Krieg, die Todesstrafe, die Notwehr oder der Schwangerschaftsabbruch - ausnahmslos ethisch geächtet werden? Liegt nicht in *allen* diesen Fällen ein Eingriff in das alleinige Verfügungsrecht Gottes über das Leben vor?

. Auf diese Frage finden sich in der Literatur vor allem drei Antworten:

1. Die Tötung unschuldigen Lebens ist grundsätzlich verboten, die Tötung schuldigen

---

40. So z. B. *Barth:* KD U1I4, S. 453; *Kautzky:* Der ärztliche Kampf, S. 30H.; *ders.:* Die Euthanasie als Problem, S. 38, und *Ehrhardt:* Euthanasie, S. 51.

41. Vgl. dazu die Ausführungen bei *Barth:* KD UI!4, S. 454 ff.

42. *Bonhoeffer:* Ethik, S. 112f.: »Der Unglaube erkennt über der Gabe des leiblichen Lebens nicht den Schöpfer und Herrn, der das alleinige Verfügungsrecht über seine Schöpfung har.« - »Gott hat sich das Recht über das Ende des Lebens selbst vorbehalten ...« *Trillhaas:* Ethik, S. 208: »Gott allein ist der Herr des Lebens, er hat es gegeben, er allein kann es nehmen. Alle Voreiligkeit greift in Gottes Majestätsrechte ein.« *Barth* bezeichnet es (KD 11114, S. 485) als die »für diesen ganzen Problembereich zentrale Erkenntnis, daß es Gottes und nur Gottes Sache ist, dem menschlichen Leben ein Ende zu setzerre.

43. So z, B.: 1. Ist von dieser Position aus nicht auch das tierische und pflanzliche Leben als für den Menschen unverfügbar zu bezeichnen und zu behandeln? (Siehe dazu *Barth,* KD IUI4, S. 396-404). 2. Ist von dieser Position aus nicht schon das ärztliche Handeln, das das menschliche Leben verlängert, als ein Eingriff in Gottes Verfügungsrecht zu betrachten? (Siehe dazu *Barth,* KD 111/4, S. 404–426, und *Thielicke:* Theo!. Ethik U1I3, S. 760ff.) 3. Wird hier nicht mit einem Gottesverständnis argumentiert, das theologisch so nicht nachvollziehbar ist? (Siehe dazu etwa *R. Abbing* bei *H. Mochel:* Milder Tod. Euthanasie-Aufzeichnungen nach einer Fernsehsendung, München 1973, S. 105-108.)

Lebens kann jedoch (als ein »Töten im Amte«)44 von Gott geboten sein[45]. Von hier aus ist die direkte Euthanasie ebenso abzulehnen wie z. B. der Schwangerschaftsabbruch bei jeder denkbaren Indikation, denn es handelt sich ja in beiden Fällen um »unsdiuldiges Leben«46. Abgesehen von der theologisch problematischen Unterscheidung in schuldiges und unschuldiges Leben ist hierzu zweierlei zu sagen: Einerseits basiert diese Antwort auf der Voraussetzung, der vom Menschen verhängte Tod sei eine Strafe. Das ist sicher grundsätzlich richtig, Wie aber, wenn – wie in der Situation der freiwilligen Euthanasie - der Tod vom Menschen selbst erhoffl und gewünscht wird[47]? Andererseits geht diese Antwort doch davon aus, daß Gott sein Verfügungsrecht über Leben und Tod >- zumindest über denTöd des iniustus aggressor -nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch Menschen ausübt. Das Verfügungsrecht über den Tod wird hier also zumindest teilweise von Menschen wahrgenommen. Und selbst wenn man sagen kann, daß dies im Auftrag Gottes geschieht, sobleibt doch die Feststellung, *welches* Leben sich so schuldig gemacht hat, daß es den Tod verdient, eine rein menschliche Entscheidung. Das göttliche Verfügungsrecht über Leben und Tod ist demnach als ein partiell an den Menschen delegiertes Verfügungsrecht zu verstehen. D. h. seine Exklusivität ist de facto durchbrechen.

2. Die zweite Antwort lautet: Tötung ist (nur) dort erlaubt, wo in einer Konflikrsituation Leben gegen Leben steht[48]. Von hier aus ist z.B. das Töten im Krieg, die Notwehr oder der Schwangerschaftsabbruch bei medizinischer Indikation ethisch zu vertreten, nicht aber die Todesstrafe'", die Selbsttötungj? oder die direkte Euthanasie.

Dieses Argument hat etwas Einleuchtendes: Menschliches Leben darf für nicht weniger geopfert werden, als für die Rettung anderen menschlichen Lebens. Aber genau besehen basiert diese Antwort nicht auf der These vom alleinigen göttlichen Verfügungsrecht über Leben und Tod, sondern auf der Überzeugung vom unüberbietbaren *Wert* menschlichen Lebens. Wir werden darauf noch zurückkommen. Hier sei nur soviel festgestellt: Dort, wo die Tötung im Konfliktfall »Leben gegen Leben« als ethisch möglich bezeichnet wird, ist

---

44. Diese Formulierung verwendet *P. Althaus:* Grundriß der Ethik, Erlangen1931, S. 63.

45. So etwa bei *Bonhoeffer* (Ethik, S. *105* f.) und bei *Thielicke* (Theol. Ethik *1II/3,* S. 759). Gegen diese Auffassung meldet *Barth* (KD III/4, S. 493) grundsätzliche Bedenken an.

46. *Bonhoeffer* zieht diese Konsequenz innerhalb der protestantischen Ethik am schärfsten, wenn er sagt: »Hat das Kind von Gott ein Lehensrecht und wäre es schon lebensfähig, so ist die absichtliche Tötung des Kindes gegenüber dem mutmaßlichen natürlichen Tode der Mutter doch eine höchst fragwürdige Handlung. Das Leben der Mutter steht in der Hand Gottes, das Leben des Kindes aber wird willkürlich ausgelöscht« (Ethik, S. 119, Anm. 6).

47. Vgl. dazu die bittere, polemische Feststellung von *P. Moore,* »daß die damalige amerikanische Gesellschaft ... [nicht} zögern würde, das Leben meiner Schwester auszulöschen, wenn sie einen Mord oder ein anderes Kapitalverbrechen, begangen hätte ... Meine Schwester hatte jedoch mehr von einer Heiligen als von einer Verbrecherin, und deshalb weigerte sich die Gesellschaft, ihren Wunsch nach einem schnellen, friedlichen, würdigen Tod zu erfüllen« (Die Freiheit zum Tode, S. 9).

48. So in Anwendung auf das Problem des Schwangerschaftsabbruches bei medizinischer Indikation *Althaus:* Grundriß der Ethik, S. 63; *Barth:* KD 1I114, S. 480 f1'.; *Tbielidee:* Theol. Ethik 1II/3, S. 755 S., und *Trillbaas:* Ethik, S. 212 ff.

49. Die Todesstrafe dient ja nichr der *Rettung'* anderen Lebens, sondern der Sühne für die bereits erfolgte Vernichtung anderen Lebens.

SO. Die Selbsttötung ist dann allenfalls unter dem Aspekt des Lebensopfers. das der nur so möglichen Rettung anderen Lebens dient, zu rechtfertigen.

dem Menschen ein - wenn auch auf diesen Konfliktfall begrenztes - Verfügungsrecht über Leben und Tod zugestanden. Der Mensch muß (oder darf?) es dann nicht Gott überlassen, wie *er* diesen Konflikt ausgehen läßt, sondern der Mensch greift handelnd in diese Konfliktsituation ein und entscheidet sie nach bestem Wissen und Gewissen.

3. Die dritte Antwort findet sich, soweit wir sehen, nur bei Barth. Sie lautet: Ober dem Tötungsverbot (bzw. dem Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben) darf nicht der lebendige Gott vergessen werden, der dem Menschen auch über den Wortlaut des Verbotes (bzw. Gebotes) hinaus *»direkte* Weisungen« geben kann'". Mit der Möglichkeit solcher direkter Weisungen rechnet Barth etwa im Falle des Krieges'<, der Todesstrafe (in Ausnahmesituationen)53, der Notwehr-", der Selbsttörung'" und des Schwangerschaftsabbruches bei medizinischer Indikation'e, nicht jedoch im Falle der direkten Euthanasie'".

Die Stärke dieser Antwort liegt in der Konsequenz, mit der sie das alleinige Verfügungsrecht Gottes über Leben und Tod wahrt. Dem Menschen wird hier kein Entscheidungsspielraum zugebilligt. Er hat kein - auch kein partielles - Verfügungsrecht, sondern er handelt auch in diesen Grenzfällen nur als der Beauftragte und das Werkzeug Gottes. Aber die Einwände gegen diese Antwort liegen natürlich auf der Hand. Einmal ist zu fragen, wie denn solche direkten Weisungen Gottes erfolgen, und wie der Mensch dessen gewiß sein könne, im konkreten Fall eine direkte Weisung zu besitzen. Wird hier nicht die ethische Entscheidung des *Menschen* in unzulässiger Weise theologisch überhöht? Sodann stellt sich die Frage, woher Barth weiß, daß Gott zwar die direkte Weisung zur Notwehr, zur Todesstrafe, zur Selbsttötung usw. geben kann, eine solche Weisung im Falle der direkten Euthanasie aber für ausgeschlossen hält. Es scheint so, als handele es sich hier eher um direkte Weisungen Barths als um direkte Weisungen Gottes.

Wir halten fest: Keine der vorliegenden Antworten vermag die These vom alleinigen göttlichen Verfügungsrecht über Leben und Tod angesidits der offenbar in Grenzfällen

51. *Barth:* KD III/4, S. 495.
52. A.a.O. S. 529: »Es kann also sein, daß ihnen [sc. den Menschen eines Volkes] von Gott verboten ist, auf das selbständige Eigenleben ihres Staates zu verzichten und also geboten, es ohne Rücksicht auf ihr eigenes Leben, aber damit auch ohne Rücksicht auf das Leben anderer, die es leider bedrohen, zu verteidigen.«
53. A.a.O. S. 512: »In letzten Stunden ... *kann* es sein, daß sie [sc, besondere Menschen mit besonderer Verantwortlichkeit] nach Gottes Gebot im Dienste des Ganzen töten *müssen,* und dann *sollen* sie es auch tun.« Barth denkt dabei an die Situation des Landesverrates im Kriegsfall und an den Tyrannenmord. den er als eine Art Todesstrafe versteht.
54. A.a.O. S. 497: »Gott kann es ... *wollen,* daß das Leben eines Menschen nun eben nicht durch willkürlichen Angriff eines anderen bedroht, beschädigt oder ausgelöscht ... werde und daß er es nun wirklich in dieses Menschen eigene Hand legt, wirksam dafür zu sorgen, daß das nicht geschehe: er kann ihn *heißen,* sich dafür zur Wehr zu setzen.«
55. A.a.O. S. 469: »Können wir es Gott nicht verwehren, in bestimmter Situation einem Menschen tatsächlich die Freiheit, die Erlaubnis und den Befehl zur Selbsttötung zu geben, die dann als solche kein Selbstmord sein wird, so steht es uns doch auch nicht zu, darüber zu disponieren, in welcher Art von Situationen er dies auf alle Fälle tun ... wird.«
56. A.a.O. S. 480: »... es *gibt* Situationen, in denen die Tötung keimenden Lebens *nicht* Mord, sondern *[sc.* von *Gott] geboten* isr.«
57. A.a.O. S. 487: »Überlegt man alles rundum, so wird man doch auch von dieser Form absichtlicher Tötung schwerlich sagen können, daß sie in irgendeinem Grenzfall als wirklich geboten und also als etwas anderes denn als Mord erscheinen könnte.«

unvermeidlichen menschlichen Tötungshandlungen überzeugend einsichtig zu machen bzw. aufrechtzuerhalten.

Einen guten Sinn kann diese These allerdings dann gewinnen, wenn man göttliches und menschliches Verfügungsrecht über Leben und Tod nicht *gegeneinander* setzt, sondern das menschliche Verfügungsrecht als ein dem Willen Gottes gegenüber verantwortliches und *dadurch* begrenztes Verfügungsrecht versteht. Die entscheidende Frage lautet dann: Was ist der Wille Gottes,' an dem sich die menschlichen Verfügungsmöglichkeiten über Leben und Tod messen lassen müssen, und durch den das menschliche Verfügungsrecht über Leben und Tod seine Begründung und seine Grenze empfängt?

Bevor wir. diese Frage wieder aufnehmen, wollen wir noch eine andere mögliche Begründung für das ethisch doch fraglos notwendige Verbot der Tötung menschlichen Lebens diskutieren. Diese Begründung liegt - wie bereits erwähnt'- in dem Hinweis auf den Wert-Charakter menschlichen Lebens. Menschliches Leben ist ein Wert, d. h. es beansprucht Geltung und begegnet deswegen dem Menschen mit der Soll-Forderung der Erhaltung, Förderung und des Schutzes.

In dieser Richtung hat wohl *Albert Schweitzer* die weitestgehenden Konsequenzen gezogen, indem er aus dem Wert »Leben« das »Grundprinzip des Sittlidien« überhaupt ableitet: »Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.«[58] Worin aber wurzelt dieser Wert des Lebens? Schweitzer antwortet: »Welt- und Lebensbejahung und Ethik sind in unserem Willen zum Leben gegeben.et? »Idi bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« - das ist für Schweltzer die »unmittelbarste(n) und umfassendste(n) Tatsache des Bewußtseins.-«60 Von ihr hat wahre Philosophie und damit wahre Ethik ihren Ausgang zu nehmen.

Wer wollte bestreiten, daß Schweitzer damit eine wichtige Erkenntnis gewonnert und formuliert hat. Tatsächlich hat sich auch die Ethik weithin bemüht, den von Schweitzer geprägten Begriff »Ehrfurdit vor dem Leben« und die damit gemeinte Sache angemessen zur Sprache zu bringenst, Für eine zentrale Verankerung der Ehrfurcht vor dem Leben in der Ethik spricht ja nun einfach die Tatsache, daß das menschliche Leben »die Grundlage aller natürlichen Rechte überhaupt«62 und damit die Voraussetzung für die Selbstverwirklichung des Menschen schlechthin ist.

Aber nun weigert sich die theologische Ethik doch auf der ganzen Linie, die Ehrfurcht vor dem Leben als das »Grundprinzip des Sittlichen« überhaupt und damit das Leben als »der Güter höchstes« anzuerkennen'v. Den Einspruch von seiner Position aus hat Barth formuliert in dem Satz: »Wo bei Schweitzer das Leben steht, da steht bei uns Gottes Gebot.«[64] Dieser Einspruch scheint uns etwas an der Sache vorbeizugehen, weil Barth das

58. Kultur und Ethik (= Kulturphilosophie, 2. Teil), München 1923, 5.239.
59. A.a.O. 5. XIII.
60. A.a.O. 5. 239.
61. Siehe z. B. *Barth:* KD 11114, 5. 366ff., und *Trillhaas:* Ethik, 5. 198ff.
62. So *Bonhoeffer:* Ethik, 5. 103, ähnlich *Trillhaas:* Ethik, 5.198 f.
63. *Bonhoeffer:* Ethik, 5.113; *N. H. Søe:* Christliche Ethik. Ein Lehrbuch, 2. Aufl., München 1957, 5.195; *Barth:* KD II1I4, S. 366f., und *Trillhaas:* Ethik, S. 198.
64. KD IIV4, S. 367.

ethische *Objekt* bei Schweitzer (sdas Leben«) ersetzt durch eine *normative Instanz* (»Gottes Gebot«). Bleibt man auf der Ebene des ethischen Objekts, dann läßt sich der notwendige Einwand gegen Schweitzer u, E. so formulieren: Wo bei Schweitzer das Leben steht, da steht bei uns der *Mensch.*

Dieser Einwand zielt nicht primär darauf, daß Schweitzer die geforderte Ehrfurcht in gleiche Weise für menschliches, tierisches und pflanzliches Leben geltend macht[65], sondern vor allem darauf, daß bei Schweitzer das menschliche *Leben* an die Stelle rückt, an der eigentlich der *Mensch* selbst stehen müßte. Gewiß, der Mensch braucht sein Leben, um sein Menschsein verwirklichen zu können. Theologisch gesprochen: Nur der Mensch, der lebt, kann aus der Liebe zu Gott und in der Liebe zum Nächsten leben. Aber andererseits muß man doch auch mit der Grenzsituation rechnen, daß wahres Menschsein sich gerade in der Preisgabe des Lebens verwirklicht, oder daß es umgekehrt durch das Erhalten des Lebens um jeden Preis gefährdet oder zerstört wird[66].

Man kann freilich einwenden, daß diese Grenzsituation durch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben weitgehend integriert werden könne, weil es sich in der Regel um die Preisgabe des Lebens um eines anderen Lebens willen handelev. Aber dies sind doch nicht die einzig möglichen Fälle: Man denke nur an die große Zahl der religiösen und säkularen Märtyrer, an Selbsttötungen aus ethischen Motiven *(Jochen Klepper)68* oder an den von Bonhoeffer angesprochenen Grenzfall der freiwilligen Euthanasie als Lebensopfer. Und gerade im Zusammenhang mit der Euthanasieproblematik ist ja die Frage nicht von der Hand zu weisen, ob Lebenserhaltung und -verlängerung mit allen Mitteln nicht unter Umständen das Menschsein des Menschen gefährden oder gar zerstören könnes".

Albert Schweitzer leitet seine ganze Ethik ab aus dem Willen zum Leben, den er in sich und in dem ihn umgebenden Leben entdeckt und erlebt. Ist aber dieser *Wille* zum Leben die eigentliche normative Instanz der Ethik Schweitzers, so ist zu fragen, ob diesem Willen nicht auch dann normierende Bedeutung zukommen müßte, wenn er in den Willen zum Sterben umschlägt.

Der Wille zum Leben kann ja weder in der Ethik noch in der individuellen Existenz verabsolutiert werden. Er ist, wenn es mit rechten Dingen zugeht, ein *begrenzter* Wille[70]. Ohne diese Begrenzung könnte auch das Sterben, und damit ein wesentliches Stück menschlicher Existenz, nicht gelingen. Nur wenn der Wille zum Leben begrenzt ist, kann der

---

65. Siehe dazu bes. Kultur und Ethik, S. 225 ff.
66. Man wird Aussagen wie Mk 8,35 parr. oder Röm 12,1 sicher nicht *nur* metaphorisch verstehen dürfen.
67. *Schweitzer:* Kultur und Ethik, S. 247 f.: »Auf tausend Arten steht meine Existenz mit anderen im Konflikt. Die Notwendigkeit, Leben zu vernichten und Leben zu schädigen, ist mir auferlegt.« - »Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren.« Das ist indessen für Schweitzer keine Rechtfertigung, wohl aber ein Hinweis auf die Unvermeidlichkeit, Schuld auf sich zu laden.
68. Siehe *I, Klepper:* Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1938-1942, München 1964 (= dtv 235-237). Die letzte Tagebucheintragung vom 10. Dezember 1942 lautese »Nachmittags die Verhandlung auf dem Sicherheitsdienst. Wir sterben nun - ach, auch das steht bei Gott - Wir gehen heute nacht gemeinsam in den Tod. über uns steht in den letzten Stunden das Bild des Segnenden Christus, der um uns ringt. In dessen Anblick endet unser Leben.«
69. Vgl, dazu *Eibach:* Recht auf Leben, S. 304 ff., und *Wunderli:* Euthanasie, S. 37 ff. und 98 ff.
70. Vgl. dazu *Barth:* KD IIII4, S. 423 ff.

Mensch - um ein bekanntes Wort Bonhoeffers aufzugreifen - seinen »Tod zu dem machen, was er sein kann, zum Tod in freiwilliger Elnwilligung-e".

Alle diese Überlegungen führen uns zu dem Punkt, an dem die Ehrfurcht vor dem Leben ihre Funktion als »Grundprinzip des Sittlidien« abzutreten hat an die Ehrfurcht vor dem Menschen bzw. - um es gleich unmißverständlicher zu formulieren - an die *Liebe* zum Menschen. Diese Liebe zum. Menschen wird in aller Regel die Ehrfurcht vor seinem Leben einschließen, sie wird sich aber an der Grenze auch als Ehrfurcht vor dem Sterben bzw, - was noch mehr ist - als Liebe zum Sterbenden erweisen.

Mit dem zuletzt Gesagten haben wir implizit; die Frage nach dem Willen GOttes wieder aufgenommen, durch den das menschliche Verfügungsrecht über Leben und Tod seine Begründung und seine Begrenzung empfängt. Dieser göttliche Wille findet nach christlichem Verständnis seinen grundlegenden Ausdruck in der Forderung der Nächstenliebe. Weil diese ethische Forderung uneingeschränkt gültig ist, darum ist sie das Grundprinzip der Ethik und der ethischen Entscheidung'?•

Aber haben wir damit nicht einen ethischen common sense, um nicht zu sagen: eine ethische Trivialität, formuliert? Das scheint so zu sein, ist doch die grundlegende Bedeutung des Liebesgebotes in der gesamten christlichen Ethik (und nicht nur in ihr) unbestritten. Die Differenzen beginnen in der Regel erst dort, wo aus diesem Grundprinzip Konsequenzen für eine materiale Ethik gezogen werden müssen. Die Forderung der Nächstenliebe sagt ja nur, *daß* wir unseren Nächsten lieben sollen wie uns selbst, sie sagt aber nicht, *wie* und *wodurch* dies zu geschehen hat. Damit wird der Raum zwischen dem Grundprinzip der Ethik und der ethischen Entscheidung im Einzelfall in besonderem Maße zum Problemfeld der Ethik. Wie ist dieser Raum auszufüllen?

Zwei Möglichkeiten erscheinen uns als nicht akzeptabel: Einerseits eine gesetzliche Ethik, die das. Liebesgebot lediglich als eine auswählende Zusammenfassung biblischer Einzelgebote versteht und dementsprechend diese Einzelgebote als definitive Ausführungsbestimmungen des Liebesgebotes deutet/>, Hier gilt die Frage nach den materialen erhischen Prinzipien als bereits durch die Bibel entschieden. Damit verliert jedoch das Liebesgebot seine aktuelle konstitutive Bedeutung. Es wird aus einem Grundprinzip der Ethik zu einer Präambelüberlieferter Vorschriften. Das ist der Rückzug aus der Freiheit unter das Gesetz.

---

71. Widerstand und Ergebung. München 1970. S. 26.

72. Die Gültigkeit dieser Forderung *resultiert nicht* schon aus der Tatsache, daß es sich hierbei um eine zentrale *biblische* Forderung (Lev 19.18; Mk 12.31 parr.; Röm 13,8-10) handelt. sondern ist Ergebnis der »praktischen Vernunft«. Die biblischen Aussagen haben hierbei allerdings eine ausgezeichnete heuristische Bedeutung.

73. Diese Position vertritt - neben vielen anderen - *F. Böckle:Grundbegriffe* der Moral. Gewissen und Gewissensbildung, 7. Aufl•• Aschaffenburg 1972. Für ihn gilt: Der .absolute Gotteswille begegnet im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe .... deshalb ist dieses Gebot der kritische Maßstab. den]esus an das atl. Gesetz anlegt. Soweit das Gesetz diesem Gotteswillen entspricht, wird es bejaht. wo es im Widerspruch zu ihm steht oder hinter ihm zurückbleibt. wird es verneint bzw. radikalisierte (S. 59). D. h. dann im konkreten Fall: »Wenn ... das allgemeine Gesetz sagt. jede eigenmächtige Tötung unschuldigen menschlichen Lebens sei sittlich unerlaubt .... dann ist tatsächlich auch jeder solche Einzelfall getroffen, ganz gleichgültig, wie er in seinen konkreten Umständen sonst noch sei« (a.a.O. S. 80).

Die andere inakzeptable Möglichkeit sehen wir in einer reinen Situationsethik, die auf alle materialen ethischen Prinzipien verzichtet und den Menschen alleine mit dem Liebesgebot und seiner Vernunft ausgerüstet in die Situation der Entscheidung sdiickt/". Eine solche Ethik eröffnet dem Menschen zwar den Raum der Freiheit, aber sie gibt ihm keine Hilfe zum sinnvollen Gebrauch dieser Freiheit und überfordert ihn damit hoffnungslos.

Der für uns gangbare Weg läßt sich aus den beiden abgewiesenen Möglichkeiten leicht konstruieren. Gegen die reine Situationsethik plädieren wir für die Erarbeitung materialer ethischer Prinzipien. Gegen die Gesetzesethik plädieren wir für einen nur relativen Geltungsanspruch solcher Prinzipien. Die materialen ethischen Prinzipien sind aus dem Liebesgebot abzuleiten. Weil solche Ableitung aber nicht allgemeinverbindlich geschehen kann und nicht jeder möglichen Situation Rechnung zu tragen vermag, darum müssen solche Prinzipien vom Liebesgebot - aber nur von ihm her auch außer Kraft gesetzt werden können-". Dies wird zumal dort der Fall sein, wo solche Prinzipien miteinander kollidieren, also im ethischen Konfliktfall.

Wir versuchen, im Blick auf das Euthanasieproblem vier solche materiale Prinzipien aus dem Liebesgebot abzuleiten/s:

1. Der Mensch soll den Vorrang gegenüber allen materiellen Werten haben.
2. Wille und Würde des Menschen sollen respektiert werden.
3. Menschliches Leben soll erhalten, gefördert und geschützt werden.
4. Menschliches Leiden soll soweit wie möglich gelindert werden.

IV. ANWENDUNG

Wir stehen nun vor der Aufgabe, diese materialen Prinzipien auf das Euthanasieproblem in seinen verschiedenen Formen anzuwenden. Dabei zeigt schon ein oberflächlicher über-

---

74. Diese Kennzeichnung trifft z. B. zu auf eine konsequente existenzphilosophische Ethik, nicht jedoch auf eine Form der Situationsethik wie etwa]. *Fleteher* sie vertritt. Bei ihm gilt: »Die Situationsethik - das sei nachdrücklich festgehalten - kann natürlich ohne Grundsätze nicht auskommen, nur sie verwendet sie, bei aller gebotenen Ehrfurcht, nicht als Gesetze oder Normen, sondern als Prinzipien« (Moral ohne Normen? Gütersloh 1967, S.25). Von daher erweist sich Fletchers »Situationsethik« als eine regeldeontologisdie und nicht als eine handlungsdeontologisdie Theorie - mithin nicht als reine Situationsethik (vgl. dazu W. *K. Frankena:* Analytische Ethik. Eine Einführung [= dtv WR 4129], Mündren 1972, S. 35 ff.). Freilich handelt es sidi bei Fleteher - abgesehen von dem Gebot der Nächstenliebe - ausnahmslos um Regeln (nur) prima facie bestehender Pflichten (siehe Frankena, a.a.O. S. 47 und 65.) Was wir als »reine Situationsethik« bezeichnen, nennt Fleteher (a.a.O, S. 16 ff.) »Antinomismus«,

75. So urteilt auch *oan Oyen:* Beendigung des Leidens, S. 136: »Das Gebot der Liebe ist höher als das: Du sollst nicht töten.« Bei konsequenter Durchführung dieses Prinzips müßte *uan Oyen* allerdings einige seiner Einzelaussagen modifizieren. Z. B. dürfte doch dann ein Handeln aus Liebe, das gegen das untergeordnete Tötungsverbot verstößt, nicht mehr als ein »Sdiuldig-Werden« bezeichnet werden, wie *oan Oyen* dies a.a.O. tut.

76. Eine solche Ableitung impliziert naturgemäß eine Fülle methodischer, anthropologischer, soziologischer und theologischer überlegungen, auf die wir hier nicht im einzelnen eingehen können. In ihrer grundlegenden Form basieren diese überlegungen auf der sogenannten »goldenen Regel« (Mt 7,12) bzw. auf dem kategorischen Imperativ *(I. Kant:* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [PhiI. BibI. Meiner Bd. 41], 3. Aufl., Hamburg 1962, S. 42).

blick, daß diese Prinzipien in Anwendung auf 'das Euthanasieproblem in der Regel miteinander kollidieren. Dies ist einerseits ein erneuter Hinweis darauf, daß die materialen Prinzipien durch das Liebesgebot nicht nur begründet, sondern auch begrenzt werden müssen. Andererseits macht es deutlich, daß wir uns bei der Euthanasie in einem echten Konfliktbereich befinden, in dem kaum eine Entscheidung von vorneherein »indiskutabel« sein dürfte. Das gilt beim Problem der reinen Euthanasie im geringsten, beim Problem der direkten Euthanasie im höchsten Maße.

1. Die reine Euthanasie, also die Erleichterung des Sterbens ohne Lebensverkürzung ist eine grundsätzlich unproblematische, normale, ja gebotene Form ärztlichen Handelns. Problematisch wird sie nur dort, wo sie mit dem Wunsch des Patienten, seinen Tod bei vollem Bewußtsein zu erleben, im Widerspruch steht. In diesem Falle gebietet der Respekt vor der menschlichen Willensentsdieidung die Unterlassung von Maßnahmen, die eine Bewußtseinstrübung zur Folge haben. Schon die reine Euthanasie findet ihre Schranke im Willen des sterbenden Menschen?".

2. Im Falle der indirekten Euthanasie wird man grundsätzlich ebenso argumentieren müssen, wie bei der reinen Euthanasie. Ist schon die reine Euthanasie gegen den Willen des Sterbenden ethisch nicht zu verantworten, so gilt dies erst recht dort, wo die Erleichterung des Sterbens eine lebensverkürzende Nebenwirkung hat. In den Fällen, in denen der Sterbende nicht mehr in der Lage ist, seinen Willen zu äußern, wird der Arzt im Sinne der Äußerung Pius' XII. darauf zu achten haben, daß zwischen dem Ziel der Leidensminderung und dem Nebeneffekt der Lebensverkürzung ein angemessenes Verhältnis besteht. Wo diese Angemessenheit nicht gewahrt bleibt, kann indirekte Euthanasie de facto und unkontrolliert zur direkten Euthanasie werden.

3. Das Problem der passiven Euthanasie stellt sich wie folgt: Ist es ethisch zulässig, durch Unterlassung oder Abbruch lebensverlängernder Maßnahmen den Tod eines Sterbenden zu beschleunigen oder zu verursachen? Diese Frage ist von einer am Liebesgebot orientierten Ethik im allgemeinen zu verneinen, handelt es sich hier doch um einen eindeutigen Verstoß gegen die Pflicht zur Lebenserhaltung. Dieses Nein ist freilich kein generelles Nein, denn es sind Fälle denkbar, in denen die Pflicht zur Lebenserhaltung mit anderen materialen Prinzipien bzw. mit dem Liebesgebot kollidiert, in denen also passive Euthanasie ethisch erlaubt und unter Umständen sogar geboten sein könnte", Wir nennen hier einige solche Fälle:

a) Die Gehirnfunktion des Sterbenden ist bereits irreversibel ausgefallen, d. h. der Sterbende hat definitiv jede Möglichkeit verloren, mit seiner Umwelt zu kommunizieren. Von der Anthropologie her wäre hier die Frage anzumelden, ob ein solches Wesen überhaupt noch als lebender Mensch zu bezeichnen sei. Das kann man u. E. mit gutem Grund ver-

77. Für. solch eine Willensentscheidung ist allerdings hier wie im folgenden Offenheit gegenüber dem Sterbenden Voraussetzung. Zu dieser Offenheit wird dort, wo dies vom medizinischen und psychologischen Standpunkt aus zu verantworten ist, die Aufklärung über Art und Schwere der Erkrankung gehören. Vgl. zu diesem Prohlembereidi *E. Ansohn:* Die Wahrheit am Krankenbett, Salzburg und München 1969.

78. Vgl. zum folgenden *Wunderli:* Euthanasie, S. 98-143.

neinen[79]. Dann ist aber gegenüber dem »Gehirntoten« die *Pflicht* zur »Lebens--Erhalrung, d. h. zur Erhaltung verbliebener Funktionen prinzipiell erloschenw,

b) Die Anwendung lebensverlängernder Maßnahmen kann keine Erleichterung, sondern nur eine qualvolle Verlängerung des Sterbens erbringen. Hier gilt - mutatis mutandis -, was Pius' XII. hinsichtlich der indirekten Euthanasie gesagt hat. D. h., in diesem Falle: Zwischen dem Ziel der Lebensverlängerung und dem Nebeneffekt der *Leidensver*längerung muß ein angemessenes Verhältnis bestehen. Wo Lebensverlängerung de facto nichts anderes mehr bedeutet als Leidensverlängerung, da kann Lebensverlängerung nicht mehr als ethisch geboten bezeichnet werden'". Allerdings findet auch dieser Satz seine unübersteigbare Grenze in der Liebe zum Sterbenden, und d. h. hier: in dem Lebenswillen des Sterbenden"[2].

c) Die Anwendung lebensverlängernder Maßnahmen (z. B. der Einsatz der Herz-Lungen-Maschine) ist nur auf Kosten des Todes eines noch heilbaren Menschen möglich. Hier steht der Arzt vor der Entscheidung zwischen Leben und Leben. Dabei kann aber nicht außer Acht gelassen werden, daß es sich im einen Falle um ein sterbendes Leben handelt. Bei der hier notwendigen Güterabwägung wird die Entscheidung in aller Regel zugunsten des *heilbaren* menschlichenLebens fallen müssen.

d) Wie ist es schließlich dort, wo der Sterbende selbst die Unterlassung oder den Abbruch lebensverlängernder Maßnahmen wünscht? Wir stoßen damit auf ein Problem, das sich in ähnlicher, aber grundsätzlicherer Form im Falle der direkten Euthanasie stellt, und das wir deswegen dort gleich aufnehmen wollen.

4. Die direkte Euthanasie. Wir konzentrieren uns hier auf das zentrale Problem der freiwilligen (direkten) Euthanasie. Die Frage lautet: Ist es ethisch zulässig, einen Sterbenden auf seinen eigenen Wunsch hin zu töten? Schon aus der Frageformulierung wird deut-

---

79. Siehe hierzu *Kautzky:* Der ärztliche Kampf, S. 314; *ders.:* Die ärztliche Manipulation des menschlichen Lebens, in: Umschau in Wissenschaft und Technik 68/1968, S. 193f.; *ders.:* Die Euthanasie als Problem, S. 39 f. (im Gegensatz zu seinen früheren Aussagen hält Kautzky es in dem letztgenannten Aufsatz nicht mehr für angemessen, gehirntote menschliche Wesen als »Leidien« zu bezeichnen); *Trillhaas:* Ethik, S.229, : *Thielicke:* Theol. Ethik III/3, S. 441 ff., und *Wunderli:* Euthanasie, S. 102 ff.

80. 'Hier - aber *nur* hier - besteht ein Berührungspunkt zwischen Euthanasie und der Vernichtung sogenannten . lebensunwerten Lebens. Besteht nämlich gegenüber dem gehirntotenSterbenden nicht mehr die Pflicht zur Erhaltung von Restfunktionen, so kann diese Pflicht auch nicht gegenüber einem gehirnlos oder gehirntot geborenen Kind bestehen. Zu Recht schließt *Thielicke* an diese überlegungen die Frage an: »... ob angesidits dieser Nicht- oder Nicht-mehr-Menschlichkeit die bloße Passivität des Arztes wirklich die *einzig* erlaubte Haltung sei, ob er also nur sterben oder tot sein *lassen* dürfe, ob hier nicht vielmehr auch das aktive -Töten- (wirklich in Anführungsstrichen!) ein legitimer Akt sein könne.« *Thielicke* kommt zunächst zu dem Ergebnis: »>Rational< ... scheinen beide Möglichkeiten, die aktive und die passive, gleichbereditigt.« Für *Thielicke* gibt dann aber doch ein »irrationales Moment«, die »>fromme Scheu-e vor dem, »was menschliches Antlitz trägt«, den Ausschlag, sich *gegen* die Möglichkeit aktiver Tötung zu entscheiden (Theol. Ethik III/3, S. 443). Vgl. zu dem Problem »Sterbenlassen und Töten« *Eibach:* Recht auf Leben, 5.318-322.

Festzuhalten ist auf jeden Fall, daß mit der *Pflicht* zur Erhaltung verbliebener Funktionen bei einem Gehirntoten nicht das *Recht* zu solcher Erhaltung erloschen ist. Auch ein gehirntotes menschliches Wesen ist ja oft genug Gegenstand der Liebe und Fürsorge seiner Angehörigen. In diesem Falle kann die Erhaltung sogar zur Pflicht gegenüber den Angehörigen werden.

81. Ebenso urteilen *Kautzky:* Der ärztliche Kampf, S. 309 f., und *Eibach,* a.a.O, S. 369 ff.

82. Wir verweisen hier aber ausdrücklich auf das in Anm. 77 Gesagte.

lich, daß wir uns hier in einem offensichtlichen Konfliktfall befinden, in dem der Respekt vor der Willensentscheidung eines Menschen (und in der Regel auch das Gebot der Leidminderung) mit der Pflicht zur Erhaltung und zum Schutz menschlichen Lebens kollidieren. Welches materiale ethische Prinzip verdient hier den Vorrang?

Eine am Liebesgebot orientierte Ethik wird gerade hier nicht allgemeinverbindlich eine einzige angemessene Entscheidung vorschreiben können. Sie wird aber von folgender Überlegung ausgehen: Die Erhaltung und der Schutz menschlichen Lebens sind kein Selbstzweck, sondern stehen im Dienst der Liebe zum Menschen. Weil das Leben für den Menschen die Grundlage aller Rechte und Möglichkeiten, und insofern ein Gut für ihn ist, darum ist es zu erhalten, zu fördern und zu schützen. Wie aber, wenn ein Mensch dieses Leben nicht mehr als Gut, sondern nur noch als Last, Qual und Unwert empfindet, wenn er das Leben satt hat oder lebenssatt ist? Kann oder muß dieser Mensch gegen seinen Willen zum Weiterleben gezwungen werden? Wenn man sich an der Nächstenliebe orientiert, wird man diese Frage nicht uneingeschränkt bejahen können>.

Freilich stellt sich hier sofort die Frage nach der Ernsthaftigkeit und Tragfähigkeit dieser Willensentscheidung zum Tode. Könnte sie nicht nur einer vorübergehenden depressiven Stimmung entspringen? Resultiert sie möglicherweise aus einer Fehleinschätzung der eigenen Situation? Ist sie etwa unter dem Druck der Angehörigen zustande gekommen? Man wird keine dieser Fragen leichtnehmen oder ignorieren dürfen. Nurnachsorgfältiger Abwägung solcher Fragen wird eine verantwortliche, tatsächlich an der Liebe orientierte Entscheidung möglich sein. Wie diese Entscheidung auszufallen hat, kann allenfalls in der Konfrontation mit dem konkreten Einzelfall gesagt werden. Unsere theoretische ethische Klärung hat ihr Ziel erreicht mit der Feststellung, daß die verantwortliche Entscheidung unter Umständen eine Entscheidung *für* die freiwillige direkte Euthanasie sein kann, und mit der Nennung von Maßstäben und Faktoren, die für diese Entscheidung ausschlaggebende Bedeutung haben. Die Ethik hat nicht die Aufgabe, Entscheidungen abzunehmen oder vorzuschreiben, sondern sie vorzubereiten und zu ermöglichen.

Abschließend möchten wir einen Gedanken ansprechen, der in der Euthanasiedebatte u, E. gelegentlich zu kurz kommt, und der doch gerade unter ethischem Aspekt größte Beachtung verdient. Manche Befürworter der Euthanasie erwecken den Anschein, als sei durch die strafrechtliche Freigabe der freiwilligen Euthanasie das Problem des menschenwürdigen Sterbens gelöst. Dies erscheint uns als völlig verfehlt. Nicht nur, weil die ars moriendi mehr und etwas anderes ist als die Kunst, schnell und möglichst schmerzfrei zu sterben, sondern auch, weil der Wunsch nach Euthanasie in der Regel als der Hilfeschrei eines Menschen zu verstehen ist, dem das Leben zur physischen und psychischen Qual geworden ist. In der Bitte um Euthanasie verbirgt sich der Ruf nach einem menschenwürdigen Leben und Sterben. Wir werden primär diesen Ruf zu hören haben und ihn als eine Herausforderung zur Schaffung menschenwürdiger Lebens- und Sterbensbedingungen, oder ganz schlicht als die Bitte um mitleidende Gemeinschaft auf diesem letzten Stück des Le-

83. Vgl. hierzu *van Oyen:* Beendigung des Leidens, S. 136.

bensweges anzunehmen haben[84]. Wenn wir uns hier nicht entziehen, aber wohl *nur* dann haben wir auch das Recht und unter Umständen die Pflicht, den definitiven Willen zum Sterben zu respektieren und ihm Folge zu leisten. Wir werden dann an einer Grenze stehen, an der wir in eine letzte Verantwortung gerufen sind. Und es wird alles darauf ankommen, sich dieser Verantwortung in keiner Hinsicht zu entziehen.

Prio. Doz, Dr. W. *Härte* *2308 Preetz, Birkenweg 110*

84. Siehe hierzu *P. Sporken:* Menschlich sterben, bes, S. 37: »Die Bitte eines Patienten um Euthanasie muß ,.. für uns klingen wie ein Appell an unser Gewissen, ob wir, die Umstehenden, alles getan haben, um dem betreffenden Menschen zu helfen, mit seinem Sterben fertig zu werden.« Ähnlich *Wunderli,* Euthanasie, 5.177.

Sinnhaftes Leben - sinnhafter Tod

Ein Beitrag zum Euthanasiegespräch

VON ERICH SCHMALENBERG

1. DIE EUTHANASIE UND DIE DEHUMANISIERUNG DES MENSCHEN

Seit der Mitte der sechziger Jahre ist das Tabu gebrochen, das seit dem Ende der nationalsozialistischen Ära auf der Euthanasiethematik lag. Behutsame Ansätze zugunsten des Euthanasiegedankens, auch von Theologen unterstützt, gerieten jedoch in das Kreuzfeuer maßgeblicher medizinischer, juristischer und kirchlicher Kreisel. Dennoch reißt die Folge der Publikationen, die der Euthanasie positiv gegenüberstehen, nicht ab[2]. Teils sind es sensationelle Euthanasieprozesse, die das Interesse an der Sache nähren", teils trägt die neuerdings zu beobachtende erhöhte Aufmerksamkeit, die dem Thema Tod und Leben im allgemeinen zuteil wird, dazu bei, das Gespräch über Euthanasie wadizuhalterr'. Nun aber

---

1. VgI. W. *Catel:* Grenzsituationen des Lebens. Beitrag zum Problem einer begrenzten Euthanasie, Nürnberg *1962; ders.:* Leidminderung richtig verstanden, Nürnberg 1966; *ders.:* Aus Mitleid töten? Spiegel-Gespräch über Kinder-vEuthanasie«, in: Der Spiegel 1964, Nr, 8, S. 41 ff.; *P. Röttgen:* Das Recht zu sterben, in: Der Spiegel 1967, Nr. 41, S. 125 ff.; *St, Dixon:* Recht auf Leben - Recht auf Sterben. Hilfe zum Sterben? Die Frage der Euthanasie, in: Deutsches Pfarrerblatt 1967, H. 19, S. 629 ff.; *ders.:* Kritisches zum heutigen Euthanasiegespräch, in: *F. Valentin* (Hg.): Die Euthanasie, Ev. Forum, H. 11, Göttingen 1969, S. 7ff. - VgI. dazu die Kritik aus medizinischer Sicht: *H. Ehrhardt:* Euthanasie und Vernichtung »Iebensunwerten« Lebens, Forum der Psychiatrie, Nr. 11, Stuttgart 1965; *K. Oesterreich:* Zur Diskussion über Euthanasie. Bedenkliche Thesen, in: Ev. Welt, Nr. 21, S. 127ff., Bethel und Bie1efeld 1967; *ders.:* Gedanken des Klinikers zur Frage der Euthanasie, in: Die Innere Mission 1967, H. 7; aus juristischer Sicht: *E. Buschendorf:* Die strafrechtliche Problematik der Euthanasie und der Freigabe »Iebensunwerten« Lebens, in: *Valentin:* Die Euthanasie, a.a.O, S. 43 ff.; *M. Kohlhaas:* Medizin und Recht, Berlin 1969; G. *Schulz:* Arztrecht für die Praxis, Hannover 1965; aus theologischer Sicht:]. *Fischer:* Euthanasie heute?, Theologische Existenz heute, Nr. 151, München 1968; *H. Cbr. o, Hase:* Advokat einer neuen Euthanasiewellef, in: Deutsches Pfarrerblatt 1967, H. 5, S. 172 f.; *[,]ensen:* Theologische Überlegungen zur Frage nach dem Lebenssinn geistig Behinderter, in: *Valentin:* Die Euthanasie, a.a.O, S. 88 ff.; *H. van Oyen:* Beendigung des Leidens als ethischer Grenzfall, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1966, H. 3, S. 129ff.; *E. Wolf:* Das Problem der Euthanasie im Spiegel evangelischer Ethik. Ein Gutachten, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, S. 685 ff. (veränderte Fassung in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1966, H. 6, S. 345 ff.),
2. Vgl, *H. Mochel:* Milder Tod, München 1973; *P. Moor:* Die Freiheit zum Tode, Reinbek bei Harnburg *1973; M. Schmidt:* Sterben als Erlösung, Zürich 1973; *A. B. Downing u, a.:* Euthanasie. Het recht om te sterven, Utrecht 1969.
3. Vgl. die Euthanasieprozesse in Lüttich (1962) und Leeuwarden (1973). Zum Prozeß in Leeuwarden vgl, den Artikel »Redit zu sterben«, in: Der Spiegel 1973, Nr. 6, S. 74 f. Zur Einstellung von Wiederbelebungsversuchen bei über 65 Jahre alten Patienten in der Londoner Neasden-Klinik vgl, Art. »Hüllen ohne Gehirn«, in: Der Spiegel 1967, Nr. 41, S. 122.
4. Vgl. *S. de Beauvoir:* Ein sanfter Tod, Reinbek bei Hamburg 1965 (auch als rororo Taschenbuch Nr. 1016); *L. Boras:* Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung, 9. Aufl., Freiburg und Olten 1971; *[, Choron:* Der Tod im abendländischen Denken, Stuttgart 1967; *K. Dirschauer* (Diss.): Der totgeschwiegene Tod, Bremen 1973; *E. Fink:* Metaphysik und Tod, Stuttgart 1969; W. *Fuchs:* Todesbilder in der modernen Gesellschaft (suhrkamp taschenbuch 102), Frankfurt a. M. 1973; *H. Hahn:* Einstellungen zum Tode in ihrer sozialen Bedingtheit, in: Soziologische Gegenwartsfragen N. F., H. 2, Stuttgart 1968; *E.]üngel:*

hat die Diskussion darüber gerade in 'den sechziger Jahren eine Versadilichung erfahren, die nicht wieder verlorengehen sollte. Diese kommt vor allem darin zum Vorschein, daß Euthanasie nur "dann für vertretbar gehalten wird, wenn es sich um hirnlose beziehungsweise hirntote Menschen handelt.

So stellt *Catel* als Ergebnis klinischer und tierexperimenteller Untersuchungen fest, »daß das apprehensiv-apperzeptive Bewußtsein an die anatomisch und funktionell intakte Großhirnrinde« gebunden sei[5]. Seine entscheidenden Merkmale, die sich bei normalen Kindern innerhalb des ersten Lebensjahres entwickeln, seien Aufnahme, Verarbeitung, Speicherung und Abgabe von Inforrnationens, Fehlen diese Hauptbewußtseinskriterien, so liegt nach Catel »Idiotie« vor. In einem solchen Falle sei der Intelligenzquotient gleich Null. Das Leben dürfe daher für aktive Euthanasie freigegeben werden.

Auch *Röttgen,* der aktive Euthanasie ablehnt, bindet das Menschsein an die Funktionstüchtigkeit des Gehirns. »Naturwissenschaftlich gesehen hat das Hirn den aufrecht gehenden Vertebraten zum Menschen gemacht, und der heute lebende Homo sapiens kann nur mit einem intakten Hirn das Erscheinungsbild des Menschen darstellen.e/ Er hält bei Kindern, die »keinerlei menschlich-geistige Regungen erkennen lassen«, eine künstliche Lebensverlängerung nicht für geboten". Passive Euthanasie liegt somit für ihn im Bereich des Möglichen.

Die Theologie kann nur begrüßen, daß die Euthanasiediskussion auf diese Weise der Willkür und den Emotionen entzogen und auf eine einigermaßen objektive Basis zurückgeführt worden ist[9]. Dennoch sehen wir uns außerstande, den Preis, der für diese Versachlidiung gezahlt worden ist, zu akzeptieren.

Catel etwa spricht bei Kindern, deren Intelligenzquotient gleich Null ist, von »Vollidioten«. Sie befänden sich auf einer niederen Entwicklungsstufe als die höheren Tiere. Die Beendigung der Herzmuskeltätigkeit sei ein Abschalten von Funktionen, eine »Extinktion«. Sie brauchen nicht mehr als Menschen zu gelten, sondern als »Wesen, die ledig-

---

Tod, in: Themen der Theologie, 8, Stuttgart und Berlin 1971; R. *Leuenberger:* Der Tod, Schicksal und Aufgabe, Zürich 1971; *E. Schmalenberg:* Tod, Gericht, Unsterblichkeit, in: Calwer Hefte Nr. 124, Stuttgart 1972; G. *Schunack* (Diss.): Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht, in: Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 7, Tübingen 1967; *K.-D. Stumpfe:* Der psychogene Tod, in: Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der medizinischen Psychologie, Bd. 22, Stuttgart 1973; *F. Wiplinger:* Der personal verstandene Tod, Freiburg und München 1970.

5. *Catel:* Leidminderung usw., a.a.O, S. 65.
6. Vgl. S. 59.
7. *P. Röttgen:* Die Grenzen der Neurochirurgie, in: Euro Med. Das europäisch-medizinische Magazin 1967, H. 13/14, S. 580.
8. Vgl. S. 581.
9. Die Bemühungen um Aufstellung eines »Symptomenkatalogs objektiver Zeichen des Hirntodes-e gehen weiter (vgl. G. *Borst:* Gegenwärtige Leistungen und Probleme der Chirurgie, in: Universitas, 26. Js- 1971, H. 2, S. 124). Kautzkys Optimismus, die Feststellung eines »irreversiblen Ausfalls des Gehirns in absehbarer Zeit methodisch in gewissen Grenzen mögliche zu machen (vgl. R. *Kautzky:* Der ärztliche Kampf um das Leben des Patienten »bis zum letzten Atemzug-e, in: Hochland 1960/61, S. 315), ist durch Wachs-. muth etwas gedämpft worden (vgl, W. *Wachsmuth:* Eröffnungsansprache der 84. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie, in: Langenbecks Archiv für Klinische Chirurgie, Bd. 319, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1967, S. 9).

lich von Menschen gezeugt wurden, die aber selber keine mit Vernunft oder Seele begabten Menschen sind oder je werden können«. Er bezeichnet sie als »Monstren-st'',

Einer ähnlichen Sprache bedient sich Rötegen. Er nennt derart mißgebildete Kinder »Monstren« oder »Hirnstammwesen«. Sie seien nicht mehr als Menschen anzusehen. Durch Unfall irreparabel Hirngeschädigte sind »menschliche Ruinen«. Obwohl er selbst aktive Euthanasie ablehnt, macht er ausdrücklich darauf aufmerksam, daß vor etwa hundert Jahren noch Juristen die Tötung von Monstren nicht als Mord bezeichnet habenü.

Auch Theologen schließen sich diesem Sprachgebrauch an. Dixon redet von einem »vegetierenden Wesen«, das nicht mehr als Mensch anzusprechen sei[12]. *Thielicke* nennt den hirnlosen Restorganismus des Menschen ein »Ebenbild' Gottes a. D.«. Es handle sich bei derart Geschädigten nicht um einen »konservierten -Menschen-, sondern um eine >Vitalkonserve-et>. Mit demHirntod, so meint er, »hört humane Existenz auf ...«[14].

Mit Recht weist demgegenüber *Kautzky* darauf hin, daß man nicht umhin könne, Wesen dieser Art als Menschen anzusehen. Sie seien weder Leichname noch Tiere, noch Wesen einer unbekannten Art. Er schreibt: »Man muß diese lebenden Wesen doch als Menschen, wenngleich als schwerst mißbildete, unter Umständen ohne Bewußtsein in dem uns geläufigen Sinne, ansehen.e-!

Wir halten es auch theologisch nicht für vertretbar, daß dem unvollständigen beziehungsweise zuschwerst geschädigten Leben zuerst die menschliche Würde abgesprochen wird, um es daraufhin für euthanasibel zu erklären. Zwar treten auch wir dafür ein, daß Euthanasie nur dann in Erwägung gezogen wird, wenn eindeutige hirnphysiologische Tatbestände vorliegen, aber wir möchten den Euthanasiegedanken nicht dadurch um jeden Kredit bringen, daß wir geschädigte Menschen zu Monstren, Leichnamen, überlebenden Präparaten oder Ebenbildern Gottes a. D. usw. degradieren. Die »dignitas aliena« des Menschen, für die sich Thielicke mit so großem Nachdruck eingesetzt hat[16] und die unseres Eradrtens Euthanasie gerade nicht ausschließt, verwehrt uns das Recht, euthanasibles Leben als den letzten biologischen Abschaum anzusehen, dessen sich der Mensch wie eines nutzlosen Gegenstandes entledigen kann. Die Euthanasie darf ihre Legitimation nicht aus der Entwürdigung des Menschen ziehen. Der Gehirntod bezeichnet lediglich den Punkt, an welchem Euthanasie aufhört, des Mordes beziehungsweise der Beihilfe zum Selbstmord verdächtig zu sein. Ebensowenig eignet sich die Liebe zur sogenannten leidenden Kreatur

---

10. Vgl. *Catel:* Aus Menschlichkeit töten?, a.a.O. S. 41 ff.
11. Vgl. *Röttgen:* Das Recht usw., a.a.O. S. 125 ff.
12. Vgl. *Dixon:* Recht auf Leben usw., a.a.O, S. 629 ff.
13. Vgl. *H. Thielicke:* Wer darf leben? Ethische Probleme der modernen Medizin, Goldmanns Gelbe Taschenbücher Nr. 2650, S. 49 f.
14. Vgl. S. 50.
15. *R. Kautzky:* Die Euthanasie als Problem ärztlicher Ethik, in: *Valentin:* Die Euthanasie, a.a.O, S. 40. – Vordem konnte freilich auch Kautzky von einem Punkt reden, wo »man nicht oder nicht mehr von dem lebenden Menschen« sprechen kann, sondern nur noch von »einem Leichnam mit mehr oder weniger künstlich oder spontan erhaltenen Teilfunktionen (Atmung, Kreislauf usw.), um das, was man in der Physiologie ein überlebendes Präparat nennt« (vgl. *Kautzky:* Der ärztliche Kampf usw., a.a.O, S. 314).
16. Vgl. *H. Thielicke:* Theologische Ethik, I. Bd., Tübingen 1951, S. 284ff. u.ö.

dazu, die Euthanasie des hirntoten Lebens zu rechtfertigent/. Wo es kein Leid. gibt, da ist auch die Liebe im Sinne von Mitleid fehl am Platze.

Die an sich begrüßenswerte Versachlichung des Euthanasiegesprächs hat den Gedanken zur Voraussetzung, daß lediglich das mit intaktem Hirn gelebte »Leben« sinnhaft sei. Dem sinnlos gewordenen Leben dagegen kann ein ebenso sinnloses Ende bereitet werden. Ein tragfähiges Motiv für Euthanasie gibt es eigentlich nicht, sieht man einmal von den einseitigen Interessen- und Nützlichkeitserwägungen ab, die gewöhnlich für sie ins Feld geführt werden. Wie wenig sinnhaft unter diesen Umständen Euthanasie sein kann, bezeugt indirekt Kautzky, der zu bedenken gibt, ob es denn so schlimm sei, »wenn einige wenige solcher -Nichtmenschen- wegen der Unsicherheit unseres Urteils« gepflegt werdenls.

Es muß jedoch die Frage erlaubt sein, weshalb Sinn einseitig dem menschlichen »Leben« zuerkannt werden soll. Wo dies geschieht, da verhalten sich Leben und Tod wie zwei grundsätzlich einander ausschließende Größen. Sie stehen sich wie Sinn und Widersinn konträr gegenüber. Die Vermutung liegt nahe, daß bei dieser Einstellung ein mythisch-religiöser Mächtedualismus Pate gestanden hat. Zwar flößt der Tod als solcher kein Grauen mehr ein, vielmehr hat sich das Grauen auf das sinnlose Leben der »Monstren« übertragen, aber er selbst bleibt als Inbegriff der Sinnlosigkeit erhalten. Sinnloses Leben und sinnloser Tod finden zueinander. Die Euthanasie schließt lediglich den Kreislauf der Sinnlosigkeit.

Nun aber bekennt sich der christliche Glaube zu dem einen Gott, neben dem es keine andere substantielle Größe mehr gibt. Neben ihm hat der Tod als Macht der Sinnlosigkeit keinen Platz. Dieser Gott selbst gibt nicht nur das Leben, er setzt auch dessen Ende, den Tod. Es muß aus diesem Grunde überlegt werden, ob nicht der Tod als das Ende des zeitlich befristeten Lebens ebenso sinnhaft sein kann wie dessen Anfang und dessen Verlauf. Sollte diese überlegung positiv ausfallen, so erübrigt sich die Nötigung, Euthanasie nur um den Preis der Entmenschlichung des Menschen ins Auge zu fassen.

2. DER SINNHAFTE TOD

Von Leben und Tod sprechen wir in doppelter Bedeutung. Wir unterscheiden zwischen dem sogenannten einfachen und dem sogenannten übertragenen Gebrauch dieser Worte.

Leben in einfacher Bedeutung des Wortes heißt quantitatives, der Meßbarkeit unterworfenes Lebendigsein. Im übertragenen Gebrauch aber meinen wir etwas anderes mit Leben, nämlich die Qualität dieses Lebendigseins. Sie kann von zweifacher Art sein, positiv oder negativ, sinnhaft oder sinnwidrig. Das qualitative Leben ist vom quantitativen streng zu unterscheiden, obwohl das eine vom anderen nicht geschieden werden kann.

17. Vgl. *Catel:* Aus Menschlichkeit töten?, a.a.O. S.42. Der Vf. begründet aktive Euthanasie durch Liebe zu vollidiotiedien Kindern, »die sidi selbst zur Qual« seien'. Es sei menschlicher, die idiotischen Kinder »von ihrem Unglück« zu erlösen. Das ärztlich Ethos bestehe darin, Schmerzen zu lindern. Auf die Frage des Interviewers, ob Vollidioten Schmerzen litten, muß er jedoch einräumen, daß es dafür keinen Nachweis gäbe. Catel bezieht dann das Liebesgebot auf die Eltern und Geschwister des mißgebildeten Kindes. Zur Problematik des Idiotiebegriffs vgl, *Dixon:* Kritisches usw., a.a.O. S. 21.

18. Vgl. *Kautzky:* Die Euthanasie usw., a.a.O. S. 40.

Dennoch ist die Qualität des Lebens nicht gebunden an ein Höchstmaß quantitativer Lebenskräfte. Quantität und Qualität können in einem genau umgekehrten Verhältnis zueinander stehen. Körperliche Höchstkraft garantiert kein glückliches Leben, und gesundheitliche Beeinträchtigung bedeutet ebensowenig Unglück. Dennoch bleibt das quantitative Leben die unabdingbare Voraussetzung für das qualitative.

Die Existenz des Menschen wird von zwei Fundamentalbeziehungen getragen, in denen der Lebensbegriff in seiner doppelten Bedeutsamkeit eine maßgebliche Rolle spielt. Die eine Beziehung, unsere Weltbeziehung, ergibt sich daraus, daß wir niemals aus uns selber, sondern immer nur von anderen her und auf andere hin sind. Die zweite Beziehung, unsere direkte Gottesbeziehung, besteht darin, daß wir uns in einem Bezugsverhältnis vorfinden, das Gott, der ganz andere, zu uns eröffnet hat. Innerhalb dieses Verhältnisses begegnet uns Gott in seinem Wort als der Richter oder der Erbarmer. Auch in unserer Weltbeziehung stehen wir mit Gott in Verbindung. Aber diese Beziehung ist von indirekter Art. Im Hinblick auf die Welt bekennen wir uns zu Gott, dem Schöpfer.

Was die *Weltrelation* angeht, so heißt hier Leben in einfacher Bedeutung soviel wie vorläufiges, zeitlich begrenztes Lebendigsein. Ihm wird dermaleinst im Hinblick auf unsere *direkte Gottesbeziehung* ein Auferstehungsleben in anderer Leiblichkeit entsprechen. Es unterscheidet sich von jenem durch seine unbegrenzte Dauer in neuer Temporalität. Dem Lebendigsein an und für sich aber kommt weder in dieser vorläufigen noch in jener endgültigen Weltzeit ein Sinn zu. Es ist, rein quantitativ gesehen, sinnlos. Aber schon in dieser Weltzeit verlangt das pure Dasein des Menschen nach Qualität und Sinnhaftigkeit. Es will glücklich gelebt sein, kann jedoch auch unglücklich verlaufen, sofern es dem Eigensinn verfällt oder andere ihm einen Sinn vorenthalten.

Was vom Leben gilt, läßt sich entsprechend vom Tode sagen. Auch der Begriff des Todes ist doppeldeutig. Im einfachen Gebrauch meint er das Ende des quantitativen Lebendigseins. Von ihm aber kann nur innerhalb unserer *Weltbeziehung* die Rede sein, da es in der neuen Weltzeit den Tod in einfacher Bedeutung nicht mehr geben wird. Anders verhält es sich dagegen mit dem übertragenen Gebrauch des Wortes Tod. Schon im Hinblick auf unser Verhältnis zu anderen können wir ein Leben, das beziehungslos geworden ist, einerlei wodurch diese Beziehungslosigkeit zustande kommt: ob durch Eigensinn oder durch den Sinnentzug anderer, als »tot« bezeichnen. Auf die nackte Existenz des puren Lebendigseins reduziert, empfindet sich der Mensch als »tor«, weil ohne Sinnt". Das Ende des quantitativen Lebens folgt oft nach.

Dasselbe läßt sich sagen von unserer *direkten Gottesbeziehung.* Für Gott ist der Sünder, der den eigentlichen Sinn seines Lebens nicht um Christi willen durch den Glauben empfangen will, im übertragenen Sinne schon tot[20]. Er ist das Opfer seines Eigensinns geworden, der die von Gott gestiftete Beziehung aufgehoben hat, und zwar in gänzlicher Verkennung dessen, daß nur Gott selbst sie auflösen könnte. Also bleibt dieser Tod in übertragener Bedeutung bestehen, und zwar auch dann, wenn der Sünder auf dem Wege über

19. Vgl, *M. K. Bowers* u. a.: Wie können wir Sterbenden beistehen, München 1971, S. 80ff.; *A. P. L. Prest:* Die Sprache der Sterbenden, Göttingen 1970, S. 110 f.

20. Vgl. u, a. Mt 8,22; Eph 2, 1.5; 5,14; Kol 2,13. Vgl. dazu *Schmalenberg:* Tod usw., a.a.O. S. 26 ff.

die Auferstehung eine neue quantitative Lebendigkeit gewonnen hat. Heißt »totes« Leben in dieser Weltzeit Unglück, so heißt »totes« Leben in jener neuen Weltzeit ewige Verdammnis.

Was nun den Tod als das Ende des quantitativen zeitlichen Lebens anbelangt, so unterliegt er wie das quantitative Leben auch entweder einer positiven oder einer negativen Qualifizierung. Dieser Tod steht entweder im Zeichen des »Todes«, sofern Tod jetzt in übertragener Bedeutung gebraucht wird, oder im Zeichen des »Lebens«, gleichfalls übertragen verstanden. Er ist entweder sinnwidrig oder sinnhafl, An und für sich genommen aber ist er sinnlos.

Diese doppelte Qualität des Todes enthüllt sich sowohl unter dem Aspekt unserer direkten Gottesbeziehung als auch unter dem Aspekt unserer Weltbeziehung, in der wir uns in Relation zu anderen sehen.

Von unserer *direkten Gottesbeziehung* her gesehen, bedeutet der zeitliche Tod des Gerechtfertigten Zugang zum Auferstehungsleben in positiver Qualität. Um seinetwillen kann der Gerechtfertigte »se1ig«gepriesen werden-t. Der zeitliche Tod des ungerechtfertigten Sünders aber heißt Fall in ein Auferstehungsleben hinein, das durch äußerste »Pein« charakterisiert ist[22]. Im ersten Falle ist der zeitliche Tod sinnhaft in der eigentlichen Bedeutung von Sinnhaftigkeit, im anderen Falle aber ist er sinnwidrig.

Auch unter dem Aspekt unserer *Weltbeziehung,* unserer Beziehung zu anderen also, kann der zeitliche Tod als Ende des quantitativen Lebens entweder sinnhaft oder sinnwidrig sein. Dabei bildet der Sinn in seiner doppelten Qualität als Sinnhaftigkeit oder Sinnwidrigkeit keine substantielle' Größe, die dem an und für sich sinnlosen Tod wie eine Marke anhaftet. Sinn ist vielmehr hier wie auch sonst ein Geschehen, das sich aus unserem Verhältnis zu anderen beziehungsweise aus dem Verhältnis der anderen zu uns ergibt. Sinn wird immer zugleich gegeben wie empfangen. Er entsteht aus unserem Von-anderen-her-Sein und besteht in unserem Auf-andere-hin-Sein. Dieses Geschehen kann freilich durch den Eigensinn des einzelnen beziehungsweise der anderen unterbrochen werden. Das' Individuum wähnt sich dann auf die Sinnlosigkeit des puren Lebendigseins reduziert. Nur wo ständig gegen den Eigensinn angegangen wird, kommt Sinngeschehen wieder in Fluß.

Der Tod im Rahmen unserer Beziehung zu anderen ist sinnhaft beziehungsweise sinnwidrig in dreifacher Hinsicht. Fassen wir den Tod des einzelnen im Hinblick auf seine Beziehung zur menschlichen Gattung ins Auge, so ist er immer sinnhaft. Er steht dann im Zeichen des vorläufigen quantitativen Lebens dieser Schöpfung, die Gott erhalten will. Die Menschheit als Gattung kann nur existieren, solange altes Leben durch neues ersetzt wird[23]. Im Hinblick auf das Verhältnis des einzelnen zu seiner weiteren Lebensgemeinschaft, also sozial gesehen, kann der Tod beides sein: sinnhaft oder sinnwidrig. Sinnwidrig ist dieser Tod für die Gemeinschaft, wenn der einzelne ihr entrissen wird, ohne daß er für sie die Leistung erbracht hat, die er hätte erbringen können. Sinnhaft dagegen könnte er für sie sein, wenn er sich ihr eigensinnig verweigert. Auch im Hinblick auf einzelne andere,

21. Vgl. Röm 8,24; 1 Petr 1,9.14; Hebr 1,14; Offb 19,9.
22. Vgl. Mt 8,12; 25,41.46; Mk 9,47f.; Lk 16,24f.
23. Vgl, *Th. Dobzhanski:* Vererbung und Menschenbild, München 1966, S. 170.

mit denen ein personales Bezugsverhältnis besteht, kann der Tod des einzelnen entweder sinnhaft oder sinnwidrig sein. So kann bei langem Siechtum der einzelne nicht nur im Hinblick auf sich selbst, sondern auch im Hinblick auf die geliebten anderen den Tod als Erlösung empfinden. Der Tod hat hier einen Sinn empfangen. Anders verhält es sich, wenn etwa der Unfalltod eine personale Beziehung abrupt beendet. Der Tod ist in diesem Falle sinnwidrig.

3. EUTHANASIE ALS HILFE ZU SINNHAFTEM TOD

Gibt es grundsätzlich die Möglichkeit eines sinnhaften Todes im Rahmen unserer Beziehung zu anderen, so erhebt sich die Frage, ob der Mensch ihn auch wollen darf. Der ontologische Tatbestand, daß wir von anderen her und auf andere hin sind, verwandelt sich in das ethische Problem, ob der Mensch nicht nur mit seinem Leben, sondern auch mit seinem Tode für andere da sein soll. Was speziell den Opfertod anbelangt, bei dem einer für andere eintritt, so dürfte hier für die Ethik kein Problem vorliegen, obwohl er nur selten einer Reflexion für wert erachtet wird>. Das erscheint um so verwunderlicher, als doch der Kreuzestod jesu den Charakter des Opfers für andere trägt. Aber nicht nur in der Dogmatik, auch in der Ethik sollte dieser Opfertod seinen Platz haben.

Wir vertreten nun die These, daß der vorgezogene Tod des einzelnen, mit dem es die Euthanasie zu tun hat, gewisse Züge des Opfertodes erkennen lasse. In dem Moment, da das Leben seinen Sinn verliert, kann der Tod sinnhaft sein. Wer nicht mehr mit seinem Leben für andere da ist, kann durch seinen Tod für sie da sein. Er dient hier freilich nicht wie der Opfertod im eigentlichen Sinne dem Fortbestand des quantitativen Lebens anderer, das ja in diesem Falle gar nicht direkt auf dem Spiele steht, sondern es dient vornehmlich dem qualitativen Leben anderer, das durch die Hingabe an ein auf das nackte Dasein reduziertes Leben in äußerstem Maße beeinträchtigt werden kann[25]. Der Augenblick, da das Leben in objektiver Weise sinnlos wird, tritt ein, wenn das Gehirn einer irreparablen Schädigung unterliegt. Nur der Tod kann jetzt noch sinnhaft sein.

Dieser Gesichtspunkt ist in der bisherigen Euthanasiedebatte außer acht gelassen worden. Euthanasie wurde ethisch nur relevant im Hinblick auf diejenigen, die sie vollziehen sollen. Das ethische Problem aber beginnt früher, nämlich bei dem, der sich vor die Frage gestellt sieht, ob er schon vor dem Eintritt des Falles, daß irreversible Hirnschäden eintreten, um sie bitten darf oder nicht. Niemand kann einem Menschen die Beantwortung dieser Frage abnehmen. Fällt die Antwort positiv aus und wünscht der Betreffende, auch noch durch seinen Tod für andere da zu sein, sehen wir keinen Anlaß, ethische Bedenken anzumelden.

Das Euthanasieproblem stellt sich dann weiterhin so, daß gefragt werden muß, ob es erlaubt sei, einem Menschen, der nicht mehr beziehungsweise nicht durch sein Leben für

---

24. Vgl. *H. Thielicke:* Theologische Ethik, In. Bd., 3. T., Tübingen 1968, S. 755 ff.

25. Vgl. *Catel:* Aus Menschlichkeit töten?, a.a.O, S.42. Der Vf. berichtet aus seiner Praxis: »Ich wurde in eine Familie gerufen. Beide Eltern berufstätig. Das jüngere Kind lallte nur tierisch, erkannte weder Vater noch Mutter, verbrachte sein Leben auf einem Stühlchen mit untergesetztem Topf für die Entleerungen. Bestenfalls schleppte es sich um den Tisch, wobei es seine Zähne in die Tischkante bohrte. Das ältere Kind, ein etwa achtjähriger, blühender, völlig gesunder Junge, hatte die Aufgabe, tagein, tagaus seine idiotische Schwester zu betreuen. Das Kind ist das Opfer. Es wird seelisch ruiniert.«

andere da sein kann, dabei zu helfen, durch den Tod für andere da zu sein. Wir möchten diese Frage bejahen. Denn Todeshilfe dieser Art unterscheidet sich prinzipiell nicht von Lebenshilfe. In beiden Fällen geht es um Hilfe zur Sinnhafligkeit, zum Sein für andere. Mit welchem Recht sollte sich die christliche Liebe dem Wunsche versagen, einen sinnhaften Tod zu gewähren, wenn auf Grund bestimmter Gegebenheiten ein sinnhaftes Leben für andere ausgeschlossen ist?

Der Euthanasietod ist, ob aktiv oder passiv herbeigeführt, ein durch menschliche Entsdieidung veranlaßter »vorzeitiger« Tod. Sprechen wir von einem vorzeitigen Tod, so setzen wir voraus, daß es einen durch die Natur bewirkten »rechtzeitigen« Tod gibt. Euthanasiegegner pflegen den sogenannten natürlichen Tod mit dem Willen Gottes zu identifizieren", Die These des natürlichen Todes aber läßt sich nicht halten. Denn der tatsächliche Tod des einzelnen ist immer zugleich naturhaft und kulturell bedingt. über die Länge des menschlichen Lebens entscheidet niemals allein die Natur, sondern immer auch der Mensch, »Tod, und was mit ihm verbunden ist, ist letztlich auch soziales Phänomen.e? Hinzu kommt noch eine psychische Komponente-". Der Mensch trägt für Leben und Tod die Mitverantwortung. Inwieweit gerade der Begriff des natürlichen Todes eine Leugnung dieser Mitverantwortung impliziert, bedarf weiterer überlegungen. Der Mensch neigt dazu, den Tod an eine schicksalhafte sogenannte Natur zu delegieren, während er sich doch die Rolle, für die Evolution des Lebens als Mitschöpfer tätig zu sein, gerne gefallen läßt[29].

Der Mensch aber darf die Rolle bewußter ergreifen, die er ohnehin immer schon spielt. Er sollte sich in Sachen Beendigung des Lebens ebensowenig auf ein Naturschicksal herausreden wie im Hinblick. auf den Anfang und die Weiterführung des menschlichen Lebens. Wie sich Gott des Menschen bedient, um Leben zu geben, so bedient er sich auch des Menschen.um Leben zu nehmen, wenn ein sinnhaftes Dasein ausgeschlossen ist. Auch der Tod kann sinnhaft sein und im Dienste des qualitativen Lebens stehen, das allein transparent ist für die Sinnfülle des Lebens der zukünftigen Welt. Für Euthanasie ist also nicht entscheidend die Beurteilung des an sich fragwürdigen Verhältnisses zwischen einem vorzeitigen oder rechtzeitigen, zwischen einem unnatürlichen oder natürlichen Tod, sondern die Frage, ob der Tod des einzelnen sinnhaft sei, wenn das Leben seinen Sinn verloren hat. Diese Frage aber ist zu bejahen.

Es muß im Gegenteil erwogen werden, ob nicht das Festhalten am quantitativen Lebendigsein um jeden Preis beziehungsweise das Behaften des Menschen auf ihm als sündhafter »Eigensinn« zu charakterisieren ist. Durch ihn wird Sinnhaftigkeit im zwischenmenschlichen Bereich nicht gefördert, sondern unterbunden. Die Erhaltung eines sinnlos gewordenen Lebens kann sich nicht auf den christlichen Schöpferglauben berufen, sie gibt sich bei näherem Zusehen zu erkennen als ein weltanschauliches Prinzip. Das Motiv der Liebe wird in einem solchen Falle fragwürdig. Denn das Kriterium christlicher Liebe liegt darin, daß sie unter Absehung von sich selbst und den eigenen Prinzipien ganz für andere

---

26. Vgl. *E. [üngel,* Tod, a.a.O. S. 167.
27. H. P. Tews: Soziologie des Alterns, 2. T., Heidelberg 1973, S. 243.
28. Vgl. *Stumpfe:* Der psydiogene Tod, a.a.O.
29. Vgl, etwa *Dixons* Provolutionsbegriff (Kritisches usw., a.a.O, S.9).

da sein möchte. Eine Liebe aber, die andere daran hindert, durch Leben oder Tod wiederum für andere da zu sein, verdient diesen Namen nicht. Sie trägt vielmehr die Züge einer diktatorischen Gesetzlichkeit.

So meinen wir denn, daß sich die christliche Liebe dem Euthanasieanliegen eines Menschen nicht entziehen dürfe für den Fall, daß das Leben dieses Menschen nicht mehr sinnhaft gelebt werden kann, weil sein Hirn einen irreparablen Schaden erlitten hat. Euthanasie ist aber auch da zu verantworten, wo keine ausdrückliche Willensbekundung im positiven Sinne vorliegt. Selbst das hirnlose Neugeborene darf von seinen höchsten menschlichen Möglichkeiten her gesehen werden, die es freilich nicht einmal bruchstückhaft realisieren kann. Anders verhält es sich nur dann, wenn Euthanasie ausdrücklich verworfen worden ist. Da wir es für eine Möglichkeit des Menschen halten, das eigene Leben im Opfertod für andere hinzugeben, dürfen wir auch davon ausgehen, daß der Wunsch nach Euthanasie für andere zu diesen Möglichkeiten gehört. Der aktiven Euthanasie steht von daher gesehen nichts im Wege, außer möglicherweise die irrationale Scheu vor einer numinosen Lebensmacht, die es bei der passiven Euthanasie belassen möchte[30].

Wenn der Tod selbst sinnhaft sein kann, bedarf es zur Legitimierung von Euthanasie weder der Dehumanisierung des Menschen zu einem manipulierbaren Objekt noch des Mitleids mit der leidenden Kreatur. Euthanasie in dem dargelegten Sinne hat nichts mit Sdunerzlinderung zu tun, die das Risiko einer Lebensverkürzung in sich birgt. Sie hat ebensowenig zu tun mit der Einstellung lebensverlängernder Maßnahmen, die doch nur verlängerte Qual für einen sterbenskranken Patienten bedeuten würden. Beide Maßnahmen, vom Arzt verantwortlich gehandhabt, verstehen sich eigentlich von selbst. Man muß sich fragen, ob das Wort Euthanasie in solchen Fällen überhaupt Anwendung finden soll[31]. Euthanasie im eigentlichen Sinne aber ist die passive oder aktive Beendigung eines sinnlos gewordenen Lebens, das noch durch seinen Tod Sinn stiften möchte, für andere. Sie ist als Hilfsmaßnahme anzusehen.

So gesehen steht Euthanasie jenseits von Mord oder Beihilfe zum Selbstmord. Denn Mord und Selbstmord geschehen aus »eigensinnigen«, und das heißt aus selbstsüchtigen Beweggründen. Selbstmord scheidet ohnehin aus, weil Euthanasie nur erfolgen kann, wenn eindeutige gehirnphysiologische Tatbestände vorliegen, die ihn unmöglich machen. Der Vorwurf, daß Euthanasie Mord sei, läßt sich nur dann entkräften, wenn diejenigen, zu deren Gunsten der sinnhafte Tod geschehen soll, auf die Entscheidung keinen Einfluß nehmen. Ihre Motive für oder wider sind in keinem Falle vom Verdacht der Eigennützigkeit frei[32]. Euthanasie gehört in die Entscheidung und in die Hand des Arztes, der sich durch das Votum eines Gremiums von Fachkundigen gegen unlautere Beweggründe absichern muß. Der Eid des Hippokrates, dem griechischen Gott Apollon dargebracht, bedarf der Modifikation.

Pfr. Dr. t». E. Schmalenberg *41 Duisburg 14, Beetboomstraße 18*

30. Vgl. *Thielicke:* Theologische Ethik, III. Bd., 3. T., a.a.O, S. 443.

31. Vgl. *Kautzky:* Die Euthanasie usw., a.a.O. S. 32f.

32. Vgl. dazu Art. »Darf der Arzt das Sterben manipulieren], in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom *10.* 6. 1969.

Genetik und die Qualität des Lebens

Ein ökumenischer Bericht

Vorbemerkung

Der Weltrat der Kirchen war in den Jahren zwischen den ökumenischen Weltkonferenzen von Uppsala und Nairobi bemüht, die beunruhigenden Fragen, die der Menschheit in wissenschafllich-technischer und ethisch-religiöser Hinsicht gestellt sind, zu präzisieren und die Mitverantwortung der Kirchen zu erregen. Die Serie der Fachkonferenzen fanden in der »Conjerence on Science and Technology [or Human Deoelopment - tbe Ambiguous Future - and the Christian Hope« in Bukarest (Juli 1974) *ihren vorläufigen Abschluß.*

Ein Schwergewicht wurde auf die wissenschafllich-biologischen Herausforderungen gelegt. So *wurde von verschiedenen Kommissionen des öRK eine Expertise zum Thema »Bevölkerungspolitik, soziale Gerechtigkeit und die Qualität des Lebens« ausgearbeitet (November* 1973). *In ihr wur.de das sozialethische Prinzip der »Verantwortlichen Elternsdiafi« in den Mittelpunkt des Interesses gerückt: dies Prinzip »impliziert sowohl die Anerkennung eines fundamentalen Menschenrechts wie auch die Pflicht, die Auswirkungen zu berücksichtigen, die das generative Verhalten des einen auf den Freiheitsraum des anderen hat. Zur Erleichterung der verantwortlich geplanten Elternschafl . hat jedes Ehepaar das Recht, zur Familienplanung die Mittel zu benutzen, die es mit seinem Gewissen vereinbaren kann. Das bedeutet für die staatlichen Einrichtungen die Verpflichtung, den Zugang zu den erforderlichen Informationen und zu den Mitteln der Familienplanung zu erleichtern.« Es ist gut, sich dieser ökumenischen Einsicht bewußt zu werden in einem Land, in dem das Prinzip staatlich reglementierter Elternschafl vom obersten Gericht dem Gesetzgeber verordnet und dem Prinzip »uerantwortlieber Eltemschafi« ausdrücklich vorgezogen wird. Von den zu fordernden Hilfen und Informationen wird da nur am Rande gesprochen ...*

Das ökumenische Dokument, das hier in deutscher Fassung - etwas gekürzt - abgedruckt wird, behandelt die außerordentlich weitreichende Problematik »verantwortlicher Elternschaft« am Beispiel der Humangenetik. Es handelt sich hier um die Erkenntnisse und Folgerungen eines Expertenforums zum Thema »Genetics and the Quality of Lije«, das auf die Initiative der Einheit »Churcb and Society« desÖRK in Zusammenarbeit mit der Christlichen Gesundheitskommission bereits im Juni 1973 in Zürich durchgeführt wurde. Auf den Text einigten sich 35 *Experten aus allen vom Sachgebiet »Genetik« tangierten Disziplinen unter dem Vorsitz von Charles Birch, dem Leiter der biologischen Fakultät der Universität Sydney (Australien).* Strohm

I. Neue Möglichkeiten und neue Fragen

Immer neue Möglichkeiten in der Humangenetik stellen den einzelnen und die Gesellschaft vor neue Entscheidungen und erinnern uns daran, daß jedes Wissensgebiet, das der Mensch erobert, ihm Entscheidungen darüber abverlangt, wie er seine neue Macht ausüben will. Erstreckt sich diese Macht so weit, daß er wissentlich lenkend in die genetische Konstitution des Menschen eingreift, so ist solchen Entscheidungen allergrößte Bedeutung beizumessen, weil sie uns alle zutiefst angehen ...

Wo immer und wann immer es möglich ist, sollte unser Wissen dafür eingesetzt werden, alle Kinder lebenstüchtig zu machen, so daß sie frei von ernsten geistigen oder physisdien Schäden leben können und nicht durch Fehlernährung und schlechte Bildungschancen an der vollen Entfaltung ihrer Fähigkeiten gehindert werdent,

A. Ein Fallbeispiel

Welche Richtlinien wir auch immer aufstellen mögen - genetische Probleme sind zutiefst per-

1. Alle in diesem Bericht enthaltenen Empfehlungen sind durch Kursivdruck hervorgehoben.

sönliche Probleme und stehen oft im Widerstreit zu unseren Werten und Gefühlen. Am folgenden Fallbeispiel soll eine Situation aufgezeigt werden, die mangels griffbereiter Lösungen bei genetischen Problemen zum Nachdenken über ethische und psychologische Konflikte anregen 'soll, die der Entscheidungsprozeß in sich birgt. Es soll damit nicht gesagt sein, daß es sich um einen »typischen« Fall handelt - fast jeder Fall ist ganz besonders gelagert und einmalig.

Eine 32 Jahre alte Ehefrau stellt fest, daß sie zum dritten Male. schwanger ist. Vor mehreren Jahren ging aus dieser Ehe ein Kind hervor, das mit drei Jahren starb. Die Diagnose lautete auf Cooley's Anämie, eine erbliche Blutkrankheit, die in vielen Fällen noch vor der Pubertät zum Tode führt. Bei dem zweiten Kind ist kürzlich die gleiche Krankheit festgestellt worden. Die Frau ist im dritten Monat schwanger. Beide Eheleute kommen aus gläubigen Familien, in denen eine Sdrwangerschaftsunterbrediung grundsätzlich abgelehnt wird. Zudem ist der Wunsch nach Kindern bei beiden Ehepartnern stark ausgeprägt. Beide stammen aus großen Familien, in denen das Familienleben, und das bedeutete auch mehrere Kinder, eine große Rolle spielte. Die Geschwister beider Ehepartner haben kinderreiche Familien - die Kinder stehen im Mittelpunkt des Familienlebens. In ihrer Weltansmauung spielt das »eigene Fleisch und Blut« eine große Rolle - im natürlichen Kindersegen liegt für sie weitgehend der Sinn der Gesdilechtlichkeit.

Im Gespräch mit einem Berater haben sich folgende Möglichkeiten herauskristallisiert:

Bei Fortsetzung der Schwangerschaft besteht ein Risiko von 1 : 4, daß das Kind ebenfalls krank sein wird. Das bedeutet, daß auch bei bester elterlicher und ärztlicher Fürsorge mit dem Tode vor der Pubertät zu rechnen ist. Beide Eltern haben den Tod des ersten Kindes nur schwer überwinden können. Die Mutter litt fast ein Jahr lang an Depressionen, von denen sie sich erst durch die neue Schwangerschaft ganz erholte.

Die Schwangerschaflsunterbredrung ist mit der religiösen überzeugung des Paares unvereinbar. Sie würden an schweren Schuldgefühlen leiden, sollten sie sich zu diesem Schritt gezwungen sehen. Sie lassen durchblicken, daß sie es gern sähen, wenn ihnen zu diesem Schritt *geraten* würde, denn selbst könnten sie die Verantwortung für die »Tötung des eigenen Kindes« nicht tragen. Sie befürchten, sich nie von dem Gefühl befreien zu können, daß aus der abgebrochenen Schwangerschaft ein gesundes Kind hätte hervorgehen können. Und sie glauben, daß diese Entscheidung gleichzeitig eine Entscheidung wäre, keine eigenen Kinder mehr zu haben.

Die Adoption bedeutet für sie, ein Kind großzuziehen, das nicht von eigenem Fleisch und Blut ist. Im Bekanntenkreis hat es noch keine Adoption gegeben, und niemand hat sich bisher positiv über die Adoption geäußert. Die Auffassung, daß adoptierte Kinder die »böse Saat« verbotenen Geschlechtsverkehrs sind, ist in ihrem Milieu weit verbreitet. Die Mutter ist sich nicht sicher, ob sie ein fremdes Kind lieben könnte.

Träger des Krankheitsverursachers, des rezessiven Gens, ist der Ehemann. In einem Gespräch unter vier Augen, das die Ehefrau ohne Wissen ihres Mannes führt, erwähnt sie heterologe Insemination als eine Möglidikeit, den Erbschaden bei ihren Kindern zu vermeiden. Der Ehemann ist eifersüchtig und nicht sehr selbstsicher, Sie wagt deshalb nicht, mit jhm darüber zu spredien, weil sie sich vor seiner Reaktion fürchtet. Sie möchte wenigstens die eigenen Erbanlagen an die Kinder weitergeben, doch glaubt sie bei heterologer Insemination Ehebruch zu begehen. Sie befürchtet, sich zu einem anderen Mann hingezogen zu fühlen beziehungsweise durch Gedanken an den biologischen Vater ihrer Kinder emotionell belastet zu werden ...

Die Fragen im Zusammenhang mit dem vorstehenden Fallbeispiel sind charakteristisch für all die Fragen, die im allgemeinen aufgeworfen werden, wenn eine Familie die Möglichkeiten der neuen genetischen Verfahren in Betracht zieht.

B. Leid durch genetische Störungen: Verhütung – Akzeptieren - Verteilung der Belastung

Einer der Gründe, die für eine Reduktion genetischer Schäden sprechen, ist die damit verbundene Minderung menschlicher Leiden. Zwar sind Leiden ein unabwendbarer Aspekt des

menschlichen Daseins, doch können sie in vielen Fällen gelindert, wenn nicht gar verhütet werden. Auch genetische Schäden verursachen Leid - durch physische und geistige Einschränkungen, die sie dem Kranken auferlegen und die ihm auch sein Leben verkürzen können, wie auch durch daraus resultierende physische, psychische und finanzielle Belastungen für andere. Die Familie, die Ärzte und die Gesellschaft sollten bestrebt sein, Leiden dieser Art auf ein Minimum einzuschränken, wo immer es ohne einen Verstoß gegen moralische Werte möglich ist.

Aber Leiden zu verhüten, ist nicht der einzige Orientierungswert; ganz abgesehen davon, daß Leiden gelegentlich unabwendbar und auch nicht zu lindern sind, können sie läuternd wirken. Wir wissen, daß nach der religiösen Tradition Leid stark machen, aber auch beugen kann. Es eröffnen sich dem Mensch.en neue Dimensionen des Lebens, die ihm sonst verschlossen blieben. Geht man dem Leid zu oft aus dem Wege, büßt man seine Sensitivität ein, man hält den Leidenden für minderwertig und treibt ihn in die Isolation.

Gerade der christliche Glaube kennt versch.iedene Aspekte menschlichen Leidens. Leid soll abgewendet, Kranke geheilt werden – wie Jesus von Nazareth es uns vorgelebt hat. Er suchte die Gemeinsch.aft mit den Leidenden, und er erkannte die Gnade, die uns in den unabwendbaren Leiden des Lebens zuteil wird.

C. Das Verhältnis wissenschaftlichen Fortschritts zur Ethik

Die Kirche kann sich nicht auf Präzedenzfälle aus der Vergangenheit stützen, um Fragen zu beantworten, die früher nie gestellt wurden. Andererseits ist der wissenschaftliche Fortschritt kein Maßstab dafür, was menschenwürdig und erstrebenswert ist. Ethische Entscheidungen auf wissenschaftlichem Neuland setzen voraus, daß die Möglichkeiten der Wissenschaft erkannt und von Menschen und Gemeinschaften dienstbar gemacht werden, die ihre eigenen innersten Überzeugungen von der Wesensart des Menschen und vom Schicksal achten. Ein gesundes ethisches Urteil in diesen Dingen ist ohne wissenschaftliche Sachkenntnis nicht möglich, doch die Wissenschaft dient uns nicht nur zum Guten.

Im Verlauf dieses Berichts werden noch eine ganze Reihe von Beispielen gegeben, die auf das Zusammenspiel von Wissenschaft und Ethik hinweisen. Eine ethisch verantwortliche Entscheidungsbildeng verlangt genaueste Sachkenntnis der neuen wissenschaftlichen Möglichkeiten, die aber noch nicht die Frage beantwortet, welche dieser Möglichkeiten menschlich gesehen wünschenswert sind. Bei einer solchen Entscheidungsbildung müssen die Risiken mit einer optimalen Präzision abgetastet werden, und selbst dann ist noch nicht entschieden, welche dieser Risiken sittlich gerechtfertigt werden können. Bei einigen Entscheidungen müssen persönliche Freiheit und gesellschaftliche Ziele ausbalanciert werden oder unmittelbare Vorteile und spätere Folgen; und auch hier trägt wissenschaftliches Wissen zwar zur Bildung einer reifen Entscheidung bei, kann aber die jahrhundertealten Fragen nicht vollständig beantworten. Wenn wir die Frage stellen sollten, welches kranke Leben lebenswert ist und welches nicht, dann muß unsere Kenntnis der Krankheiten wissenschaftlich exakt sein - und doch bleibt die Frage, was wir unter menschlichem Leben verstehen. Wenn wir zu entscheiden suchen, ob der Fötus in seinen verschiedenen Entwicklungsphasen eine unverletzbare menschliche Würde hat, dann werden uns wissenschaftliche Daten bei der Beantwortung dieser Frage behilflich sein, doch kann Wissenschaft allein die menschliche Würde nicht definieren.

So kann zum Beispiel ein bestimmtes Gen unter gewissen Voraussetzungen schädlich sein, sich unter anderen aber günstig auswirken. Glukose-6-Phosphat-Dehydrogenase-Mangel wirkt sich beim Verzehr von Fava-Bohnen oder bei Einnahme bestimmter Arzneimittel negativ aus, verleiht andererseits aber eine bessere Resistenz gegen Malaria. Zur sachkundigen Beurteilung des Einzelfalles ist die Kenntnis solcher Zusammenhänge - sei sie auch unvollständig - unbedingt notwendig. Jedes sittliche Urteil muß auf bestmöglicher wissenschaftlicher Information beruhen, doch bleibt es nach gebührlicher Berücksichtigung aller Vor- und Nachteile letztlich doch ein sittliches Urteil.

Als ein weiteres Beispiel sei an die hohe Ri-

sikoquote bei dem neuen Verfahren der pränatalen Diagnose erinnert. Gegenwärtig ist die Amniozentese noch die wirksamste Methode der interauterinen Diagnoset ... Weitere Verfahren auf diesem Gebiet sind die Fötoskopie und die interauterine Photographie. die Anwendung von Ultraschallgeräten sowie die äußerst experimentelle Entnahme kleiner Blutproben des Fötus. Die Risiken für Fötus und Mutter bei jedem einzelnen Verfahren sind eine rein technische Frage, aber das ethische Urteil darüber, welche Risiken zur Wahrung der vom Menschen postulierten Werte hingenommen werden können, werden dadurch beeinflußt. Die Risiken der Amniopentese erscheinen gering, sind jedoch noch nicht voll erforscht. Folgt der Amniozentese ein Abort, ergeben sich zusätzliche physische und psychische Risiken für die Mutter. Eine Vertiefung der bisherigen Erfahrungen dürfte genauere Kenntnis der Risiken vermitteln und zu ihrer Einschränkung beitragen. Auf alle Fälle müssen bei einer Beurteilung aus ethischer Sicht die Risiken mit einkalkuliert werden, obwohl sie nicht allein maßgebend sind. Ein risikofreies Leben gibt es nicht, doch gewisse Risiken werden zu leichtfertig und in verantwortungsloser Art und Weise eingegangen. Keine Diagnose gewährt 10Q%ige Sicherheit. Medizinische Institutionen, die die Amniozentese mit anschließendem Abort zu dem Zweck vornehmen, die *pränatal* gestellte Diagnose überprüfen und somit einen Beitrag zur Verbesserung des Verfahrens leisten zu können, tragen unseres Erachtens auch eine sittliche Verantwortung. Teil 11 dieses Berichts enthält eine ausführliche Diskussion zu diesem Beispiel.

Ein weiteres Beispiel ist das Verhältnis des augenblicklichen Nutzens zu einem eventuell langfristig erwachsenden Schaden. Durch die Amniozentese und den selektiven Abort können Eltern die Geburt von erblich geschädigten Kindern verhüten, sofern diese Schäden pränatal diagnostizierbar sind; doch wird nach dem Abort ein Kind geboren, das zwar nicht selbst geschädigt ist, so kann es dodi Träger der negativen Gene sein und die Last dieser Gene in der Bevölkerung vergrößern, was ernste Komplikationen bei künftigen Generationen hervorrufen kann (zum Beispiel Hämophilie, Muskeldystrophie sowie Translokation Down Syndrom, das heißt Mongolismus als Ergebnis einer Chromosomenmutation). Andererseits besteht aber auch die Wahrscheinlichkeit, daß künftige Generationen Heilmittel für heute noch unheilbare Gebrechen finden. Nutzen und Schaden für heutige und künftige Generationen abzuwägen, ist Sache der Wissenschaftler, sie ist ungewiß und stets revidierbar. Das Abwägen der heute gültigen gegen künftige Werte ist eine ethische Frage.

Das Verhältnis des wissenschaftlichen Fortschritts zur Ethik wirft ebenfalls Fragen auf, die für den Entscheidungsprozeß in der Medizin von Bedeutung. sind: gelegentlich machen Ärzte neue Methoden nur begrenzt verfügbar, und zwar aus Gründen, die sie für wissenschaftlich halten, die aber in Wirklichkeit wertgebunden sind. So ist zum Beispiel in manchen Kliniken die Amniozentese davon abhängig gemacht worden, ob sich die Patientin im voraus zum Abort bereiterklärt, sofern Schäden am Fötus diagnostiziert werden. Eine derartige Bedingung stellt eine schwere Belastung für den Entscheidungsprozeß der Eltern dar und versperrt in ungerechtfertigter Weise manchen Patienten den Weg über die Amniozentese, weil sie sich im Hinblick auf den Abort nicht entscheiden können oder ihn zunächst noch ablehnen. Zudem kann eine Entscheidung, die vor der Diagnose getroffen wird, weder in voller Kenntnis der notwendigen Information gefällt noch rechtlich geltend gemacht werden. Die Amniozentese ist allerdings ein in der Anwendung sehr kostspieliges Verfahren, das (noch nicht erschöpfend erforschte) Risiken birgt bzw. Morbidität und Mortalität für Mutter und Fötus nach sich ziehen kann; es ist also keineswegs ein Verfahren, dem man sich leichtfertig und aus bloßer Neugier unterziehen sollte. Es muß den Eltern überlassen bleiben, ob

2. *Amniountese:* auch Amnionpunktion oder Fruchtwasserpunktion. Eine Methode der pränatalen Diagnose. Mit Hilfe einer chirurgischen Nadel wird der im Mutterleib befindlichen Fruchtblase etwas Fruchtwasser entnommen; das Fruchtwasser sowie die darin schwimmenden Fötalzellen werden untersucht, im allgemeinen nach Kultivation im Labor. Man kann mit dieser Methode bereits vor der Geburt bestimmte genetische Störungen diagnostizieren.

sie unter Berücksichtigung der Kosten und Risiken dennoch eine Amniozentese vornehmen lassen wollen, ohne daß damit der Abort verbunden ist, sondern lediglich, um sich durch Diagnose zu vergewissern, ob der Fötus tatsächlich in der befürchteten Ar't und Weise geschädigt ist oder nicht, um also - falls nötig - die Familienangehörigen auf die Geburt eines geschädigten Kindes besser vorbereiten zu können bzw. ihre Angst zu beseitigen (die unter anderen Umständen einen Abort auslösen könnte).

Anhand dieser Beispiele wird deutlich, daß weder Christen noch Humanisten die Fragen der Zukunft mit autoritären Antworten der Vergangenheit meistern können und daß menschenwürdige Entscheidungen wissenschaftliche Sachkenntnis nicht *per se* moralische Weisheit oder Feingefühl für menschliche Werte garantiert.

11. Fötaldiagnose und selektiver Abortt

Wir wenden uns nun einem Verfahren zu, das erst durch die jüngsten Erkenntnisse auf genetischem und medizinischem Gebiet ermöglicht wurde. Gewisse Anomalien des Fötus führen zu spontanem Abort, wodurch dessen Entwicklung bis zum Stadium der Geburt verhindert wird. Doch nicht alle Anomalien führen zum spontanen Abort. Inzwischen können einige dieser Störungen durch Frühdiagnose am Fötus festgestellt und der Abort künstlich herbeigeführt werden (siehe auch 1. C.). Die Frage, um die es hier geht, ist die ethische Vertretbarkeit eines solchen Vorgehens.

A. Kriterien für verantwortungsvolle Entscheidungen

Um eine Entscheidung über die Fötaldiagnose und eine eventuelle Schwangerschaftsunterbrechung treffen zu können, ist ein breites Spektrum genetischer Störungen zu berücksichtigen, das von schwersten, nicht lebensfähigen Fällen bis zu geringfügigen Auswirkungen reicht. Für die Beurteilung der Lebenschancen des werdenden Kindes muß eine ganze Reihe von Kriterien bedacht werden.

Die wichtigste Rolle dürfte fraglos die Tragweite der jeweiligen Anomalie spielen. Weitere Kriterien sind die Verfügbarkeit wirksamer Behandlungsmöglichkeiten sowie das Wohl der Familie und der Gesellschaft.

Es gibt genetische Störungen, die eine ernsthafte Einschränkung der geistigen Entwicklungsfähigkeit, schwere physische Schäden und eine stark begrenzte Lebensfähigkeit nach sich ziehen. So führt zum Beispiel die Tay-Sadis-Krankheirt zu geistiger Degeneration, zu Blindheit und zum Tod in früher Kindheit. Ähnlich ist es beim Lesch-Nyhan Syndroms, das meistens nach Spastizität und ernsthafter geistiger Retardierung in jungen Jahren zum Tode führt, obwohl auch einige Fälle bekannt sind, in denen die Betroffenen diese kritische Phase überlebt haben und heute mit Hilfe therapeutischer Behandlung ein relativ normales Leben als Jugendliche und junge Erwachsene führen. Häufiger jedoch als diese Krankheiten tritt die Thalassämie major (Cooley-Anämie)6 auf, die oft noch vor der Pubertät zum Tode führt. Derartige Störungen sind nicht nur eine außerordentliche Belastung für Familie und Gesellschaft - sie bedeuten in erster Linie für das ge-

3. In der Diskussion um die Fötaldiagnose und den selektiven Abort klammern wir die allgemeinen Fragen im Zusammenhang mit der Abtreibung aus. Argumente, die für den einen Fall gelten, sind nicht unbedingt auch auf den anderen anwendbar. Ebenso wie die Argumente, die für eine Abtreibung aus genetischen Gründen sprechen, nicht unbedingt auch Argumente für die generelle Freigabe der Abtreibung sind, bietet auch die gesetzliche Zulässigkeit der Abtreibung allein keine sittliche Rechtfertigung für den selektiven Abort, wenn die überzeugenden Kriterien hierfür fehlen.

4. *Tay-Sachs-Krankheit* (Amaurotische Idiotie): eine erbliche Krankheit, die sich in neurologischer Degeneration und Blindheit äußert und in früher Kindheit zum Tode führt. Tritt fast ausschließlich bei Menschen Aschkenasi-jüdischer Abstammung auf.

5. *Lesch-Nyhan Syndrom:* eine Erbkrankheit, die im allgemeinen im Kindesalter zum Tode führt.

6. *Thalassämie major oder Cooley-Anämie:* eine erbliche Blutkrankheit, die oft noch vor Erreichen des Pubertätsalters zum Tode führt. Tritt am häufigsten im Mittelmeerraum auf.

schädigte Kind eine nur kurze Existenz ohne Selbstverwirklichung.

Andererseits gibt es aber auch viele genetische Anomalien, die den Lebensstil des Betroffenen nur gering beeinflussen - entweder, weil die Auswirkungen sehr gering bzw. unschädlich sind, oder weil eine erfolgreiche ärztliche Behandlung ohne größere Schwierigkeiten möglich und nur mit geringen Kosten verbunden ist, zum Beispiel Kurzsichtigkeit, Farbenblindheit, Achondroplasie (Minder- oder Zwergwuchs), Gicht (wenn sie behandelt wird) und Glukose-6-Phosphat-Dehydrogenase-Mangel.

Zwischen beiden Extremen liegt eine breite Skala genetischer Störungen, bei denen die richtige Entscheidung pro oder contra Fötaldiagnose und Abort weit weniger leicht fällt. Hierzu gehören Krankheiten wie Phenylketonurie/ und Galakrosamie", bei denen zumindest teilweise eine ärztliche Behandlung möglich ist. Beim Down Syndrom sieht es schon anders aus: obwohl der Kranke auch im günstigsten Falle nicht in der Lage ist, ein eigenständiges Leben zu führen, verfügt er doch oft über ein fröhliches Naturell und kann ihm entgegengebrachte Zuneigung voll erwidern. In der Mehrzahl der Fälle müssen die Kranken allerdings später in eine Anstalt eingewiesen werden.

Die Auswirkungen einiger genetischer Aberrationen sind bisher noch unbekannt. So wird zum Beispiel die XYY-Chromosomenanordnung? mit Aggressivität und sogar mit Tendenzen zur Kriminalität in Verbindung gebracht. Die Beweise für solche Assoziationen sind jedoch übertrieben herausgestellt worden, und es hat sich inzwischen gezeigt, daß nur ein kleiner Prozentsatz der XYY-Träger zu Brutalität und Gefährlichkeit neigt. Hiermit wird deutlich, daß das Auftreten einer genetischen Anomalie, die sich in antisozialen Verhaltensweisen äußert, von einem bestimmten sozialen Kontext abhängig sein kann.

Es wäre theoretisch möglich, ein Spektrum genetischer Schäden zusammenzustellen, das von den für ein sinnvolles menschliches Leben destruktivsten Krankheiten bis hin zu den harmlosesten Defekten reichen würde. Auf einer Seite stünden Krankheiten, die manche Eltern davon überzeugen würden, daß sie nicht nur ein Recht, sondern eine moralische Pflicht haben, den Abort herbeizuführen. Auf der anderen Seite rangierten jene, die aus ethischen Gründen kaum einen Abort rechtfertigen würden. Dazwischen aber lägen die zahllosen problematischen Fälle. Tatsächlich jedoch kann ein solches Spektrum aus zwei Gründen nicht erstellt werden. Und zwar einmal, weil sich das Wissen über Krankheiten und deren Behandlung und damit auch die Einstufung dieser erblichen Störungen im Spektrum ändert, und zum anderen, weil genetische Störungen nicht getrennt werden können von der physischen und der sozialen Umwelt, in denen sie auftreten, und die Beurteilung ihrer Gefährlichkeit daher von Kontinent zu Kontinent, ja sogar von Familie zu Familie variieren kann. Diese Gründe wie auch die Schwankungen des Moralverständnisses von Gesellschaft zu Gesellschaft und von Familie zu Familie machen eine Katalogisierung der genetischen Störungen anhand der Indikation einer Fötaldiagnose und des selektiven Aborts unmöglich.

Wir stellen fest, daß der Entschluß zur Fötaldiagnose mit nachfolgendem Abort ein schwerwiegender Entschluß ist, denn obwohl der Fötus im Augenblick noch abhängig ist, hat er eine eigenständige Existenz als Mensch zu erwarten, ausgenommen die Fälle von Gehirnlosigkeit, in denen der Fötus zwar bis zum Ende der Schwangerschaft wachsen kann, jedoch die Trennung vom Uterus nicht überlebttv. Der

---

7. *Phenylketonurie (PKU):* genetische Störung, hervorgerufen durch einen Enzymmangel. Die Krankheit führt bei Nichtbehandlung im frühen Kindesalter später zu schweren geistigen Störungen.
8. *Galaktosämie:* eine Erbkrankheit, die zu geistiger Retardierung und krankhafter Veränderung verschiedener Organe führt, weil das Kind nicht in der Lage ist, die Galaktose (Bestandteil des Milchzuckers) genügend zu verwerten.
9. *XYY-Syndrom:* Eine Chromosomenaberration bei Männern. Sie haben ein zusärzliches Y-Syndrom, dessen Auswirkungen noch unvollständig erforscht sind.
10. Abort nach Amniozentese erfolgt gewöhnlich in der 18. bis 20. Woche des Enrwidclungsstadiums, und zwar bedingt durch die Art des Verfahrens und die vor der Diagnose zur Kultivation des Fruchtwassers erforderliche Zeit.

Entsdiluß, den Fötus dieser Erwartung zu berauben, basiert auf der Annahme, daß der durch die Geburt entstehende Schaden schwerer wiegt als der zu erwartende Nutzen.

Eltern, die vor einem solchen Entschluß stehen, sollten unter anderem folgende Kriterien berücksichtigen:

1. Den Grad des genetischen Schadens und seine Auswirkungen auf die Chancen für ein sinnvolles Leben; oder die Wahrscheinlichkeit eines frühen Todes (auf den sich manche Eltern noch eher gefaßt machen wollen, als daß sie einer Abtreibung zustimmen);

2. die physischen, emotionellen und wirrschaftlimen Folgen für die Familie (Eltern und Gesdrwister) und für die Gesellschaft:

3. das Vorhandensein geeigneter ärztlicher Fürsorge sowieigeeigneter Bildungs- und anderer Einrichtungen;

4. die Zuverlässigkeit von Diagnosen oder die Voraussehbarkeit eines Durchbruchs der fragliehen genetischen Störung, und zwar sowohl im Hinblick auf den Schweregrad als auch auf die Variabilität der Symptome;

5. die Erkenntnis, daß ein in bestimmter Hinsieht erblich Geschädigter auf anderen Gebieten überlegen sein und somit seinen Schaden durch die Entfaltung anderer Fähigkeiten oder Talente ausgleichen (in manchen Fällen sogar überkompensieren) kann;

6. die Anhäufung schädlicher Gene in der Bevölkerung durch Fortpflanzung seiner Träger.

B. Die Rolle der Eltern und der Fachwelt

Es fällt schwer, sich zur Fötaldiagnose und zum Abort zu entschließen, nicht nur auf Grund der Vielschichtigkeit der Problematik, die – wie bereits erwähnt – berücksichtigt werden muß, sondern weil es um Leben und Tod, um Gesundheit und Leiden geht. Es handelt sich um eine zutiefst persönliche Entscheidung, die nicht ausschließlich rational zu bewältigen ist, sondern in hohem Maße die Gefühle und Empfindungen, das Selbstverständnis von Mann und Frau sowie deren gegenseitige Beziehungen berührt.

Die Entscheidung Zur Fätaldiagnose und Zum Abort ist wie alle schwerwiegenden Entscheidungen letztlich vom einzelnen nach bestem Wissen und Gewissen zu treffen; die beste Orientierungshilfe dafür ist unseres Erachtens das Prinzip der verantwortlichen Elternscha/l; mit anderen Worten: Die Entscheidung wird den Eltern überlassen und sollte von ihnen nach reiflicher Überlegung und Berücksichtigung verschiedener Faktoren getroffen werden. Ihre Entscheidung sollte natürlich nach Fachberatung durch einen für genetische Beratung zuständigen Arzt oder einen anderen genetischen Berater und - falls erwünscht - nach Beratung mit dem geistlichen Beistand, der Familie und Freunden erfolgen. Zudem erscheint es uns unfair, die Last der Entscheidung allein den ELtern und Beratern zu überlassen: Hier sollte von staatlicher Seite Verantwortung übernommen, die damit verbundenen ethischen und sozialen Aspekte überprüft und Informationsmaterial als Entscheidungshilfe zusammengestellt werden. (Siehe IV. D. und VI.) *Doch wie in allen Fragen, die die Familie und die Kindererziehung betreffen, muß die letzte Entscheidung bei den Eltern liegen.*

Genetische Berater müssen ein Gespür für die großen Gefahren haben, die durch Mißverständnisse und Unklarheiten auf diesem emotionell so geladenen Sektor drohen. Ebenso wichtig ist es, daß den Eltern, falls erforderlich, die Möglichkeit zu psychologischer und geistlicher Beratung gegeben wird, damit sie sich optimale Klarheit über die vorhandenen Möglichkeiten sowie eine Ausgangsbasis für ihre Entscheidung darüber schaffen können, welche davon sich mit ihrem Gewissen am besten vereinbaren läßt. Diese Ausgangsbasis können Glaubenssätze und Traditionen bilden, ein Konsensus der Umwelt bzw. ein Gesetz, oder gelegentlich auch eine formell von Staats wegen auferlegte Restriktion.

C. Prioritäten und Kosten

Im Zusammenhang mit dem Thema Fötaldiagnose und Abort muß auch von Prioritäten und Kosten gesprochen werden. Eine überwiegend ethisch orientierte Welt würde für ärztliche Versorgung mehr Mittel zur Verfügung stellen und ihre Ausgaben für destruktive und verschwenderische Aktivitäten einschränken.

Um der Gerechtigkeit willen ist eine Neuverteilung erforderlich. Doch wie immer die Welt der Zukunft sich gestalten mag, die zur Linderung menschlicher Not verfügbaren Mittel werden stets zu knapp sein (siehe auch VI.).

Sogar in fortschrittlichen Ländern kann gegenwärtig die Fötaldiagnose nur in begrenztem Umfang - in Entwicklungsländern kaum - durchgeführt werden, denn das Verfahren ist außerordentlich kostspielig, sowohl in finanzieller als auch in personeller und technischer Hinsicht. Es ist nicht zu erwarten, daß sich die Lage in absehbarer Zeit ändern wird, obwohl mit geringen Kostenersparnissen zu rechnen sein mag. Eine Entscheidung darüber, dieses Verfahren weiteren Kreisen zugänglich zu machen, hängt davon ab, ob ihm im Vergleich zu anderen dringlichen medizinischen und sozialen Bedürfnissen Priorität zuerkannt werden kann. Allerdings darf in einer Kosten- und Prioritätenberechnung nicht die Tatsache außer Acht gelassen werden, daß auch der Unterhalt genetisch Geschädigter, deren Schäden durch Fötaldiagnose festgestellt werden könnten, kostspielig ist.

Viele Gesellschaften betrachten die bloße Diskussion dieser Frage bereits als ein Zeichen dafür, daß die Kluft zwischen den hoch technisierten Gesellschaften und der übrigen Welt immer größer wird. Ethische Entscheidungen zu diesem Fragenkomplex müssen daher vor dem Hintergrund der in der Welt herrschenden maßlosen Ungerechtigkeit getroffen werden.

III. Genkorrektur

Unter Genkorrektur versteht man die Behandlung genetischer Schäden. Bisher beschränkte man sich im allgemeinen auf die Linderung der Symptome bei Kindern und Erwachsenen. Heute werden Methoden entwickelt, die eine Korrektur bereits vor der Geburt ermöglichen.

Mit zunehmendem Wissen geht die ordentliche Medizin immer mehr von der bloßen Behandlung auftretender Symptome zur Behandlung ihrer Ursachen über. Bei genetischen Krankheiten ist die Ursache letztlich immer in einem oder mehreren defekten Genen zu suchen. Die Gene haben die Aufgabe, die Produktion bestimmter Proteine zu kontrollieren. So hat normalerweise jeder Mensch Gene, die darüber wachen, daß in den roten Blutkörperchen normales Hämoglobin produziert wird. In Fällen, wo ein Gen oder mehrere Gene defekt sind, wird abnormes Hämoglobin produziert mit dem Resultat, daß der Träger dieser Gene an Anämie leidet. Andere Gene wiederum kontrollieren die Produktion von Enzymen, die zur normalen geistigen Entwicklung erforderlich sind. Defekte Gene dieser Art verursachen geistige Retardierung, zum Beispiel im Falle der Phenylketonurie. Eine Behandlung kann durch Proteingaben erfolgen (zum Beispiel Insulingaben bei Diabetikern) oder in naher Zukunft auch durch den Versuch, das defekte Gen gegen ein gesundes auszutauschen. Grundsätzlich besteht vom ethischen Standpunkt aus, genau wie in der ordentlichen Medizin, kein Unterschied zwischen der Ursachenbehandlung, in diesem Fall der Behandlung des kranken Gens, und der Symptombehandlung; der Unterschied liegt lediglich darin, daß die biochemische Behandlung von der Euphänik (Beeinflussung des Phänotypus) auf die Eugenik (Beeinflussung des Genotypus) verlagert wird. Die Behandlung bleibt nach wie vor eine biochemische, wirft nun jedoch eine Reihe ethischer Fragen auf.

a) Beim Austausch defekter Gene könnten Viren als Träger des intakten Gens eingesetzt werden. Ein solches Verfahren wäre der Impfung vergleichbar, wo beispielsweise gegen Pokken und Kinderlähmung auch Viren eingesetzt werden. Die Entwicklung und Anwendung des Impfverfahrens war und ist auch heute noch mit gewissen Risiken verbunden, die den meisten Menschen ethisch akzeptabel erscheinen, da der Nutzen für die Gesamtbevölkerung weitaus größer ist als mögliche Schäden. *Wenn es möglich wird, das defekte Gen mit Hilfe eines Virus als Träger des normalen Gens auszutauschen, dann dürfte unter Hinweis auf das Impfverfahren auch diese Methode annehmbar erscheinen.*

b) Eine neue Methode zur Linderung genetischer Krankheiten wird bereits praktiziert: Ist bekannt, daß der Vater Träger eines defekten Gens ist, das ernste Schäden hervorruft, wird gelegentlich heterologe Insemination vorgenommen. Einige unter uns betrachten die heterologe

Insemination als ethisch vertretbar, sofern sichergestellt ist, daß die daraus hervorgehenden Kinder als ehelich anerkannt werden. Die Gesetzgebung wäre; falls erforderlich, in diesem Sinne zu novellieren. Die Verfechter der heterologen Insemination sind der Ansicht, daß die Herkunft der Spermen von untergeordneter Bedeutung ist und daß Liebe, Ernährung und Pflege der Kinder die wesentlichen Elemente der Elternschaft sind; andere wiederum deuten das christliche Prinzip der Unauflösbarkeit der Ehe und den Zeugungsakt dahingehend, daß die heterologe Insemination als sittlich unvertrerbar ausgeschlossen ist. Viele fühlen sich moralisch verunsichert und würden auf die heterologe Insemination nur unter Schuldgefühlen zurückgreifen. *Wir empfehlen, die ethischen Aspekte dieser Frage in einem ökumenischen Rahmen weiter zu untersuchen.*

c) Ist die Mutter Träger eines debilitierenden Gens, so kann eine weitere Methode zur Verhütung der Geburt genetisch kranker Kinder angewendet werden, und zwar bringt man die unbefruchtete Eizelle einer Spenderin in den Mutterleib ein, die dann durch den Ehepartner normal befruchtet werden kann. Diese Methode ist der künstlichen Insemination in vieler Hinsicht verwandt, und sie ist aus ethischer Sicht ebenso umstritten. *Wir empfehlen, den ethischen Aspekten dieser Frage in ernem ökumenischen Rahmen weiter nachzugehen.*

d) Experimentelle Studien am menschlichen Embryo. Die Eizelle des Menschen ist zur Zeit des Eisprungs kleiner als ein Stecknadelkopf. Sie behält annähernd diese Größe während der ersten fünf Tage nach der Befruchtung und während des frühen Entwicklungsstadiums als winziger Zellball, bis sie sich im Uterus festsetzt. Durch ein intensives Studium dieses frühen Entwicklungsstadiums könnten wertvolle Erkenntnisse gewonnen werden, unter anderem auch über den Ursprung verschiedener genetischer Störungen und über neue Behandlungsweisen. Ca. 30 Tage nach der Befruchtung beginnen sich die Organe im Fötus zu bilden und wachsen in den folgenden Tagen, bis Kopf, Körper und Glieder in rudimentären Formen erkennbar sind. *Es ist dringend erforderlich, der Frage nachzugehen, welche Rechte Embryos oder Fötusse in diesem Stadium und in späteren Entwicklungsstadien erlangen.*

Weitere wertvolle Informationen könnten auch durch Behandlung von Embryos aus der Retorte und abortierten Fötussen mit Arzneimitteln und anderen Präparaten gewonnen werden. Es wäre auf diese Weise vielleicht sogar feststellbar, wie Chromosomenanomalien entstehen (beispielsweise die Anomalie, die das Down Syndrom verursacht). Solche Informationen könnten die Grundlage zur Entwicklung einer prophylaktischen Behandlung gegen derartige genetische Schäden am Fötus bilden.

Unseres Eraditens bestehen keine Bedenken gegen die Verwertung des Zellgewebes abgestorbener Fötusse. Doch Experimente an lehenden Fötussen werfen Fragen auf, über die im Forum zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine Einigung erreicht werden konnte. Einige unter uns lehnen sie auf Grund der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens in allen seinen Stadien ab. Andere geben zu bedenken, daß ein potentiell schmerzempfindlicher menschlicher Fötus nicht gequält werden dürfe und weisen auf die Gefahren des Mißbrauchs bei der Beschaffung von Fötussen hin. Eine andere Gruppe hat zwar keine grundsätzlichen Bedenken, weil solehe Fötusse ohnehin keine überlebenschance haben und ihre Verwendung zu experimentellen Zwecken für die Menschheit nutzbringend wäre, setzt jedoch voraus, daß (a) der Fötus noch nicht das Stadium erreicht hat, in dem er unabhängig von der Mutter lebensfähig wäre – wann dieses Stadium erreicht ist, bedarf von Zeit zu Zeit einer überprüfung – und (b) für strenge überwachung der Verfahren gesorgt wird.

Die gezielte Kultivation menschlicher Embryos, die für experimentelle Zwecke verwandt und wieder getötet werden, wirft weitere Fragen auf, die teils im Zusammenhang mit den Gefahren des Mißbrauchs stehen und teils mit der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Eine Einigung über die ethische Vertretbarkeit solcher Experimente ist uns nicht möglich. *Wir befürworten daher eine Vertiefung der Studien über die Bedeutung der Unantastbarkeit menschlichen Lebens in diesem besonderen Kontext.*

IV. Genetische Beratung

In einem weitgefaßten Verständnis kommen der genetischen Beratung mindestens zwei Hauptaufgaben zu: Aufklärung der Öffentlichkeit und persönliche Beratung des einzelnen. Die Weltgesundheitsorganisation bezeichnet das erstere als »Gesundheitserziehung« und das zweite spezifischer als »genetische Beratung« ...

A. Zielgruppen der Beratung

Es gibt mindestens vier Personengruppen, die aus der genetischen Beratung Nutzen ziehen könnten.

1. Mehr als die Hälfte der Ratsuchenden sind Eltern, die bereits ein Kind mit Mißbildungen oder anderen Schäden haben, die eventuell auf genetische Defekte zurückzuführen sind. Sie möchten wissen, ob sie bei weiteren Kindern mit den gleichen Symptomen rechnen müssen und welche Maßnahmen sie zur Behandlung des schon vorhandenen Kindes treffen können.

2. Weniger häufig kommt es vor; daß ein Erwachsener .an sich selbst eine genetische Krankheit feststellt, zum Beispiel Huntington Chorea, Porphyrie, Diabetes, Taubheit, Epilepsie - und wissen möchte, ob es sich tatsächlich um einen Erbschaden handelt und ob dieser auch bei seinen Kindern auftreten würde.

3. Gelegentlich erinnern sich junge Paare während einer Schwangerschaft an Verwandte, bei denen Erbschäden aufgetreten sind, und möchten Näheres über die fraglichen Krankheiten wissen und auch ob sie selbst und/oder ihre Kinder mit einer Schädigung rechnen müssen. Vetter und Kusine, die an eine Heirat denken, bilden eine wichtige Sondergruppe, weil die hier auftretenden Gefahren unterschiedslos übertrieben worden sind.

4. In letzter Zeit ist durch die Einführung genetischer Reihenuntersuchungen und Massentests den Beratungsstellen ein neuer Personenkreis zugeführt worden, nämlich Träger dominanter oder rezessiver Gene, die Erbkrankheiten wie Sidielzellenanamie, Porphyrie oder das Tay-Sachs-Syndrom hervorrufen. Sie wollen sich über diese Erbkrankheiten und deren Erblichkeit informieren, sowie über die Frage, ob sie selbst mit geschädigten Kindern rechnen müssen.

In den zwei letztgenannten Gruppen besteht oft unnötige Sorge, denn in vielen Fällen ist die Wahrscheinlichkeit für einen Durchbruch der Krankheit sehr gering. Durch Aufklärungsarbeit kann hier weitgehend Abhilfe geschaffen werden ...

B. Zweck der Beratung

Im allgemeinen bestimmt die Zielsetzung eines genetischen Programms auch die Art und Weise seiner Durchführung, die alle entscheidenden Faktoren, das heißt psychologische, soziale und ethische, berücksichtigen sollte. Wird die Beratung im medizinischen Rahmen oder in dem der Gesundheitsfürsorge durchgeführt, dann sollte sie auf den Patienten oder Ratsuchenden zugeschnitten sein. Der Berater muß in erster Linie um das Wohl des Ratsuchenden bemüht sein. Ist das nicht der Fall, so muß dieser im voraus entsprechend informiert werden. Die Beratung kann in folgenden Fällen von Nutzen sein:

1. In Fragen der Eheschließung: auf Grund der erhaltenen Informationen wird es den jungen Menschen leichter fallen, sich bei der Wahl des Partners richtig zu entscheiden.

2. Bei der Familienplanung: durch Aufklärung von Einzelpersonen oder Ehepaaren wird erreicht, daß sie bei der Planung ihrer Familie, vor allem in bezug auf eigene Kinder, richtig entscheiden; Eltern geschädigter Kinder sind darüber aufzuklären, wie groß das Risiko bei der Geburt weiterer Kinder ist, daß sie mit der gleichen Erbkrankheit oder anderen Schädigungen zur Welt kommen; Aufklärung für Erbkranke, inwieweit sie bei ihren Kindern mit der gleichen Schädigung rechnen müssen.

3. Folgen für Familie und Gesellschaft: Beratung der Eltern bei der Planung der Fürsorge und Pflege geschädigter Kinder, sowie Unterstützung im Eingliederungsprozeß des geschädigten Kindes in Familie und Gesellschaft.

4. Während der Schwangerschaft: Information für ratsuchende Mütter über mögliche Risiken bei bestimmten ererbten oder genetisch bedingten Krankheiten; zum Beispiel kann der Fötus bei älteren Frauen (über 38) Chromosomenstörungen aufweisen, die *in utero* diagnostizierbar sind.

5. Zur Beseitigung von Schuld- und Minderwertigkeitsgefühlen der Ehepartner durch exakte Informationen und ausführliche Erklärungen.

C. Richtlinien für genetische Beratung

D. Der Weg zu informierten Entscheidungen

Der Berater kann durch seine Arbeit dazu beitragen, daß Eltern und junge Ehepaare Art und Ausmaß genetischer Krankheiten besser verstehen. Es gibt eine erschreckende Vielfalt von Behinderungen, die ganz oder teilweise auf Erbfehler zurückzuführen sind. Von der genauen Ätiologie und dem Mechanismus der Erblichkeit einmal abgesehen, stellen sich die Schädigungen für Familie und Berater in der Problematik einer der nachstehend aufgeführten klinischen Formen dar:

- Kinder mit Erbkrankheiten, die einen tödlichen Ausgang haben;
- Kinder, die der Gefahr einer Schädigung ausgesetzt sind, deren Symptome von geringfügig bis schwerwiegend reichen können;
- schwer retardierte Kinder, die meist volle Anstaltspflege benötigen;
- gemäßigt retardierte Kinder, die in Sonderschulen bildungsfähig sind;
- Kinder, die ständiger und aufmerksamer Pflege bedürfen, damit eine Retardierung vermieden wird (zum Beispiel bei Phenylketonurie oder Galaktosämie);
- Kinder mit motorischen Schäden, die aber geistig normal oder annähernd normal entwicklungsfähig sind (alle Varianten der Hemiplegie);
- Kinder, die zur Korrektur ihrer Anomalie chirurgischer und medizinischer Spezialbehandlung bedürfen, ohne jedoch dadurch von ihrer Behinderung befreit zu werden (schwere Anomalien des zentralen Nervensystems, wie zum Beispiel Hydrozephalie, der Gehirnwassersucht);
- Kinder, die mit ständiger ärztlicher Hilfe zwar mehr oder weniger bei Gesundheit erhalten werden können, die zur Zeit jedoch nur eine geringe überlebenschance über die Pubertät hinaus haben. Wichtigstes Beispiel ist hier die Thalassämie major (auch Cooley-Anämie genannt); in manchen Ländern dürfte dies eines der größten genetischen Probleme sein;
- Menschen, bei denen sich die Erbkrankheit nicht während der Kindheit zeigt, sondern erst in späteren Jahren auftritt (zum Beispiel Huntington Chorea, sogenannter Veitstanz).

Neben einem überblick über Art und Ausmaß genetischer Krankheiten werden Menschen, die vor eine solche Entscheidung gestellt sind, auch statistische Angaben darüber suchen, wie groß ihr Risiko ist, ein Kind mit genetisch bedingten Schäden zur Welt zu bringen. Die Risikoquote schwankt von Fall zu Fall außerordentlich (siehe auch IV. C.). Hat zum Beispiel ein Elternteil eine bestimmte Chromosomenaberration, so kann mit 100%iger Sicherheit gesagt werden, daß das Kind am Down Syndrom erkranken wird. In anderen Fällen ist das Risiko weit geringer; hat beispielsweise ein Elternteil eine bestimmte Chromosomentranslokation in ausgewogener Form, besteht ein Risiko von 2 bis 10:100, das beim Kinde eine Chromosomentranslokation in unausgewogener Form auftritt und es somit am Down Syndrom leidet. Sind im Falle der Tay-Sadis-Krankheit beide Eltern Träger, so besteht bei jeder Schwangerschaft ein Risiko von 1:4, daß ein krankes Kind zur Welt gebracht wird.

Faktoren, die im Entscheidungsprozeß zu berücksichtigen sind:

- Die biomedizinischen Faktoren des Krankheitszustandes und seine möglichen Folgen für die Familie, inklusive notwendige Pflege und deren voraussichtliches Resultat;
- finanzielle Folgen;
- genetische Faktoren, wie Erbmedianismus und Wahrscheinlichkeit des Auftretens einer Krankheit und deren Weitervererbung (es muß vor allem sichergestellt werden, daß der Ratsuchende erkennt, daß genetische Berechnungen nicht auf Gewißheit beruhen, sondern Wahrscheinlichkeitsrechnungen sind);
- voraussichtliche soziale Probleme und Konflikte sowie Auswirkungen auf den Genpool (siehe V.);
- mögliche emotionelle und psychische Folgen;

- Berücksichtigung aller Möglichkeiten der Fortpflanzung;
- Klärung ethischer und moralischer Konflikte;
- Möglichkeiten der vollständigen oder teilweisen Heilung; wenn realistische Aussichten hierauf bestehen, dann sollte die damit verbundene Hoffnung auch zum Ausdruck gebracht werden.

E. Einige unmittelbar auf die genetische Beratungssituation bezogene Elemente der christlichen Ethik

In der genetischen Beratung ist es unerläßlich, daß sich die Ratsuchenden darüber klar sind, welche Rolle ihr eigenes Gewissen bei einer sittlichen Entscheidung wie der bevorstehenden spielt. Es orientiert sich an der kirchlichen Lehre, in der die Person aufwächst und tritt nicht nur im eigenen Interesse in Funktion, sondern steht auch unter dem Einfluß der persönlichen Beziehungen zu anderen Personen und zu Gott; es bildet praktisch die Norm für jede sittliche Entscheidung.

Der Berater muß die Überzeugungen und Werte, die Einstellung und Gewissensfreiheit des Ratsuchenden vorbehaltlos respektieren, ihm gleichzeitig aber aktiv behilflich sein, die ihm offenstehenden Möglichkeiten zu erkennen und sich über die möglichen Folgen seiner Entscheidung Klarheit zu verschaffen.

Gegenüber Entscheidungen, die auf Grund genetischer Beratung zustande gekommen sind, sollte die Kirche dieselbe Nachsicht und dasselbe Mitgefühl zeigen, die Gott denjenigen entgegenbringt, die sich in Situationen befinden, in denen voraussehbar ist, daß - wie immer auch die Entscheidung ausfallen mag - mit erschütternden Konsequenzen zu rechnen ist. Wenn Menschen vor Situationen stehen, in denen keiner der möglichen Auswege ohne sittliche Konflikte gewählt werden kann beziehungsweise alle im Widerspruch zur kirchlichen Lehre stehen, dann sollte die Kirche die gnadenvolle Güte Gottes und sein Verständnis für die Menschheit reflektieren.

Der Berater soll, dem Ratsuchenden ehristlidies Verständnis entgegenbringen, vor allem dem Geprüften, Leidenden, den Armen und Schwadien und den Hilflosen und stets im Dienste der totalen Gesundheit aller Menschen stehen (siehe 1. B.).

Die sehr schwierige Frage, wie der notwendige Respekt für genetisch Behinderte und die Pflege dieser Kranken zu vereinbaren sind mit der Verhütung weiterer Geburten von genetisch Behinderten, kann kaum befriedigend beantwortet werden, es sei denn im Kontext einer gut fundierten und gesunden Weltanschauung, die alle Dimensionen des menschlichen Lebens, auch die seelische, umfaßt. Hier ergibt sich für die Kirchen eine besondere Verantwortung: die Theologen sollten diese Fragen nicht nur durchdenken und Ratschläge erteilen - sie sollten auch lernen, nachzuempfinden, sowohl mit genetisdi kranken Eltern als auch mit denen, die berufen sind zu helfen, denn nur so kann man neue Erkenntnisse gewinnen.

F. Empfehlungen

Auf Grund der obigen Überlegungen machen wir für die genetische Beratung folgende Empfehlungen:

1. Da der Arzt in der genetischen Beratung unbedingt eine führende Rolle spielt, ist es unerläßlich auf dem Gebiet der Genetik für eine bessere Ausbildung von Medizinstudenten und auch von anderen im Dienste der Gesundheit stehenden Berufen zu sorgen.

2. Da eine korrekte Diagnose Voraussetzung für richtige genetische Beratung ist, empfiehlt es sich, diese in Zusammenarbeit oder unter Leitung eines kompetenten Arztes zu stellen, es sei denn, es handelt sich um die unkompliziertesten und gängigsten Erbkrankheiten.

3. Vertreter der Kirchen, Ärzte und Genetiker sollten gemeinschaftlich für eine regelmäßige Veröffentlichung genetischen Informationsmaterials über den neuesten Stand der Entwicklung auf dem Gebiet der Humangenetik sorgen und auch die ethischen Probleme aufgreifen, die durch diese Weiterentwicklung aufgeworfen werden.

4. Da im allgemeinen - ob nun kurz- oder langfristig - kontinuierliche Hilfe gewährt werden muß, sollten die genetischen Berater möglichst in der Lage sein, sich ein Team von Hilfskräften zu schaffen, dem vor allem entsprechend geschultes kirchliches Personal angehören sollte.

5. Es ist wichtig, daß in allen Familien, die genetisch beraten wurden, langfristige Nacharbeit geleistet wird - sowohl in deren eigenem Interesse als auch zur Vertiefung der Kenntnisse auf diesem relativ neuen Wissensgebiet.

V. Veränderungen in der genetischen Konstitution des Menschen

Unter dem Begriff »Genpool« ist das genetische Potential verschiedener ethnischer Gruppen zu verstehen. Dazu müssen wir uns über zwei grundsätzliche Dinge im klaren sein: Einmal hat jede ethnische· Mischgruppe eine ihr eigene genetische Konstitution. Die Unterschiede können sich äußern in der Häufigkeit bestimmter Blutgruppen und anderen Eigenschaften oder aber in der Häufigkeit bestimmter Gene, die genetische Anomalien unterschiedlicher Bedeutung verursachen. Zum anderen sind die Genpools aller Bevölkerungsgruppen von Generation zu Generation ständigen Veränderungen unterworfen.

In der Vergangenheit vollzog sich dieser Wandel ohne bewußtes Hinzutun des Menschen. Auf Grund der Mutation, der natürlichen Auslese, der Migration und anderer evolutionärer Vorgänge nahm die Häufigkeit bestimmter Gene zu, während andere Gene schwanden, und zwar nach einem Rhythmus, der von Volk zu Volk variierte. Gene, die Verursacher schwerer genetischer Schäden sind, konnten auf ein Minimum begrenzt werden, sofern ihre Träger nicht die Möglichkeit hatten, sich zu vermehren. Das gilt natürlich auch heute noch für eine ganze Reihe von Genen bei vielen verschiedenen ethnischen Gruppen. Doch in neuerer Zeit stellt man zwei entscheidende Faktoren fest: Einmal die Tendenz zur kleineren Familie beziehungsweise deren zunehmende Uniformität - ein Phänomen, das in vielen Gesellschaften beobachtet werden kann und das den Spielraum der natürlichen Auslese rapide einschränkt. Als noch Kinderzahlen von zehn und mehr üblich waren, steuerten natürlich die kinderreichen Familien mehr Gene zum Pool der nächsten Generation bei. Mit der zunehmenden Uniformität der Familie wird der Auslese ein Riegel vorgeschoben.

Das zweite Problem ergibt sich aus den neuesten wissenschaftlichen und technischen Erkenntnissen auf dem Gebiet der Biologie, durch die sich uns die Möglichkeit der bewußten Manipulation der Genpools auftut.

Sie kann auf sehr unterschiedliche Weise vorgenommen werden. Die Genkorrektur. die in diesem Bericht in einem gesonderten Abschnitt behandelt wurde, ist nur *eine* Möglichkeit; genetische Beratung - ebenfalls besonders besprochen - kann ebenfalls zu einem Wandel des generativen Verhaltens der Träger bestimmter Gene und somit zur Beeinflussung ihrer Häufigkeit führen. Auch durch Verhinderung der Fortpflanzung bestimmter Personengruppen kann eine Steuerung des Genpools erfolgen.

In einem Vergleich der Auswirkungen der Genkorrektur und der genetischen Beratung auf die Genpools wollen wir uns zunächst auf Methoden zur Korrektur des Phänotypus beschränken, die bereits praktiziert werden; denn die Therapie am Gen direkt wird erst in Zukunft möglich werden. Zweifellos steigert die Korrektur eines genetischen Fehlers im allgemeinen das Reproduktionspotential seines Trägers, so daß die Häufigkeit des die Anomalität verursachenden Gens steigt. So hat zum Beispiel die Erfindung der Brille mit Gewißheit dazu beigetragen, daß die Zahl der Menschen mit Sehfehlern zunimmt. Hier handelt es sich zwar um eine relativ geringe Belastung der menschlichen Gesellschaft, wird aber Diabetikern oder gar Trägern der äußerst debilitierenden Tay-Sachs-Krankheit auf therapeutischem Wege ihre volle Reproduktionsfähigkeit wiedergegeben, so ist das eine ganz andere Sache. Es stimmt zwar, daß bei Krankheiten, die durch ein rezessives Gen hervorgerufen werden, die Frequenz dieses Gens nur äußerst langsam ansteigt; ist aber der Verursacher ein dominantes Gen, so führt eine erfolgreiche Therapie mit jeder Generation zur Verdoppelung der Krankheitsfrequenz.

Wird nun durch öffentliche Aufklärungsarbeit und genetische Beratung erreicht, daß die Träger genetischer Krankheiten keine oder weniger Kinder zur Welt bringen beziehungsweise sich zur künstlichen Befruchtung, zur prä- oder postnatalen Adoption entschließen, kann die Frequenz negativer Gene reduziert werden. Es erscheint nicht unlogisch, daß Menschen, deren

Leben durch eine solche Therapie gerettet wurde, so viel Verantwortung gegenüber der Gesellschaft, der sie ihr Leben verdanken, aufbringen sollten, daß sie durch einen Verzicht auf Kinder die Verbreitung schädlicher Gene vermeiden.

Die Frage nach Glück und Zufriedenheit von Eltern oder Kindern ist in erster Linie eine persönliche Frage, doch die wachsende Belastung der Gesellschaft mit defekten Genen ist eine Angelegenheit, die sowohl dem einzelnen als auch der Allgemeinheit zu denken geben sollte.

VI. Der persönliche und der soziale Entscheidungsprozeß

Wir haben bereits die Bedeutung gründlicher Information für persönliche Entscheidungen hervorgehoben (siehe IV. B. und IV. C.). Es darf weder durch den Berater noch von Staats wegen Druck ausgeübt werden. Wir, müssen jedoch darauf hinweisen, daß auch eine frei gefaßte persönliche Entscheidung im sozialen Kontext der jeweiligen Umwelt zustande kommt. Man kann sich der öffentlichen Meinung nie ganz entziehen - sei es nun zum eigenen Vorteil oder nicht. Deshalb sollte man ihr gebührend Aufmerksamkeit schenken. Beispielsweise wird der Mensch in seinen Entscheidungen durch kulturelle Bräuche beeinflußt. In vielen Gesellschaften herrscht die Zwangsvorstellung, daß Ehe und Kinder die einzig mögliche Form echter Selbstverwirklichung seien. Es bleibt nur zu hoffen, daß Männer und Frauen sich trotz solcher Zwänge und aus eigener Initiative für Kinderlosigkeit und das Junggesellenleben entscheiden, denn eine gesunde Gesellschaft braucht sowohl liebevolle Eltern als auch Menschen, die ihr auf andere Weise dienen und darin Erfüllung finden.

Ein weiteres Beispiel ist die Tatsache, daß Bildungschancen und wirtschaftlicher Status die Entscheidungsmöglichkeiten des einzelnen mitbestimmen. Daher ist es wichtig, daß Mediziner und andere Fachkräfte zur Aufklärung der Behörden in Fragen der öffentlichen Gesundheit beitragen und die öffentlichkeit mit den Problemen der Humangenetik vertraut machen. Meist kommt es zur genetischen Beratung erst nach der Geburt eines geschädigten Kindes, und damit im allgemeinen zu spät. Sinnvoller wäre sie vor der Geburt, ja sogar vor der Empfängnis. Die Möglichkeiten der genetischen Beratung sind leider nicht genügend bekannt, und die Zahl derjenigen, die davon Gebrauch machen, viel zu gering. 90 % der Ratsuchenden haben bereits ein geschädigtes Kind. Bei den restlichen 10 % handelt es sich um Menschen mit Erbkrankheiten in der Familie. Leider stammen die meisten Ratsuchenden aus den wohlhabenden Bevölkerungsschichten, während diejenigen, die ihn am dringendsten benötigen, den ärmeren Schichten angehören und ihn sich nicht leisten können. Anhand wissenschaftlicher Untersuchungen konnte festgestellt werden, daß viele, die glauben, mit der Problematik genetischer Krankheiten vertraut zu sein, letztlich doch nicht wissen, wohin sie sich um Rat wenden können. Hausärzte sind oft nicht in der Lage zu helfen und können unter Umständen sogar falsche Ratschläge erteilen.

Um noch einen Schritt weiterzugehen: es gibt Situationen, in denen die Interessen der Gesellschaft Vorrang vor privaten Interessen haben, wie beispielsweise im Falle ansteckender Krankheiten. Dann sind für die gefährdeten Gebiete Entscheidungen zu treffen und auf die bestmögliche Art und Weise durchzusetzen. Im Falle genetischer Krankheiten fällt die Entscheidung schwer. Wie ernst muß eine Krankheit sein, ehe von Staats wegen eingegriffen wird? (Die Möglichkeiten rangieren von Traubenkraut-Pollenallergie über Kurzsichtigkeit bis zu tödlichen und furchtbaren Krankheiten wie z. B. das Lesch-Nyhan-Syndrom.) Wo die Grenze zu ziehen ist, muß offenbleiben, doch die Frage an sich ist umstritten. Und wie weit sollte man die Häufigkeit eines Defekts ansteigen lassen, ehe eingegriffen wird? - besonders, wenn die Behandlung kostspielig ist und Massentherapien erforderlich macht, deren Finanzierung nur möglich wäre, sofern ihnen im Staatshaushalt vor anderen wichtigen Aufgaben Priorität zuerkannt wird. Manche Probleme und deren Lösung mögen bestimmten Gesellschaften vorbehalten sein, doch es erscheint uns dringend notwendig, einige ökumenische, allgemeingültige ethische Richtlinien auszuarbeiten.

In Anbetracht dieser neuen Möglichkeiten

zur Verhütung von Leid und Unglück, das bisher unvermeidbar schien, müssen die Verpflichtungen der Gesellschaft gegenüber dem einzelnen und des einzelnen gegenüber der Gesellschaft neu festgelegt werden. *Unseres Erachtens tut sich den Kirchen aller Länder hier ein weites neues Betätigungsfeld auf. Sie müssen dem Menschen das Verständnis für seine neuen Verpflichtungen vermitteln, damit er Ihnen auch gewachsen ist.*

Was immer zur Korrektur genetischer Schäden im Einzelfall oder in der Bevölkerung unternommen wird, es ist aus ethischen Gründen unerläßlich, daß die Betroffenen am Entscheidungsprozess beteiligt werden. Die Mittel der Demokratie sind zwar sehr unzulänglich, doch bessere Methoden gibt es nicht. Die altbekannte Frage »Wer kontrolliert den Kontrolleur?« taucht immer wieder auf und wird nie schlüssig beantwortet werden können, doch darf der Versuch nicht aufgegeben werden.

Wir empfehlen folgende Maßnahme:

Es müssen Krankenhausausschüsse gebildet werden, die über den Einsatz von Mitteln (personeller, materieller, räumlicher Art etc.) bei Einzel- und Gruppenbehandlungen entscheiden. Verschiedentlich existieren bereits derartige Ausschüsse, denen auch Entscheidungen in vielen anderen Bereichen neben dem genetischen obliegen. Sie müssen sich nunmehr folgenden Fragen mit besonderer Aufmerksamkeit zuwenden: In welchen Fällen ist Amniozentese angeraten? Wieviel Zeit sollte auf genetische Beratung verwandt werden? Welche Operationen sind zulässig? Insofern diese Fragen im Kompetenzbereich der Krankenhäuser selbst liegen, sollten die Entscheidungen von einem möglichst repräsentativen Team getroffen werden, dem nicht nur Ärzte und andere wissenschaftliche Fachkräfte aller Ebenen, sondern vor allem auch Genetiker und Vertreter der Patienten (in den meisten Fällen deren Eltern) angehören.

Die wichtigen sozialpolitischen Entscheidungen über genetische Fragen sind jedoch generell auf staatlicher bzw, nationaler Ebene zu treffen. *Wo die Wissenschaft neue Möglichkeiten Zur Modifikation des genetischen Potentials der Menschheit schafft, trägt der Staat die Verantwortung dafür, daß auch die dadurch aufgesoorjenen sozialen und ethischen Fragen aufgegriffen werden und nicht ausschließlich den Ärzten, Beratern, Eltern und anderen direkt Betroffenen überlassen bleiben. Es wäre ungerecht, die Last der Verantwortung ihnen allein zu überlassen, zumal die Gesellschaft ihnen das auf anderen Gebieten nicht zumutet. Darüber hinaus sollte der Staat einen Großteil, wenn nicht gar die Gesamtkosten der Pflege und Behandlung genetisch Geschädigter tragen und die Erforschung besserer und neuer Behandlungsmethoden unterstützen.*

In einigen Ländern sind bereits vorläufige Ausschüsse gebildet worden, die sich mit diesen Fragen beschäftigen und ermitteln, inwieweit Gesetzesnovellierungen erforderlich sind. Z. B. sind Entscheidungen in folgenden Fragen. erforderlich : Welche Experimente am Menschen und am Fötus sind gesetzlich vertretbar und welche nicht? Sollten genetische Berater einem Berufskodex unterworfen werden oder nicht? Welche Krankheiten genetischen Ursprungs sind - in jedem einzelnen Land - so ernst, daß sie Massenuntersuchungen - inklusive Amniozentese und selektiven Abort - rechtfertigen würden? Kann überhaupt an einen Zwangsabort in solchen Fällen gedacht werden? Welche Forschungsgebiete sind finanziell zu fördern, welchen infolgedessen die Subvention zu entziehen? Wo müssen, bezogen auf die verschiedenen Programme und Maßnahmen zur Förderung der öffentlichen Gesundheit, Kosten-Nutzen-Analysen durchgeführt werden? Inwieweit darf der Staat die finanzielle Last der Pflege genetisch behinderter Kinder auf den Steuerzahler abwälzen, um die Eltern zu entlasten? Schon die Fragestellung selbst dürfte vehemente Einwände aller Art auslösen, doch die Debatte darf nicht länger hinausgeschoben werden.

Die Annahmen, daß die Gründung von Ausschüssen zur Klärung dieser Fragen, denen verschiedene Fach- und Interessengruppen - auch die Kirchen - angehören, die Forschung auf bestimmten Gebieten hemmen und zur Befürwortung ausschließlich harmloser Maßnahmen führen kann, liegt nahe. Dieses Risiko wird die Gesellschaft immer zu tragen haben. Der größte Nutzen solcher Ausschüsse, zumindest zu Anfang, läge wahrscheinlich darin, daß

die Problematik der tHfentlichkeit bewußt gemacht wird. Es darf uns nicht nur an der Verbreitung von - zwar stets nützlichen - Fakten liegen, sondern es geht auch darum, das Bewußtsein der öffentlichkeit zu schärfen für die impliziten sittlichen Fragen und für die Notwendigkeit, sich ernsthaft mit Dingen auseinanderzusetzen, die wir bisher der Natur überlassen haben, wobei wir auch schlechte Entwicklungen in Kauf nahmen. Wir empfehlen, nach bereits vorhandenem Muster solche Ausschüsse auf nichtstaatlicher Ebene zu bilden.

Auf überstaatlicher Ebene gibt es eine Reihe internationaler Organisationen - vor allem die Weltgesundheitsorganisation (WHO) und der Rat der internationalen medizinisch-wissenschaftlichen Verbände (CIOMS) -, die das Thema bereits aufgegriffen haben. *Wir fordern die WHO dringend auf, (falls erforderlich in Zusammenarbeit mit der UNESCO) einen Ausschuß entsprechend dem Vorschlag zu bilden, der* 1972 *auf der Tagung des CIOMS in Paris gemacht worden ist. Diese Einrichtung würde es genetischen Fachberatern aus aller Welt erlauben, ihre Ansichten über Maßnahmen auf globaler, nationaler und regionaler Ebene allen Nationen vorzutragen, so daß die neuesten Erkenntnisse auf dem Gebiet der Genetik in Programme umgesetzt werden, die für alle Staaten und Völker akzeptabel sind.*

Ohne Zweifel werden die Methoden der modernen Genetik bei Hilfsmaßnahmen für geschädigte Volksgruppen in verschiedenen Teilen der Welt sehr unterschiedlich sein. Ein globales genetisches Programm liegt noch in weiter Ferne, und in manchen Ländern sind solche Maßnahmen weniger dringend als in anderen. Auf alle Fälle muß sichergestellt werden, daß weder ein einzelnes Land noch eine Ländergemeinschaft irgend einem anderen Land seine eigenen Maßnahmen auf genetischem Gebiet aufzwingen kann - auch nicht unter dem Deckmantel einer Hilfsmaßnahme oder auf andere Weise. Denn für viele Menschen stellt die Möglichkeit des Mißbrauchs genetischer Programme - sei es auch im Namen der Ethik, der Wissenschaft oder gar der Zukunft der gesamten Menschheit - eine echte Gefahr dar.

Huber. Wollgang: Kirche und öffentlichkeit. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft im Auftrage des Wissenschaftlichen Kuratoriums hg. von *Georg Picht. Hans Dombois* und *Heinz Eduard Tödt.* Band 28. Ernst Klett Verlag Stuttgart 1973. 736 S. 40,-DM.

Es ist das Ziel dieser theologischen (Heidelberger) Habilitationsschrift, Beiträge zu einer Theorie der Kirche zu leisten, die ihr Augenmerk dem korporativen öffentlichen Handeln der Kirche zuwendet. Der Blick. richtet sich also auf das Verhältnis von Kirche und öffentlichkeit und kommt in den einzelnen Zusammenhängen zu dem Ergebnis, daß die tatsächliche Entwicklung dieses Verhältnisses von der »theologischen Reflexion« nicht ausreichend begleitet und wichtige Entscheidungen traditionell und nicht auf Grund zureichender theologischer Beratung getroffen worden seien. Die Studie ist dementsprechend geprägt von dem Kampf für die überwindung des Bündnisses von Protestantismus und Nationalismus zugunsten »kritisdier Solidarität« der Kirche mit der Welt.

Eingangs wendet sich der Verf. dem Begriff der öffentlichkeit zu. Dieser bezeichnet für ihn »diejenige Dimension aller gesellschaftlichen Institutionen und Lebensvollzüge, in der die gemeinsamen Interessen und Bedürfnisse, Rechte und Pflichten der Glieder einer Gesellschaft betroffen sind« (S. 45). An den einzelnen Schichten der öffentlichkeit, welche der Verf. herausarbeitet, haben die Kirchen teil, ihnen sei wie eine höchstprivate so auch die öffentliche Dimension unverzidrtbar. Letztlich habe die öffentliche Dimension ihren Grund in der Universalitär des Heilswillens Gottes. »Die Zuwendung zur öffentlichkeit hat die Distanzierung von den partikularen Interessen eines Volkes oder Staates geradezu zur Voraussetzung« (S. 48). Das zeigt sich an der z. T. scharfen Kritik im Fortgang der materialreichen Untersuchung. Es geht dem Verf. nämlich um die überwindung oder, soweit dies schon geschehen ist, um die abermalige Verurteilung heute illegitim erscheinender Bündnisse der Kirche, insbesondere des Bündnisses von Thron und Altar. Neben diese Kritik stellt der Verf. das Bemühen um neue angemessene, das heißt theologisch begründete Kriterien für das Verhalten der Christen und der Kirchen in der Welt von heute. Hierbei geht er von der Beobachtung aus, daß Aussagen zu Kirche und öffentlichkeit oft eher im Allgemeinen bleiben. Demgegenüber versucht er, anhand von vier Fallstudien die Funktion theologischer Vorstellungen in dem Zwischenbereich zwischen Theorie (= Dogmatik) und kirchlicher Praxis zu erhellen.

, Zunächst untersucht der Verf. das öffentliche Handeln der Kirche als Problem evangelischer Theologie. Dabei erscheint ihm allein Dietrich Bonhoeffers Ansatz theologisch zureichend, wonach Kirche nur »als Kirche für andere« Kirche sei.

Im zweiten Teil bringt *H.* vier umfangreiche und gewichtige Fallstudien, in denen das Verhältnis von Kirche und öffentlichkeit kritisch untersucht wird. Wenn Distanz zur Umwelt eine notwendige Folge der universalen christlichen Sendung ist, ist es nicht schwer, an der »Evangelischen Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges« nicht nur berechtigte theologische Kritik zu üben, sondern auch sonst a-nationalen Zeitgenossen Mißfallendes zu finden. *H.* befleißigt sich im Vergleich zu anderen Autoren erfreulicher Objektivität", erweist sich aber für mein Gefühl doch zu sehr als westdeutscher Zeitgenosse, dem kritische Distanz über alles geht. Tradition, Kontinuität und überkommene Strukturen erscheinen nur als Ballast, den Verf. bekämpft. Sie werden dabei in ihrer Bedeutung als unverzichtbare Elemente der Stabilität auch in der Kirche doch wohl unterschätzt.

Von -den vier »Fallstudien« hat die zweite über »Die Struktur der evangelischen Militärseelsorge« wegen ihres negativen Grundtons besonders, m. E. übertriebenes Interesse erregt. Auf rund 75 Seiten skizziert der Verf. die

1. So schon *W. Huber:* Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs, in *W. Huber* (Hg.): Historische Beiträge zur Friedensforschung (Studien zur Friedensforschung 4), Stuttgart und München 1970, S. i34-215.

»Struktur« der Militärseelsorge, nämlich die Aufgabe der Kirche, gegen den »Sog der Idenrifikarion« derjenigen besonderen Gruppe Widerstand zu leisten, der sich dieser Zweig kirchlicher Tätigkeit zuwendet, um der kirchlichen Zuwendung die Form *»kritiscber Solidarität«* zu bewahren. Sodann behandelt *H.* die Geschichte der evangelischen Militärseelsorge, namentlidi in Preußen", Schließlich kommt er auf die Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland zu sprechen, wobei die Entstehung des Militärseelsorgevertrages und der lebenskundliehe Unterricht sein besonderes Interesse finden. Abschließend gibt der Verf. Hinweise für ein »alternatives Strukturmodell«.

Zutreffend geht der Verf. (S. 266) davon aus, daß bestimmte Strukturen die richtige Wahrnehmung des kirch1ichen Auftrags nicht garantieren können. Gleichwohl leben seine Ausführungen von Kritik der bestehenden Ordnung, welche seiner Meinung nach durch die Integration in den Apparat der Bundeswehr evangelischem, von der Gemeinde ausgehendem Kirehenverfassungsrecht widerspricht. Er vermag hierin nicht lediglich eine pragmatische Lösung zu sehen. Die Kritik gewinnt ihre Schärfe durch zwei weitere Gesichtspunkte. Einmal geht *H.* von der Behauptung aus, die »Struktur der Militärseelsorge« sei »teilweise immer noch daran orientiert ..., daß militärische Tüchtigkeit und die Eingliederung in das militärische System mit Hilfe der Religion gefördert werden« (S. 423). Abgesehen davon, daß ich dies als politische Unterstellung an der Grenze des noch Zulässigen empfinde, scheint mir der Vorwurf in rechtlicher und theologischer Hinsicht falsch zu sein. Aufgabe der Militärseelsorge ist es, die kirchliche Versorgung der Soldaten sicherzustellen. Es handelt sich dabei um einen Fall der Gruppenseelsorge, wobei der besondere Lebensrhythmus dieser aus dem bürgerlichen Leben auch heute spürbar abgehobenen Gruppe besondere Vorkehrungen fordert. Staatlicherseits wird die Militärseelsorge deshalb eingerichtet, weil der Staat (bei uns wie in anderen Ländern, auch solchen, die das radikale Trennungsregime angestrebt haben) auch innerhalb staatlicher Organisation die Freiheit der Religionsausübung sicherstellen muß. Die Gefahr, daß ein Staat auch deshalb an der Militärseelsorge interessiert sein könnte, weil sie die militärischen Tugenden stütze, ist sicher gegeben und vielleicht oft nicht deutlich genug erkannt worden. Indem der Verf. von diesem abusus ausgeht, muß seine Darstellung jedoch ein fatales Gefälle gewinnen. Ein solcher Gesichtspunkt ist im übrigen unhistorisch, weil die preußischen Monarchen die Militärseelsorge nicht als Ungläubige trickreich einsetzten, sondern Christen waren und die selbstverständliche überzeugung teilten, daß Religion ein unverziditbarer Teil des Lebens und also auch des Staates sei", Theologisch scheint mir übersehen zu werden, daß die Kirche jedem, der ein bedrängtes Gewissen hat, helfen soll. Insofern stabilisiert sie natürlich auch den Soldaten in seinen Beruf, in der Anfechtung, die die moderne Kriegsgefahr für ihn bringt, und in seiner privaten Lebensangst (nach dem Vorbilde Jesu, Lukas 3, 14). Daß der Verf. in bedenklicher Weise diesen unverzichtbaren Gesichtspunkt ignoriert, dürfte freilich weniger auf politische überlegungen beruhen, als eine Folge der Befangenheit in Friedenserwägungen der Heidelberger Studiengemeinschaft sein, welche anregend sind, freilich mit dem Auftrag der Kirche weniger gemein haben als mit der Zielsetzung der derzeit populären Friedensforschung-.

---

2. *H.* orientiert sich insbesondere an]. *Bleese:* Die Militärseelsorge und die Trennung von Staat und Kirche, Diss. iur. Hamburg 1969; *K. Steuber:* Die Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland, 1972; *H. Rudol]:* Das evangelische Militärkirchenwesen in Preußen, 1973.

3. Das gilt sogar für Friedrich d. Gr., der bekanntlich kein Christ war, vgl, die gern und in der Regel falsch zitierte Randbemerkung vom 22. Juni 1740, wonach bei ihm jeder nach seiner Fasson selig werden könne. Er wandte sich damit gegen den Versuch einer die konfessionelle Prägung abstreifenden Schulpolitik, welche die Schüler zwingen wollte, beliebige, statt die Schule ihrer Fasson zu besuchen. G. *Borchardt:* Die Randbemerkungen Friedrichs des Großen I (0. J.), S. 78 f.

4. Aus der Einzeichnung der kirchlichen Probleme in den Horizont der Heidelberger Forschungen folgt eine m, E. auch nicht gerechte Kritik am Lebenskundlichen Unterricht in der Bundeswehr (S. 272 ff.), der noch nicht auf diese Sicht festgelegt ist. Der implizite Vorwurf wird S. 285 ausdrücklich erhoben.

Die Schilderung des Militärseelsorgevertrages von 1956 und seiner Vorgeschichte gewinnt ihren publizistischen Pfeffer schließlich aus der These, daß der Vertrag durch Bischöfe und Kirmenbürokratie geheim, in einer das Kirchenrecht verletzenden Weise an der absichtsvoll im Dunkeln gehaltenen Synode vorbei und dazu nach katholisdi-hierarchischem statt nach evangelisch-gemeindlichem Vorbild abgeschlossen worden sei (besonders S. 257 f.). Abgesehen davon erscheint die bestehende Regelung dem Verf. verfassungswidrig (S. 288), weil gegen Art. 140 GG, 137 I, UI WRV verstoßend. Beide Vorwürfe halten der Nachprüfung nicht stand. Kirchenrechtlich geht der Verf. zu Unrecht davon aus, daß die Synode der EKD nach der Grundordnung von 1948 das oberste und letztlich für alles zuständige Organ sei, so wie es - ein Sonderfall im evangelischen Deutschland - die Rheinische und Westfälische Synode für sich in Anspruch nehmen. Tatsächlich und von Rechts wegen ist die EKD-Synode abernur eines von mehreren nebeneinandergestellten Organen. Nicht die Synode, sondern »der Rat hat die Aufgabe, die Evangelische Kirche in Deutschland zu leiten und zu verwalten« (Art. 29 der GO)5. Auch die Behauptung der staatsrechtlichen Verfassungswidrigkeit trifft nicht zu. Hier verkennt der Verf. die Freiheit, ja Pflicht des Staates zur Kooperation und die Freiheit der Kirche zur integrierten Mitarbeit in der Bundeswehr, welche in anderen öffentlichen Anstalten ähnlich vorkommt (Gefängnis, Krankenhaus, Schule, Fakultät)",

Die Reformvorschläge des Verf. sind diskutabel; unzutreffend ist jedoch die rechtlich im übrigen auch nicht belegte Voraussetzung, daß der gegenwärtige Zustand verfassungswidrig sei.

In der zweiten Fallstudie behandelt *Huber* in referierender Weise den öffentlichen Status der Theologischen Fakultäten als ein hezeichnendes Beispiel für das Verhältnis von Kirche und öffentlichkeit, ihre Garantie in Verfassungen und Staatskirchenverträgen und ihre Konkurrenz in den Kirchlichen Hochschulen. Auf diesen Bereich überträgt der Verf. die bei der Wehrmachtsseelsorge angemeldeten verfassungsrechtlichen Bedenken nicht. Zutreffend warnt er vor zu unbekümmerter Gleichstellung des Studiums an einer Kirchlichen Hochschule mit dem an einer staatlichen Fakultät und der nichtakademisch ausgebildeten Anwärter mit den voll ausgebildeten Theologen. Es kann kein Zweifel sein, daß solche einseitige nicht mehr nur ausnahmsweise Gleichstellung die Staatskirchenverträge verletzt und die Garantie der staatlichen Theologischen Fakultäten aushöhlt".

Anhand des Berichts über die Neugründung der Theologischen Fakultäten von Mainz, Harnburg, Bochum und München zeigt der - Verf., daß diese im" Gegensatz zu den Universitätsgründungen keinem Bedarf an Studienplätzen entsprangen, sondern ein Ergebnis der öffentlichen Stellung der Kirchen in der Gesellschaft in Deutschland waren und der damit zusammenhängenden Forderung nach konfessioneller Parität, also einem vom Verf. mißbilligten staatskirchenrechtlichen Modell der Partnerschaft von Staat und Kirche.

Das besondere Interesse des Verf. gilt der Stellung der Theologie im Kreise der anderen Fakultäten. In übereinstimmung mit älteren Stimmen postuliert er die Präsenz der Theologie an der Universität-als dem Ort der Wissenschaft aus Gründen, die in der Wissenschaft liegen: Die Wissenschaften selbst drängen auf interdisziplinäre Zusammenarbeit und Kommunikation, und deshalb hat auch die theologische Wissenschaft hier ihren Platz". Daß Kirchlich-

5. Vgl. gerade für diesen Zusammenhang *U. Scheuner:* Darlegungen zum Militärseelsorgevertrag, vorgetragen auf der pfälzischen Landessynode im Mai 1969, 2. Tagung, S. 141 ff.
6. Mit Rücksicht auf den begrenzten Raum einer Rezension verweise ich auf die verfassungsrechtlidie Literatur, wo insoweit nur von wenigen Außenseitern Zweifel an der Rechtslage geäußert werden. Nachweise bei *A. o, Campenhausen:* Staatskirchenrecht (1973), S. 73 ff., 105 ff.
7. Entsprechende Warnungen von juristischer Seite sind dem Verf., der die juristische Literatur im übrigen in beachtlichem Umfang verwendet, entgangen, vgl. C. *Link:* Staatskirchenrechtlidie Probleme der nichtakademisch vorgebildeten Geistlichen, ZevKR 17 (1972), S. 256 ff.
8. Der Verf. lehnt es ab, die Existenz der Fakultäten mit dem Beitrag des Christentums zu geistigem Leben zu rechtfertigen (vgl, S. 425).

keit der Theologie nicht die Unterwerfung der Fakultäten unter kirchliche Behörden bedeuten dürfe, behandelt der Verf. anhand des Mitwirkungsrechts der Evangelischen Kirchen bei der Besetzung der Lehrstühle und der für evangelisches Verständnis befremdlichen Regelung nach katholischem Schema in Mainz.

Ein eindringlicher Bericht über die tatsächlich die neuere deutsche Ostpolitik initiierende Vertriebenendenkschrift bildet die vierte Fallstudie. Zutreffend sieht *H.* in der Beteiligung der Evangelischen Kirche in Deutschland am öffentlichen Meinungsbildungsprozeß in dieser Form einen Hinweis auf den Wandel im Selbstverständnis der Kirche. Sie verhält sich hier konsequent als Verband unter Verbänden. Diese rechtlich ungebundene, dialogische und argumentierende Weise des kirchlichen Einflusses auf die öffentlichkeit findet des Verf. ungeteilten Beifall. Mit Recht meines Eraditens, weil hier die Gefahr des kungelnden Zusammenspiels staatlicher und kirchlicher Behörden am Willen ihrer Glieder vorbei klein gehalten werden kann. Daß sich auch hier Probleme einstellen, nämlich durch die kirchlich erzeugte Erwartungshaltung der öffentlichkeit, sollte allerdings nicht unterschätzt werden", Undeutlich ist für den Rezensenten das Fazit S. 147: »Will man aus dieser Forderung erste Konsequenzen ziehen, so wird man unter ihnen die Veränderung des kirchlichen Wahlsystems sowie die stärkere Bindung des Kirchentages und der evangelischen Akademien an die Basis unterschiedlicher kirchlicher und christlicher Gruppen zu nennen haben.«

Aus den Fallstudien leitet der Verf, ab: »Im Verhältnis von Kirche und öffentlichkeit überlagern einander unterschiedliche, geschichtliche Motive und Formen, bald einander ergänzend, bald einander widersprechend. Eine in sich konsequente systematische Konzeption des Verhältnisses von Kirche und öffentlichkeit ergibt sich aus diesen Fallstudien noch nicht« (5. 431). Das führt ihn dazu, sich einer Reihe von Interpretationsanalysen zuzuwenden. Nach *theologischen* Interpretationen des Verhältnisses von Kirche und öffentlichkeit (Zwei-Reiche-Lehre, Königsherrschaft Christi, gesamtgesellschaftliche Diakonie, Politische Theologie, S. 433 ff.) gibt der Verf. einen juristisch wohl belegten überblick über die Entwicklung des Verständnisses des geltenden Staatskirchenrechts (5. 490 ff.). Er unterscheidet dabei drei Modelle: Das partnerschaftliche und das Trennungsmodell werden abgelehnt, das Verständnis der Kirchen als Verband unter Verbänden erscheint allein als richtig. Daß die Kirchen auch Verbände sind, ist in der Literatur seit *H esses* aufsehenerregenden Aufsatz ZevKR 11 [1964/65] S. 337 ff.) in zunehmendem Maße anerkannt worden. Freilich sind sie weder tatsächlich noch verfassungsrechtlich *nur* ein Verband wie jeder andere. Richtig sieht der Verf., und darin liegt m. E. ein förderlicher Beitrag von theologischer Seite, daß insbesondere die evangelische Kirche sich in den letzten Jahren pluralismus-konform verhält. Das zeigt sich namentlich an den vom Verf. eingehend erörterten Denkschriften (5. 579 ff.). In ihnen sieht *H.* Ansatze einer theologischen Handlungslehre (Ethik), um deren Gewinnung die Arbeit sich bemüht. Es ist vom Verfassungsrecht her gesehen richtig, daß *Huber* von den Kirchen fordert (5. 486), sie müßten glaubhaft machen, daß sie Handlungsorientierungen nicht lehramtlich dekretieren, sondern partnerschaftlich mit anderen Gruppen zu erarbeiten versuchen. Das setzt in der Tat Strukturveränderungen in den Kirchen voraus. Der Verf. geht so weit zu sagen, nur wenn die Kirchen sich demokratisierten, könnten sie einen Beitrag zur Demokratisierung der Gesellschaft leisten.

Die Grundthese des Buches ist in ihrer Pauschalität und in Einzelheiten bestreitbar, daß nämlich das »politisdie« Handeln der Kirche und die Theologie (als Kritik, Klärung und Planung kirchlichen Handeins) sich zu weit auseinanderentwickelt hätten und die herkömmlichen Formen des Verhältnisses von Kirche und öffentlichkeit theologisch nicht gedeckt gewesen seien. Gleichwohl erscheint mir das Buch als

9. Daß die Kirche in der gegenwärtigen politischen Lage in Deutschland durch ihre Äußerungen neue Erwartungshaltungen weckt, scheint mir unübersehbar und ebenfalls bedenklich. So auch der Verf. mit der nicht eingeschränkten Behauptung, daß »die deutsche Vertriebenen- und Ostpolitik zu Beginn der sechziger Jahre von innerer wie äußerer Unwahrhaftigkeit gekennzeichnet« gewesen sei (S. 389).

ein wichtiger Beitrag in der Diskussion über das Verhältnis von Staat und Gesellschaft und die Gewinnung eines Offentlichkeitsbegriffs, und zwar keineswegs nur für den kirchlichen Gebrauch.

Jede Einzelstudie ist gelehrt, lesbar und interessant. Auch der Versuch der Erhellung des Mangels an ethischer Direktive durch Wirklichkeitsforschung ist anregend. Dagegen" scheint mir die durchschimmernde theologische Grundhaltung schwächlich und falsch. Unmöglich ist die Kanonisierung des »als Horizont des Verhältnisses von Kirche und öffentlichkeit«ständig zugrunde gelegten Friedensgedankens der Heidelberger Forschungsgemeinschaft als Theologie, gar als die Aufgabe der Kirche. überraschend ist der Anspruch, qua Kirche der Zeit voraus zu sein, der Welt die Probleme aufzuzeigen, die sie nicht erkennt, und in kritischer Solidarität mit ihr den Weg zu weisen, nicht zu Christus natürlich, sondern zur Lösung der politischen, allerdings bedrohlichen Weltprobleme-". Falsch scheint dem Rezensenten auch eine Theologie, die den unvertretbaren persönlichen Glauben, Gebet, Gottesdienst usw. nur voraussetzt, aber niemandem zumutet, vielmehr unter Verzicht auf explizites Bekenntnis als Grundlage kirchlichen Handelns, zu Bündnissen mit jedermann auffordert, der bestimmte politische Perspektiven teilt. Bedrängt von der Frage, wie man dem politischen Handeln der Kirche zu mehr Fortschrittlichkeit und Wirksamkeit verhelfen könne, wird die unverzichtbare Reihenfolge kirchlicher Agende vertauscht und Lieblingsgedanken beanspruchen den Platz im Zentrum kirdilidier überlegung. Solche Art Kirche erübrigt sich letztlich, solche Art Forschungsinstitut kann ohne Schaden dem dafür eingerichteten Max-Planck-Institut angegliedert werden.

Trotz mannigfacher Bereicherung, die der Rezensent *Huber* verdankt, ruft sein Buch unter theologischem Gesichtspunkt Fragen hervor, es sind wiederum »kritisdie Fragen«,

Prof. Dr. A. v. Campenhausen *München*

10. Was Völkerrechtler von den Beiträgen der Theologen hierzu halten, läßt die Rezension von *B. Simma* über *Picht/Eisenbart:* Frieden und Völkerrecht (1973) erkennen (demnädist im Ardiiv des Of'fentlidlcn Rechts),

Paetow, Stejan: Die Klassifizierung im Erwachsenenstrafvollzug. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1972. XI, 204 S. Kart. 39,80 DM.

Stefan Paetow bringt in seiner Untersuchung »Die Klassifizierung im Erwachsenenstrafvollzug« eine im Inhalt sehr umfassende Arbeit über die Aufgabe des Strafvollzuges bei der Entkriminalisierung der Gesellschaft.

In kurzgefaßten Abschnitten ausgewählter Staaten der westlichen Welt, einschließlich den USA, stellt er die Situation des Strafvollzuges in diesen Ländern dar. Dabei betont er, daß die Wissenschaft der Praxis im Augenblick nur wenig weiterhelfen kann. Aber darum ist es gerade für die Praxis sehr hilfreich, daß ihr in dieser Untersuchung die Systeme der einzelnen Staaten vor Augen gestellt werden, um von hier aus die eigenen Erfahrungen und Versuche zu überprüfen und weiter zu entwickeln.

In aller Deutlichkeit stellt der Verfasser heraus, daß die Klassifizierung nach anderen Methoden gehandhabt werden muß, als es weithin bisher geschehen ist. Er kommt zu dem Schluß, daß Persönlichkeits- und Behandlungsgesichtspunkte den Strafvollzug zu bestimmen haben. Das bedeutet Klassifizierung für den Strafablauf in differenzierten Anstalten.

Die Grundlagen für einen entkriminalisierenden Strafvollzug sind in übersichtlicher Weise im letzten Kapitel des Buches unter »Zusammenfassende Thesen« dargestellt.

Der Vollzugspraktiker kann darauf hinweisen, daß diese Thesen in einigen Ländern in ihrem Vollzug aufgenommen und in zentralen Auswahleinrichtungen erprobt werden. Die Schwierigkeiten bestehen im Augenblick in der Praxis bei den differenzierten Anstalten, die aus unterschiedlichen Gründen dem praktizierten Klassifizierungssystem bisher wenig Rechnung tragen konnten. Ob das, wie der Verfasser im weitesten Sinne meint, durch Vollzugs gemeinschaften beseitigt werden kann, bleibt dem Versuch überlassen. Auf jeden Fall sollte die Untersuchung von St, Paetow zur Grundlage von Gesprächen der Vollzugspraktiker untereinander gemacht werden. Doch wo soll das vor sich gehen, solange der Vollzug keine zentrale Vollzugsakademie - die schon lange Zeit ein-

gerichtet werden sollte – hat? Ratsam wäre jedoch, wenn jeder Vollzugspraktiker wenigstens das Buch selbst durcharbeiten würde.

Dekan Ohlenburg *Hagen/Westf.*

Hirsch, [oscbim, und *Stephan Leibfried:* Materialien zur Wissenschafts- und Bildungspolitik. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1971. 497 S. 8,-DM.

In diesem Band sammeln die Autoren Dokumente und Analysen zur Bildungs- und Wissenschaftspolitik der Bundesrepublik bis 1970. Die Schwerpunkte sind: Das Hochschulrahmengesetz, das Wissenschaftszentrum Berlin GmbH., Probleme der Verwaltungsausbildung und der Verwaltungswissenschaft. Die Autoren gehen mit Recht davon aus, daß »die in der Bundesrepublik etwa seit Beginn der 60er Jahre feststellbaren Zunahme und Qualitätsveränderung wissenschafl:s- und bildungspolitischen Aktivitäten seitens der staatlichen Bürokratie Element eines allgemeinen Funktionszuwachses des Staatsapparates ist, die eine neue Phase in der Entwicklung des organisierten Kapitalismus bezeidmet«. Bildungs- und Wissenschaftsplanung wird dabei als Reaktion auf Bedingungen des kapitalistischen Produktions- und Verwertungsprozesses verstanden, als kompensatorische Planung respektive als *präventives Krisenmanagement.* Diese, zuvor von Claus Offe entwickelte These wird freilich oft in das Prokrustesbett eines orthodoxen Marxismus gezwängt, der nicht daran denkt, sein altes Bezugssystem durch neue gesellschaftliche Empirie irgend wie in Frage stellen oder nur modifizieren zu lassen.

Gleichwohl gelingen den Autoren wichtige Einsiditene so, wenn sie die *Reduktion* des]*uristenmonopols* im Verwaltungsdienst darauf zurückführen, daß die Staatsaktivität nicht mehr auf Gewährleistung von Sicherheit und Ordnung beschränkt ist, sondern sich zunehmend auf Interventions- und Leitungstätigkeit ausdehnt. Im Zuge dieser Entwicklung wächst der Bedarf an nicht juristisch, sondern *wirtschaftswissenschaftlich* und sozialtechnisch qualifiziertem Verwaltungspersonal. In diesem Zusammenhang ist die Erneuerung der bisher dahinvegetierenden *Verwaltungswissenschaft* zu sehen und auch ein allzu durchsichtiger Versuch technokratischer Ausbildungsreform wie die seinerzeitige Gründung eines Berliner Wissenschafl:szentrums.

Ass. Prof. Dr. D. Böhler *Saarbrücken*

Buchhinweis

Lammers, C. *I- M. Mulder, M. Schröder,*]. *van Straten und R. van der Vlist (Hg.):* Menswetenschappen vandaag. Twee zuijden van de medaille. Een bundel social-wetensdiappelijke opstellen. Meppel: Boom Verlag 1972. 429 S. 28,75 hfl.

Ein Herausgeber- und Autorenteam von Soziologen, Psychologen, Medizinern, Sozialwissenschaftlern, Juristen und Pädagogen, alle der Abteilung »Geestelijke Gezondheit« des »Niederländischen Institus für Präventive Heilkunde TNO« verbunden, präsentieren mit diesem umfangreichen Sammelband eine Art Bestandsaufnahme der sogenannten Wissenschaften vom Menschen mit ihren besonderen Fragen und Problemen. Gerade diesen Wissenschaften wird von der heutigen Gesellschaft eine zunehmende Zahl von Aufgaben (Studienobjekten) aufgebürdet, angefangen von der Beratung des einzelnen bis hin zu den Interessengegensätzen zwischen ganzen Bevölkerungsgruppen, z, B. zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern. Der Ruf nach dem Soziologen, Anthropologen, Psychologen läßt die Frage auftauchen, wie tragfähig die Grundlagen sind, auf denen sie ihre Arbeit verrichten, und welche Perspektiven ihre Wissenschaft dem einzelnen und der Gesellschaft bieten, auf die ihr Denken und Handeln gerichtet ist. Die Autoren tragen jeweils aus der Sicht ihrer Disziplin zur Beantwortung dieser Frage bei. Im Mittelpunkt stehen die Probleme der Macht und der Machtverhältnisse, die Bildung von Gruppen und Gruppenprozesse, die Wissensmaftstheorie gesellsdiafllicher Phänomene sowie die Kritik und die Krisis der Wissenschaften vom Menschen. Auch werden die Ergebnisse der Verhaltensforschung umgesetzt auf die Welt am Arbeitsplatz, im Labor, in der Fabrik und im Büro, aber auch im Freizeitraum, in der Familie und in der Schule.

Bibliographie

1. Politische Ethik

Chomsky, Noam: Auf Staatsraison. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 154 S. 6,- DM.

Friedrich, Carl J.: Tradition und Autorität. Mündien: Paul List Verlag 1974. 164 S. S.SO DM.

Herz, [obn H.: Staatenwelt und Weltpolhik. Aufsätze zur internationalen Politik im Nuklearzeitalter. Hamburg: Hoffmann und Campe 1974. . 200 S. 24,- DM.

Grottian, Peter und Axel Murswieck (Hg.): Handlungsspielräume der Staatsadministration. Beiträge zur polirisch-soziologischen Verhaltensforschung. Hamburg: Hoffmann und Campe 1974. 317 S. 32,- DM.

Mouly, J. und E. Costa: Employment Policies in Developing Countries. A Comparative Analysis. London: George Allen & Unwin 1974. 256 S. 6,S5 DM.

Schwan, Alexander und Gesine Schwan: Sozialdemokratie und Marxismus. Zum Spannungsverhältnis von Godesberger Programm und marxistischer Theorie. Hamburg: Hoffmann und Campe 1974. 400 S. 29,50 DM.

Winkler, Hans-Joachim, Gerd Stein und Gerberd Wuthe (Hg.): Politikwissenschaft als Erziehungswissenschaft? Zur Lehrerausbildung und zum sozialwissenschafllichen Unterricht. Düsseldorf: Westdeutscher Verlag 1974. 144 S. 16,80 DM.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Becker, Werner: Die Adiillesferse des Marxismus: Der Widerspruch von Kapital und Arbeit. Harnhurg: Hoffmann und Campe 1974. 144 S. 12,-DM.

Boettcher, Erik: Kooperation und Demokratie in der Wirtsmaft. Tübingen: Verlag]. C. B. Mohr (Paul . Siebeck) 1974. 172 S. 26,- DM.

Böhm, Franz: Wirtschaftsordnung und Gesdiichtsgesetz. Tübingen: Verlag]. C. B. Mohr (Paul Sieheck) 1974.32 S. 5,- DM.

Bernstein, Saul, und Louis Lowy: Neue Untersuchungen zur Sozialen Gruppenarbeit. Freiburg: Lambertus Verlag 1974. 210 S. 22,- DM.

GrubeI, Herbert: Soziale Sicherung und Weltinflation. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Sieheck) 1974. 19 S. 4,- DM.

Mayer, Robert R.: Sozialplanung und soziale Veränderung. Freiburg: Lambertus Verlag 1974. 200 S. 18,- DM.

Plant, Raymond: Zwischen Anpassung und Systemveränderung. Zur ethischen Grundlegung der Sozialarbeit.Freiburgr Lambertus Verlag 1974.104 S. 12,- DM.

Politische Ökonomie und Ideologie. Kritische Betrachtungen zur ökonomischen Ideologie des gegenwärtigen Kapitalismus. Berlin : Akademie-Verlag 1974. 147 S. 4,20 DM.

Rees, John: Anspruch und Wirklimkeit eines politischen Begriffs. Frankfurt und New York: Verlag Herder & Herder 1974. 185 S. 15,80 DM.

Schachtschneider, Karl Albrecht: Das Sozialprinzip. Bethel-Bielefeld: Verlag Ernst und Werner Gieseking 1974. 96 S. 16,- DM.

3. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Gutkind, Peter C. W.: Urban Anthropology. Perspectives on -Third World< Urbanization and Urbanism, Amsterdam: van gorcum assen 1974. 272 S. 42,- hfl.

Information über Psychoanalyse. Therapeutische, theoretische und interdisziplinäre Aspekte. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 179 S. 6,- DM.

lrle, Gerhard: Menschen in seelischer Not. Stuttgart und Berlin: Kreuz Verlag 1974. 237 S. 21,-DM.

Müller, Max: Philosophische Anthropologie. Freihurg i. Br.r Verlag Karl Alber 1974. 384 S. 29,-DM.

Nelsser, Ulric: Kognitive Psychologie. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1974. 450 S. 28,- DM.

Reykososlei, [anusz: Psychologie der Emotionen. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer 1974. 262 S. 24,80 DM.

Rosenthal, Bernhard G.: Von der Armut der Psydiologie - und wie ihr abzuhelfen wäre. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1974.270 S. 28,- DM.

Ruitenbeek, Hendrik M.: Die neuen Gruppentherapien. Stuttgarr: Ernst Klett Verlag 1974. 179 S. 20,-DM.

4. Recht

Assmann, Eckhard: Formen und rechtliche Komponenten der Familienpolitik. Bethel-Bielefeld: Verlag Ernst und Werner Gieseking 1974. 124 S. 24,-DM.

Beutel, Frederik K.: Experimental Jurisprudence and the Seienstare. Bethel-Bielefeld: Verlag Ernst und Werner Gieseking 1974. 400 S. 70,- DM.

Käßer, Wolfgang: Wahrheitserforsmung im Straf-

prozeß. Methoden der Sadwerhaltsaufklärung. Berlin:].SchweitzerVerlag 1974.117 S. 38,-DM.

Rusche, Georg und Otto Kirschheimer: Sozialstruktur und Strafvollzug. Frankfurt und Köln: Europäische Verlagsanstalt 1974. 287 S. 22,- DM.

Ryffel, Hans: Rechtssoziologie. Eine systematische Orientierung. Neuwied: Luditerhand Verlag 1974. 414 S. 54,- DM.

5. Pädagogik

Aschersleben, Karl: Einführung in die Unterrichtsmethodik. Srutrgart, Berlin, Köln und Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1974. *200* S. *10,-* DM.

Bath, Herbert: Emanzipation als Erziehungsziel. überlegungen zur Herkunft und zum Gebrauch eines Begriffes. Bad Heilbronne]ulius Klinkhardt Verlag 1974. 152 S. 14,- DM.

Brody, Silviy und Sidney Axelrad: Angst und Ich-Bildung in der Kindheit: Sruttgart: Ernst Klett Verlag 1974.400 S. 36,- DM.

Bron/enbrenner, Urie: Wie wirksam ist kompensatorische Erziehung? Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1974. 150 S. 10,- DM.

Dessai, Elisabeth: Chancengleichheit durch Schulreform. Pläne und Argumente. Frankfurt: S. Fischer Verlag 1974. 136 S. 12,80 DM.

Dommermuth, Gerold: Eltern und Schüler in der Gesamtschule. Bericht aus der Praxis. Frankfurt: S. Fischer Verlag 1974. 192 S. 14,80 DM.

Kay, William: Moral Education. London: George Allen & Unwin 1974. 392 S. 4,95 £.

Knall,]oachim H. (Hg.): Internationale Erwachsenenbildung im überblick. Veröffentlicht mit Genehmigung der UNESCO. Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag 1974. 184 S. 31,- DM.

Lewis, D. *G.:* Experimentelle Planung in den Erziehungswissenschaften. Weinheim: Beltz Verlag 1974.204 S. 16,- DM.

Nouiotny, Helga und Man/red E. A. Schmutzer: Gesellschaftliches Lernen. Wissenserzeugung und die Dynamik von Kommunikationsstrukturen. Frankfurt und New York: Verlag Herder & Herder 1974. 140 S. 16,80 DM.

Oerter, Rol] und Erich Weber (Hg.): Zur emotionalen Dimension von Erziehung und Unterricht. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer 1974.

Reitz; Gertraud: Die Rolle der Frau und die Lebensplanung der Mädchen. Analysen und Untersuchungen. München: juventa Verlag 1974. 192 S. 18,80 DM.

Vorschulische Erziehung. Eine Bestandsaufnahme zur Curriculumentwicklung. München: juventa Verlag 1974. 296 S. 22,- DM.

Diesem Heft liegt ein Prospekt der Verlage Burckhardthaus und Christophorus, Gelnhausen und Freiburg i. Br., bei.

Schriftleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4800 Bielejeld 12, *Ofjenburger Straße 14*
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Güterslob, Post/ach 2368

Die »Zeitsdirifl für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 6,- DM; einzeln 7,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368. Gesamtherstellung: F. L. Wagener. Lemgo. Printed in Germany

Sozialethik als Theorie des Geistes!

Von
FALK WAGNER

Ernst Troeltsch hatte auf Grund seiner großen Arbeit über »die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« die Einsicht zu Papier gebracht, daß die »Lage aller christlich-sozialen Arbeit« deshalb problemarisch sei, »weil die geschichtlichen Hauptformen der christlichen Gesellschaftslehre und -gestaltung gegenüber den bestehenden Aufgaben ... heute versagen--. Troeltsch hatte geglaubt, daß die christliche Sozialethik die gesellschaftliche Lage der Gegenwart nur durch die Entwicklung neuer Gedanken hätte meistern können. Blickt man auf die gegenwärtige Situation der Sozialethik, so ist trotz theorerisdier und praktischer Aktivitäten der Kirdien auf dem Felde gesellschaftspolitischen Handeins und trotz der Etablierung der Sozialethik als eines akademisch-theologischen Faches zu bezweifeln, daß die von Troeltsch für die Zukunft erwarteten neuen Gedanken schon gedacht worden sind. Denn der Name Sozialethik scheint eher eine Sammelbezeichnung für eine Vielzahl divergierender Motivationen des gesellschaftspolitischen Verhaltens von Individuen und Gruppen darzustellen, als auf eine wissenschaftliche Disziplin hinzuweisen. Appellhafte Motivationsimpulse der biblisch-kirchlichen Tradition und sozialpolitische Maximen verbinden sich mit Versatzstücken der sozialwissenschaftlichen Diskussion zu einem Amalgam, das die begriffslose Vorstellung unter dem Titel Sozialethik zu veräußern sich bemüht. Dieser, wissenschaftstheoretisch gesehen, anfechtbare Zustand hängt damit zusammen, daß die Frage, ob und wie Sozialethik als theologische Wissenschaft möglich ist, zugunsten der Behandlung von positiven Einzelthemen verdrängt wird. Wo aber trotz des Ausfalles einer Theorie der Sozialethik die Behandlung von bestimmten sozialethischen Themen fortgesetzt wird, da wird der Sozialethik ihre Wissenschaftlichkeit erschlichen: Die Möglichkeit ihrer Wissenschaftlichkeit soll aus der Tatsache erwiesen werden, daß es so etwas wie Sozialethik faktisch gibt", Damit ist die Sozialethik als Wissenschaft nur das, was ihre Fachvertreter auf Grund der Erörterung von Einzelfragen dafür halten.

1. DAS PROBLEM DER VERMITTELBARKEIT VON THEOLOGIE UND GESELLSCHAFT

Das Fehlen einer explizit ausgearbeiteten Theorie der Sozialethik hat zur Folge, daß die Sozialethik über den Stand einer verkappten Individualethik noch kaum hinausgelangt ist. Das läßt sich *exemplarisch* etwa an der sozialethischen Diskussion um die *wirtschafi-*

---

1. überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages vor dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg am 12.6. 1974.
2. *E. Troeltsch:* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (2. Neudrude der Ausgabe Tübingen 1922), Aalen 1965, 985.
3. Vgl, *eh. Walther:* Theologie und Gesellschaft. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik, Zürich und Stuttgart 1967, 13, 25.

liehe Mitbestimmung belegen. Die sozialpolitische Forderung nach Ausweitung der wirtschaftlichen Mitbestimmung in Betrieben und Unternehmen" wird von der gegenwärtigen evangelischen Sozialethik - anders etwa als in der Zeit der Dominanz ordnungstheologischen Denkens" - weitgehend unterstützt. Wie aber sieht die ethisch-theologische Begründung aus, wenn die Sozialethik eine Forderung sozialpolitischen Handelns zum Gegenstand ihrer Überlegungen erhebt? Die Sozialethik spricht, bezogen auf die individuelle Person, von Würde, Freiheit und Mündigkeit des Menschen und, bezogen auf den sozialen Kontext des Menschen, von Mitmenschlichkeit, Partnerschaft, Solidarität und Mitverantwortung. Dabei wird erkannt, daß sich Partnerschaft, Mitmenschlichkeit und Solidarität nicht durch Appelle an das gegenseitige Vertrauen der Sozialpartner realisieren lassen. Vielmehr erscheint es der Sozialethik als notwendig, solche gesellschaftlichen Strukturen, Institutionen und Organisationen zu schaffen, durch die der einzelne Mensch seine Freiheit zusammen mit seinen Mitmenschen auf rechtlich gesicherte Weise verwirklichen kann. Die Sozialethik ist weitgehend davon überzeugt, daß unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Industriegesellschaft die durch Partnerschaft und Solidarität vermittelte Freiheit vornehmlich auf dem Wege einer demokratischen Verfassung aller politischen und sozialen Bereiche institutionell ins Dasein treten kann. Einer demokratischen Verfassung der ökonomischen Sphäre soll die Mitbestimmung der am Wirtschaftsablaufbeteiligten Gruppen am besten entsprechen. Denn die aus der wirtschaftlichen Mitbestimmung resultierende Machtteilung läßt am ehesten erwarten, daß Solidarität und Partnerschaft einer Gestaltwerdung zugeführt werden, durch die die Freiheit des Individuums in den Abläufen des ökonomischen Systems zumindest ansatzweise garantiert werden kanns,

Durch den Rekurs auf andere Bereiche der Sozialethik könnte allein das bestätigt werden, was schon durch den knappen Hinweis auf die Mitbestimmungsdiskussion deutlich geworden sein dürfte: Will die Sozialethik die Forderung nach Ausweitung der wirtschaftlichen Mitbestimmung durch die Heranziehung von Vorstellungen wie Partnerschaft, Solidarität und Mitmenschlichkeit begründen, so wird sie sich sagen lassen müssen, daß sie damit noch keine Begründung vorgenommen hat, durch die sie sich als theologische Sozialethik ausweisen könnte. Vielmehr reproduziert sie auf diese Weise nur allgemeine, d. i. in der Gesellschaft schon immer anerkannte ethische Grundsätze7. Auf Grund dieser Ver-

4. Auf die Differenz von Mitbestimmung im Betrieb und in Unternehmen wird an dieser Stelle noch nicht eingegangen; dazu vgl, unten S. 213 ff.

5. Vgl. etwa *E. Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen, 4. Aufl., Zürich 1939, 399; *W. Künneth:* Moderne Wirtschaft - Christliche Existenz, München 1959, 53 ff.; *H. Thielicke:* Theologische Ethik, Bd. IH, 2. Aufl., Tübingen 1968, 262 ff.

6. Vgl. u, a.: O. *Kunze* (Hg.): Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit, Bd. H, Köln 1964; *A. Rieb:* Christliche Existenz in der industriellen Welt, 2. Aufl., Zürich und Stuttgart 1964, 249 ff.; *ders.:* Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973; Mitbestimmung? Stuttgart 1967; O. *o. Nell-Breuning:* Mitbestimmung, Frankfurt 1968; *A. Rauscher* (Hg.): Mitbestimmung, Köln 1968; Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der BRD. Eine Studie der Kammer für soziale Ordnung (hg, vom Rat der EKD), Hannover 1968.

7. Vgl, Mitbestimmung im Unternehmen. Bericht der Sachverständigen-Kommission zur Auswertung der bisherigen Erfahrungen bei der Mitbestimmung (Mitbestimmungs-Kommission), Bundestagsdrucksache VI/334, Bonn 1970, bes. 18 ff., 56 ff.; *K. Nemitz* und *R. Becker* (Hg.): Mitbestimmung und Wirtschaftspolitik, Köln 1967; *K. H. Biedenkop]:* Mitbestimmung. Beiträge zur ordnungspolitischen Diskussion, Köln 1972.

doppelung schon sanktionierter Grundsätze hat sie zwar kaum zu befürchten, daß ihre Maximen bestritten werden. Aber der theologischen Sozialethik eignen damit auch keine über das allgemeine gesellschaftliche Einverständnis hinausgehende Aussagekraft und Begründungsleistung.

Nun könnte man auf Grund der seit der Aufklärung sich durchsetzenden Unterscheidung von Christentum und Kirche meinen, daß es nicht Aufgabe der theologischen Sozialethik sei, das spezifisch Christliche ethischer Sachverhalte durch eine besondere theologische Begründung allererst bewußt zu machen. Denn reicht der Radius des Christentums über den der Kirche hinaus, so sollen weder das Christentum noch das spezifisch Christliche an das Privileg einer bestimmten dogmatisch-theologischen Auslegung gebunden sein. Vielmehr sollen ethische Sachverhalte, die christlich zu nennen sind, durchaus in der gegenwärtigen Welt anzutreffen sein, »ohne daß sie das Reservat kirchlicher oder frömmigkeitsmäßiger Positionen sind«. Offenbar kommt dann, so wird gesagt, das, was das Christliche ist, sozusagen aus der Welt auf die Theologie zu, und die Theologie bringt es nicht erst in die Gesellschaft hinein". Die Präsenz ethischen Bewußtseins wäre dann unter die Folgen des Christentums selber zu rechnen, und es würde einen Rückfall in das - prinzipiell gesehen - historisch vergangene »dogmatische Zeitalter des Christentums« darstellen, wenn man im »ethischen Zeitalter des Christentums« nach einer spezifisch theologischen Fundierung allgemein anerkannter ethischer Grundsätze fragen wollte.

Diese auf dem Boden der Theorie der Christentumsgeschichte vorgetragene Argumentation ist sicher gegenüber einer solchen sozial-ethischen Position im Recht, die die allgemein ethischen Grundsätze wie Solidarität und Partnerschaft durch einen unmittelbaren Rückgriff auf die göttliche Versöhnungstat in Jesus Christus oder ähnliche Theologumena zu begründen versucht. Denn solange es nicht gelingt, einen strukturellen, also in logischer Hinsicht inhaltlich bestimmten Zusammenhang zwischen allgemeinen ethischen Grundsätzen und bestimmten theologisch-dogmatischen Aussagen sichtbar zu machen, gewinnt der Rekurs auf das Theologumenon der Versöhnung nur den Wert eines Motivationsanstoßes für das Handeln von einzelnen Christen oder kirchlichen Funktionsträgern. Der Hiatus zwischen gesellschaftspolitischem Sachverhalt und sozialethischer Beurteilung ist auf diese Weise nicht überbrückbar.

Aber auch die Theorie der Christentumsgeschichte bleibt solange die Antwort auf die Frage schuldig, auf Grund welchen Sachverhalts die theologische Sozialethik fähig ist, auf gesellschaftliche Herausforderungen zu antworten, als sie nicht gezeigt hat, worin die strukturelle übereinstimmung zwischen der theologischen Sozialethik und der gegenwärtigen Gesellschaft besteht. Denn auch dann, wenn man annimmt, daß ethische Grundsätze, die der gesellschaftspolitischen Diskussion der Gegenwart zugrunde liegen, durch die

---

8. T. Rendtorff: Diskussionsvotum, in: *A. Rauscher* (Hg.): Das Humanum und die christliche Sozialethik, Köln 1970, 151 f.; vgl, *ders.:* Polirisdie Ethik oder polirisdie Theologie, in: a.a.O. 65-82; *ders.:* Kirche und Gesellschaft im Kontext des gegenwärtigen Christentums. Einige überlegungen zur Theorie gegenwärtiger Sozialethik, in: *H.-D. Wendland* (Hg.): Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen 1969, 77-89; *ders.:* Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu einer neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972.

Christentumsgeschichte vermittelt sind, hat man die Frage noch nicht beantwortet, warum es überhaupt *möglich* ist, daß Gehalte der christlichen Theologie in Grundsätze des allgemeinen ethisch-gesellschaftspolitischen Handelns umgesetzt werden. Allgemeine ethische Grundsätze gegenwärtiger Gesellschaftspolitik können nämlich nur dann als durch das Christentum vermittelte Grundsätze identifiziert werden, wenn der christlichen Theologie von Hause aus, nämlich auf Grund ihrer eigenen inneren Strukturiertheit die Fähigkeit eignet, theologische in gesellschaftlichen und gesellschaftliche in theologischen Sachverhalten zu explizieren. Insofern wird die Theologie gerade durch die These, daß die ethische Grundsatzdiskussion sozialpolitischer Themen zugleich Ausdruck des Christentums und seiner Folgen sind, dazu genötigt, nach der theologischen Begründung der gesellschaftlichen Explikation des Christentums zu fragen. Unterbleibt diese Begründung, so erhebt sich der Verdacht, daß im Zuge der allgemeinen sozialethischen Grundsatzdiskussion nicht etwa ursprünglich christlich-theologische Gehalte in allgemein menschliches Verhalten umgesetzt worden sind, sondern daß vielmehr die sich selbst behauptende und sich selbst erzeugende Vernunft auf dem Felde der neuzeitlichen Gesellschaft die »Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten«? vorgenommen hat, die dann durch keine Vermittlungsanstrengungen für Theologie und Christentum reklamiert werden könnten. Dieser Verdacht kann nur dann ausgeräumt werden, wenn es der Theologie zu zeigen gelingt, daß Theologie und Theorie der Gesellschaft in einer Strukturiertheit übereinkommen, auf Grund deren es der Theologie schon vor jeder bestimmten sozialethischen Aktivität möglich ist, sich in gesellschaftlichen Sachverhalten zur Darstellung zu bringen.

Die theologische Thematik der Sozialethik konzentriert sich damit auf das Problem der *Vermittelbarkeit* von Theologie und Theorie der Gesellschaft. Diese Vermittlung kann nicht dem individuellen Subjekt, der Person des einzelnen Christen überantwortet werden!?.. Denn die an das singuläre Subjekt gebundene Vermittlung von theologischer Motivation und gesellschaftlichem Sachverhalt läuft dann auf einen bloßen Voluntarismus hinaus, wenn nicht die Frage eine Antwort findet, was das singuläre Subjekt dazu *befähigt,* Theologie und Gesellschaft zu vermitteln. Soll diese Vermittlung nicht der Beliebigkeit theologisch motivierter Handlungsmaximen anheimfallen, so muß der personalen Vermittlung von Theologie und Theorie der Gesellschaft deren prinzipielle Vermittlungsfähigkeit vorausgehen. Es ist zwar üblich geworden, die Bestimmung der Vermittlung im Sinne einer »Zauberformel« ohne Berücksichtigung der Vermittelbarkeit auf alle möglichen differenten Positionen zu beziehen. Die Folgen - und Erfolglosigkeit solcher Vermittlungskünste zeigen aber deutlich, daß sich nur solche Positionen und Sachverhalte vermitteln lassen, die sich schon vor aller bestimmten Vermittlung als an sich selbst vermittelbar erweisen.

---

9. *H. Blumenbergt* Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966, 42; vgl. 48 ff.; vgl. auch]. *Mittelstrass:* Neuzeit und Aufklärung, Berlin 1970.
10. Das versucht etwa *H. Schulze:* Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung, München 1968,270 u. a.

Besteht das allgemeine Grundproblem der Sozialethik in der Vermittelbarkeit von Theologie und Theorie der Gesellschaft, so ist damit gesagt, daß den bestimmten Weisen der Vermittlung von Theologie und Gesellschaft die Vermittlungsfähigkeit der Theologie für Gesellschaftliches und der Gesellschaft für Theologisches vorausgehen muß. Daraus folgt, daß es nicht die primäre Aufgabe der Sozialethik sein kann, das soziale Verhalten und Handeln von Individuen und Gruppen in sozialen Bezügen zu thematisieren. Denn in diesem Falle würde die Sozialethik die prinzipielle Vermittelbarkeit von Theologie und Gesellschaft in Anspruch nehmen, ohne gezeigt zu haben, worin die Möglichkeit besteht, daß Christen und Kirchen theologische Motivation in gesellschaftlichen Bezügen entfalten. Die Möglichkeit zur Darstellung von Theologie in sozialen Bezügen kann nur dadurch begründet werden, daß Theologie und Theorie der Gesellschaft in einer objektiven Strukturiertheit übereinkommen, die sich funktional interpretieren läßt. Diese Theologie und Gesellschaft verbindende Strukturiertheit stellt aber nicht so etwas wie eine ontologische Konstante dar. Denn daß überhaupt nach einer Theologie und Gesellschaft übergreifenden Struktur gefragt werden kann, verdankt sich der jedes ontologische Denken aufhebenden Einsicht, daß wie jeder mögliche Sachverhalt so auch Theologie und Theorie der Gesellschaft unter der Bedingung des Wissen-Könnens stehen; Daß Theologie und Gesellschaft vor allem Wissen um ihr bestimmtes Gestaltetsein unter der Bedingung stehen, gewußt werden zu können, besagt, daß sie in einem ihnen gemeinsamen Prinzip gründen. Dieses Prinzip besteht in der Vermittlungsfähigkeit. Theologie und Theorie der Gesellschaft können vermittelt werden, wenn ihre jeweils an sich selbst betrachtete Strukturiertheit Ausdruck von Vermittlung ist, so daß die gegenseitige Vermittlung von Theologie und Gesellschaft die Wiederholung und Selbstanwendung ihrer je eigenen Vermittelbarkeit darstellt. Denn nur solche Sachverhalte können miteinander vermittelt werden, die schon an sich selbst, nämlich auf Grund ihrer eigenen Strukturiertheit die Logizität von Vermittlung als Selbstvermittlung repräsentieren. Die Selbstvermittlung von Theologie und Gesellschaft ist die Bedingung dafür, daß sie im Vollzug der Sozialethik miteinander vermittelt werden können. Diese Selbstvermittlung ist als die Strukturiertheit von Theologie und Gesellschaft auszuarbeiten, durch die sie sich in der Weise als funktional äquivalent erweisen, daß Theologie in Gesellschaft und Gesellschaft in Theologie zur Darstellung gebracht werden können.

. Wenn die Sozialethik die Vermittlung von Theologie und Theorie der Gesellschaft auf Grund von deren Vermittelbarkeit thematisiert, so kann sie nicht als unmittelbarer Praxisvollzug, also nicht als eine Form von Sozialpolitik begriffen werden. Vielmehr stellt die Sozialethik im Kontext der Theorie-Praxis-Beziehung die Theorie möglicher Praxis dar; sie erhebt mögliches Handeln zum Gegenstand der Theorie. Dabei zielt sie allerdings auch nicht auf Handeln und Praxis schlechthin, sondern ihre Aufgabe ist es, Ziele des Handeins und Kriterien für die Wahl der Mittel zum Gegenstand ihrer Theorie zu machen. Diese theoretische Aufgabenbestimmung der Sozialethik setzt voraus, daß die Sozialstrukturen als prinzipiell veränderbar angesetzt werden. Denn die Sozialethik kann nur

dann Ziele sozialen HandeIns formulieren, wenn sie davon ausgeht, daß die Sozialsysteme im Sinne der ethischen Zielbestimmung umgewandelt oder reformiert werden können. Auf Grund der Veränderbarkeit der sozialen Strukturen bildet die Sozialethik die bestehende Gesellschaft nicht als Theorie ab. Indem sie nämlich die Ziele des sozialen HandeIns zum Gegenstand ihrer Theorie macht und folglich mit der Veränderbarkeit der Sozialsysteme rechnet, arbeitet sie an einer Theorie des sozialen Wandels. Im Sinne einer ersten formelhaften Annäherung kann daher gesagt werden, daß die Sozialethik die Ziele für die Praxis des sozialen Wandels zum Gegenstand ihrer Theorie macht.

Wenn die Sozialethik die Theorie der Ziele für die Praxis des sozialen Wandels darstellt, so ist jetzt noch einmal zu fragen, was sie als spezifisch theologische Sozialethik dazu berechtigt. Die erste Bedingung dafür, daß die theologische Sozialethik Theologie und Gesellschaft zu vermitteln in der Lage ist, bestand, wie wir gesehen haben, in der Vermittelbarkeit, die ihrerseits auf der inneren Selbstvermittlung von Theologie und Theorie der Gesellschaft beruht. Da die Sozialethik aber eine solche Vermittlung von Theologie und Gesellschaft zu leisten hat, daß sie die Ziele der Praxis der sozialen Evolution und Entwicklung thematisiert, muß sie die Selbstvermittlung von Theologie und Gesellschaft so denken können, daß in diese zugleich die Bedingung für die soziale Entwicklung aufgenommen wird. Die soziale Entwicklung, deren Ziele die Sozialethik formuliert, muß demnach im Medium der Theologie strukturell, das heißt nach ihrer logisch inhaltlichen Bestimmtheit erfaßt werden können. Die Theologie und Theorie der Gesellschafl: verbindende Strukturiertheit der Selbstvermittlung ist sonach als Entwicklungsfähigkeit zu begreifen, so daß es der theologischen Sozialethik möglich ist, die Selbstthematisierung der Gesellschaft und ihres Wandels im Medium der Theologie zu explizieren. Die Struktur der gesellschafl:lichen Entwicklung muß ihrer logisch inhaltlichen Bestimmtheit nach innerhalb der Theologie als funktional äquivalente Struktur identifiziert werden können. Denn nur dann, wenn es der theologischen Sozialethik auf Grund der funktional äquivalenten, also austauschbaren und gegenseitig ersetzbaren Strukturen gesellschafl:licher und theologischer Entwicklungsfähigkeit gelingt, die Selbstthematisierung gesellschafl:licher Evolution im Medium der Theologie zu entfalten, wird ihr der Rechtsgrund zuteil, Theorie der Ziele der Praxis sozialen Wandels zu sein.

Indem ich die Überlegungen zur Aufstellung des allgemeinen Bezugsrahmens der Sozialethik zusammenfasse, nenne ich noch einmal die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Theorie der theologischen Sozialethik möglich ist. Einmal müssen Theologie und Theorie der Gesellschaft in der Weise an sich selbst vermittelbar sein, daß sie in der Struktur der Selbstvermittlung übereinkommen. Und ein andermal ist die Struktur der Selbstvermittlung als Entwicklungsfähigkeit zu entfalten, denn nur dann ist es möglich, Sozialethik als Theorie der Ziele des sozialen Wandels im Medium theologischer Auslegung zu erfassen.

3. ZUR THEORIE DER GESELLSCHAFT

Im Rahmen dieser überlegungen ist es nicht möglich, die Strukturen der Theorie der Gesellschaft im einzelnen zu entfalten. Immerhin soll aber versucht werden, die Grundpro-

blematik der Theorie der Gesellschaft strukturell, das heißt in ihrer logisch-inhaltlichen Elementargestalt vorzustellen, um auf diese Weise der für die Vergleichbarkeit von Theorie der Gesellschaft und Theologie vorauszusetzenden Struktur der Selbstvermittlung ansichtig zu werden.

Dort, wo die »Totalität« der Gesellschaft innerhalb der Sozialwissenschaften zum Thema der Theorie gemacht wird - vornehmlich in der »kritischen Theorie« Frankfurter Provenienz und in der funktional-strukturellen Systemtheorie N. Luhmannschert! Prägung -, repräsentiert der *Begriff* der Gesellschaft den allgemeinen Bezugsrahmen für alle gesellschaftlichen Einzelsysteme, so daß diese als Besonderungen durch die Allgemeinheit der gesellschaftlichen Vermittlung überhaupt vermittelt sind. »So wenig die gesellschaftliche Vermittlung ohne das Vermittelte, ohne die Elemente: Einzelmenschen, Einzelsituationen, Einzelinstitutionen existieren, so wenig existieren diese ohne die Vermittlung.et- Der Begriff der Gesellschaft zielt sonach auf den Zusammenhang von gesellschaftlicher Allgemeinheit und Besonderheit; er stellt nicht nur, wie es die abstrakte Vorstellung will, die begrifflich nicht faßbare Allgemeinheit aller sozialen Bezüge dar. Vielmehr hat es der Begriff der Gesellschaft mit der Beziehung und Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit, von allgemeinem Gesellschaftssystem und besonderen sozialen Systemen zu tun.

Das *erste* Problem einer Theorie der Gesellschaft besteht sonach in der Weise der Vermittlung von Allgemeinheit, Besonderheit und Individuum. Diese Vermittlung ist selbst in sich gedoppelt und in sich gegenläufig. Denn einmal handelt es sich um die Explikation des gesellschaftlich Allgemeinen, des »globalen« Gesellschaftssystems, durch Vermittlung des Besonderen, der Teilsysteme, in den Individuen. Dieser Sachverhalt der Darstellung des Allgemeinen als Individuelles ist etwa in den Prozessen der Sozialisation manifest. Im Verlauf der Sozialisation eignen sich die Individuen das zunächst vorgegebene Allgemeine des Gesellschaftssystems so an, daß dieses in ihren Vorstellungen, Gefühlen und Handlungen Realität gewinnt. Ein andermal hat es die Theorie der Gesellschaft auch mit der umgekehrten Bewegung zu tun, nämlich mit der Explikation des Individuums im und als Allgemeines. Daß sich auch das Individuum in der Allgemeinheit des Gesellschaftssystems als dem anderen seiner selbst zur Darstellung bringt, kann ebenso am Prozeß der Sozialisation nachgewiesen werden. Die Sozialisation läuft nämlich nicht nur auf die Entäußerung des Individuums an das ihm vorgegebene Allgemeine hinaus, sondern in dieser Entäußerung eodem actu auf die Individuierung, vermöge deren das Individuum fähig wird, sein Recht und seine Interessen in der gesellschaftlichen Allgemeinheit zum Zuge zu bringen.

Allerdings ist es innerhalb der sozialwissenschaftlichen Diskussion strittig, ob der Selbst-

---

11. Vgl. *N. Luhmann:* Soziologische Aufklärung, 2. Aufl., Opladen 1971; *JeTS.:* Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse, in: *[, Habermas* und *N. Luhmann:* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a, M. 1971, 7-24; *ders.:* Sinnbegriff als Grundbegriff der Soziologie, ebd. 25-100. - Vgl. *F. Wagner:* Systemtheorie und Subjektivität, in: Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie, Bd. 10 (1975).

12. Th. W. Adorno: Gesellschaft, in: *ders.t* Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt a. M. 1970, 139.

explikation des Allgemeinen als Besonderes eine entsprechende Darstellung des Individuums in der gesellschaftlichen Allgemeinheit zu korrespondieren habe. Man wird zwar davon auszugehen haben, daß - etwa bezogen auf die Rollentheorie - das Individuum nur als Individuum Rollenträger, also Agent des Allgemeinen, wie es umgekehrt nur als Rollenträger Individuum sein kannt>, Gleichwohl wird von der systemtheoretischen Analyse der Gesellschaft bestritten, daß das Individuum als Individuum Element des Gesellschaftssystems sei. Vielmehr geht sie von einer Depersonalisierung und Dehumanisierung des Sozialen aus, wonach das Individuum nicht als Element, sondern nur als Umwelt sozialer Systeme angesetzt werden kann':'. Die theologische Sozialethik wird sich nur dann in begründeter Weise an diesem Streit beteiligen können, wenn es ihr gelingt, durch den Aufbau einer Strukturäquivalenz zur Theorie der Gesellschaft auf deren Problematik zu antworten.

Das *zweite* Problem einer Theorie der Gesellschaft, das mit dem ersten aufs engste zusammenhängt, ist das von Subjekt und Objekt, Produzieren und Produkt, Bestimmen und Bestimmtwerden. Wie die Gesellschaft Produkt des Menschen ist, so ist der Mensch zugleich Produkt der Gesellsdiaflt>. Gesellschaft und menschliches Individuum verhalten sich also so zueinander, daß beide in derselben Hinsicht sowohl Subjekt, Produzieren als auch Objekt, Produkt sind. Wäre nämlich die Gesellschaft nur das Produkt des menschlichen Individuums, so wäre sie ohne objektive Allgemeinheit; das menschliche Subjekt würde unterschlagen, daß es sich durch sein Tun und Bestimmen selbst bestimmt; es repräsentierte daher den Status eines Subjekts ohne Substanz. Wäre umgekehrt das Individuum nur Objekt gesellschaftlicher Abläufe, so wäre die Gesellschaft als-solchermaßen abstraktalIgemeines Subjekt Ausdruck von Substantialität ohne Subjekt, weil ohne Aufgeschlossenheit für die Belange des individuellen Subjekts.

Diese Skizze macht so viel deutlich, daß das Subjekt-Objekt-Problem der Gesellschaftstheoriezugleich als Problem der Explikation der gesellschaftlichen Allgemeinheit im Individuum und der Explikation des Individuums in der gesellschaftlichen Allgemeinheit zu begreifen ist. Wenn nämlich das Subjekt als Subjekt (Bestimmen) nicht zugleich als Objekt (Bestimmtwerden) erfaßt wird, so kommt es zu einem abstrakten Vorrang des Allgemeinen; entweder bläht sich dann das individuelle Subjekt zum substanzlosen Allgemeinen auf oder die usurpierte Herrschaft des gesellschaftlich Allgemeinen verhärtet sich zur Po-

13. Vgl. *B. Liebrucks:* Die Rolle des Menschen als Person in der Gesellschaft, in: *ders.:* Erkenntnis und Dialektik, Den Haag 1972, 350 ff.

14. Vgl. *N. Luhmann:* Religiöse Dialektik und gesellschaftliche Evolution, in: *K.-W. Dahm, N. Luhmann, D. Stoodt:* Religion - System und Sozialisation, Darmstadt und Neuwied 1972, 37;]. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a, M. 1973, 19 ff.; 162 ff. - Es ist fraglich, ob es Habermas durch die Einführung der Unterscheidung von äußerer und innerer Natur, Produktion und Sozialisation gelingen kann, die Luhmannsdie Zuweisung des Individuums zur Umwelt sozialer Systeme in Frage zu stellen. Das Recht des individuellen Selbstbewußtseins kann m. E. nur dann der Systemtheorie gegenüber geltend gemacht werden, wenn es gelingt, die Systemtheorie selbst als Derivat der Subjektivitätstheorie zu erweisen; nur so kann der Anspruch der Systemtheorie restringiert werden; dazu vgl. meinen in Anm. 11 angezeigten Beitrag; einen ähnlichen Versuch hat *K. Hartmann:* Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie, in: Philosophische Perspektiven, Bd. 5 (1973), 130-161, unternommen.

15. Dazu vgl, insbesondere *P. L. Berger:* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973.

sitivität. Diese Konsequenzen treten nur dort nicht ein, wo sich das individuelle und das gesellschaftliche Subjekt (Produzieren) eodem actu als Objekt (Produkt) explizieren, der Produzent zugleich als Produkt und das Produkt zugleich als Produzent. Diese Selbstexplikation des Subjekts zugleich als Objekt und des Objekts zugleich als Subjekt, die durch Selbstnegation vermittelt ist, entspricht der Selbstexplikation des gesellschaftlich Allgemeinen im Individuum unddes Individuums im Allgemeinen. Gesellschaft und Individuum sind das, was sie sind, nur über das Verfolgen eines Umweges; nur in der Negation ihrer selbst als in dem ihnen selbst Ungleichen können sie als Individuen und als Gesellschaft erfaßt werden.

Die Theorie der Gesellschaft ist also nicht als Theorie der »Totaliiät« des sozialen Daseins zu entfalten. Eine derartige Fassung würde zu Recht die Kritik der positivistisch orientierten Sozialwissenschaften hervorrufen. Denn die Totalität der Gesellschaft ist als solche nicht faßbar, weil niemals abschließend gegeben. Die an der Reflexionsbestimmung des Ganzen und der Teile orientierte Redeweise von der gesellschaftlichen Totalität bedarf daher der Entgegenständlichung, zumal schon deshalb, weil die übertragung der Bestimmungen des Ganzen und der Teile auf die Explikation von Gesellschaft und Individuen beide der Verdinglichung preisgibt; weder die Gesellschaft kann sich als Ganzes in den Individuen als den Teilen noch diese als Teile in der Gesellschaft als dem Ganzen erfassen; denn das Ganze ist gerade das, was die Teile nicht sind, und die Teile sind das, was das Ganze nicht ist. Daher entgeht die Theorie der Gesellschaft erst dort der positivistischen Kritik an der verdinglichenden Vorstellung gesellschaftlicher Totalität, wo sie diese so entgegenständlicht, daß sie sie in die logische Elementargestalt in sidi gegenläufiger Entwicklung von Allgemeinheit und Individuum aufhebt. Damit repräsentiert die Theorie der Gesellschaft insofern den Sachverhalt von Selbstvermittlung, als Allgemeinheit und Individuum deshalb miteinander vermittelt werden können, weil sie an ihnen selbst wie vermittelnd so auch vermittelt sind.

4. THEORIE DER GESELLSCHAFT UND CHRISTOLOGIE

Nachdem ich in aller Kürze dargelegt habe, auf welche Weise der Begriff der Gesellschaft den Sachverhalt der Selbstvermittlung repräsentiert, fällt jetzt der Theologie die Aufgabe zu, zu der Selbstvermittlung und Selbstentwicklung der Gesellschaft strukturell entsprechende Sachverhalte innerhalb ihres Themenbestandes aufzubauen. Denn nur dann, wenn von der Struktur der gesellschaftlichen Selbstvermittlung und Selbstentwicklung gezeigt werden kann, daß sie in der Theologie als funktional äquivalente Struktur rekonstruierbar ist, kann die Sozialethik zu Recht als Theorie der Ziele für die Praxis des sozialen Wandels konstruiert werden.

Die Strukturäquivalenz von Theorie der Gesellschaft und Theologie kann allerdings nicht unmittelbar auf der gegenständlich-vorstellungshaften Ebene der Theologie gesucht werden. Vielmehr bedarf es zur Herausstellung dieser Äquivalenz einer auf methodischer Abstraktion beruhenden Betrachtungsweise, die ich über den Reflexionsstufen Religion (religiöses Bewußtsein) und Theologie, die als solche das religiöse Bewußtsein dogmatisch-

ethisch thematisiert, als die *dritte* Reflexionsstufe der *Theorie der Theologie* einführe. Die Theorie der Theologie reflektiert das Tun der Theologie in der Weise, daß sie deren allgemeine Strukturen herausarbeitet; dergestalt abstrahiert sie von der vorstellungshaften Verfaßtheit der theologischen Gehalte, löst sie von ihren historischen Identifikationen und macht sie so einer allgemeinen logisch-begrifflichen und strukturellen Interpretation zugänglich. Erst auf dieser Ebene der Theorie der Theologie ist es möglich, Theorie der Gesellschaft und Theologie auf ihre Vergleichbarkeit hin zu untersuchen. Auf der Ebene der zweiten Reflexionsstufe, der Theologie, kann es zu einer Vergleichbarkeit von Theorie der Gesellschaft und Theologie deshalb nicht kommen, weil hier nur unaufgeschlossenes Vorstellungsmaterial gegeneinander gehalten, aber nicht miteinander vermittelt werden kann. Daher handelt es sich in den folgenden Ausführungen darum, auf der Reflexionsstufe der Theorie der Theologie einen theologischen Sachverhalt in der Weise begrifflich und strukturell aufzubauen, daß er mit dem Sachverhalt der Theorie der Gesellschaft kompatibel ist.

Die Theorie der Gesellschaft, die, systemtheoretisch formuliert, den Vollzug der Selbstexplikationdes allgemeinen Gesellschaftssystems in den besonderen sozialen Systemen repräsentiert, findet innerhalb der Theologie, insofern sie auf der Ebene der Theorie der Theologie reflektiert wird, ihre funktional entsprechende Struktur in der Christologie. Denn insofern die Christologie als Theorie des exemplarischen Selbstbewußtseins entsdilüsselt und so von ihren historisch gewordenen dogmatischen Identifikationen abgelöst wird, bringt sie den Sachverhalt der Selbstvermittlung von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein oder, dogmatisch gesprochen, von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein zum Ausdruck": Das Thema der materialen Christologie, des Systems der Christologie, ergibt sich daher aus der Ausarbeitung der Selbstunterscheidung des christologischen Selbstbewußtseins. Auf Grund dieser Selbstunterscheidung erklären sich allgemeines und besonderes Selbstbewußtsein wechselseitig, so daß das christologische Selbstbewußtsein auf keine Voraussetzung außerhalb seiner selbst angewiesen ist. Das System der Christologie als Selbstentwicklung besagt, daß sich das exemplarische Selbstbewußtsein Jesu Christi aus seinen Momenten aufbaut, die es aber erst im Zuge seiner Selbstunterscheidung entfaltet. Dadurch kann das System der Christologie als dreifache Wiederholung des Selbstbewußtseins in seinen Unterschieden konzipiert werden. Das System der Christologie bringt so den Vollzug der Selbstunterscheidung des Selbstbewußtseins zur Darstellung, also die Unterscheidung des allgemeinen vom besonderen, des besonderen vom allgemeinen und die Einheit dieses Vollzugs der Selbstentwicklung selbst.

Im Zusammenhang dieses Entwurfs ist es nicht möglich, das System der Christologie im einzelnen auszuarbeitent/. Wichtig ist, daß von der Christologie gezeigt werden kann, daß

16. Vgl. *F. Wagner:* Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, in: Realisierung der Freiheit, Gütersloh 1975.

17. Anmerkungsweise und schematisch sollen aber wenigstens noch ein paar Hinweise zur Ausarbeitung des Systems der Christologie gegeben werden:
   a) Die Selbstexplikation des allgemeinen als besonderes Selbstbewußtsein schließt mit dem Begriff der durch Selbstanwendung und Selbstnegation vermittelten Selbstentäußerung die Vorstellungen des »Standes der Erniedrigung« und des »priesterlichen Amtes« ein.

sie auf Grund der Selbstentwicklung des allgemeinen als besonderes Selbstbewußtsein und umgekehrt dem Sachverhalt entspricht, der im Medium der Sozialwissenschaften als Begriff der Gesellschaft entfaltet wird. Wie die Gesellschaft schon auf der selbstsubstitutiven Besonderung und Realisierung des Allgemeinen beruht, so wird auch das christologische Selbstbewußtsein durch die Selbstentäußerung und Selbstnegation des Allgemeinen schlechthin, also Gottes konstituiert. Und wie sich der Begriff der Gesellschaft der Abstraktion vom gesellschaftlichen Vollzug in den besonderen Systemen und Institutionen verdankt, so stellt auch die Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins eine Abstraktion gegenüber dem wirklichen Weltumgang des individuellen Selbstbewußtseins dar. Denn die Christologie verhilft dem individuellen Selbstbewußtsein dazu, sein Interesse an sich selbst so als das Interesse an seinem Grund zu artikulieren, daß es, indem es seiner Selbstdurchleuchtung in der Christologie inne wird, nicht an seiner für es selbst zirkelhaften Selbsterklärung verzweifeln muß.

Mit der Christologie als logisch-strukturellem Ort der Vergleichbarkeit von Theorie der Gesellschaft und Theologie ist die Voraussetzung dafür geschaffen, daß die Theologie sich im Vollzug der Sozialethik mit gesellschaftlich vermittelten Sachverhalten beschäftigen kann. Wo diese Voraussetzung nicht eingeholt und gesetzt wird, bleibt man im Umkreis einer Ethik des subjektiven Voluntarismus. Ihrem allgemeinen Begriff nach wird die Sozialethik als Theorie der Ziele des sozialen Wandels konzipiert. Mit der Christologie, die die Vergleichbarkeit der Theologie mit der Theorie der Gesellschaft zuläßt, ist die Legitimation dafür erbracht, daß sich die Theologie vermittels der Sozialethik mit Belangen der Sozialität beschäftigen kann. Aber die Christologie ist noch nicht die Theorie der Sozialethik selbst, sondern nur deren legitimierende Voraussetzung; denn die Christologie stellt, wie betont, eine Abstraktion vom wirklichen Weltumgang des Menschen dar.

Wenn also einerseits die Christologie die Voraussetzung für die Explikation der Sozialethik darstellt, die Christologie aber andererseits noch eine Abstraktion vom wirklichen Weltumgang des Menschen ausmacht, obschon der Weltumgang des Menschen Thema der Sozialethik ist, so bedarf die besagte Abstraktion der Aufhebung. Diese Aufhebung der christologischen Abstraktion zielt zugleich auf eine Realisierung der Christologie, wodurch diese mit dem Weltumgang des Menschen vermittelt wird.

---

b) Die Selbstexplikation des besonderen als' allgemeines Selbstbewußtsein schließt in den Vollzug des anerkannten Anerkanntseins die Vorstellungen des »Srandes der Erhöhung« und des »königlichen Amtes« ein.

c) Das christologische Selbstbewußtsein macht sich eigens mirteilbar in der gegenseitigen Kommunikation von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein. Diese Selbstmitteilung findet ihren vorstellungshaften Ausdruck in der Lehre von der »ccmrnunicaeio idiomatum« und im »prophetischen Amt«,

Schematisch läßt sich dieser Sachverhalt folgendermaßen darstellen:

Struktur	Vorstellung	Person	Amt
a) Aals B	Christus als Jesus	status exinanitionis	munus sacerdotale
b) B als A	Jesus als Christus	status exaltationis	munus regale
c) A⟷B	Jesus = Christus »Gottmensch«	communicatio idiomatum	munus propheticum

(A = Allgemeines, B = Besonderes)

Verleiht die Christologie dem Sachverhalt der Selbstüberschreitung als Selbstexplikation im anderen in exemplarischer Weise Ausdruck, so muß es geradezu im Begriff der Christologie liegen, sich als solche selbst zu überschreiten und sich als Christologie überflüssig zu machen, um sich in einem andern Sachverhalt zur Darstellung zu bringen. Damit erweist sich die Christologie der Selbstanwendung fähig; sie unterstellt sich ihrem eigenen Begriff, wodurch sie als der exemplarische Fall von Selbstüberschreitung selbst überschritten wird.

Da die Christologie den gelungenen und insofern absoluten Fall der Selbstüberschreitung als Selbstexplikation im anderen repräsentiert, kann die Selbstapplikation dieser Selbstüberschreitung notwendigerweise nur auf eine solche Selbstüberschreitung hinauslaufen, durch die sich die Christologie selbst relativiert. Die Christologie kann so im Zuge ihrer Selbstanwendung nur in den Weltumgang des endlich-singulären Selbstbewußtseins aufgehoben werden: »Christus als Gemeinde existierend«.

Die Abstraktion, die der Christologie als solcher innewohnt, wird demnach erst dort aufgehoben, wo die Theologie dazu übergeht, die christologische Vermittlung von Al1gemeinheit und Besonderheit im Medium des Besonderen selbst, des individuellen Selbstbewußtseins und seines Weltumgangs zu wiederholen. Genau diese Wiederholung macht den Vollzug des Geistes aus. Gotteslehre und Christologie stellen, für sich genommen, Abstraktionen dar. Erst mit der Pneumatologie nimmt die Theologie die Gestalt einer Theorie der gegenwärtigen Wirklichkeit an. Denn während Gotteslehre und Christologie die Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit im Medium des Allgemeinen artikulieren, bringt die Lehre vom Geist diese Vermittlung so zum Zuge, wie sie im individuel1en Selbstbewußtsein und in der Sphäre des Individuellen überhaupt präsent ist. Mit der Pneumatologie wird die Selbstexplikation des Allgemeinen als Besonderes und des Besonderen als Allgemeines - Gottes im Menschen und des Menschen in Gott - als die Freiheit des individuellen Selbstbewußtseins realisiert. Diese Freiheit besteht darin, daß das individuelle Selbstbewußtsein auf Grund seiner Anerkennung durch das Allgemeine nur insofern bei sich selbst ist, als es sich zugleich im anderen seiner selbst, nämlich in der Al1gemeinheit von Institutionen verwirklichen kann. Die Struktur des Geistes, seine logisch-inhaltliche Bestimmtheit kann also als Selbstexplikation im anderen erfaßt werden; damit entspricht sie zugleich dem Sachverhalt der Entwicklung.

Die primäre Bedingung dafür, daß die Sozialethik als Theorie der Ziele der Praxis des sozialen Wandels ausgearbeitet werden kann, ist damit gegeben, daß Theologie und Theorie der Gesellschaft in einer Strukturiertheit übereinkommen, die sich im Sinne von Entwicklung als Selbstexplikation im anderen begreifen läßt. Wie die Sozialwissenschaft den Begriff der Gesellschaft so konzipiert, daß sich das Allgemeine auf Grund von dessen Selbstanwendung in den besonderen Systemen und Institutionen zur Darstel1ung bringt, so entfaltet die Theologie mit der Christologie auf funktional äquivalente Weise die Selbstexplikation des allgemeinen im besonderen Selbstbewußtsein. Die Abstraktion, die den Begriff der Gesellschaft und die Christologie kennzeichnet, wird erst dort aufgehoben, wo die Vermitteltheit von Allgemeinheit und Besonderheit in den Lebensvollzug des sin-

gulären Subjekts eingeholt wird. Deshalb erreicht die theologische Sozialethik ihre strukturelle Konkretheit erst dann, wenn sie im Kontext der Theorie des Geistes aufgebaut wird. Denn mit der Thematik des Geistes fragt die Theologie, wie die Freiheit des Individuums auf Grund von dessen christologisch vermittelter Anerkennung durch das allgemeine Selbstbewußtsein im sozio-kulturellen Dasein realisiert werden kann. Die Selbstanwendung der Christologie durch Selbstüberschreitung ihrer selbst in den Weltumgang des individuellen Selbstbewußtseins besagt, daß sich das allgemeine Subjekt kraft Selbstnegation (Inkarnation, Tod Gottes) als individuelles Selbstbewußtsein expliziert. Damit ist aber das singuläre Subjekt nicht in abstrakter Weise als Resultat und Wahrheit der Selbstüberschreitung des allgemeinen Subjekts gesetzt. Vielmehr gewinnt das singuläre Subjekt allein dadurch seine Wahrheit, daß es die Selbstüberschreitung des allgemeinen Selbstbewußtseins, der es seine Anerkennung und Freiheit als Subjekt verdankt, selbst wiederholend vollzieht. Das singuläre Subjekt realisiert also nur dort den Geist, wo es sich nicht in sich einhaust, sondern sich so in Wiederholung der christologischen Selbstüberschreitung transzendiert, daß es sich in Sachverhalten des Allgemeinen selbst expliziert.

Die Struktur der Theorie des Geistes - Selbstüberschreitung des singulären Subjekts auf Grund der Selbstüberschreitung des allgemeinen Subjekts - findet ihre durchgehende Bestätigung in der theologischen und außertheologischen Thematisierung des Geistes. Denn dort, wo vom nicht nur subjektiv verstandenen Geist (smind«) gehandelt wird, hebt man mit Geist auf die Selbsttranszendierung des individuellen Selbstbewußtseins ab. Geist und Intersubjektivität!", Geist und Leben'", Geist und Wirklichkeit[20]: das sind die Zusammenhänge, die vornehmlich im Blick sind, wenn von Geist über Soteriologie und Ekklesiologie hinaus in eigenständiger Weise die Rede ist[21]. Diese genannten Zusammenhänge kommen insgesamt darin überein, daß durch sie das Ober-sich-selbst-Hinausgelangen (Ekstase), die Selbsttranszendierung des singulären Selbstbewußtseins beschrieben wird[22]. Die Rede von »ekstatischer Selbstüberschreitung« bedarf freilich der begrifflichen Strukturierung. Dann läßt sie sich als Wiederholung der christologischen Selbstexplikation im anderen durch das individuelle Selbstbewußtsein fassen: Indem sich das singuläre Subjekt in Objektivationen des Allgemeinen expliziert, kommt es zur Realisierung des Geistes als der Gestaltwerdung der Christologie im Weltumgang des individuellen Selbstbewußtseins.

---

18. VgI. *H. Mühlen:* Der heilige Geist als Person - in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich - Du - Wir, 3. Aufl., Münster 1969.
19. W. *Pannenbergt* Grundzüge der Christologie, 2. Aufl., Gütersloh 1966, bes, 171 f.; *ders.:* Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg 1972, 136 ff.; *P. Tillieh:* Systematische Theologie, Bd. IH, Stuttgart 1966, 19 ff.; vgl. schon *Hegel:* Wissenschaft der Logik (ed. G. Lassen), Bd. H, 413 ff.
20. G. *Sauter:* Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie, Th. Ex. NF 164, München 1970, 60ff.; *ders.:* Erwartung und Erfahrung, ThB 47, München 1972, bes. 121 f., 204 f., 304 f.
21. Für die außertheologische Wahrnehmung des Geistes wäre insbesondere auf *H. Freyer* (,.Objektiver Geist«), *H. Plessner* (Geist als Selbstthematisierung des Selbstbewußtseins) und G. *H. Mead* (Soziale Genese des Ich) zu verweisen.
22. VgI. *P. Tillich:* Systematische Theologie, Bd. 111, bes. 135 ff.; W. *Pannenberg:* Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am Geist, in: C. *Heitmsnn* und *H. Mühlen* (Hg.): Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg und München 1974, 176-191; auch *H. Mühlen:* Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre, in: a.a.O. 253-272.

Indem die Pneumatologie als Wiederholung und Selbstthematisierung der Christologie im Medium des individuellen Selbstbewußtseins zu begreifen ist, wird davon ausgegangen, daß das Individuum nur dann seine Freiheit realisieren kann, wenn es sich in anderen Individuen und in den es übergreifenden Institutionen darstellt. Daß das Individuum zu dieser Selbstexplikation im anderen fähig ist, hängt aber nicht allein von dessen Freiheitsvollzug ab. Vielmehr ist dafür noch eine weitere Bedingung geltend zu machen, durch deren Erfüllung die Sozialethik ihr Spezifikum innerhalb der Theorie des Geistes erhält[23].

Die sozialwissenschaftliche Ausarbeitung der Theorie der Gesellschaft hebt vorrangig nur auf die Entfaltung des gesellschaftlich Allgemeinen im Besonderen ab; die Person wird nur als Rollenträger betrachtet, der Rollenträger aber nicht als singuläre Person. Der sozialwissenschaftliche Begriff der Gesellschaft erlaubt es also von seiner Struktur her nicht, daß sich das Besondere und Individuelle auch als Allgemeines explizieren. Ist jedoch das Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit, von Institution und Individuum nur in der Weise gestaltet, daß sich das Allgemeine im Besonderen auslegt, so wird das Recht des Besonderen und Individuellen unterbelichtet oder gar übergangen. Genau an dieser Stelle hat die Sozialethik als christologisch orientierte Theorie des Geistes die Möglichkeit, über die strukturelle Reproduktion sozialwissenschaftlicher Sachverhalte hinauszugelangen und sich so ihres spezifischen Charakters als Theorie der Ziele der Praxis des sozialen Wandels zu vergewissern. Denn die christologische Vermitteltheit des Geistes bringt es mit sich, daß die Sozialethik nicht nur die Gestaltung des Allgemeinen als Besonderes, sondern auch umgekehrt die Darstellung des Besonderen und Individuellen als Allgemeines zum Zuge bringt. Die Freiheit des Individuums kann nämlich nur dann als gesichert gelten, wenn die Allgemeinheit der Gesellschaft und ihrer Institutionen so geartet ist, daß sich das Individuum in ihr entfalten kann. Dazu ist es notwendig, daß die gesellschaftlichen Institutionen als Repräsentanz des Allgemeinen für das individuelle Selbstbewußtsein aufschließbar und prägbar sind. Die Allgemeinheit der Institutionen macht dann nicht nur die Substanz und Grundlage des individuellen Lebensvollzuges aus, sondern sie ist so zu strukturieren, daß das Allgemeine auf Grund seiner eigenen Subjekthaftigkeit für den Freiheitsvollzug des singulären Subjekts aufnahmefähig ist. Die Subjekthaftigkeit des Allgemeinen wird eben dadurch namhaft gemacht, daß das individuelle Selbstbewußtsein in der Allgemeinheit der Institutionen zur Selbsterfüllung seiner Freiheit gelangt.

Daß sich das gesellschaftlich Allgemeine nur in den Individuen entfaltet, die Individuen sich aber nicht in der Allgemeinheit zur Darstellung bringen können, besagt, daß nur das Individuum für das gesellschaftlich Allgemeine aufschließbar ist als Bedingung der Möglichkeit von Selbsttranszendierung. Damit wäre aber das Allgemeine, das sich *nur* als Besonderes expliziert, Ausdruck von Herrschaft, von übergriffen über anderes. Demgegenüber ist das Individuum, wie etwa Sozialisations- und Rollentheorie zeigen, immer schon

23. In einer ausgeführten Geistlehre wäre zu zeigen, daß Gotteslehre und Christologie als Momente einer Entwicklung zu fassen sind, die ihre Erfüllung in der Konstitution des Geistes finden. Gotteslehre und Christologie können nur im Zuge ihrer Aufhebung in die Pneumatologie bewahrheitet werden; eine vom Geist abstrahierende Gotteslehre ist unter den Bedingungen des Christentums re-aktionär.

für das Allgemeine aufgeschlossen, es hat sich schon immer selbst überschritten und sich an das Allgemeine entäußert.

Nun ist es nicht denkbar, daß sich das gesellschaftlich Allgemeine als solches an die Individuen entäußert. Daher kann von der Selbstüberschreitung des gesellschaftlich Allgemeinen nur auf vermittelte Weise gesprochen werden. Indem auf die Aufschließbarkeit, Prägbarkeit, Offenheit des gesellschaftlich Allgemeinen für die Belange der Individuen abgehoben wird, wird diese vermittelte Weise geltend gemacht. Denn die Aufschließbarkeit besagt, daß sich das Allgemeine überschreitet, es entäußert sich seiner Abstraktheit und ist so wandelbar und entwicklungsfähig. Beruht nämlich der menschliche Weltumgang als Geist insgesamt auf der Struktur der Selbstexplikation im anderen, so kann von dieser Selbstexplikation das gesellschaftlich Allgemeine, wenn es denn Ausdruck menschlichen Weltumgangs ist, nicht ausgenommen werden - und das, theologisch geurteilt, schon deshalb nicht, weil sich das gesellschaftlich Allgemeine angesichts des absoluten Selbstbewußtseins Gottes, das sich, was mit der Geburtsstunde des Christentums zusammenfällt, immer schon selbst überschritten hat, als partikular erweist.

Es besteht also nicht nur ein Recht, sondern sogar eine Pflicht, die Selbstüberschreitung des gesellschaftlich Allgemeinen wahrzunehmen. Dem kommt die Sozialethik dadurch indirekt nach, daß sie die Bedingung für die Selbstüberschreitung des gesellschaftlich Allgemeinen in dessen Aufschließbarkeit für die Freiheit des Individuums erblickt. Denn die Aufschließbarkeit ist die vermittelte Weise, die Selbsttranszendierung des gesellschaftlich Allgemeinen zu vollziehen.

Die Bestimmung des Zieles, die die theologische Sozialethik zum Zwecke der Praxis des sozialen Wandels vornimmt, besteht sonach darin, daß sie eine Struktur des Allgemeinen, der Institutionen und sozialen Systeme entwirft, die die Selbstexplikation des Individuellen im Allgemeinen ermöglicht. Damit steht die Sozialethik im Dienste der Freiheit des Individuums. Diese Funktion nimmt sie so wahr, daß sie nach dem Ermöglichungsgrund der individuellen Freiheit in der Allgemeinheit der Institutionen fragt. Damit verschafft sie dem Recht des Individuums so Geltung, daß sie um der freien Selbstentfaltung des Individuums willen auf strukturelle Veränderungen des gesellschaftlichen Allgemeinen zielt. Denn nur dann, wenn die Struktur des Allgemeinen für die Entwicklung der individuellen Freiheit prägbar ist, gewinnt die Freiheit des Individuums äußeres Dasein.

Diese Zielbestimmung des Handeins, die die Sozialethik als Theorie der Praxis des sozialen Wandels aufstellt, besteht also in der in sich gegenläufigen Selbstexplikation des Allgemeinen und Besonderen. Daher nimmt die Sozialethik dann das Recht der Freiheit des Individuums wahr, wenn die Struktur des gesellschafllich Allgemeinen in der Weise kristallisiert ist, daß sie sich der Selbstentfaltung des singulären Subjekts verschließt. Diese Zielbestimmung fällt als solche, nämlich im Sinne von bloß logisch inhaltlicher Bestimmtheit abstrakt aus. Jedoch muß auf dieser Abstraktion deshalb insistiert werden, weil die Sozialethik prinzipiell dazu fähig sein muß, alle möglichen Situationen des realen sozio-kulturellen Weltumgangs des Menschen strukturell zu erfassen. Ihr allgemeiner Grundsatz zur Zielbestimmung der Praxis des sozialen Wandels kann daher so formuliert werden: Handle so, daß nicht nur das Allgemeine als Besonderes, sondern ebenso das Besondere als

Allgemeines entwickelt werden kann. Mittels dieses Grundsatzes ist die Sozialethik einerseits, nämlich auf Grund der funktional zu verstehenden Strukturäquivalenz von Pneumatologie und gesellschaft:licher Verfassung immer schon auf den allgemeinen Bereich der Gesellschaft: bezogen. Durch die christologische Vermitteltheit der Theorie des Geistes kann die Sozialethik andererseits im Namen des Rechts auf individuelle Freiheit eine kritische Funktion gegenüber möglichen strukturellen Verfestigungen des gesellschaftlichen Allgemeinen ausüben, wodurch sie ihrer spezifischen Aufgabe als Theorie der Ziele der Praxis des sozialen Wandels entspricht.

Aber das Recht der Freiheit des Individuums kann wiederum nicht im Sinne einer unmittelbaren Parteinahme oder Dezision geltend gemacht werden. Sowohl die generelle theologische Kritik an der Selbstmächtigkeit des Individuums (Sünde) als auch die Kritik am principiumindividuationis des bürgerlichen Subjekts, die die »dialektische Theologie mit allen Neuansätzen des Denkens und Handelns im 20. Jahrhundert teilt>, verwehren es der Sozialethik, das Recht des Individuums auf direkte Weise zu verfolgen. Diese vermittelte Art, für das Recht des Individuums einzutreten, entspricht darüber hinaus der Sozialethik als Theorie des Geistes selbst. Denn die Theorie des Geistes ist die im Medium des menschlichen Weltumgangs erfolgende Entfaltung der Selbstexplikation im anderen, wodurch noch einmal deutlich wird, daß sich das Individuum überhaupt nur durch das Begehen von Umwegen realisieren kann. Die direkte Verfolgung des Rechts des Individuums würde demgegenüber den Unrechtszustand der »bürgerlichen Gesellschaft« perpetuieren: Der Kampf aller gegen alle durch das Geltendmachen der individuellen Interessen als partikularen.

Die Struktur der Selbstexplikation im anderen, die sowohl für Individuen - endlich-singuläre (Mensch) und unendlich-allgemeine (Gott, Christus) - als auch für Objektivarienen des Allgemeinen - Institutionen wie Recht, Familie, Gesellschaft, Staat etc. - gilt, fasse ich begrifflich als *Subjektivität*. Ich spreche sonach von der Subjektivität des Geistes und hebe damit auf den strukturellen Sachverhalt der Selbstexplikation im anderen ab; diese begriffliche Fassung erlaubt es, wie von der Subjektivität von individuellen Subjekten so auch von der Subjektivität von Institutionen zu sprechen. Entsprechend dieser terminologischen Klärung kann nunmehr gesagt werden, daß die Sozialethik als Theorie des Geistes auf die Realisierung von Subjektivität zielt, insofern mit Subjektivität auf den strukturellen Sachverhalt der Selbstexplikation im anderen abgehoben wird. Indem damit sowohl die Realisierung der Subjektivität des individuellen Selbstbewußtseinsö als auch die Realisierung der Subjektivität der Gesellschaft in Recht, Wirtschaft, Bildung etc. eingeschlossen

---

24. Vgl, *F. Wagner:* Systematisch-theologische Erwägungen zur neuen Frage nach dem historischen Jesus, in: KuD 19 (1973), 287-304; Politische Theorie des Nationalsozialismus als politische Theologie, in: Kritik der politischen Theologie, Th. Ex. NF 175, München 1973, 29-51; Gehlens radikalisierter Handlungsbegriff, in: ZEE 17 (1973), 213-229; Absolute Positivität - Das Grundthema der Theologie P. Tillichs, in: NZsystThuRph 15 (1973), 172-191.

25. Den Begriff des Selbstbewußtseins beziehe ich allein auf Individuen, und zwar sowohl auf endlich-individuelle Subjekte (Mensch) als auch auf absolut-individuelle Subjekte (Gott, Christus); denn nur von solchen Individuen läßt sich sagen, daß sie der Selbstthematisierung im Sinne des selbstbezüglichen Selbstbewußtseins fähig sind.

sind, vollzieht die Sozialethik als Theorie des Geistes die Aufhebung der abstrakt .bleibenden Alternative von »Struktur oder Person«[26]. Der erste Satz der Sozialethik als Theorie des Geistes, der - im Sinne der Selbstexplikation im anderen - weder als Prinzip noch als Imperativ zu verstehen ist, kann daher so formuliert werden: Die Struktur einer Institution, eines Sachverhalts, eines Individuums kann dann und nur dann als sittlich (gut) gelten, wenn diese Struktur sich als Subjektivität =Selbstexplikation im anderen begreifen und realisieren läßt.

Von dieser Zielbestimmung aus ist es/möglich, noch einmal den als exemplarisch genommenen Fall der wirtschaftlichen Mitbestimmung aufzugreifen. Dabei kann allerdings der ökonomische und sozialpolitische Sachverhalt der Mitbestimmung nicht im einzelnen dargestellt werden; vielmehr muß ich die Sachdiskussion hier als bekannt voraussetzen'? und mich ganz auf die sozialethische Beurteilung konzentrieren, was aber immerhin differenziert geschehen soll, nämlich bezogen auf die betriebliche und die Mitbestimmung in Unternehmen-".

Bei der betrieblichen Mitbestimmung, die durch das Betriebsverfassungsgesetz von 1952 und 1972 rechtliche Gestalt gewonnen hat, ist davon auszugehen, daß ein Betrieb, ob individuell oder zu einem größeren Unternehmen gehörend, an dem Prinzip der Rentabilität, der Wirtschaftlichkeit, das heißt an optimaler Effektivität auf der Basis knapper Mittel orientiert ist. Bezogen auf den Betrieb stellt dieses Prinzip der Wirtschaftlichkeit das Allgemeine dar, wohingegen die Arbeitnehmer, die ihre Arbeitskraft als Mittel zur Erreichung einer optimalen Effektivität verkaufen, das Besondere repräsentieren. Damit ist schon gesagt, daß die Arbeitnehmer als Repräsentanz des Besonderen für die Belange des Allgemeinen, der Rentabilität, faktisch aufgeschlossen sind. Demgegenüber kann die Entlohnung der Arbeitnehmer insofern nicht als Aufgeschlossenheit des Allgemeinen für das Besondere angesetzt werden, als die Entlohnung vornehmlich als Mittel zur Regeneration der Arbeitskraft angesehen werden muß. Das Problem der betrieblichen Mitbestimmung besteht sonach in der Subjektivität des Allgemeinen, in der Aufschließbarkeit der Rentabilität für die Belange der arbeitenden Individuen.

Da das Allgemeine, die Rentabilität, auf die arbeitenden Individuen angewiesen ist, ist das Allgemeine an sich immer schon aufgeschlossen für die Belange der Individuen. Indem im Zuge der Mitbestimmung das Allgemeine als für die Belange des Besonderen aufgeschlossen gesetzt wird, ist das Allgemeine gerade im anderen, in den Belangen der Arbeitnehmer bei sich. Durch die Verwirklichung der betrieblichen Mitbestimmung geschieht also der Rentabilität als dem betrieblich Allgemeinen ihr Recht: sie wird als das expliziert, als was sie sich voraussetzt, nämlich um einer optimalen Effektivität willen angewiesen zu sein auf die Arbeitskraft der Arbeitnehmer. Indem die eigene Voraussetzung des betrieblich Allgemeinen durch die Realisierung der betrieblichen Mitbestimmung eingeholt und

---

26. Vgl. etwa H. Thielicke: Können sich Strukturen bekehren?, in: ZThK 66 (1969), 98-114.
27. Vgl. oben die Literaturangaben Anm. 6 und 7.
28. Die überbetriebliche Mitbestimmung (Wirtschafts2weigebene, Volkswirtschaftsebene) spielt in der gegenwärtigen Diskussion nur eine untergeordnete Rolle; vgl. *A. Rieb:* Mitbestimmung in der Industrie, 44.

gesetzt wird, ist die betriebliche Mitbestimmung nicht nur möglich, sondern sie stellt sogar eine Notwendigkeit dar: die Ablehnung der betrieblichen Mitbestimmung bedeutete daher, daß - bezogen auf das betriebliche Prinzip des Allgemeinen - in abstrakter Weise negiert wird, daß die Rentabilität nur auf einem Umweg, nämlich nur unter Voraussetzung der arbeitenden Individuen erreicht werden kann.

Die Mitbestimmung in Unternehmen fußt auf einer komplexeren Struktur. Die Produktionsfaktoren Kapital *und* Arbeit als die Objektivationen des Besonderen stehen hier der Rentabilität als dem Allgemeinen gegenüber. Kapital und Arbeit werden um der Rentabilität willen eingesetzt, das heißt, Kapital und Arbeit sind für das Allgemeine aufgeschlossen; die Subjektivität von Kapital und Arbeit ist also gewährleistet. Das Problem besteht demnach darin, wie die Subjektivität, die Aufschließbarkeit des Allgemeinen für das Besondere, Kapital und Arbeit, realisiert werden kann. Das Allgemeine kann nur für Kapital *und* Arbeit aufschließbar sein, denn das Allgemeine, die Rentabilität, ist das, was sie ist, nur *vermittelt* durch Kapital *und* Arbeit. Demnach sind auch Kapital und Arbeit für diese Vermittlung aufgeschlossen, denn das Allgemeine, die Rentabilität, ist das Resultat dieser ihrer Vermittlung. Wenn das Allgemeine daher aufschließbar ist für Kapital *und* Arbeit, so ist es Aufschließbarkeit für deren Vermittlung. Die Subjektivität des Allgemeinen, der Rentabilität, ist daher vermittelt durch die gegenseitige Vermittlung und Aufschließbarkeit von Kapital und Arbeit. Indem das Allgemeine diese Vermittlung von Kapital und Arbeit um der optimalen Effektivität willen voraussetzt, wird durch die Realisierung der Mitbestimmung im Unternehmen nichts anderes vollzogen, als daß das Allgemeine als das gesetzt und expliziert wird, als was es sich voraussetzt, nämlich als angewiesen auf die Vermittlung von Kapital und Arbeit. Die Subjektivität des Allgemeinen als Aufschließbarkeit für das Besondere wird deshalb so realisiert, daß die Vermittlung von Kapital und Arbeit als vermittelt gesetzt wird. Die Offenheit des Allgemeinen für das Besondere ist die Offenheit für die explizierte Vermittlung von Kapital und Arbeit, das heißt für die in sich gegenläufige Selbstexplikation von Kapital in Arbeit und von Arbeit in Kapital. Aus dieser Selbstexplikation folgt notwendig, daß die Mitbestimmung in Unternehmen als paritätische Vertretung von Kapital und Arbeit zu realisieren ist.

Bezogen auf den exemplarischen Fall der Mitbestimmung läßt sich nunmehr abschließend sagen, daß die Sozialethik als Theorie des Geistes auf ideologieverdächtige Schlagworte (wie Partnerschaft, Mitmenschlichkeit, Solidarität) im Zuge ihrer *Begründungsleistung* verzichten kann. Statt dessen konzentriert sie sich auf die Prüfung der zur Diskussion stehenden Sachverhalte, so daß sie deren strukturellen Verfassung ansichtig wird. Indem sie diese strukturelle Verfassung dann auf ihre Subjektivität hin überprüft, kann sie die spezifisch sozialethischen Aussagen und Konsequenzen in den Sachverhalten selbst so zum Zuge bringen, daß an die Stelle von Motivationen, Appellen, Imperativen etc, die Sprache der Notwendigkeit tritt, die als Entfaltung von Subjektivität die der Freiheit notwendige Realität ist.

Wiss. Rat t». F. Wagner *8 München* 82, *Von-Graoenreutb-Straße* 37 *a*

Zwischen Intuition und Goldener Regel'

Ein Arbeitsbericht zu neueren Tendenzen der angelsächsischen Moralphilosophie

VON CHRISTOFER FREY

Im Kampf um Methoden und um Geltung ihrer Arbeit als wissenschaftlicher Disziplin haben sich deutsche Theologen in den letzten Jahren mit den früher als unphilosophisch verdächtigen angelsächsischen Wissenschaftstheorien befaßt'. Dabei sind Begriffe wie Positivismus, Kritischer Rationalismus und Philosophie der normalen Sprache allmählich geläufig und mitunter auch verständlich geworden. Am Rande des Interesses blieb allerdings die praktische Philosophie des angelsächsischen Bereichs. Warum? Vielleicht weil eine blühende praktische Philosophie für deutsche Leser zu ungewöhnlich war - ist doch der Markt der Ideen und der Bücher auf diesem Gebiet in Deutschland ziemlich leer.

Ein zweiter Grund mag hinzukommen. Angelsächsische Moralphilosophie klingt deutschen Ohren so monoton wie orientalische Musik. Wer sich nicht mit Beharrlichkeit und Humor wappnet, wird das ständige Kreisen um Wörter wie »gut« und »riditig« kaum ertragen oder über die alltagssprachlichen Beispiele ethischer Argumentationen, die doch so offensichtlich gestellt sind und so wenig das Leben abspiegeln, hinweglesen. Auch scheint es, als gingen die angelsächsischen metaethischen Entwürfe beharrlich um die brennenden Probleme herum statt auf sie zu. Sie streiten um Methoden, wo aber bleibt die Sache? Schließlich kann ein Leser, der nicht nur argumentieren lernen, sondern ein Tagesproblem der Lösung näher bringen will, an dem Schubladensystem der Diskussion verzweifeln. Für jeden Ansatz steht eine Ablage bereit: Utilitarismus, Intuitionismus, Emotivismus, Präskriptivismus (*Warnock* 1967), Naturalismus, Polymorphismus *(Lenk* 1967), Naturalismus, Supernaturalismus, Nonnaturalismus, Nonkognitivismus, teleologische, deonrologische und Ergebnistheorien *(Brandt* 1959). Inmitten der Einteilungen gehen dann die Probleme der Auseinandersetzung unter. Die Verfasser wollen Meta-Ethiker sein, das heißt, *über* angewandte Ethik reden, nicht aber unmittelbar Werturteile oder Handlungsanweisungen ausbringen.

In Deutschland sind verschiedene Ansätze der Rezeption gemacht worden. Welche Interessen leiteten sie? Wohl als erster hat *H. Albert* (1961) sich Problemen der analytischen Moralphilosophie zugewandt. Er hat die angelsächsische praktische Philosophie weitgehend von ihren empiristischen und utilitaristischen Wurzeln abgeschnitten und als Diskussion um die Neutralität der Metaethik beschrieben, nicht ohne in die oben angedeutete Weise des Klassifizierens zu verfallen. Sein Verdacht lautet, die analytische Moralphilosophie der Angelsachsen wolle sich einen neutralen Raum schaffen, indem sie das Sprachverständnis des späten Wittgensteins aufnehme, sich von der Linguistik dispensiere und sich ihre wissenschaftliche Existenz sichere. *Albert* schärft ihr also noch einmal das Dilemma ein, aus dem sie entstand: die Abgrenzung gegen das Sinnpostulat der empirischen Wissen-

1. G. *Sauter* u. a.: Wissensmaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973. W. *Pannenberg:* Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973.

schaften und gegen den Methodenrationalismus der mathematischen Philosophie. Statt dessen fordert er nun brauchbare rationale Argumentation im ethischen Bereich. Die Begründung ethischer Sätze sei offenbar so schwer wie die Begründung von Sätzen in anderen Bereichen. Darum läßt er nur eine Metaethik gelten, die sich regulativen Sätzen rationaler Argumentation zuwendet; Neutralität sei auch für Metaethik nicht passend, da es um eine Entscheidung zum Rationalismus gehe *(Albert,* S. 56) (warum sagt er nicht Rationalität, sondern verrät sich mit dem -ismus?). Ein ethisches System müsse ständig revidierbar sein und sich teleologisch bewähren.

In Alberts Spuren ist *H. Lenk* (1967) mit seinem Referat auf dem 8. deutschen Kongreß für Philosophie gegangen. Sein klassifizierender Bericht zielt darauf, Metaethik als normativ, als Teil der Kultursoziologie zu betrachten. Sie wird eine Sammeldisziplin.

Auch *Fahrenbach* (1967), der auf demselben Kongreß Stellung bezog, hat die Normativität der Metaethik betont, zugleich aber einige Fragen gestellt, die über die Richtungskämpfe der oben genannten Aufsätze hinausgehen. Gibt es eine zusammenhängende Sprachdimension der Moral? Sind die Bedingungsbezüge der moralischen Begriffe im Sprachgebrauch aufzuweisen? Hat die Analyse der moralischen Sprache spezifische philosophische Bedeutung? Oder gehört sie doch in andere Wissenschaftsbereiche (S. 380)? Noch einmal klingt das Problem einer eigenständigen Philosophie im Horizont des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses durch.

Der Bericht über einige Tendenzen der angelsächsischen Moralphilosophie (metaethische Begründung der Ethik) soll

1. die fast stereotypen klassifizierenden Definitionen ansprechen und mit ihrer Hilfe einen Hinweis auf einige Entwicklungslinien dieser praktischen Philosophie geben, der dem Selbstverständnis vieler Autoren nahekommt;

2. das Verhältnis der Moralphilosophie (»Metaethik«) zu anderen Wissenschaften klären;

3. eine implizite Aufweichung oder Änderung des Wissenschaftsverständnisses ansprechen;

4. die darin artikulierten Wege zur Wirklichkeit erfragen;

5. Prinzipien oder Kriterien erörtern, die eine Metaethik im Zeitalter der Wissenschaftstheorien begründen helfen;

6. nach dem ethischen Subjekt und seiner Freiheit suchen;

7. den Zugang zu praktischen Fragen der gegenwärtigen Gesellschaft auf Grund der vorgeführten wissenschaftlich-ethischen Annahmen nachzeichnen und endlich

8. einige kritische Fragen stellen>.

---

2. Daneben wären eine Reihe weiterer Einführungen oder hinleitende Einzelstudien zu nennen: u, a. *E. Bubser* (1969), C. *Frey* (1972), *N. Heerster* (1970), *K. Nielsen* (1967), *A. Pieper* (1973), von Savigny (1969, S. 169-225), W. *Stegmüller* (1965, S. 504-523), G.]. *Warnock* (1967), *M. Warnock (1963);*
Nützliche, zum Teil mit Einführungen versehene Abdrucke wichtiger Artikel oder Abschnitte aus Büchern vermitteln die Sammelwerke: Approaches to Ethics (1962), Readings in Ethical Theory (1952), Theories of Ethics (1968), Value and Obligation (1961).
Vor allem die zwölf Aufsätze in »Theories of Erhics« (1968) seien dem empfohlen, der mit Originaltexten und nicht mit Sekundärliteratur einen Einstieg in dieses Gebiet suchen möchte.

3. Da der angelsächsische Markt eine Fülle moralphilosophischer Publikationen aufweist, kann es sich not ge-

überblicke der Entfaltung angelsächsischer Moralphilosophie halten sich im wesentlichen an den Dreischritt Intuitionismus-Emotivismus-Präskriptivismus. In diesen Dreischritt werden dann weitere Gruppierungen eingetragen.

Was bedeutet dieses Gerüst?

Als Vertreter des *Intuitionismus* werden vor allem *Moore, Ross* und *Prichard* genannt. Moore mit seinen »Principia Ethica« hat ausführlich und im stillen Gespräch mit der empirischen Einstellung und der logiedien Weltkonstruktion seines Zeitgenossen *Russell* die Frage nach der Definierbarkeit des Guten gestellt. Es läßt sich nicht definieren wie etwa die Eigenschaft »gelb« durch die von bestimmten Lichtschwingungen hervorgerufenen Sinneseindrücke. Ein Urteil, das »gut« benutzt, ist deswegen intuitiv. Ethische Prädikate wie »gut« mit anderen Prädikaten der realen Welt gleichzusetzen hieße, den naturalistischen Fehlschluß zu begehen, das »Gute« durch sinnliche (oder auch übersinnliche) Eigenschaften zu ersetzen. Damit destruierte Moore die ethischen Ansätze angelsächsischer Metaphysiker und jener Morallehrer, die sich auf die menschliche Evolution beriefen *(Spencer).* Ob die Gegenüberstellung von »Intuition« und »Naturalismus« aber metaphysikfrei ist, hat im Nachreden der Mooreschen Formeln kaum jemand recht bedacht.

Der sogenannte *Emotivismus* läßt sich am besten mit Hilfe der Namen *Ayer* und *Stevenson* einordnen. Sagte *Moore,* das Gute sei, was es ist (eine tautologische Definition), so fand *Ayer* (1936) in den ethischen Prädikaten die Gefühle des Sprechers ausgedrückt. Auch ihm scheint nicht aufgegangen zu sein, daß Ethik sich mit Handlungen, mit Verantwortung usw. befaßt und nicht nur in der Prädizierung eines sprachlichen Sachverhaltes allein festzustellen ist. Zumal Gefühle nach *Ayer* rationalen (verifizierenden) Behandlungen nicht zugängig sind. *Stevenson* (1938, 1944) diskutierte differenzierter: rationale Diskussion ist möglich, wenn zwischen zwei ethischen Diskutanten »disagreement in belief« (also Nichtübereinstimmung der Meinung) herrscht, nicht aber bei »disagreement in attitude« (Nichtübereinstimmung der Einstellung).

Der sogenannte *»Prdskriptioismus«* wird vor allem *Hare* (1952, 1963, 1964) zugeteilt. Nach ihm ist der Gehalt ethischer Aussagen nicht Information, sondern Anleitung (guidance). Ethische Rede schreibt vor. Sie hat ihre eigenen logischen Prämissen: ein Imperativsatz kann nur aus einem anderen Imperativsatz abgeleitet werden. Es muß also, etwas grob gesprochen, ein oberstes Prinzip aller Imperative geben; *Hare* nähert sich wieder *Kant* (1952, S. 196).

Zwischen diesen drei Stufen, die auch eine zeitliche Abfolge festhalten wollen, liegen eine Menge von möglichen Variationen. Weniger phantasievolle Autoren haben Kreuzun-

---

drungen nur um Ausschnitte handeln, deren Auswahl strittig sein wird. Eine gewisse Bestätigung findet die Auswahl, weil viele der unter den Literaturangaben aufgezählten Bücher Darstellungen zweiter Hand sind und vernachlässigt werden können. Wirklich neue Einsichten oder Wege scheinen nur in wenigen Veröffentlichungen zu finden sein. Manche mögen jedoch dem Vf. dieses Trendberichtes entgangen sein. Allerdings weisen die Beiträge zu angelsächsischen philosophischen Zeitschriften in den letzten Jahren wenig originelle Einsichten auf.

gen gesucht und hier und dort einen Akzent versetzt. Eine umfassende Weise der Klassifikation hat *Brandt* in seiner »Ethical Theory« (1959) und in seinen Einleitungen zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband»Value and Obligation« (1961) versucht. Die Variationsbreite erweist ihn bereits als Epigonen der Bewegung, dessen Pointen in der übersieht und der Einteilung, nicht aber in originellen Gedanken liegen. Vermerken wir, daß er den Intuitionismus als Nonnaturalismus bezeichnet (ethische Aussagen sind nicht auf empirische zu reduzieren), *Ayer* dem Nonkognitivismus zuordnet (moralische Aussagen sind ohne Erkenntniswert) und einen Multifunktionalismus bei *Nowell-Smith* festhält (moralische Aussagen drücken Geschmack, Entscheidungen, Kritik, Bewertungen, Rat, Ermahnung usw. aus). Die Klassifikationen gehen aber weiter. Das Wünschbare (desirable) kann nach Brandt unterschiedlich bezogen sein auf ein einzelnes Bewußtsein (1), auf das Bewußtsein vieler lebendiger Wesen (2), das Bewußthaben nichtlebenden Seins (3), das Bewußthaben von Strukturen, deren Komponenten lebendige individuelle Wesen sind (4). Dann sind die erwünschten Zustände Freude (pleasure) (1), gerechtes Leben (2), Schönheit (3), Verteilung des Glücks (4). Ihnen ordnen sich ethische Richtungen zu: Hedonismus (1), personaler Wertpluralismus (1 und 2 verbunden), impersonaler Wertpluralismus (3 und 4 verbunden). Für das *»Ricbtige«* setzt Brandt folgende Möglichkeiten an: die Richtigkeit einer Handlung liegt in ihr selbst (= teleologische Theorie) (1), die Handlung entspricht bestimmten formalen Anforderungen (deontologische Theorie = Pflichtlehre) (2), die Handlung erzielt einen bestimmten Erfolg (result-theory), und zwar im Hinblick. auf eine Person (Egoismus) (3a) oder jedermann (universaler Utilitarismus) (3b).

Eine wichtige Variante, die weiter unten ausführlicher behandelt wird, knüpft unter anderem an die Arbeiten von *Rawls* an und heißt Regel-Utilitarismus (rule-utilitarism) (4). Sie sagt nicht, daß die Richtigkeit einer Handlung durch das Ergebnis dieser einen Handlung festgestellt wird, zu der es keine bessere Alternative gab, sondern nur dann, wenn diese eine Handlung allgemein, das heißt wie eine Regel, betrachtet wird und regelmäßig (mit Ausnahmen) ein bestimmtes Ergebnis zeitigt, zu dem es keine bessere Alternative gibt. Mit diesen Klassifikationen kündet sich bereits die Frage an, wie ethische Annahmen gerechtfertigt werden können.

Hier fließt nun bezeichnenderweise alles ineinander: soll eine spezifische Moral von einem kritischen ethischen Standpunkt oder ein ethischer Ansatz von einem metaethischen Standpunkt befestigt werden? Oder geht es um die Rechenschaft tatsächlicher alltäglicher Handlungen? Oder soll eine als Disziplin etablierte praktische Philosophie anderen Disziplinen ihre Daseinsberechtigung beweisen? Nur wenn die Autoren gegenüber anderen Disziplinen in Zugzwang geraten, halten sie energisch am Programm einer Metaethik fest, die sich auf die Untersuchung der sogenannten Alltagssprache beschränkt. *Läßt* dieser legitimierende Druck nach, geht die Frage nach der Konsistenz ethischen Argumentierens unversehens in die Frage über, welche Letztbegründung für ethisches Handeln es gibt. Dazu geben die folgenden Abschnitte einige Hinweise.

Moores Antithese brachte die Moralphilosophen in eine schier aussichtslose Position. Nur Naturalisten konnten sich auf Beweise, auf Verifikation berufen. Das schien jedoch Auflösung der Ethik in Psychologie oder sozialwissenschaftliche Handlungstheorien zu bedeuten. Nonnaturalisten mußten angesidits des Anspruchs der naturalistisch-logistischen Behandlung der Welt auf Argumente und Verifikationen verzichten. Welche Auswege boten sich an? *Russell* (1935) und *Ayer* (1936) hielten die Ethik für ein Mißverständnis; einen Ausweg bot die Phänomenologie (ohne transzendentale Konstitution wie bei *Busserl)* der moralischen Alltagssprache.

Im Zuge der Wandlung suchte man die Logik moralischen Argumentierens neben die etablierte Logik zu setzen. Es gibt Versuche eines ethisch-logischen Kalküls (von *Wright* 1968), einer Erweiterung ethischen Folgerns *(Nowell-Srnith* 1954) (kontextuale Implikation, die den Sprecher und seine Aussage einbezieht und behauptet, der logischen Implikation übergeordnet zu sein).

Die »Logik« moralischen Sprechens geht über das formale Verständnis von Logik hinaus. Sie nähert sich inhaltlichen Problemstellungen, so bei *Toulmin 1950* (5. 130 ff.) (als »reasoning«, das heißt begründendes und ableitendes Denken, das die Richtigkeit von Handlungen und Handlungspraktiken aus Pflicht usw. ableitet und Alternativen erwägt- eine »gerundive Logik« - oder *Sesonske* 1957 (S. 3), der ethische Argumentation zwar nicht mit wissenschaftlicher gleichsetzt, trotzdem den Verdacht, sie sei unlogisch, ablehnt, weil er die Funktionen moralischer Sätze untersucht und sie bis in die empirischen Wissenschaften hinein ausdehnt. *Sesonske* teilt die Arbeit: empirische Theorien können Wahrscheinlichkeitsaussagen machen und Werte aufzeigen, die in kontingenten Fakten menschlicher Bedürfnisse verankert sind. Ethische Urteile nehmen das auf, müssen aber nicht nur Fakten, sondern Befriedigung und Wert pflichtgemäßer Handlungen feststellen. Ethik bewertet Handlungen selbst, deren Motivation und Ablauf psychologisch untersucht werden können *(Roubiczek* 1969, S. 44). Gesellschaftliche Abhängigkeiten ethischen Urteilens berücksichtigt unter anderem *Baler;* er führt sie über sich hinaus in die Begründung der Moral. Mit *Hume* geht er davon aus, daß es verhängnisvoll wäre, wenn jeder seinem Selbstinteresse folgte (1958, S. *301).*

Diese Hinweise zeigen bereits, daß Argumentieren wieder einen breiteren Sinn erhält und nicht nur auf die Bewegungen im Rahmen des mathematisch-logischen Kalküls eingeschränkt bleibt. Folgerichtig muß sich ein neues Wirklichkeitsverständnis einstellen. Die fortgeschrittenste Position scheint einmal bei *Toulmin* durchzubrechen. Sein Konzept der »limiting questions« zeigt, daß es sinnvoll ist, Fragen zu stellen, die nicht wörtlich (literally) beantwortet werden können, sondern den Menschen über sich hinaus verweisen (1958, S. *204* ff.) (zum Beispiel: »Warum soll ich das Gute tun?«). Zum anderen entwirft *Hampshire* eine »praktische Geistesphilosophie«, eine »philosophy of mind«. Sie führt zu den Intentionen der Handelnden zurück und löst den Schein eines einseitigen Objektivismus (der ja immer nur die Kehrseite eines ebenso einseitigen Subjektivismus ist) auf (1965, vor allem S. *103,* Angriff auf den Szientismus).

Die Anfänge der angelsächsischen Moralphilosophie dieses Jahrhunderts stehen unter dem Zeichen des Rückzuges oder der Rechtfertigung vor einer szientistischen Wissenschaft. Sie erkannte nur Aussagen an, die sich an Hand empirischen Befundes verifizieren und in logisch geordneten Aussagen erfassen ließen. Die Moralphilosophen werden unsicher, ob sie noch Wissenschaftler sind. Deswegen fragen sie nach der Begründbarkeit und der Argumentierfähigkeit moralischer Aussagen; aber wie sollen sich streitende Parteien einigen, wenn das »Gute« keine Eigenschaft ist, die sich beiden Seiten im empirischen Zugriff eindeutig darstellt? Die Moralphilosophie zieht sich in die Evidenz der Gewissensintuition zurück. *Steoenson* (1938/1944) sieht moralische Aussagen als eine Mischung aus empirischer Deskription und irrationaler Kundgabe von Einstellungen. *Toulmin* (1958) sucht bereits eine dem moralischen Argumentieren eigene Vernunft, die *Nowell-Smith* (1954/1962) als den umfassenderen Horizont der formalen Logik aufweist. *Hare* (1949/1952) entwickelt eine Weise ethischen Deduzierens aus vorgegebenen ethischen Prämissen (Imperativen). *Searle* (1964) endlich hat einen Vorschlag gemacht, das von *Hume* bereits aufgewiesene Dilemma, von »ist« zu »sollte« (is/ought) argumentierend überzugehen, aufzulösen. Sein alltagssprachliches Exempel endet mit den folgenden Sätzen:

(4) Jones steht unter der Verpflichtung, Smith 5 Dollars zu zahlen.
(5) Jones *sollte* Smith 5 Dollars zahlen (5. 102).

Der übergang von 4 zu 5 ergibt sich nach *Searle* ohne eine Bewertung (evaluation), wenn kein Grund auftaucht, daß die Verpflichtung haltlos sein könnte. Nur im Zweifel muß eine Bewertung eintreten, sonst ergibt sich der Übergang, weil der ceteris-paribus-Klausel Genüge getan ist (der Versprechende kann Worte halten, sein Versprechen ist nicht leer), und die institutionalisierte Form der Verpflichtung den übergang »is- ought« übergreift. Ober die Stichhaltigkeit hinaus ist es wichtig, daß *Searle* auf das Institutionenproblem hinweist und damit in Richtung auf die sozialen Dimensionen der Wirklichkeit verweist. Zu seinem Versuch haben sich viele Autoren geäußert, unter anderem *Blaek (1964), Flew* (1964), *Hare* (1964), *McClellan* und *Komisar* (1964/1965), *lobe (1964/1965), Mavrodes* (1964/1965) und andere. Die Einwände haben darin recht, das bei *Searle* »ought« immer noch in der Distanz der Deskription festgestellt wird, nicht aber unmittelbar verpflichtend ist. *Hare* (1964) findet sich in seiner Logik des Deduzierens 'aus Imperativen bestätigt. Der Imperativ ist nicht zu eliminieren.

Bleibt es also bei der Feststellung *Nowell-Smiths* (1954, S. 5, 7 f.), die Moralphilosophie könne kein »ought« ableiten? Dann antwortet jeder auf die praktischen Fragen selbst (1954, S. 277 f.),

Im Grunde aber steht die Diskussion vor der Frage, ob nicht im lebensgeschichtlichen und sozialen Kontext die reine Deskription und ihre Neutralität eine Fiktion sind, weil sie in eine ständige Bewegung der Distanznahme und der Rückkehr in alltägliche Zusammenhänge gehören, wo Einstellung, Haltung und Feststellung schon immer ineinandergehen. Im stillen, nicht aber in offener Diskussion, wird die Antithese Deskription-

Wertung, Empirie-Intuition, Naturalismus-Nonnaturalismus umgangen. Würde sie bewußt aufgebrochen, stellten sich Fragen wie die nach der transzendentalen Konstitution solchen Denkens, nach der lebensgeschichtlichen Verankerung des wissenschaftlichen Fragens, schließlich, ob die Reduktion auf den alltagssprachlichen Kontext überhaupt durchgehalten ist; baut doch der sogenannte Metaethiker seine eigene Welt des Sprechens und des Disputs!

Die zweite Phase der Philosophie *Wittgensteins* hat dazu beigetragen, die anfänglich so harten Fronten zu verschieben oder zu erweichen. Eine Art linguistischen Phänomenalismus ist entstanden *(Strawson* 1949), der sich allerdings von den Strukturanalysen der strengeren Linguistik weitgehend dispensiert hat. Trotzdem halten wohl alle Antworten am Anspruch fest, den Forderungen der Vernunft und der Logik zu genügen - nur daß Logik nun eine Weise des Argumentierens und nicht ein Kalkülverfahren ist. Sie geht, zumindest bei *Toulmin* (1958), vom Modell des Dialoges, des Streitgespräches, aus. Sie will zu Urteilen anleiten, deren Stringenz den Urteilen der Erfahrungswissenschaften zuletzt nicht nachsteht. Darum sind Universalisierbarkeit bzw. Generalisierung Ziele neuerer Metaethiken *(Hare,* 1954/55; 1963, S. 38f.); *Singer* (1963). *Hare* (1963, S. 33f.) begreift Universalisierbarkeit als ausschließlich logische, nicht als inhaltliche These (wie die Goldene Regel). Universalisierbarkeit beansprucht, ein moralisches Urteil allgemeingültig und doch einer spezifischen Situation angepaßt auszusprechen (ebd. S. 38 f.). *Singer (1963)* setzt sich von der Universalisierbarkeit ab, weil er in ihr die Verallgemeinerung einer den Willen ansprechenden Regel *(Kants* kategorischer Imperativ) findet (ebd. S. 9 H.). Generalisierung bedeutet Ausweitung eines moralischen Prinzips im Hinblick auf seine Folgen. *Singer* stellt eine Nähe zur Goldenen Regel fest (ebd. S. 15f.), *Baier* (1958, S. 207 f.) differenziert von den Verneinungen her: nichtreversibel ist eine Handlung, die aus sich schlecht ist, nicht universalisierbar ist eine Handlung, die, allgemein begangen, schlechte Folgen hätte.

An dieser Stelle deutet sich der eigentliche Wandel des Wissenschaftsverständnisses, wenn auch zögernd, an. Denn *Kant* kommt wieder ins Gespräch. Sowohl der als Regel-Utilitarist bezeichnete *Rawls* (1955/1972) als auch *Hare* (1952, S. 196) und *Singer* (1963, S. 9, 237 ff., 337) u. a. nehmen in kritischer Weise Anliegen des kategorischen Imperativs auf, wenn sie nach den allgemeinen Gesichtspunkten einer Metaethik bzw. der Ableitbarkeit ethischer Aussagen nachfragen. Das hieße in gewisser Hinsicht, die Geltung der wissenschaftlichen Vernunft nicht mehr aus ihrem Erfolg (wie im empirischen Experiment), sondern aus ihrer Selbstsetzung herzuleiten. Die Konsequenzen dieser Ausrichtung hat, soweit der überblick des Vfs. dieses Berichts reicht, noch keiner der Autoren recht gesehen.

4. EIN ERWEITERTES VERSTÄNDNIS DER WIRKLICHKEIT

Die Unterscheidung von Wirklichem und Nichtwirklichem oder Wirklichem und Möglichem ist für die Erkenntnis fundamental. Die Philosophen der Alltagssprache werden aber darauf bestehen, daß die Bedeutung des Wirklichen nur an seinem alltagssprachlichen Gebrauch abzulesen ist, hingegen kaum in einer allgemeinen Aussage festgehalten werden kann. Trotz dieser Einschränkung muß die Frage gestellt werden, ob nicht durch

das veränderte Wissenschaftsverständnis im verborgenen ein verändertes Verständnis der Wirklichkeit mitgesetzt ist. Und wenn es auch nicht um Wirklichkeit an sich geht, so doch um den Weg des Sprechenden zu ihr.

Hier zeigt sich nun, daß die kontinentalen wissenschaftstheoretischen Probleme am Anfang des Jahrhunderts von denen der Angelsachsen gar nicht so verschieden waren. Die neukantianische Trennung von Fakten der Naturwissenschaften und Werten der historischen Wissenschaften kehrt in ähnlicher Form bei der Unterscheidung von Naturalismus und Nonnaturalismus wieder und beherrscht bis heute den metaethischen Disput. Es fällt auf, wenn sich ein Ethiker wieder naturalistischen Positionen annähert *(Edwards 1959,* S. 47 , *Sesonske* 1964, S. 4 f.). Bis heute ist das Bewußtsein des unterschiedlichen Zugangs zur Wirklichkeit gerade in den Funktionen, die moralischen Sätzen beigelegt werden, festgeschrieben. *Steuenson* (1944) hatte in ihnen »belief« (Annahmen über die Wirklichkeit) und »arritude« (irrationale Einstellungen) gefunden, *Hare* (1952) ethische Sätze in einen phrastischen und einen neustischen Aspekt aufgegliedert, *Nowell-Smith* (1954) sieht in ihnen gerundive und deskriptive Funktionen. Die umgreifende Frage nach der Einheit einer so zergliederten Sprache und der von ihr erfaßten Wirklichkeit kommt nur selten zum Ausdruck. Ist sie eine, ist die Wirklichkeit eine?

Toulmin (1950) hat sich ausführlicher mit dem Problem der Realität befaßt. Bezeichnenderweise kann er von der Realität nicht unabhängig von dem, der sie erfährt, sprechen.

Wissenschaft (science), das heißt ein System empirisch orientierter Feststellungsverfahren, soll unsere Erfahrung so korrelieren, daß wir wissen, was auf uns wartet. Sie erklärt, ethische Argumente hingegen können unsere Erfahrungen *verändern.* Deswegen befaßt sich Ethik mit dem, was wirklich »gut« ist (S. 121 ff.). Aber damit ist der Wirklichkeit noch nicht Genüge getan. Keine Wissenschaft kann zeigen, daß »Vögel und Bäume wunderbare Dinge sind« (S. 204). »Daher hat zuletzt der Glaube eine eigene Aufgabe, die Wirklichkeit zu erschließen. Die Ethik liefert die Gründe, den -richtigen- Weg zu wählen, die Religion hilft uns, unsere Herzen einzubringen« (S. 219).

Immer noch verfahren angelsächsische Metaethiker nach Weisen, die auf dem Kontinent aus einer populären Form neukantianischer Erkenntnistheorie her bekannt sind. Sie setzen das Verhältnis der Sprache zur Wirklichkeit als ein Werkzeugverhältnis *(Nowell-Smith* 1954, S. 86). Das ändert sich erst bei *Hampshire,* der in seiner Philosophie des Geistes (philosophy of mind) die Sprache als ein Teil des sozialen Verhältnisses sieht (1965, S. 9f., S. 270ff.). Er schließt damit an alte angelsächsische Traditionen an, die sich auf den Commonsense stützen (lebendig zum Beispiel auch bei *Edwards,* 1955, S. 14).

Die Geschichte der angelsächsischen Moralphilosophie dieses Jahrhunderts zeigt also, daß die harten Fronten empirischer Wissenschaft und wertender Verfahren insoweit aufbrachen, als eine Phänomenologie der Sprache um sich griff, der moralischen Sprache eine Vielfalt von Funktionen zugeordnet *(Nowell-Smith* 1954, *Wellman* 1961) und der Realitätsanspruch verschiedener Erkenntnisverfahren flexibel bestimmt wurde. Trotzdem fehlt es noch an der elementaren Besinnung auf die Einheit in dieser Vielfalt, auf den Sprecher, den analysierenden Wissenschaftler und die Bedingungen. Die Frage nach dem ethischen Subjekt steht noch aus (sieht man von *Hampshires* Ansatz ab). Natürlich verbietet sie

sich, wenn man dem Ansatz, die Alltagssprache zu erforschen, streng folgt; trotzdem ist die Frage gegenwärtig, wenn nach Einigungsmöglichkeiten zwischen moralischen Positionen gesucht wird, die in den beinahe trivialen alltagssprachlichen Beispielen der meisten Bücher konfrontiert werden.

5. AUF WAS BERUFT SICH DIE ANGELSÄCHSISCHE MORALPHILOSOPHIE?

Eigentlich müßte sich die moralische Alltagssprache als Anlaß wissenschaftlichen Forschens selbst genügen. Und doch tut sie es nicht; denn der Metaethiker fragt, wie Streitigkeiten, die in diesem Sprachhorizont geführt werden, gelöst werden können. Er tut das in einer wissenschaftlichen Sprache. *Brandt* (in: Value and Obligation, 1961, S. 249) zählt acht Möglichkeiten, ethische Meinungen zu rechtfertigen, auf.

1. Der Verfasser fordert den Leser auf, einfach zuzustimmen.
2. Der Autor überzeugt mit einigen konkreten Beispielen.
3. Er macht Vorschläge, wie »richtig«, »gut« usw. zu verstehen seien.
4. Er widerlegt ein Prinzip.
5. Er unternimmt eine historische Reflexion, zeigt Typen ethischer Meinungen und deren Widerlegungen, um eine unter ihnen zu bewähren.
6. Er empfiehlt ein Prinzip dem instinktiven Wohlwollen.
7. Er appelliert an die menschliche Natur.
8. Er beruft sich auf ein allgemeingültiges Prinzip.

Dieser Katalog zeigt deutlich, wie sehr Metaethiker sich bemühen müssen, einerseits einen gemeinsamen Horizont oder eine gemeinsame Basis mit dem Leser zu finden, andererseits - im strengeren Verfahren - zu einem allgemeingültigen Prinzip zu kommen. Die Frage nach jenen Prinzipien, die auch erst metaethischem Argumentieren Sinn geben, soll hier herausgenommen und auf den folgenden Abschnitt verwiesen werden.

Eine gemeinsame Basis zu suchen heißt auch, noch einmal nach einer gemeinsamen Wirklichkeit (oder deren Vorverständnis) zurückzufragen. Diese Frage ist zunächst bei den älteren Moralphilosophen dieses Jahrhunderts entschwunden, weil ethische Werte unmittelbar evident waren (so u. a. *Prichard* 1912/1950) oder auf die jeweilige Biographie des Sprechers zurückgingen *(Broad* 1946). Original war zwar der Rekurs *Perrys* auf die Interessen, die den Rahmen ethischer Probleme abgeben. Die wenigen Autoren, die den sog. Naturalismus wieder ernst nahmen und zu integrieren versuchten, konnten sich auf eine gemeinsame Erfahrung berufen *(Sesonske* 1957, *Edwards* 1955); bei den zugrunde liegenden Prohaltungen *(Nowell-Srnith* 1954, S. 157 f.) war das Gemeinsame schon schwieriger zu entdecken; es entzog sich der stringenten Verifikation. Aber auch diese Verfahrensweise war nach *Ayers* Unterscheidung von starker und schwacher Verifikation nicht mehr der zuverlässigste Garant gemeinsam erfahrener Wirklichkeit *(Ayer 1936,* S. 35 ff.), Die im Abschnitt 4 behauptete Ausblendung der Frage nach der gemeinsamen Wirklichkeit und der Einheit der Sprache zeigt sich auch im Begründungszusammenhang metaethischer Positionen noch einmal. Den Weg *Poppers,* auf die Falsifizierung auszuweichen und auf begründendes Denken zu verzichten (wobei die Frage eines Commonsense

und des alltäglichen Lebens des Wissenschaftlers selbst untergeht), scheint von keinem der hier behandelten Moralphilosophen beschritten worden zu sein.

Statt dessen wird die Logik ethischen Argumentierens nach Möglichkeit auf ein Prinzip zurückgeführt, selbst wenn die Gesamtheit sozialer Verhaltenskodizes den eigentlichen Begründungszusammenhang abgibt.

6. PRINZIPIEN METAETHISCHEN ARGUMENTIERENS

Es geht also um die Einigung in moralischen Streitigkeiten. Stellt die Metaethik Prinzipien bereit, die eine solche Einigung unterstützen können? Möglicherweise handelt es sich auch nur um Regeln.

Vor dem alltagssprachlichen Ansatz haben sich die Moralphilosophen in modifizierter Weise immer wieder auf den Utilitarismus berufen. Eine Handlung ist dann gut, wenn ihre Alternativen keine besseren Ergebnisse einbringen. Die größtmögliche Freude oder Befriedigung wird zum Standard *(Moore,* 1903, S. 17 ff.) (die Urheber dieser These sind *Bentham* [1789] und *Mill* [1869]). Diese Standards haben sich auch weiter durchgehalten: *Nowell-Smith* verweist auf die Utopien des guten Lebens (1954, S. 272f.), *Toulmin* auf die harmonische Befriedigung der Wünsche (1950, S. 166 ff.), zu deren Gunsten wir alle Sozialingenieure werden (1950, S. 172), *Rawls* beachtet das utilitaristische Prinzip ausdrücklich, auch wenn wer sich *Kant* nahe fühlt (1955, S. VIII).

Nun ist es eigentlich nicht Sache der Metaethik, dieses Handlungsprinzip zu füllen. Sie würde sich dann in die Ebene der moralischen Argumentation selbst wagen, über der sie doch stehen möchte. Aber die Grenzen sind nicht immer scharf gezogen. Die strengeren Metaethiker beanspruchen auch, im Rahmen einer Logik ethischen Argumentierens zu bleiben und nicht ethische Argumente selbst durchzufechten. Sie stellen entweder nur fest, daß moralische Urteile einen Idealzustand voraussetzen (schon *Field* 1921, S. 135) oder bestimmen die Prinzipien ganz formal. *Rare* hatte in seinem ersten Werk bereits darauf verwiesen, daß ein Imperativ nur aus Vordersätzen deduziert werden könne, unter denen sich wieder ein Imperativ befinde, und sich so *Kant* verbunden gefühlt *(Rare* 1952, S. 28, 69, 196). Später hat er die Frage der logischen Konsistenz ethischen Argumentierens auf die Universalisierbarkeit ethischer Urteile zurückgeführt; ein Mensch kann nur als gut beurteilen, was er an Stelle aller anderen Menschen auch als gut beurteilen würde *(Rare* 1965, S. 34ff.). Von *Kant* glaubt er sich unterschieden, weil er das für eine rein logische These hält (ebd. S. 34). Auch *Toulmin* teilt mit vielen anderen die Tendenz zur Universalität und Unparteilichkeit (1950, S. 125).

Die logische These der Universalisierbarkeit hat ihre Schwierigkeiten. Sie verursacht, auf inhaltliche ethische Fragen angewandt, eine starke Formalisierung und hypothetisches Konstruieren. Am intensivsten und extensivsten scheint das *Rawls* mit seiner Analyse der »Gereditigkeit« durchgeführt zu haben. Dabei setzt er eine hypothetische Ursituation eines Vertrages aller Menschen mit allen an, in der sich ein reflektorisches Gleichgewicht ausbreitet (1962, S. 13,20, 118, 563 usw.) und Reziprozität bewährt (ebd. S. 102 f., 563). Der Schleier des Nichtwissens (veil of ignorance) deckt die kontingenten Ereignisse zu

(ebd. S. 137); der Ethiker steht zusammen mit allen von der Gerechtigkeit betroffenen Menschen unter einem »respective view of eternity« (ebd. S. 587). Diese Ursituation gibt erst die kontingenten Prinzipien der Gerechtigkeit frei (ebd. S. 578). Mit ihrer Hilfe kann das Gerechtigkeitspostulat in konkrete Umstände übersetzt werden.

Wer die wissenschaftstheoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte verfolgt, weiß, daß tautologische Definitionen nur für mathematische und logische Sätze gelten. Wenn die Metaethik der Tendenz nach eine Logik ethischen Augumentierens aufstellen will, ergibt sich auch die Frage, ob sie sich nicht tautologischen Definitionsverfahren annähert. Das deutet sich in *Rawls* Reziprozitätsgrundsatz an und ist auch der Schlüssel zum »moral point of view« *Baiers.* Der moralische Gesichtspunkt stellt (mit *Hobbes)* fest, daß eine Welt, in der jeder nur seinem Eigeninteresse folgte, schlecht wäre; statt dessen muß jeder an die Stelle des anderen treten können. Moralisch sein heißt darum, der Vernunft folgen (1958, S. 296). Die Goldene Regel nimmt die Stelle des höchsten Prinzips ein, und zwar als Prinzip der Umkehrbarkeit (ebd. S. 203) (vgl. auch *Singer* 1963, S. 157 f.), nicht als Herausforderung wie in der Bergpredigt. Es hat seinen Grund, daß die Goldene Regel nicht als Aufforderung erscheint. Sonst wäre sie nach *Singer* eine Regel; sie muß aber ein Prinzip sein, das die Verwerflichkeit einer Handlung zeigt, wenn sie verallgemeinert würde.

Eine Barriere zum inhaltlich-ethischen Reden bleibt erhalten. Sie wirkt aus der wissenschaftstheoretischen Diskussion nach. Trotzdem öffnet sie sich mitunter und läßt prinzipielle Aussagen zu, die sich eher inhaltlichen Bestimmungen annähern, so bei *Mayo,* der einen ethischen Standard minimaler Selbstachtung annimmt und einen realen Humanismus fordert (1958, S. 218 bzw. S. 182). Die Grenze zwischen Ethik und Metaethik läßt sidi doch nicht ganz scharf ziehen.

7. KRITERIEN ETHISCHER THEORIE

Mit den voraufgehenden Abschnitten ist schon eine Vielfalt von Kriterien zur Sprache gekommen, die teils die Wissenschaftlichkeit einer ethischen Theorie bestimmen oder deren Anwendung auf kontingente Einzeldispute anleiten (Universalisierbarkeit, Perspektiventausch usw.),

Im Grunde sind in den Prinzipien die Kriterien des Guten oder Schlechten, Richtigen oder Falschen schon enthalten. Sie müssen mit Hilfe von Regeln auf die konkreten Fälle übertragen werden. Zu diesem Problem gibt es nicht allzu viele Hinweise.

Ausführlich ist auf solche Fragen *Steoenson* (1944) eingegangen, der allerdings weder Regeln noch Kriterien ausdrücklich hervorhebt, sondern Arbeitsmodelle (working models) konstruiert (1944, S. 81 ff., 205 ff.). Sie laufen nach zwei Mustern ab. Im ersten wird einfach vorausgesetzt, was als »gut« angenommen wird, im zweiten wird das Gute durch andere Termini ersetzt und durch Argumente gestützt (ebd.).

Die Arbeitsmodelle stehen für Kriterien, wie moralische Dispute zu führen seien, nicht aber für Kriterien, was unter bestimmten Umständen zu tun oder zu lassen sei. Damit wäre eine analytische Moralphilosophie überfordert.

Kriterien für eine ethische Theorie selbst finden sich u. a. deutlich bei *Sesonske (1964,* S. 20) ausgesprochen. Sie fassen lediglich zusammen, was in den Abschnitten 5) und 6) bereits ausgeführt wurde.

1. Die Theorie muß Wert- und Verpflichtungsurteile (evaluation and obligation) analysieren.

2. Sie muß eine Begründung für das ethische Urteil vorlegen, in dem auch die Beziehung zwischen dem ethischen Urteil und dem empirisch-wissenschaftlichen Sachverhalt, der sie stützt, geklärt wird (darnach fragt man jedoch in der Regel vergebens).

3. Sie müssen von der gefühlten motivierenden Kraft Rechenschaft ablegen.

4. Sie müssen dem ethischen Urteil Vollmacht verschaffen.

Damit leitet *Sesonske* zur Frage an, wie eine ethische Theorie *praktisch* werden kann.

8. DIE FRAGE NACH DEM SUBJEKT DES ETHISCHEN URTEILS UND SEINER FREIHEIT

Nur wenn von einem abstrakten, zeitlosen Subjekt ausgegangen wird, bleibt die Moralphilosophie Metaethik. Berücksichtigt sie die konkreten Umstände des urteilenden und handelnden Subjektes, wird sie Ethik. Das aber zielt über jenen Wissenschaftsbegriff hinaus, dem die Wissenschaftstheorien des 20. Jahrhunderts enge Grenzen setzen. Darum wird nur selten erörtert, wer nun das Subjekt dieses Urteilens ist.

Der Commonsense oder jeder Mensch, der moralische Vernunft besitzt? Oder der Mensch als gesellschaftliches Wesen? Glücklicherweise gibt es auch Fragen, die nicht erlauben, ganz um dieses Problem herumzugehen und es gewissermaßen in die moralische Alltagssprache, sei sie nun Smith oder Jones oder einem anderen in den Mund gelegt, abzuschieben. Denn wie sollen die fingierten Exempel die Rolle des Subjekts vertreten? Da entsteht die Frage Zurechenbarkeit. Gibt es nämlich niemand, der ein ethisches Urteil verantwortet, ist Ethik dahin und Metaethik ohne Gegenstand. Deutlicher wird das Subjekt-Problem unter der Streitfrage des Determinismus oder Interdeterminismus angesprochen. Die geläufige Lösung hat *Stevensonbereits* 1938 formuliert: zunächst sei festzustellen, ob eine Handlung zu vermeiden war. War sie es, dann hat der Handelnde eine bestimmte Wahl getroffen. Mit dieser Wahl ist aber nicht Indeterminismus vorausgesetzt, denn auch die Wahl hat ihre Determinanten. Wäre es anders, ließe sie sich nicht in gewissen Grenzen vorhersagen. Ethisches Urteilen hat Sinn, wenn es sich auf vermeidbare zukünftige Handlungen bezieht. Sie müssen voraussehbar und deswegen als Alternativen determiniert sein. Durch diese Einsicht, meint *Steuenson,* werde sich niemand abhalten lassen, eine Handlung wirklich zu beurteilen (S. 298 ff.). *Notoell-Smitb* (1948) hat diesen Ansatz differenziert und verlangt, daß eine Wenn-Klausel die Gründe für Zurechnung oder Nichtzurechnung enthalte: X würde anders gehandelt haben, wenn ... (ähnlich *Mayo* 1958, S. 231).

Die Frage, wer handelt, wer sich entscheidet, wer über Gut und Schlecht nachdenkt, läßt sich nicht ausschalten. Dem ethischen Subjekt ist erst *Hampsbire* nachgegangen, wahrscheinlich weil er bereits ein gebrochenes Verhältnis zur Sprachanalyse hat. Seine Philosophie über Denken und Handeln beruft sich ausdrücklich auf die Intentionen von Menschen und bezieht ihr Handeln auf ihr Selbstbewußtsein zurück (1959, S. 170 ff.): »Es scheint,

daß ich gerade durch die verschiedenen Grade des Selbstbewußtseins im Handeln, durch ständig deutlicheres und expliziteres Wissen dessen, was ich tue, zuerst vergleichsweise frei werde, frei in dem Sinn, daß meine Handlungsergebnisse entweder unmittelbar meinen Intentionen entsprechen oder meiner Unfähigkeit und Schwäche bei der Ausführung zu-'Zurechnensind, sei sie verzeihlich oder nicht« (177).

Zu dieser Freiheit gehört die Erkenntnis der eigenen Grenzen; deswegen macht auch die *Freudsche* Entdeckung des Unbewußten freier. Gegen zwei Positionen weiß *Hampshire* sich abzugrenzen, gegen die Zurücknahme der Freiheit in die Innerlichkeit (S. 189) und gegen die Behauptung, Freiheit sei Einsicht in die Notwendigkeit. Denn Faktoren, die mich formten, eröffnen neue Möglichkeiten (190). Mit dem Begriff der Intention und seiner Erörterung hat *Hampshire* definitiv Engführungen der »ordinary language philosophy« hinter sich gelassen, ohne ihre positive Kritik zu vergessen. *Broad* (1946) ist ihm darin in subjektivistischer Weise vorausgegangen. *Hampshire* zeigt, daß Intentionen sich einmal auf Gegenstände richten, die erst hergestellt werden müssen und deswegen Handeln erfordern, zum anderen aber auf Gegenstände, die als solche schon sind. Nur im zweiten Fall wird die Intention zur Deskription. *Hampshire* wirft deswegen *Russell* vor, Sinn (meaning) unabhängig vom Sprecher fixiert zu haben (201), und greift die analytisch orientierten Moralphilosophen an, weil sie dem forschenden Denken keinen Raum gaben (S. 222). Das klingt kontinentalem Denkstil vertraut; trotzdem wäre es falsch, *Hampshire* unter die Philosophie des Geistes oder irgendwelche Transzendentalphilosophien einzuordnen; denn das ethische Subjekt, der Inhaber der Intentionen, ist in die sozialen Zusammenhänge und Institutionen eingebunden; Geist (mind) existiert nicht rein für sich. Aber die Sprache, *meint,Hampshire*, sei nur eine der Institutionen. Bislang sei sie zu einseitig als Medium der Ethik aufgefaßt worden.

9. DIE BRÜCKE VON DER ETHISCHEN THEORIE ZUR PRAXIS DES ALLTAGS

Nicht zu häufig finden sich Ausführungen über die Anwendbarkeit dieser Ansätze metaethischer Theorie. Vielleicht meinen die Autoren manchmal, ihre konstruierten alltagssprachlichen Dialoge füllten bereits die Lücke, und ihre Analyse finde mitten im Alltag statt. Aber die in jüngster Zeit erkannten schichtspezifischen Sprachcodes werden auch die Dialoge, mit denen sie ihre Erörterungen vorantreiben (etwa ob A seine Schulden beim Metzger bezahlen soll- das ist ein typisches Beispiel), als konstruiert erscheinen lassen.

Immerhin gibt es überlegungen, wie das Verhältnis von Reflexion und Aktion aussehen könnte. Für *Hampshire* ergibt sich diese Verbindung schon deswegen, weil auch der ethische Theoretiker im Alltag handelt und sein Denken von seinen Handlungserfahrungen ausgehen muß (1959, S. 271). Eine freischwebende Brücke aus der Reflexion in die Praxis wäre baufällig.

Das ist konsequenter als die gelassene Annahme *Toulmins* von einer Gesellschaft mit einem sich selbst entwickelnden Moralcode, der nicht jedem die Rolle des Theoretikers aufnötigt, aber alle zu Sozialingenieuren macht, die Schritt für Schritt praktische Fragen lösen (1950, S. 172 f.).

So grenzt ethische Theorie irgendwo ans Unverbindliche; *Edwards* meint dann auch, daß eine falsche metamoralische Theorie nicht unbedingt falsches Verhalten nach sich ziehe (1955, S. 82).

Diese Tendenz zur Unverbindlichkeit stammt sicher aus dem verborgenen Zwang, den Wissenschaftscharakter des eigenen Denkens zu erweisen und es der behaupteten Neutralität der Erfahrungswissenschaften gleichzutun, ethische Theorie wie Mathematik zu treiben *(Nowell-Smith* wehrt sich gegen diese Zwänge: 1954, S. 14 ff.). Wie weit die zahlreichen Theorieansätze unverbindlich bleiben, ließe sich erst an ihrer Anwendung prüfen.

Hier soll nur ein herausragender Fall erwähnt werden, der freilich nicht der eigentlichen Sprachanalyse zuzurechnen ist, sondern dem Regelutilitarismus untergeordnet wird, die Analyse des Begriffs der Gerechtigkeit durch *Rawls* (1972). Er setzt Maßstäbe, wie dieser weltweit gebrauchte und mißbrauchte Begriff zu differenzieren und zu bestimmen ist.

Wie,verfährt *Rawls* mit dem Gerechtigkeitsbegriff? Er identifiziert aus den Bruchstükken vernünftiger Strukturen in einer durchaus nicht vernünftig geordneten Gesellschaft solche Ideen von Gerechtigkeit, die ein vernünftiges Selbst (d. h. eine autonome Person, die auch in anderen Menschen ein vernünftiges Selbst erkennt) intuitiv akzeptieren würde (1972, 5.179, 565f.). Er nennt das Feststellen dieser Gerechtigkeit »Urposition« (original position), Sie ist abstrakter als die alte Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag, aus-der einst ein gerechter Zustand hergeleitet werden sollte. Denn sie steht nicht am Anfang menschlicher Geschichte, sondern erkennt sich als eine in analytische Verfahren auseinandergelegte Interpretation der Autonomie-Konzeption *Kants* (5. 256). Sie ist ganz und gar hypothetisch *(5.* 118), nicht aber teleologisch. Damit wendet sich der Regel-Utilitarist *Rawls* schließlich fast ganz vom Utilitarismus ab (5. 565).

Wie kommt *Rawls* auf diesen Gedanken? Er stellt fest, daß die Konzeption der Gerechtigkeit im Völkerrecht und im Vertragsdenken eigentümlich schwebend bleibt. Sie kann hier und da versuchsweise an kontingenten Umständen plastischer, aber nicht *allgemeingültig* differenziert werden. Und gerade der Blick aus der »ewigen Perspektive«, aber innerhalb der Welt, interessiert ihn *(5.* 587). Er setzt freie, vernünftige Personen voraus.
Selbstverständlich sind Menschen das in Wirklichkeit nur in beschränkter Weise. Deswegen ist die »Urposition« eine *hypothetische* Konstruktion; ihr Hypothesecharakter macht sie kritisch, entläßt regulative Prinzipien zur Durchsetzung der Gerechtigkeit, die *Rawls* als Fairneß bestimmt, das heißt als die gleiche Chance unter fairen Umständen. Sie kann nur erreicht werden, wenn die Verteilung primärer Güter (Macht, Autonomie, Einkommen, Wohlstand) möglichst weit angeglichen wird (5. 90). Darauf bauen die *Prinzipien* auf, die den kontingenten Umständen angepaßt werden und deswegen selbst kontingent sind. Hier setzt die umfangreiche analytische Arbeit *Rawls'* an: er muß seine hypothetische Ursituation durch die beschränkten Umstände menschlicher Verhältnisse entfalten, indem er ständig bemüht ist, die auftretenden Ungleichheiten einzuschränken, so daß für den von Natur am wenigsten Begabten die geringste Ungleichheit zurückbleibt (5. 102). In diesem Sinne modifiziert und expliziert er seine beiden Prinzipien der Gerechtigkeit; »••. Jede Person muß ein gleiches Recht auf die umfangreichste Grundfreiheit haben, die mit einer gleichen

Freiheit für andere vereinbar ist.« Und: »••• soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen so eingerichtet werden, so daß sie beide mit Grund (a) als für jedermann vorteilhaft erwartet werden können und (b) an Positionen und Ämter gebunden sind, die allen offen stehen« (S. 60). Das zweite Prinzip wird von *Rawls* aufgestellt, damit es tendenziell überflüssig werden kann. Es reguliert jedoch die kritische Anwendung des Gerechtigkeitskonzepts auf bestehende ungleiche Gesellschaften.

Zunächst läßt die Abwesenheit geschichtlicher, politischer und ökonomischer Analysen erstaunen. Die Analyse verharrt im Grundsätzlichen. Jedoch begreift sie sich als Vorspiel zu solchen Analysen (etwa S. 258) und verweist damit auf eine offenkundige Schwäche vieler politökonomischer Studien: daß die prinzipiellen Annahmen gewissermaßen über der Analyse des Realen schweben und deswegen eher emotional als rational Zustimmung finden (Leerformeln). Hält man das im Sinne und sieht man den Willen, *Kants* Anliegen der Autonomie mit Hilfe analytischer Arbeitsschritte in ein flexibles Gerechtigkeitskonzept zu übersetzen, dann hat dieser eingeschränkte Bezirk der Analyse seinen guten Sinn. Er lehrt uns, daß Grundbegriffe der Wertung und Orientierung meist zu hastig in die Analyse des Bestehenden eingetragen werden. Gerade die Konfrontation von dogmatischer Terminologie und ethischem Problemwissen in theologisch-ethischen Entwürfen belegt diese Spannung. Ethische Konzeptionen müssen erst in einer Primäranalyse entschlüsselt werden, damit sie nicht nur als Schlagwörter in die Analyse konkreter Probleme hineingeraten.

10. ANFRAGEN

Ob nach den schematischen Etappen des Intuitionismus, des Emotivismus und des Präskriptivismus eine weitere zu erwarten ist, kann man bezweifeln. Denn die offenen Fragen nach der Einheit der Sprache, der Einheit der Wirklichkeit, dem Zusammenhang von Theorie und Praxis und dem handelnden und denkenden Subjekt werden dringender als der Zwang, sich gegenüber irgendwelchen Theorien als Wissenschaft zu legitimieren.

Bereits die Entwicklung der angelsächsischen Moralphilosophie hat gezeigt, daß ihre zweifellos vorhandene Einseitigkeit. nicht durchzuhalten war. Zwar ist ihre Argumentationskraft groß, aber ihre Grenzen hat schon *Hampsbire* aufgewiesen: kein exploratives Denken, keine Reflexion auf den Denker selbst, der moralisch Handelnde ist in sprachliche Modelle eingesperrt und um seine Intentionen geprellt (1965, S. 222,234,269,271).

Damit sind aber auch weitere Fragen verschüttet worden, etwa nach ethischen Themen, die nicht in den Schlagwörtern des »Guten« und des »Rechten« aufgehen, zum Beispiel das verantwortliche Verhalten, das Reflexion und Aktion umspannt, sich mit Einstellungen, Folgen und Versagen auseinandersetzt. Gelegentlich haben die analytischen Moralphilosophen die Reue als ein Kriterium eingeführt, um das Gute zu bestimmen. Schuld ist ein Gegenbegriff zur Verpflichtung (obligation) geworden. Aber kommt das den realen Phänomenen nahe?

Man kann also den Eindruck gewinnen, daß die Moralanalyse nur deswegen so ungebrochen fortschreitet, weil die ethischen Fragen letztlich theoretisch aufgehen, wenn nur Einigkeit über das Gute besteht. Ob das Wissen aber das Können impliziert, scheint erst

jüngst einmal am Rande zur Frage geworden zu sein *(Cohen* 1969). Selbst wenn die ethischen Annahmen (moral beliefs) praktisch seien, folgten daraus nicht die Konsequenzen. Gerade das ist ein zentrales Thema theologischer Ethik, für die Gut und Böse nicht gegeneinander aufwägbare Begriffe sind.

In vielen Fällen, so scheint es, sind die Moralphilosophen doch zu sehr von der wissenschaftlichen Konkurrenz und der Stringenz mathematisch-logischen Denkens beeindruckt. Prinzipienaussagen (siehe Abschnitt 6!), die der Goldenen Regel nahekommen, sind dann wohl nicht umsonst beinahe tautologisch. Sind andere Wege denkbar?

Eine Ethik, die nicht wissenschaftlichem Legitimationsdruck nachgibt, könnte darnach fragen, ob die abstrakten Universalisierbarkeitspostulate oder der allgemeine Perspektiventausch nicht durch eine Vorgabe aufgebrochen werden müssen, die sich konkret bewährt. Ego et alter dürfen sich dann nicht wie zwei Positionen mit gleicher Schuldigkeit gegenüberstehen, um vom ethischen Denken abstrakt vertauscht zu werden. Die Vorgabe gegenüber dem anderen appelliert an das Ich und nur an es. Eine Ethik des Liebesgebotes, die den tautologischen Grundzug umginge, müßte zugleich diese Vorgabe der Liebe konkret aufzeigen. Darin liegt die Berechtigung der Christologie in der theologischen Ethik. *Bonhoeffers* Zumutung, nicht vom Guten allgemein, sondern von Christus als dem Guten her zu denken, fände darin ihren methodischen Sinnt. Nur steht dem entgegen, daß die bekannten Formen theologischer Ethik den hier besprochenen Moralphilosophen wohl als eine Art Kurzschluß vorkommen würden: aus den willkürlich eingeführten theologischen Postulaten ethische Zielsetzungen zu bestimmen (ein supranaturalistischer Fehlschluß). Es fehlt also eine Zwischenebene von der Art der Analyse des Gerechtigkeitsbegriffes bei *Rawls,* die theologische Grundaussagen in ethische Probleme hinein entschlüsseln helfen könnte. (Abgeschlossen im April 1974.)

Prof. Dr. ehr. Frey *69 Heidelberg, Im Grund 9*

4. *D. Bonhoelfer:* Ethik, 6. Aufl., München 1963, S. 227 ff.

LITERATURHINWEISE

Vorbemerkung: Im Text sind hinter den Verfassernamen jeweils die Jahreszahlen der ersten Auflage bzw. des ersten Ersdieinens vermerkt, um dem Leser eine zeitliche Einordnung zu ermöglichen. Diese Angaben erscheinen in den folgenden Hinweisen mitunter in Klammern, wenn ein Nachdruck, eine Neuauflage oder ein Auszug in einem Sammelband benutzt worden ist.

A. Einführungen oder Einzelstudien zur angelsächsischen Moralphilosophie (mit besonderer Hinsicht auf die analytische Moralphilosophie)

Albert, Hans: Ethik und Metaethik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie, in: Archiv für Philosophie 11 (1961), S. 29-63 (jetzt auch in: Werturteilsstreit, hg. von H. Albert und E. Topitsch, Darmstadt 1971, S. 472-517).

Bubser, Eberhard: Ethische Etüden, in: Philosophische Rundschau 16 (1969), S. 77-92.

Fahrenbach, Helmut: Sprachanalyse und Ethik, in: Das Problem der Sprache, hg. von H. G. Gadamer, München 1967, S. 373-385.

Frey, Christo/er: Die Sprache der Moral, in: Moral - wozu? Hg. von R. Italiaander, München 1972, S. 216-229.
Hoerster, Norbert: Moral und Emotionen, in: Philosophische Rundschau 17 (1970), S. 112-128.
Hudson, W. *D.:* Modern Moral Philosophy, Garden City/No Y. 1970 (Anchor Books).
Kerner, George C.: The Revolution in Ethical Theory, Oxford 1966.
Lenk, Hans: Der »Ordinary Language Approach« und die Neutralitätsthese der Metaethik. Zum Problem der sprachanalytischen Deutung der Ethik, in: Das Problem der Sprache, hg. von H. G. Gadamer, München 1967, S. 183-206.
Nielsen, Kai: The Problem of Ethics, in: The Encyclopedia of Philosophy, hg, von P. Edwards, Bd. 111, New York und London 1967, S. 117-134.
Pieper, Annemarie: Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft, Stuttgart, Berlin, Mainz, Köln 1973.
Savigny, Eike von: Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«, Frankfurt a. M. 1969.
Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 3. Aufl., Stuttgart 1965.
Warnock, G. *t:* Contemporary Moral Philosophy, London 1967.
Warnock, Mary: Ethics Since 1900, London, New York, Toronto 1963.

B. Sammelbände

Approaches to Ethics, hg. vom W. T. Jones, F. Sontag, M. O. Bedcner, R. J. Vogelin, New York, San Francisco, Toronto, London 1962.
Readings in Ethical Theory, hg, von W. *Sellars* und]. *Hospers,* New York 1952.
Theories of Ethics, hg. von *Ph. Foot,* Oxford 1968.
Value and Obligation. Systemarie Readings in Ethies, hg. von *R. Brandt,* New York, Burlingame 1961.

C. Einzelwerke und Aufsätze

Alken, Henry Daoid: Definitions of Value and the Moral Ideal, in: Journal of Philosophy 42 (1945)
- A Pluralistie Analysis of the Ethieal »Ought«, in: Journal of Philosophy 58 (1951), S. 497-505.
Ayer, Al/red]ulius: Language, Truth and Logic, New York (1936), 13. Aufl., London 1953.
Baier, Kurt: The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics, Ithaca, N. Y. (1958), 4. Aufl. 1964.
Bennett,].: Moral Argument, in: Mind 69 (1960), S. 544-549.
Bentham,]eremy: An Introduction to the Prineiples of Morals and Legislation, London 1789.
Black, M.: The Gap Between »Is« and »Should«, in: Philosophieal Review 73 (1964), S. 165-183.
Braithwaite, R. B.: Rezension zu: Hare, The Language of Morals, in: Mind 63 (1954), S. 249-262.
Brandt, Richard, B.: Ethical Theory, The Problem of Normative and Critieal Ethies, Englewood Cliffs/N. J. 1959.
Broad, C. *D.:* Five Types of Ethieal Theory, New York 1930.
- Is »Goodness« a Name of a Simple Non-natural Quality? in: Proceedings of the Aristotelian Society 34 (1933-1934), S. 249-268.
- Conscience and Conscientious Action, in: Philosophy 15 (1940), S. 115-130.
- Some of the Main Problems of Ethics, in: Philosophy 21 (1946), Nachdruck in: Approaches to Ethics, S. 471-483.
- Rezension zu: Toulmin, An Examination of the PIace of Reason in Ethics, in: Mind 61 (1952).
Coben, Mendel F.: The Practicability of Moral Reasoning, in: Mind 78 (1969), S. 534-549.
Edwards, Paul: The Logie of Moral Discourse, Glencoe/Ill. 1955.
Ewing, A. Co The Definition of Good, New York 1947.

Field, G. C.: Moral Theory. An Introduction to Ethics, London (1921) 1966.
Flew, A.: On Not Deriving »Ought« From »Is«, in: Analysis 25 (1964/65), S. 25-32.
Frankena, William K.: The Naturalistic Fallacy, in: Mind 48 (1939), S. 464-477 (Nachdruck: Readings, S. 103-114).
_ Ethics, Englewood Cliffs/N.]. 1963 (deutsch: Analytische Ethik. Eine Einführung, München 1972).
Gardiner, P. L.: In Assenting to a Moral Principle, in: Proceedings of the Aristotelian Society 55 (1954/55), S. 23-44.
Geach, P. T.: Good and Evil, in: Analysis 17 (1956), S. 33-42 (Nachdruck in: Theories of Ethics, S.64-73). ..
Grice, Geoffrey Russell: The Grounds of Moral]udgment, Cambridge 1967.
Gellner, E.: Ethics and Logic, in: Proceedings of the Aristotelian Society 55 (1954/55), S. 157-178.
Hampshire, Stuart: Fallacies in Moral Philosophy, in: Mind 58 (1949), S. 466-482.
- Thought and Action, London (1959), 3. Aufl. 1965.
- Freedom of the Individual, New York '1965.
Hare, R. M.: Imperative Sentences, in: Mind 58 (1949), S. 21-39.
- The Language of Morals, Oxford (1952) 1961.
- Universalisability, in: Proceedings of the Aristotelian Society 55 (1954/55), S. 295 ff.
- Geach: Good and Evil, in: Analysis 18 (1957), S. 103-112 (Nachdruck in: Theories of Ethics, S.74-82).
- Freedom and Reason, London, Oxford, New York (1963) 1965.
- The Promising Game (in: Revue Internationale de Philosophie 70 [1964], S. 398-412), in: Theories of Ethics, S. 115-127..
- Practical Inferences, London, Basingstoke 1971-
Horsburgh, H. l- N.: The Criteria of Assent to a Moral Rule, in: Mind 63 (1954), S. 345-358.
Hunter, Conscience, in: Mind 72 (1963), S. 309-334.
lobe, E. K.: On Deriving »Ought« From »Is«, in: Analysis 25 (1964/65), S. 179-181.
Lewis, H. D.: Obedience to Conscience, in: Mind 54 (1945), S. 227–253.
Mabbott, [, D.: Interpretations of Mill's Utilitarianism (in: Philos. Quarterly 6 [1956], S. 115 bis 120), in: Theories of Ethics, S. 137-143.
Mayo, Bernard: Ethics and the Moral Life, London 1958.
- Rez, zu: Baier, The Moral Point of View, in: Mind 70 (1961), S. 109-112.
Mavrodes, G. 1.: »Iseand »Ought«, in: Analysis 25 (1964/65), S. 42-44.
McClellan,]. und *Komisar, B.:* On Deriving »Ought« From »Is«, in: Analysis 25 (1964/65), S.32-37.
McCloskey, H. J.: Meta-Ethics and Normative Ethics, Den Haag 1969.
Mill, lohn Stuart, Gesammelte Werke, Bd, I, hg. von Th. Rompertz, Leipzig 1869.
Monro, D. H.: Empiricism and Ethics, Cambridge 1967.
Moore, George Edward: Principia Ethica, Cambridge 1903 (deutsch: Stuttgart 1970).
- Ethics, London 1911.
Nowell-Smith, Patrick H.: Free Will and Moral Responsibility (in: Mind 57 [1948], S. 45-61), in: Value and Obligation, S. 669-684.
- Ethics (Baltimore 1954), Oxford 1957.
- Contextual Implication and Ethical Theory, in: Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. 36 (1962), S. 1-18.
Oldenquist, A.: Rules and Consequences, in: Mind 75 (1966), S. 180-192.
Perry, Ralph Barton: General Theory of Value. Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest, Cambridge/Mass. 1926.
- Realms of Value, Cambridge/Mass. 1954.
Pike, N.: Rules of Inference in Moral Reasoning, in: Mind 70 (1961), S. 391-399.

Prichard, H. A.: Does Moral Philosophy Rest on aMistake?, in: Mind 21 (1912), S. 21-37.
- Moral Obligation, New York 1950.
Rawls, lohn: Two Concepts of Rules, in: The Philosophical Review 64 (1955), S. 3-32 (Nachdruck in: Value and Obligation, S. 230-237).
- Justice as Fairness, in: Philosophical Review 67 (1958), S. 164-194 (Nachdruck in: Value and Obligation, S. 548-562).
- A Theory of justice, Oxford 1972.
Ross, William David: The Nature of Morally Good Action, in: Proceedings of the Aristotelian Society 29 (1928/29), S. 251-274.
- The Right and the Good, Oxford 1930.
- The Foundations of Erhics, Oxford 1939.
Roubiczek, Paul: Ethical Values in the Age of Science, Cambridge 1969.
Russell, Bertrand: Religion and Science, London, New York 1935.
Ryle, G.: Conscience and Moral Convictions, in: Analysis 7 (1940).
Schlick, Moritz: The Problem of Ethics, New York 1938.
Searle, lohn R.: How To Derive »Ought« From »Is« (in: Philosophical Review 73 [1964], S. 43-58), in: Theories of Ethics, S. 101-114.
Sesonske, Alexander: Value and Obligation. The Foundations of an Empirieist Ethical Theory (1957), New York 1964.
Singer, Marcus George: Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy (London 1963), Neuaufl. New York 1971.
Spencer, Herbert: The Data of Ethics, London 1879.
Steoenson, Charles L.: Persuasive Definitions, in: Mind 47 (1938), S. 331-350.
- Ethics and Language (New HaveniConn. 1944),2. Aufl. New Haven und London 1962.
Strawson, Peter F.: Ethical Intuitionism, in: Philosophy 24 (1949), S. 23-33.
Taylor, Paul W.: Normative Discourse, Englewood Cliffs/N. J. 1961.
- Prescribing and Evaluating, in: Mind 71 (1962), S. 213-230.
Toulmin, Stephen E.: An Examination of the Place of Reason in Ethics, Cambridge (1950) 1958.
- Knowledge of Right and Wrong, in: Proceedings of the Aristotelian Society 51 (1950-1951).
- und *Baier, Kurt:* On Describing, in: Mind 61 (1952), S. 13-38.
Urmson, l- 0.: On Grading, in: Mind 59 (1950).
- The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill, in: Philos. Quarterly 3 (1953), S.33-39 (Nachdruck: Theories of Ethics, S. 128-136).
- The Emotive Theory of Ethics, London 1958.
Wellman, Carl: The Language of Ethics, Cambridge/Mass. 1961.
Whiteley, C. *H.:* Universalisability, in: Analysis 27 (1966/67), S. 45-49.
Wilson, lohn: Reason and Morals, Cambridge 1961.
Wright, Georg Henrik von: Deontic Logic, in: Mind 60 (1951), S. 1-15.
- Norm and Action, London 1963.
- Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action, in: Acta Philosophica Fennica, Amsterdam 1968.

Die Rechtfertigung ethischer Urteilet

Von
ANDERS JEFFNER

1. WAS SIND GRUNDLEGENDE ETHISCHE AUSSAGEN? WARUM MÜSSEN SIE GERECHTFERTIGT WERDEN?

Vor einiger Zeit habe ich im schwedischen Ärzteverband an einer Diskussion über medizinische Ethik teilgenommen. Die Diskussion ging um einige sehr handgreifliche ethische Probleme, die damit zu tun hatten, wann es moralisch richtig sein kann, lebenserhaltende Behandlungen nicht einzusetzen. Ausgangspunkt war folgende Behauptung: Unter bestimmten, genauer angegebenen Bedingungen ist es moralisch richtig, Kinder mit einer speziellen Form von angeborener Mißbildung (nämlich spina bifida) nicht zu operieren, sondern sterben zu lassen; und unser Problem bestand darin, nachzusehen, ob diese ethische Behauptung gerechtfertigt werden kann.

Wir haben dabei zuerst versucht, die Behauptung in verschiedene normative ethische Systeme oder Denkmodelle einzuordnen und so zu beurteilen, ob sie richtig ist oder nicht. Manche von uns haben eine mehr utilitaristisch geprägte normative Ethik vertreten und haben versucht, die Konsequenzen des Operierens und des Nichtoperierens gegeneinander abzuwägen. Andere haben einen stärker deontologischen Gedankengang geltend gemacht und haben behauptet, daß es ein Prinzip der Unantastbarkeit des Lebens gibt, gegen das wir unter keinen Umständen verstoßen dürfen. Gegen Ende der Diskussion ging es um die Frage: Welches von den verschiedenen Modellen für normative Gedankengänge ist richtig? Wie sollen wir normative Denkmodelle wählen?

Viele qualifizierte ethische Diskussionen, die von einem konkreten ethischen Problem ausgehen, werden wohl so verlaufen. Man kann an ihnen sehen, daß die Frage nach der Rechtfertigung einer ethischen Behauptung auf zweierlei Weise aufkommt: Einmal ist sie eine Frage danach, wie man die ethische Behauptung von einem bestimmten normativen ethischen Denkmodell her beurteilen soll - zum Beispiel vom Utilitarismus her -, und zum anderen kann sie eine Frage danach sein, welches ethische Denkmodell richtig ist.

Ich möchte einen Augenblick bei der Frage einhalten, wie man entscheiden soll, ob ein ethisches Denkmodell richtig ist. Welche Kriterien kann man eigentlich anwenden, um zum Beispiel zu beurteilen, ob eine bestimmte Form des Utilitarismus ein gutes ethisches System ist? Es scheint vernünftig zu sein, zum Beispiel folgendes zu prüfen: Führt das Denkmodell zu Stellungnahmen, die logisch konsistent sind? (Ich nehme dabei an, daß es eine Logik für ethische Aussagen gibt.) Weiterhin: Faßt das Modell das Gebiet, das es betrifft, so einfach wie möglich zusammen? und: Ist das Denkmodell in allen ethischen Entscheidungssituationen anwendbar?

---

1. Der Text dieses Aufsatzes gründet sich auf einen Vortrag, den ich bei der Jahrestagung der Societas Ethica im September 1974 in Tutzing gehalten habe. Ich habe den Charakter der mündlichen Ausführung und die Anknüpfungen an die Vortragssituation beibehalten.

Man könnte noch mancherlei auf diese Liste von Fragen setzen. Ich begnüge mich aber damit, nur noch ein weiteres Kriterium anzuführen, das unvermeidlich ist: Wird das Denkmodell unseren Gewissensreaktionen gerecht? Dies ist also ein ethisches Kriterium. Angenommen, man findet, daß uns ein bestimmtes utilitaristisches Denkmodell dazu führt, in bestimmten Fällen könnte Tortur ethisch zu verteidigen sein. Es ist dann durchaus nicht ungereimt, einzuwenden: Dieses utilitaristische Modell ist unhaltbar; denn es widerstreitet meinen innersten Gewissensüberzeugungen.

Wenn wir ein ethisches Kriterium anwenden, um Denkmodelle in der normativen Ethik zu beurteilen, dann fällen wir ethische Aussagen, die ich im folgenden »grundlegende ethische Aussagen« nennen will. Da grundlegende ethische Aussagen entscheidend für die Wahl zwischen normativen Denkmodellen sind, können sie natürlich nicht durch den Hinweis auf ein bestimmtes solches Modell gerechtfertigt werden. Trotzdem können wir nicht vermeiden, danach zu fragen, wie grundlegende ethische Aussagen gerechtfertigt werden sollen. In der Diskussion über medizinische Ethik, von der ich vorhin geredet habe, hat ein Teilnehmer gegen Ende genau auf eine grundlegende Gewissensreaktion hingewiesen, als er eine bestimmte Art des Denkens über Leben und Tod ablehnte, und der Diskussionsleiter hat daraufhin gefragt: Können wir uns denn überhaupt auf unsere grundlegenden Gewissensreaktionen verlassen? Er leitete die Diskussion damit auf die Frage über, wie grundlegende ethische Aussagen gerechtfertigt werden sollen. - Im folgenden will ich nur die Frage diskutieren, wie wir grundlegende ethische Aussagen rechtfertigen sollen. Ich verlasse damit allerlei Probleme in der normativen Ethik, die auch relevant sind, wenn man eine ethische Aussage rechtfertigen soll.

Wenn man nach den Gründen für eine ethische Aussage fragt, dann ist man in der Regel zunächst um Gründe bemüht, die innerhalb eines normativen Modells liegen. Wenn man sich aber mit den von mir sogenannten grundlegenden ethischen Aussagen beschäftigt, dann entfernt man sich ein Stück vom Felde der alltäglichen ethischen Diskussionen, und die Theorien über grundlegende ethische Aussagen und ihre Rechtfertigung können ziemlich schwerzugänglich und abstrakt werden. Die ethischen Probleme, vor die wir in einer modernen Gesellschaft gestellt werden, sind aber oft einfach so, daß wir mehr oder weniger bewußt auf die Ebene der grundlegenden ethischen Aussagen geraten und mit einer grundlegenden ethischen Aussage dastehen, die Rechtfertigung braucht. Wenn Menschen bei ihren Versuchen der Rechtfertigung regelmäßig zu verschiedenartigen Resultaten kämen, dann würde der Grund für die gesellschaftliche Gemeinschaft ernsthaft geschädigt. Die Theorien über die Rechtfertigung grundlegender ethischer Aussagen sind also trotz ihres abstrakten Charakters von durchgreifender Bedeutung für den einzelnen und die Gesellschaft als ganze - und das ganz besonders in einer ideologisch pluralistischen Situation, wie wir sie heute vorfinden.

II. WELCHE METAETHISCHEN FRAGEN SIND BEI DER RECHTFERTIGUNG UNVERMEIDLICH? AUF GRUND WELCHER KRITERIEN KANN MAN WAHLEN ZWISCHEN KONKURRIERENDEN METAETHISCHEN THEORIEN TREFFEN?

Wenn man versucht, die Gedankengänge herauszufinden und zu überprüfen, mit denen grundlegende ethische Aussagen gerechtfertigt werden können, dann stößt man auf eine Reihe intrikater Probleme. Das erste Problem besteht darin, herauszufinden, was mit grundlegenden ethischen Aussagen eigentlich ausgesagt wird, und welchen Sinn die spezifisch ethischen Termini haben. Die grundlegenden ethischen Aussagen sehen oft wie Behauptungen aus. Aber wenn wir annehmen, daß sie anderen Behauptungen gleichgestellt werden können, dann müssen wir ja auch sagen können, was wir mit den grundlegenden ethischen Aussagen behaupten und welche Referenz die ethischen Wörter haben. Wenn wir an den Satz denken: »Das Haus ist rot«, dann sehen wir ein, daß das Wort »ror« die Farbe des Hauses zur Referenz hat. Aber wenn wir einen ethischen Satz betrachten, zum Beispiel: »Das Auftreten des Mannes war richtig«, dann wird das sofort problematisch. Wir können das Auftreten des Mannes ja vollständig beschreiben, ohne auch nur etwas nennen zu brauchen, das die Referenz des Wortes »richtig« ausmacht. Was sagt man damit mit dem Satz aus, und welche Referenz hat das Wort »riditig«? In der modernen Diskussion gibt es mehrere und verschiedene Theorien, die entwickelt worden sind, um solche Fragen zu beantworten. Wir können diese Theorien »Wertsatztheorien« nennen. Wenn wir mit der Frage der Rechtfertigung grundlegender ethischer Aussagen irgendwelchen Erfolg haben wollen, dann ist es unmöglich, an den Wertsatztheorien vorüberzugehen. Haben wir keine Theorie darüber, was mit ethischen Sätzen ausgesagt wird, dann wissen wir ja nicht, was wir rechtfertigen sollen. Es wird, wenn es um die Möglichkeit geht, ethische Aussagen zu rechtfertigen, auch schwer, ontologischen Problemen auszuweichen. Zuweilen kann es so wirken, als schrieben wir mit den ethischen Aussagen Handlungen oder Zuständen bestimmte Werteigenschaften zu. Aber können wir annehmen, daß es solche Werteigenschaften oder spezifische ethische Relationen überhaupt gibt? Das ist eine ontologische Frage, und ihre Beantwortung beeinflußt unsere Möglichkeit, grundlegende ethische Aussagen zu rechtfertigen. Wertsatztheorien, wertontologische Theorien und Theorien darüber, wie grundlegende ethische Aussagen gerechtfertigt werden sollen, nenne ich mit einem gemeinsamen Namen »rnetaethische Theorien«. Diese Theorien enthalten primär nämlich nicht Aussagen darüber, was richtig oder gut ist, sondern sie enthalten Aussagen über Aussagen über das Richtige oder Gute. Sie sind Metaaussagen. Ich schließe mich damit einem ziemlich gewöhnlichen Sprachgebrauch an.

Ich habe für die normativen Modelle einige Kriterien angedeutet, mit denen sie beurteilt werden können, und es erhebt sich nun die Frage: Gibt es irgendwelche entsprechenden Kriterien für die metaethischen Theorien? Wenn wir Kriterien für metaethische Theorien hätten, dann könnten wir zwischen den verschiedenen Theorien wählen, und wir könnten uns einer Antwort auf die grundlegende Rechtfertigungsfrage ein Stück nähern.

Um solche Kriterien zu Gesicht zu bekommen, kann es gut sein, darüber nachzudenken, welche Bedürfnisse uns eigentlich dazu treiben, überhaupt auf diesem Felde zu arbeiten,

und welche Bedürfnisse diese Arbeit eigentlich befriedigen soll. Wir sollten uns dann zunächst fragen, warum wir uns überhaupt darum kümmern, ob wir uns auf unsere grundlegenden Gewissensüberzeugungen verlassen können. Warum brauchen die grundlegenden ethischen Aussagen überhaupt eine Rechtfertigung? Was uns zu diesem Fragen und zur Suche nach einer Antwort treibt, scheint unter anderem ein Bedürfnis an Gewißheit zu sein. Wir wollen dessen gewiß sein, daß wir uns auf unser Gewissen oder auf unsere ethische Intuition wirklich verlassen können. Daß eine metaethische Theorie unser Bedürfnis an ethischer Gewißheit befriedigt, scheint ein grundlegendes Kriterium für eine gute Theorie zu sein.

Schon beim Fragen danach, wie grundlegende ethische Aussagen gerechtfertigt werden sollen, haben wir ein Gefühl, daß wir hier in einer anderen Situation stehen als wenn wir danach fragen, wie Behauptungen über die tatsächliche Beschaffenheit der Welt gerechtfertigt werden sollen. Bei der Rechtfertigung von Behauptungen über die tatsächliche Beschaffenheit der Welt haben wir uns daran gewöhnt, uns auf empirische Beobachtungen und auf logische Schlüsse zu stützen. Bei grundlegenden ethischen Aussagen scheinen uns aber die Kontrollmöglichkeiten nicht in derselben Weise offenzustehen, und wir können das als unbefriedigend erleben. Warum ist das eigentlich unbefriedigend? Wenn man über diese Frage nachdenkt, dann kann man noch ein weiteres Bedürfnis bemerken, das unsere Reflexion auch in der Metaethik steuert: das Bedürfnis an Einfachheit. Daß ein metaethischer Theorienkomplex das Bedürfnis an Einfachheit befriedigt, ist ein zweites Kriterium für eine gute Theoriebildung.

Wenn uns die metaethische Theorie dazu helfen soll, ethische Aussagen zu rechtfertigen, dann muß sie natürlich selbst ethisch neutral sein. Sonst kehrt ja nur das ursprüngliche Problem wieder, nämlich als Frage danach, wie man die ethischen Momente in der metaethischen Theorie rechtfertigen soll. In unserem Zusammenhang müssen wir also sagen, daß ethische Neutralität ein Kriterium für eine gute metaethische Theorie ist.

Ich füge noch ein weiteres Kriterium hinzu, das ich aber ziemlich unpräzisiert lasse: deskriptive Achtsamkeit. Damit meine ich, daß die metaethische Theorie keine solche Veränderung unseres ethischen Sprachgebrauchs mit sich führen soll, daß ethische Aussagen, die in der Alltagssprache verständlich und bedeutungsvoll sind, unbegreiflich oder bedeutungslos werden. Es kann natürlich legitim sein, daß die metaethische Theorie eine gewisse Reform des gewöhnlichen ethischen Sprachgebrauchs mit sich führt. Wenn man tiefer in verschiedene metaethische Argumentationen eindringen will, dann ist es eine wichtige Frage, wie die Grenze zwischen zulässigen und unzulässigen Abweichungen von der gewöhnlichen Sprachanwendung zu ziehen ist. Das brauche ich hier aber nicht zu tun, und ich glaube, daß meine Anwendung des Kriteriums einigermaßen akzeptabel ist.

Diese vier Kriterien sind Kriterien für Wahlen zwischen miteinander konkurrierenden metaethischen Theorien. Wenn eine Theorie sie besser erfüllt als eine andere, dann berechtigen uns die Kriterien dazu, zu sagen, daß die erste Theorie besser ist als die zweite. Ich habe nicht dazu Stellung genommen, ob es eine Theorie gibt, die alle Kriterien erfüllt. Es könnte sich so verhalten, daß die beste unter allen denkbaren Theorien nur bestimmte von diesen Kriterien erfüllt, und dann haben wir uns an diese Theorie zu halten. Das Krite-

ium, das wir zuletzt aufgeben können, ist die deskriptive Achtsamkeit. Wenn eine meta-.rhisdie Theorie dieses Kriterium überhaupt nicht erfüllt, dann wird sie für uns uninteres-ant,

UI. WELCHE METAETHISCHEN ANNAHMEN EIGNEN SICH FÜR RECHTFERTIGUNGSVERSUCHE?

:ch möchte nun ganz kurz auf einige Linien der modernen metaethischen Diskussion ein-gehen[2]. Unter der »modernen Diskussion- verstehe ich die Diskussion seit *Moore.* Ich be-ühre dabei einige Fragen, die sicher mehrere von Ihnen satt haben werden; aber ich ;laube, daß diese Fragen für mein Hauptargument und für unsere weitere Diskussion iötig sind.

Gleich zu Beginn der modernen Diskussion hat man eine Theorie abgewiesen, die ipäter meistens als warnendes Beispiel diskutiert worden ist. Ich denke dabei an die Theo--ie, die gewöhnlich »metaethischer Naturalismus« heißt. Moores und anderer Leute Ge-:lanken über diese Theorie können zu einer größeren Gruppe von Theorien generalisiert werden, die ich - auch das wieder im Anschluß an einen gewöhnlichen Sprachgebrauch - -Definitionstheorien« nennen will. Daß ich diese Theorien hier berühre, hängt vor allem damit zusammen, daß sie in der Theologie eine Art Eigenleben geführt haben.

Eine Definitionstheorie ist ein Versuch, grundlegende ethische Termini mit Hilfe von nichtethischen Termini zu definieren. Man sagt zum Beispiel, »x ist gut« bedeute dasselbe wie »x ist entwicklungsförderlich«. Aussagen darüber, was gut ist, können damit übersetzt werden in Aussagen darüber, was entwicklungsförderlich *ist.*

Daß eine Definitionstheorie verlockend ist, liegt vor allem daran, daß sie die Welt für uns vereinfacht. Sie ist nach dem Einfachheitskriterium sehr gut. Wir brauchen nicht mit einer einzigartigen Kategorie von Sätzen - den ethischen Sätzen - zu rechnen. Diese Sätze werden durch die Definition auf nichtethische Sätze reduziert. Wir brauchen auch nicht mit einer speziellen ontologischen Kategorie für das Richtige oder das Gute zu rechnen. Die Definition erklärt ja, wie ethische Sätze einen Sinn und eine Referenz haben können, ohne daß man deswegen anzunehmen hat, daß es irgendwelche spezifisch ethischen Eigenschaften gibt. Auf den ersten Blick sieht es auch so aus, als ob die Theorie das Gewißheitskriterium befriedigte. Wir können nach der Theorie ja die Wahrheit von ethischen Sätzen auf die gleiche Weise wie die Wahrheit von Behauptungssätzen über Tatbestände oder von anderen nichtethischen Sätzen feststellen. Daß die ethischen Sätze mit Hilfe von nichtethischen definiert werden, führt ja dazu, daß sie den anderen Sätzen in der Frage der Reditfertigung prinzipiell gleichgestellt werden. Wenn man in dieser 'Frage aber weiterdenkt, dann tritt eine grundlegende Schwäche der Definitionstheorien hervor. Das Bedürfnis an Rechtfertigung, das wir gegenüber den ethischen Aussagen erleben, kehrt gegenüber den von den Definitionstheorien angenommenen Definitionen einfach wieder. Man denke sich etwa eine Theorie, die besagt, »gut« bedeute dasselbe wie »glückbringend«. Wie soll man eigent-

2. Eine kurzgefaßte allgemeine Präsentation dieser Diskussion bietet z, B. W. *K. Frankena:* Analytische Ethik, drv 4129, München 1972, im letzten Kapitel.

lich wissen, daß diese Definition richtig ist? Es ist ja unklar, mit welcher Art von Definition wir es überhaupt zu tun haben, und man kann sich wirklich fragen, ob es nicht richtig ist zu behaupten, daß die von den Definitionstheorien vorausgesetzten Definitionen eigentlich ethische oder normative Aussagen sind. Dann ist das Problem ihrer Rechtfertigung aber das gleiche wie das Problem der Rechtfertigung einer grundlegenden ethischen Aussage, und dann sind wir wieder da, wo wir angefangen haben.

Das bedeutet, daß die Definitionstheorien das Gewißheitskriterium nicht befriedigen und auch die Forderung nach ethischer Neutralität nicht. Nach den bekanntesten Einwänden, die man in eleganter Ausführung bei Moore findet, erfüllen die Definitionstheorien auch das Kriterium der deskriptiven Achtsamkeit nicht. Viele offenbar sinnvolle Aussagen werden nach der Theorie zum Beispiel sinnlos. Diese Argumente, zum Beispiel das open question argument, stehen in den meisten Lehrbüchern der Moralphilosophie, und ich will sie hier nicht wiederholen.

Bevor ich die Definitionstheorien verlasse, möchte ich nur noch kurz an deren theologische Variante erinnern, die - wie ich vorhin gesagt habe - am lebenskräftigsten gewesen zu sein scheint. Diese theologische Variante läuft darauf hinaus, daß man ethische Termini mit Hilfe theologischer Termini definiert. Man sagt zum Beispiel, daß »gut« dasselbe bedeute wie »in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes«. Die Rechtfertigung ethischer Sätze wird damit zu einem theologischen Problem. Man muß herausfinden, was Gottes Wille ist. Es gibt Partien bei *Barth,* die wie eine theologische Definitionstheorie interpretiert werden können>. Die theologische Variante der Definitionstheorien hat die Stärke und hat die Schwächen, die ich für alle Definitionstheorien angedeutet habe, und sie ist meiner Meinung nach keine interessante Alternative in unserer Diskussion. Besonders lästig für theologische Definitionstheorien wird das Kriterium der deskriptiven Achtsamkeit. Wenn man zum Beispiel die Definition annimmt, die ich eben angegeben habe, dann wird es trivial zu behaupten, daß Gottes Wille gut ist. Wenn »gut sein« nur bedeutet, »in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes sein«, dann besagt der Satz ja, daß der Wille Gottes in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ist.

Soweit ich sehen kann, sind theologische Definitionstheorien die einzige Möglichkeit, die ein theologischer Ethiker hat, wenn er sich nicht um die übrige moderne metaethische Diskussion kümmern will und mit der Frage der Rechtfertigung beschäftigt ist. Und der theologische Ausweg ist meiner Meinung nach gesperrt.

Ich gehe nun zu den beiden metaethischen Theorien über, die vielejahre lang im Vordergrund des Interesses gestanden haben, nämlich zu der intuitionistischen Theorie, die bei Moore vorkommt, und zu der emotiven oder nonkognitivistischen Theorie, die man in ihrer einflußreichsten Variante bei C. *L. Steuenson* findet. Ich habe nicht die Absicht - das möchte ich noch einmal betonen -, diese Theorien im Detail zu diskutieren oder ihre Leitfadendarstellungen zu wiederholen. Ich will nur durch einige kurze Reflexionen das Gebiet umreißen, auf das man meiner Meinung nach die Diskussion über die Rechtfertigung ethischer Sätze konzentrieren muß.

3. Die barthianische und die von *Barth* beeinflußte Ethik wird unter diesem Gesichtspunkt diskutiert in *Holte, Hof, Hemberg, feffner:* Etiska problem, Stockholm *1970,* S. 96ff.

Nach der intuitionistischen Theorie drücken Wertsätze Behauptungen einer bestimmten Art aus. Wenn wir sagen, daß etwas gut oder richtig ist, dann schreiben wir ihm eine spezielle Eigenschaft zu, die sich von solchen natürlichen Eigenschaften wie Farbe oder Form unterscheidet. Im allgemeinen hat man auch eine ontologische Annahme gemacht, nämlich daß es solche speziellen unanalysierbaren ethischen Eigenschaften gibt, die wir zum Beispiel Zuständen zuschreiben, wenn wir sagen, daß sie gut sind. Die Fähigkeit, mit der wir die ethischen Eigenschaften beobachten, ist dann die Intuition oder - wie man zuweilen gesagt hat - unser moral sense. Nach der gewöhnlichsten Form, die die Theorie hat, können wir grundlegende ethische Aussagen durch die Intuition rechtfertigen und damit zeigen, daß sie wahr sind.

Wie verhält sich diese Theorie nun zu unseren vier Kriterien? An ihr ist oft gerügt worden, daß sie die Forderung nach deskriptiver Achtsamkeit nicht erfüllt. Vor allem hat man gesagt, es sei schwer, die Uneinigkeit zu erklären, die es über grundlegende ethische Fragen gibt, falls die Menschen wirklich eine intuitive Fähigkeit dazu hätten, faktisch vorliegende ethische Eigenschaften aufzufassen. Ein anderes gewöhnliches Argument ist folgendes: Wir sind uns dessen bewußt, daß sich ethische Sätze radikal vom Konstatieren tatsächlicher Verhältnisse unterscheiden. Wir beziehen durch sie Stellung, wir empfehlen und wir engagieren uns. Dieser spezielle Charakter ethischer Sätze wird verdeckt, wenn man - wie die Intuitionisten - ethische Aussagen mit Behauptungen gleichstellt. Keines von diesen Argumenten ist meiner Meinung nach für den Intuitionismus verödend. Es gibt sowohl ältere als auch modernere Ausformungen, die diesen Argumenten entgehen können. Aber es ist trotzdem zweifelhaft, ob die Wertsatztheorie, die mit dem Intuitionismus verknüpft ist, den besonderen Zügen der moralischen Sprache Gerechtigkeit widerfahren lassen kann.

Was nach dem Kriterium der deskriptiven Achtsamkeit negativ ist, kann aber nach dem Kriterium der Einfachheit etwas Positives sein. Aus sprachanalytischem Gesichtspunkt wird das Bild unserer Sprache, das der Intuitionismus gibt, zwar nicht so einheitlich wie nach den Definitionstheorien, aber doch ziemlich einfach. Wir erhalten eine grundlegende Dreiteilung der Sätze in unserer Sprache: Zunächst erhalten wir zwei Grundtypen von kognitiven oder theoretischen Sätzen, nämlich Behauptungen über Tatbestände und Wertbehauptungen. Diese beiden Grundtypen sind prinzipiell voneinander geschieden. Außerdem haben wir noch die große Gruppe von nonkognitiven oder atheoretischen Sätzen wie Befehlen, Gefühlsausdrüeken und Fragen.

Nun ist das nur die eine Seite des Kriteriums der Einfachheit. Wir müssen auch an die ontologische Seite der Theorie denken. Hier tritt der am meisten kritisierte Zug des Intuitionismus hervor. Man muß eine spezielle ontologische Kategorie einführen: die ethischen Eigenschaften, die sich von den natürlichen Eigenschaften unterscheiden. Diese Komplikation, die nach den konkurrierenden Theorien unnötig wird, ist meiner Meinung nach vielleicht das, was am meisten gegen den Intuitionismus spricht.

Die Forderung der ethischen Neutralität werde ich nicht näher diskutieren. Es scheint sich so zu verhalten, daß der Intuitionismus als metaethische Theorie ethisch neutral sein kann.

Wie verhält es sich dann mit dem Gewißheitskriterium? Eröffnet uns der Intuitionismus

eine Möglichkeit, grundlegende ethische Aussagen auf eine Weise zu rechtfertigen, die uns Gewißheit gibt? Es kann so erscheinen. Nach der Theorie gibt es ja einen Typus von ethischer Intuition, der uns zur tatsächlichen Beschaffenheit des Daseins Zugang verschafft. Aber die Annahme dieser Intuition und der ethischen Eigenschaften ist, wie wir gesehen haben, problematisch, und es ist zweifelhaft, ob die Theorie die Forderung der deskriptiven Achtsamkeit erfüllt. Darum ist die Theorie selbst so unsicher, daß sie uns kaum Möglichkeit dazu gibt, ethische Aussagen mit Gewißheit zu rechtfertigen. Wir müssen uns weiter umsehen.

Ich komme nun zur emotiven oder nonkognitivistischen Theorie. Wie ich gesagt habe, findet man diese Theorie in ihrer am meisten ausgearbeiteten und in ihrer einflußreichsten Form bei C. *L. Steuenson.* Stevensons Ethics and Langnaget ist meiner Meinung nach die bedeutendste metaethische Untersuchung nach *Moore.* Die Gruppe von Theorien, zu der Stevenson gehört, hat zum Grundgedanken, daß die spezifische Funktion der ethischen Sätze darin besteht, Gefühle oder Attitüden auszudrücken und hervorzurufen. Verwandte Theorien nehmen an, daß ethische Sätze Willensimpulse ausdrücken. Wenn wir nach diesen Theorien eine ethische Aussage fällen, dann behaupten wir primär nichts über die Welt, sondern dann drücken wir zum Beispiel ein Gefühl der Billigung aus. Wenn wir durch einen sprachlichen Satz ein Gefühl ausdrücken, dann wird es in bestimmten Zusammenhängen sinnlos zu fragen, ob der Satz wahr ist oder nicht. Man hat darum in diesen Theorien gesagt, daß die grundlegenden ethischen Aussagen primär atheoretisch oder nonkognitiv sind. Es ist eine gewisse Vereinfachung zu sagen, was ich jetzt gesagt habe - was die wissen, die Stevenson gelesen haben; aber diese Vereinfachung führt nicht zu irgendwelchen prinzipiellen Unterschieden.

Was die emotiven Theorien und die mit ihnen verwandten Theorien lockend macht, ist, daß auch diese Theorien unser Bedürfnis an Einfachheit befriedigen können, obwohl das in einer anderen Weise geschieht als im Falle der Definitionstheorien. Wir erhalten durch die emotiven Theorien eine Grundaufteilung der Sprache in theoretische und atheoretische Sätze, wobei die grundlegenden ethischen Sätze zu den atheoretischen gehören. Die Theorien geben uns eine Möglichkeit dazu, das Spezielle der ethischen Sätze zu erklären, ohne daß man die Ontologie zu komplizieren braucht.

Kann man nun sagen, daß diese Theorien trotz ihrer Einfachheit der ethischen Sprache Achtsamkeit widerfahren lassen?

An einem Punkte sind sie offensichtlich problematisch. Es kann widersinnig wirken, gewissen grundlegenden ethischen Aussagen jeden Wahrheitswert abzusprechen. Daraus scheint sich nämlich zum Beispiel die widersinnige Konsequenz zu ergeben, daß man zwischen ethischen Aussagen keine logischen Konsequenzverhältnisse anerkennen kann. Logische Konsequenzverhältnisse, so will es scheinen, können ja nur zwischen Sätzen herrschen, die entweder wahr oder falsch sind. Sollte der Emotivismus dazu führen, daß man die deontische Logik abzulehnen hat, dann scheint im Hinblick auf deskriptive Achtsamkeit

4. C. *L. Steuenson:* Ethics and Language, New Haven 1945.

ein Fehler an ihm zu sein. Dazu läßt sich indessen sagen, daß heute unter Moralphilosophen und Logikern ziemlich große Einigkeit darüber herrscht, daß diese Schwierigkeit nur scheinbar ist. Der Wahrheitsbegriff, den man anwenden muß, um eine deontische Logik zu interpretieren, braucht mit der Grundannahme des Emotivismus nicht in Konflikt zu kommen. Widerspricht die Annahme des atheoretischen Charakters der moralischen Sätze aber nicht auch der Analyse des gesunden Menschenverstands? Wenn wir sagen, daß etwas gut ist - meinen wir dann nicht, etwas Wahres gesagt zu haben? Das tun wir sicherlich; aber auch das braucht nicht mit dem Emotivismus in Konflikt zu geraten. Wenn wir nämlich im täglichen Leben sagen, daß ethische Aussagen wahr sind, dann meinen wir im Allgemeinen, daß sie richtig sind, daß sie wirklich gelten - und das leugnet der Emotivismus nicht. Man gewinnt auch bei vielen von Stevensons Detailanalysen und Beispielen den Eindruck, daß er unserer tatsächlichen ethischen Sprachanwendung Achtsamkeit widerfahren läßt. Viele Vertreter der modernen linguistischen Philosophie meinen aber, daß die emotiven Theorien trotz allem unsere Sprachanwendung zu sehr vereinfachen und daß sie darum höchstens halbe metaethische Wahrheiten ausdrücken. Zu dieser Diskussion werde ich später noch zurückkommen.

Eine interessante Frage ist nun, ob eine einflußreiche Theorie wie die emotive wirklich ethisch neutral ist. Diese Frage ist zuweilen diskutiert worden, und ich will hier auf ein Argument gegen die ethische Neutralität der Theorie eingehen - auf das Argument, das ich am stärksten finde.

Wir denken uns drei gutunterrichtete und gleich kenntnisreiche Personen, A, B und C, die diskutieren. C ist Anhänger einer emotiven Metaethik. A sagt: »Es ist immer tief unrecht, einen Menschen zu tortieren.« B sagt: »Tortur kann eine Pflicht gegenüber dem Vaterland sein.« C sagt: »Der Unterschied zwischen euch beiden, A und B, besteht darin, daß ihr verschiedenen Attitüden Ausdruck gebt (daß ihr ein disagreement in attitude habr).« Da sagt A: »C's Analyse verrät mangelhafte moralische Veranrwortung.« WennA's letzte Entgegnung nun vernünftig ist, dann zeigt sie, daß C's emotive Analyse nicht ethisch-neutral ist.

Ist dieses Argument haltbar, oder könnte C A eine Antwort geben, die zeigt, daß seine Analyse nichts mit Moral zu tun hat? Dazu will ich in dieser Einführung nicht endgültig Stellung nehmen, sondern ich begnüge mich hier damit, das Kriterium der ethischen Neutralität mit einem Fragezeichen zu versehen. In der Diskussion bin ich aber bereit, die Auffassung zu verteidigen, daß das Argument nicht haltbar ist.

Damit sind wir bei der Frage angelangt, ob die metaethische Theorie des Emotivismus einen Weg der Rechtfertigung eröffnet, der unser Bedürfnis an Gewißheit befriedigt. Da das eine Grundfrage meines Vortrags ist, will ich sie in einem besonderen Abschnitt zusammen mit der entsprechenden Frage an die Theorien behandeln, die in der modernen Debatte mehr in den Vordergrund gerückt sind als der Emotivismus. Aber zuerst muß ich etwas über diese Theorien sagen, die ich »pluralistisch« nennen will.

lohn Austin hat behauptet, daß die emotive Theorie mit der von ihr vorausgesetzten selbstverständlichen Einteilung in Wertaussagen und Behauptungen über Tatbestände auf ein einfaches Bild der Sprache baut, das ein Mißverständnis ist. Austin glaubte, das durch

eine Analyse und Klassifikation verschiedener Arten von Sprechakten zeigen zu können>. Er hat das für die Ethik selbst nie explizit ausgeführt, und kein mir bekannter Nachfolger Austins hat das ethische Feld mit Austins Analysewerkzeugen durchgearbeitet. Es erscheint aber trotzdem befugt, die von Austin und verwandten Philosophen inspirierten Analysen zu einer Gruppe von metaethischen Theorien zusammenzuführen, die darauf zielen, der moralischen Sprache eine größere Komplexität zuzubilligen als die emotiven Theorien, und die außerdem darauf zielen, manche von den scharfen Grenzlinien zwischen moralischer und nichtmoralischer Sprache zu überwinden. Ein Beispiel dafür sind etwa die Analysen der Rolle von performativen Äußerungen in der moralischen Sprache.

Ich glaube nun, daß es möglich ist, mehrere Analysen, die bei Stevenson vorkommen, mit Beobachtungen bei den späteren linguistischen Philosophen zu verbinden und damit einen hohen Grad an deskriptiver Achtsamkeit in der Theorie zustande zu bringen. Ich mache mir also Hoffnung darauf, daß man durch die von Austin und anderen eingeführten Analysewerkzeuge in Kombination mit zum Beispiel Stevensons Analysewerkzeugen recht weit in der Erfüllung des Kriteriums der deskriptiven Achtsamkeit kommen kann.

Die pluralistischen Theorien können die ontologische Seite des Kriteriums der Einfachheit genauso gut erfüllen wie der Emotivismus. Aber das Bild der Sprache wird hier komplizierter. Man könnte sich denken, daß die Sprachphilosophie, die nach Austin entwickelt wurde, durch Anknüpfungen an Theoriebildungen, wie sie Chomsky vertritt, die verlorene Einfachheit durch eine gesammelte Theorie für die Sprache wiedergewinnen könnte. Darauf kann ich jetzt aber nicht eingehen.

Die Frage nach der ethischen Neutralität wird bei dieser Gruppe von Theorien kompliziert. In bestimmten Fällen läuft die Theoriengruppe ja auf ein Abweisen der klaren Grenzen zwischen Deskriptivem und Normativem hinaus. Ich muß auch hier auf nähere Diskussion verzichten, um zu einer Beobachtung in diesen Theorien überzugehen, die direkte Bedeutung für die Frage nach der Rechtfertigung und damit für das Gewißheitskriterium hat.

Alle Theorien, die den Naturalismus abgewiesen haben, haben gemeinsam, daß man aus nichtethischen Aussagen keine ethischen Aussagen herleiten kann. In den Theorien, die ich »pluralistisch« genannt habe, hat man aber behauptet, daß eine solche Herleitung in bestimmten Fällen möglich ist. Wenn sie möglich ist, dann ist sie von größtem Interesse für die Frage nach der Rechtfertigung. Ich möchte darum ein Beispiel einer solchen Herleitung aus einem bekannten und oft diskutierten Aufsatz von *lohn R. Searle* heranziehen - und noch ein weiteres Beispiel, das von einem früheren Artikel von *A. N. Prior* inspiriert ist[6].

Searles Beispiel ist folgendes:

1. Jones äußerte die Worte: »Hiermit verspreche ich Dir, Smith, fünf Dollar zu zahlen.«
2. Jones versprach, Smith fünf Dollar zu zahlen.
3. jones unterstellte sich einer Pflicht, Smith fünf Dollar zu zahlen.

---

5. *l- L. Austin:* How to do Things with Words, London 1962, z. B. S. 150.
6. *J. R. Searle:* How to derive »ought« from »is«, Philosophical Review, Vol. 73 (1964), S. 43-58; *A. N. Prior:* The Autonomy of Ethics, Australasian Journal of Philosophy, Vol. 38 (1960), S. 199-206.

4. Jones steht unter einer Pflicht, Smith fünf Dollar zu zahlen.

5. Jones soll Smith fünf Dollar zahlen.

Man gelangt hier durch anscheinend korrekte logische Schlüsse von der Prämisse über reine Tatbestände (1) zu der klar normativen Aussage (5).

Das zweite Beispiel, das einfacher ist, hat eine Behauptung über Tatbestände zur Prämisse und einen nicht trivialen Sollenssatz zum Schlußsatz:

1. A und B sind verheiratet.

2. A und B sollen einander so behandeln, wie alle Verheirateten einander behandeln sollen.

Wenn diese Gedankengänge richtig sind, dann sind sie Beispiele dafür, wie man Sollen aus Sein herleitet. Sind sie nun richtig? über diese Frage gibt es eine umfangreiche Debatte. Ich begnüge mich hier damit, einen Gedanken aus dieser Debatte aufzunehmen.

Man könnte erklären, daß man hier von einer Prämisse über Tatbestände zu einem normativen Schlußsatz gelangt, weil wir es mit einer speziellen Kategorie von Tatbeständen zu tun haben. Der Tatbestand, der dadurch aufkommt, daß jemand ein Versprechen ablegt oder eine Ehe eingeht, unterscheidet sich von den Tatbeständen, die wir damit beschreiben, daß wir zum Beispiel die Farbe eines Gegenstandes angeben. Der Unterschied besteht darin, daß im ersteren Falle - wo es um Versprechen und Eheschließung geht - der Tatbestand selbst dadurch konstituiert wird, daß wir bestimmte Normen des Zusammenlebens akzeptieren. Wir können nicht beschreiben, was ein Versprechen oder eine Ehe ist, ohne zu sagen, daß bestimmte Verpflichtungen bestehen. Tatbestände dieser Art könnten wir »Institutionstatbestände« nennen. Wenn man feststellt, daß ein solcher Tatbestand - eine Institution - vorliegt, dann hat man damit auch festgestellt, daß bestimmte Normen vorliegen - nämlich die Normen, die es ermöglichen, daß die Institution vorliegt. Durch eine Behauptung festzustellen, daß ein Institutionstatbestand wie ein Versprechen vorliegt, ist auch nach normalem Sprach.gebrauch, die Institution des Versprechens - und damit die Normen, die sie konstituieren - zu akzeptieren. So ist es zu erklären, wie man in unseren Beispielen zu einem normativen Schlußsatz gelangen kann. Die Beispiele zeigen nach dieser Interpretation nicht, daß der grundlegende Unterschied zwischen Sein und Sollen illusorisch ist. Zu behaupten, daß ein Versprechen gegeben worden ist, beinhaltet ja auch, sich gewissen Normen anzuschließen. Was die Beispiele zeigen, ist aber, daß es eine bestimmte Gruppe von Tatbeständen - Institutionstatbestände - gibt, die für das moralisch.e Denken von großer Bedeutung sind und auf die man Rücksicht nehmen muß, wenn man zur Frage der Rechtfertigung ethischer Aussagen Stellung nimmt.

Wenn man bestimmte Beobachtungen der von mir sogenannten »pluralistischen« oxfordphilosophisch inspirierten Theorien mit den Beobachtungen im Emotivismus kombiniert, dann kommt man meiner Meinung nach zu einer metaethischen Theoriebildung, die maximale deskriptive Achtsamkeit und Einfachheit aufweist. Das Kriterium der deskriptiven Achtsamkeit ist für mich besonders wichtig, und darum erscheint mir die interessanteste Frage nach. der Rechtfertigung zu sein, ob man im Rahmen dieser Theorien die Frage nach der Rechtfertigung so lösen kann, daß das Bedürfnis an Gewißheit befriedigt wird. Das ist mein nächstes Hauptproblem.

IV. WIE KANN DIE RECHTFERTIGUNG IM ANGEGEBENEN METAETHISCHEN RAHMEN GESCHEHEN?

Mit dem metatheoretischen Ausgangspunkt, den ich skizziert habe, kann das Problem der Rechtfertigung grundlegender ethischer Aussagen auf folgende zwei Fragen reduziert werden: Können wir ohne Zweifel oder Unsicherheit die emotiven oder konativen Reaktionen akzeptieren, die bestimmten grundlegenden ethischen Aussagen zugrunde liegen? und: Zeigen sich uns bestimmte Institutionen im angegebenen Sinne als unentrinnbar? Wenn die Antwort auf diese Fragen positiv ist, dann haben wir zwar nicht bewiesen, daß bestimmte grundlegende ethische Aussagen richtig sind, aber dann haben wir sie in dem Sinne gerechtfertigt, daß wir uns ihnen gewiß anschließen können.

In der neueren Debatte sind mehrere Versuche solcher Rechtfertigung vorgekommen. Keiner von ihnen ist meines Wissens jedoch ganz neu, sondern alle haben Analogien in früheren Diskussionen. Der ausführlichste und meiner Meinung nach interessanteste moderne Versuch steht in *lohn Rawls'* Buch: A Theory of justice/. Er knüpft auf eine interessante Art an die klassische Lehre vom Gesellschaftskontrakt an. Leider würde es zu weit führen, Rawls zu diskutieren, da sein Argument mit vielen intrikaten Entscheidungen in der normativen 'Ethik verwoben ist. Ich gehe statt dessen von einem verwandten, aber einfacheren Gedankengang aus - von einem Argument bei dem amerikanischen Philosophen *Lawrence* C. *Beckert,* Ich muß dieses Argument allerdings ziemlich radikal verändern, damit es mit dem Ausgangspunkt übereinstimmt, den ich heute hier habe. über Becker werde ich ein wenig auf *Rawls'* Gedankengang eingehen.

Beckers grundlegende Idee ist, daß wir ohne Zweifel und Unsicherheit Reaktionen akzeptieren können, wenn sie bei normalen, gut informierten Leuten auftreten und wenn es keine Gründe dafür gibt, ihnen Widerstand zu leisten. Der Gedanke ist also, daß wir akzeptieren können, was mit der normalen menschlichen Natur und mit den Grundbedingungen des menschlichen Zusammenlebens gegeben ist, bis wir irgendwelche Gründe dafür haben, es zu bekämpfen. Becker meint, daß wir damit einen nicht willkürlichen Endpunkt für die Suche nach den Gründen der Moral finden. Diesem alten Gedanken kann man sowohl eine triviale als auch eine interessante Ausformung geben. Ich möchte ein Beispiel dafür heranziehen, wie man mit ihm eine grundlegende ethische Aussage auf interessante Weise rechtfertigen kann.

Als Beispiel wähle ich bestimmte Ideen bei dem dänischen Theologen und Philosophen *K. E. Legstrup",* Verwandte Ideen kommen auch bei *Wilhelm Herrmann* vor[10]. Zunächst muß ich sagen, daß sich weder Lagstrup noch Herrmann den metaethischen Theorien angeschlossen haben, bei denen ich stehengeblieben bin. Aber was sie sagen, ist auf das Problem der Rechtfertigung im Rahmen dieser Theorien anwendbar.

Legstrup meint, daß im tatsächlichen Zusammenleben von Menschen unter anderem

---

7. *[, Rawls:* A Theory of Justice, Oxford 1972.
8. *L.* C. *Becker:* On Justifying Moral Judgements, London 1973, bes. S. 64f.
9. *K. E. Legstrup:* Die ethische Forderung, Tübingen 1959.
10. Siehe z, B. Kap. 2 in *Herrmanns* Ethik.

eine spontane Reaktion aufkommt, die man »Vertrauen« nennen kann. Wir liefern im Umgang mit anderen etwas von uns selbst aus und vertrauen darauf, daß der andere uns nicht im Stich lassen wird. Auf die gleiche Weise fühlen wir uns spontan dazu bereit, den, der sich uns ausliefert, nicht im Stich zu lassen. Nach den metaethischen Theorien, an die ich mich halte, kann sich diese spontane Reaktion in einer ethischen Aussage ausdrücken. Wir sagen, daß ein bestimmtes Verhalten - zum Beispiel der Mißbrauch eines Vertrauens - in einer bestimmten Situation unrecht ist. Gibt es dann irgendeinen Grund, die Vertrauensreaktion zu unterdrücken? Es scheint oft schwer, einen solchen Grund zu finden, und viele ethische Aussagen, die spontane Vertrauensreaktionen ausdrücken, wären damit gerechtfertigt.

Bei einer Lebensäußerung wie der Selbstbehauptung auf Kosten anderer ist die Situation - nach der Denkweise, die ich auf dem Hintergrunde Beckers und Lagstrups skizziert habe - eine andere. Zwar kann eine solche Selbstbehauptung spontan und natürlich sein, aber wir können Gründe dagegen anführen, daß wir ihr nachgeben sollten, zum Beispiel den Grund, daß dieser Impuls, wenn er freien Spielraum bekommt, destruktiv wird und unsere Gemeinschaftsmöglichkeiten im Leben verkümmern läßt. Damit gerät er in Konflikt mit anderen Triebkräften, die wir als wichtiger erleben können. Das bedeutet, daß wir solche ethische Aussagen, die eine Lust zur Selbstbehauptung auf Kosten anderer ausdrücken, nicht ohne weiteres akzeptieren können und daß moralische Aussagen dieses egoistischen Typs kein letzter Prüfstein für normative Denkmodelle sein können.

Bevor ich die Haltbarkeit der eben angedeuteten Gedankengänge diskutiere, will ich nur darauf hinweisen, daß man analoge Gedankengänge über die Institutionen führen kann. Wir könnten in Übereinstimmung mit Becker solche Institutionen als notwendig betrachten, die in einer Gemeinschaft von gutinformierten Menschen erwachsen und zu deren Infragestellung es keine Gründe gibt. Die Institution des Versprechens scheint eine solche Institution zu sein. Sie ist gegeben, und es gibt keine Gründe, sie abzuschaffen. Sie ist darum ein Tatbestand, den wir ruhig akzeptieren können, und sie ist ein Tatbestand, von dem aus wir uns auch mit Hilfe der Argumente, die ich früher dargestellt habe, zu bestimmten moralischen Sätzen schließen können. Diese Sätze werden so gerechtfertigt.

In diesem Zusammenhang können wir kurz zu *Jahn Rawls* zurückkehren. Er ist der Auffassung, daß die Rechtfertigung dessen, was ich hier Institutionen genannt habe, auf folgende Weise geschehen kann. Man macht das Gedankenexperiment, daß wir eine Bevölkerung hätten, in der alle Menschen auf einmal repräsentiert sind. Alle sind frei, gleich und rational. Diese hypothetische Situation entspricht also den alten Gedanken über einen Urstand, in dem man einen Gesellschaftskontrakt schaffl. Rawls meint nun, daß die Institutionen, von denen wir annehmen können, daß sie von Menschen in dieser Situation gewählt worden wären, von uns nicht mit guten Gründen in Frage gestellt werden können. Er ist auch der Auffassung, daß wir uns darüber einigen können, wie Menschen in der gedachten Situation wählen würden, und daß wir damit bestimmte soziale Institutionen rechtfertigen können.

Die Gedanken, die ich hier referiert habe, indem ich eine freie Interpretation und Kombination von zwei oder drei modernen Ethikern vorgenommen habe, sind wichtig und

zeigen, daß man grundlegende ethische Aussagen in gewissem Sinne rechtfertigen kann, ohne sich einem metaethischen Intuitionismus vom Typ Moores anzuschließen. Sie sind auch von primärer theologischer Bedeutung, weil sie ja in theologischer Sprache eine Lehre von einem natürlichen Gesetze sind - eine Lehre, die mit moderner Moraltheorie vereinbar ist.

Ich bin für meinen Teil dazu bereit, die Gedanken insoweit zu akzeptieren, als wir in der Ethik auf eine Wertgemeinschaft und eine Institutionsgemeinschaft bauen können, die darin gründet, daß wir gemeinsame Gefühls- und Willensreaktionen haben, die bedingt sind von den Grundbedingungen des Daseins und der Gesellschaft. Diese Reaktionen sind in gewisser Hinsicht unvermeidlich, und die Uneinigkeit, die in grundlegenden moralischen Fragen herrscht, hängt zum großen Teile davon ab, daß wir reine Tatbestände verschieden beurteilen. Das meinte auch ein skeptischer Philosoph wie Hume.

Ich möchte aber trotzdem nicht sagen, daß die Gedankengänge, auf die ich gezeigt habe, uns irgendwelche absolute Gewißheit in der Moral geben können. Denn ich glaube, daß hinter allen Versuchen die Moral in Reaktionen zu gründen, die natürlich oder unvermeidlich sind, noch weitere moralische Wertungen liegen, zum Beispiel die, daß die Lebensäußerungen und Impulse, die naturgegeben und stark sind und für deren Bekämpfung wir keine Gründe sehen, wirklich auch gut sind. Es ist ja keine undenkbare Wertung, daß der natürliche Mensch im Grunde böse ist, und es ist ja auch keine undenkbare Wertung, daß es am besten wäre, wenn das Leben auf der Erde aufhörte. Auch abgesehen davon gerät man an Probleme, wenn man von dem für den Menschen und die Gesellschaft Natürlichen redet. »Natürlich« wird in solchen Gedankengängen, wie wir wissen, leicht zu einem Wertausdruck, und Reaktionen, die man moralisch mißbilligt, können abgefertigt werden, indem man erklärt, sie seien unnatürlich. Eine metaethische Theorie, die alle Kriterien ganz und gar erfüllt, scheint unerreichbar zu sein, wenn man in die Theorie auch Rechtfertigungstheorien aufnimmt. Die Gedankengänge, die ich diskutiert habe, sind meiner Meinung nach nicht der Art, daß sie die Forderung der Gewißheit definitiv befriedigen. Und auch wenn die Wertsatztheorie und die Wertontologieethisch neutral sein können, dann wird doch die Neutralität teilweise gebrochen, wenn man auf dem Grunde, den diese Theorien legen, ein Argument der Rechtfertigung zu liefern versucht.

Das bedeutet, daß wir einfach nicht umhinkönnen, zu gewissen grundlegenden Wertungen des Menschenlebens zu kommen, für die wir uns einfach engagieren müssen oder von denen wir Abstand nehmen müssen, ohne uns auf irgendwelche Gründe stützen zu können. Um leben zu können, müssen wir wählen, und die Wahl ist ein Risiko. Wenn wir nach der Rechtfertigung moralischer Aussagen suchen, dann entdecken wir, daß das Bedürfnis der Gewißheit letzten Endes nicht ganz und gar befriedigt werden kann. Ein gewisses Maß an Ungewißheit scheint einfach zur moralischen Existenz des Menschen zu gehören!",

Ich bin in diesem Vortrag von den Moraltheorien der analytischen Philosophie ausge-

---

11. Wahlsituationen des hier angedeuteten Typs habe ich - wenn auch aus ganz anderem Gesichtspunkt - ausführlicher in meinem Buche »The Study of Religious Language«, London 1972, Kap. 5, diskutiert.

gangen. Ich bin zu einer Position gekommen, die Berührungspunkte mit einer existentialistischen Lebensauffassung hat. Man betrachtet diese beiden philosophischen Traditionen zuweilen als einander entgegengesetzt. Man könnte darum sagen, daß der Gedankengang, den ich geführt habe, ein Beispiel für die marxistische Annahme von der Einheit der Gegensätze ist. In die glückliche Lage versetzt, drei philosophischen Richtungen auf einmal zustimmen zu können, will ich mich beeilen, diesen Vortrag schleunigst abzuschließen.

Doc. t». A. feffner S 75245 *Uppsala, Malma Ringväg* 41 *A*

Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 1973 (Conditio humana), 195 S. Ln. 24,-DM.

Nun ist es endlich auf dem deutschen Markt erhältlich, jenes wichtige Werk P. L. Bergers, das zwischen den beiden viel beachteten Büchern »Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklidikeit« (zusammen mit Th. Luckmann, Frankfurt, 2. Aufl. 1971) und »Auf den Spuren der Engel« (Frankfurt, 3. Auf!. 1972) entstehungsgeschichtlich wie sachlich placiert ist: »Zur Dialektik von Religion und Gesellsdiafl«. Man könnte geradezu von einer Trilogie sprechen, da alle drei Bücher in einem engen sachlichen Zusammenhang stehen. Doch ist »The Sacred Canopy«, der heilige Baldachin, wie der zutreffende englische Titel lautet, auch ohne die beiden anderen Werke gut zu verstehen, da es noch einmal in verkürzter Form Wesentliches aus »Der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« zusammenfaßt und da es ebenfalls knapp, aber deutlich die Linien andeutet, die »Auf den Spuren der Engel« ausführlicher verfolgt werden. Was dieses Buch wie alle anderen von B. auszeichnet, ist der vorbildliche, knappe, präzise, oft humorvolle und ironisierende Stil, der vergessen läßt, daß man es mit einer theoretisch keineswegs einfachen Materie und einem hochkomplexen Phänomen zu tun hat. Hier können alle in teutonischer Gelehrsamkeit Schwelgenden in die Schule gehen.

B. gliedert sein Werk in zwei Teile und gibt ihnen einen kurzen Anhang bei. Der 1. Teil, überschrieben mit »Systematische Elementes, bietet eine soziologische Theorie der Religion und ihrer Wechselbeziehung zur Gesellschaft. Im 1. Kapitel geht es um Religion und Welterrichtung. Der die Gesellschaft stiftende dialektische Prozeß vollzieht sich in drei Schritten, die mit den Begriffen Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung chiffriert werden. »Externalisierung ist das ständige Strömen menschlichen Wesens in die Welt, des materiellen und immateriellen Handelns von Menschen. Objektivierung ist die Gewinnung einer Wirklichkeit ..., die ihren Hervorbringern dann als Faktizität, außen und anders als sie selbst, gegenübersteht. Internalisierung ist die Wiederaneignung ehen dieser Wirklichkeit seitens der Menschen, die sie noch einmal aus Strukturen der objektiven Welt in solche des subjektiven Bewußtseins umwandeln. Auf Grund von Externalisierung ist die Gesellschaft Produkt des Menschen. Auf Grund von Objektivierung wird sie Wirklichkeit sui generis. Auf Grund von Internalisierung ist der Mensch Produkt der Gesellschaft.« Hier hat man bereits die gesamte Theorie der Welterrichtung in nuce. Die so konstruierte Welt stellt eine Ordnung von Erfahrungen dar. Ober allen verstreuten und zufälligen Erlebnissen der Einzelwesen waltet, wie B. sagt, eine Sinnordnung, ein Nomos; denn gesellschaftliche Interaktion impliziert, daß die verschiedenen Meinungen der Handelnden und miteinander Kommunizierenden in einen allgemeinen, von allen akzeptierten Sinnzusammenhang integriert sind. »Zu einer Gesellschaft gehören heißt, Teilhaber an ihrem >Wissen< zu sein und in diesem Sinne unter dem Dach ihres Nomos zu wohnen« (22). Wenn verbindlicher Sinn nicht entsteht, herrscht Anomie, ja Terror. Jede gesellschaftlich errichtete Welt ist instabil; deshalb streben die Mitglieder einer Gesellschaft nach Stabilisierung, indem sie die bestehende Gesellschaftsordnung erklären und rechtfertigen. Diese Legitimierung sagt dem einzelnen, was sein soll und was ist. Und hier spielt die Religion eine entscheidende Rolle, denn »Religion war von jeher das am weitesten verbreitete und bewährteste Mittel für Legitimierung« (32); weil sie es nämlich fertigbringt, die Wirklichkeitskonstruktionen der Gesellschaft mit einer obersten Wirklichkeit zu verknüpfen und sie dadurch zu ontologisieren, ihnen einen gültigen und endgültigen Status zu verleihen. Menschliche Phänomene erhalten so einen Platz in einem übermenschlichen, kosmischen Bezugssystem. Hier (im 2. Kapitel: Religion und Welterhaltung) liefert B. eine klassische Beschreibung der Religion in ihrer Funktion als Integrationsfaktor der Gesellschaft. Dem dient auch das 3. Kapitel: Das Problem der Theodizee, in dem B. die religiöse Erklärung anomischer, also sinn-loser, desinte-

grierender, ungerechter Zustände schildert. Die Rechtfertigung des Leides kann auf die verschiedensten Arten geschehen. Die Weltreligionen, die B. in einer Typologie - hier wie andernorts Max Weber verbunden - nach ihrer Weise der Theodizee einordnet, bilden dafür anschauliches Material.

Eine weitere wesentliche Eigenschaft der Religion, die in einem folgerichtigen Zusammenhang mit der Theodizee steht, bildet den Inhalt des 4. Kapitels: Religion und Entfremdung. Den Prozeß, »durdi den das Bewußtsein die dialektische Beziehung zwischen dem Individuum und seiner Welt -verliert-«, indem es vergißt, »daß es diese Welt ständig mit hervorbringt« (83), diagnostiziert B. als Entfremdung. Sie ist »übertriebene Objektivierung, bei der sich die menschliche Objektivität der sozialen Welt im Bewußtsein wie die nichtmenschliche Objektivität der Natur darstellt« (ebd.). Da Religion mit der Errichtung eines heiligen Baldachins über aller geschichtlicher Wirklichkeit die vom Menschen gemachten Dinge und Verhältnisse in eine Sphäre versetzt, wo sie Ewigkeitswert bekommen, besitzt sie die größte Kraft zum Entfremden. Das Grundrezept für religiöse Entfremdung ist die Verwandlung menschlicher Produkte in übermenschliche oder außermenschliche Faktizitäten. Der Produktcharakter der vom Menschen errichteten Welt wird verleugnet.

Ganz am Schluß dieser der integrativen und kompensatorischen Funktion der Religion gewidmeten Erörterung schlägt B. noch eine andere Seite an, indem er darauf hinweist, daß Religion auch in bestimmten Fällen der Geschichte eine Aufhebung der Entfremdung legitimiert. Besonders die biblische überlieferung hat bisweilen als Negation von Entfremdung gewirkt, in dem Sinne nämlich, »daß sich vor dem Antlitz Gottes die Institutionen als nichts denn *Menschenwerk* ohne inhärente Heiligkeit und Unsterblichkeit entpuppen« (96). Deshalb kommt B. zu dem Ergebnis, »daß Religion in der Geschichte als welterhaltende und welterschütternde Macht auftritt« (97). Damit räumt er, allerdings sehr spät in seiner Analyse, dem Ambivalenzcharakter, der aller Religion eignet, das gebührende Recht ein.

Wenn man die soziologische Theorie B.s im ganzen überschaut, dann kann man sich nur schwer ihrer Stringenz entziehen. Allerdings kann es nicht ganz ohne kritische Einwände abgehen. Ein Manko scheint mir dies zu sein: B. beschreibt den Prozeß der Welterrichtung, der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit so dicht, daß der Leser - entgegen B.s eigenen Intentionen – fast zu einer mechanistischen Sicht jener Prozesse verleitet wird. Hätte B. nicht eindringlich auch diesen Fragen nachgehen müssen: Wo gibt es Räume für Kreativität, Phantasie, Unvorhergesehenes, wie ereignet sich Innovation, wo kann Kritik oder abweichendes Verhalten ansetzen; ist alles Bestehende schon deshalb auch das Vernünftige? Was aber noch wesentlicher ist: Der geschichtliche Prozeß wird geradezu verniedlicht, wenn man außer acht läßt, daß es bisher in der Geschichte der Gesellschaft und der Religionen immer Mächtige und Beherrschte, handelnde Subjekte und leidende Objekte gegeben hat, daß also Welterrichtung und Welterhaltung stets auch ein Produkt aus Macht, Interesse, Gewalt und Herrschaft ist. In der idealtypischen Beschreibung B.s liest es sich jedoch so, als ob alle Menschen mit gleichem Recht und gleicher Chance der Durchsetzung ihrer Interessen an jenem Prozeß partizipierten. Das aber kann nur behaupten, wer lediglich beschreiben will und sich der Frage nach richtig und falsch, nach den Faktoren, die den Freiheitsprozeß befördern oder ihn hemmen, nicht stellt.

Der 2. Teil, mit »historisdie Elemente« überschrieben, ist der Säkularisierung in verschiedenen Hinsichten gewidmet. Stilistisch meisterhaft gibt B. zunächst (Kap. 5) einen überblick über den Säkularisierungsprozeß, wobei er zwischen einer Säkularisierung der Gesellschaft und der des Bewußtseins unterscheidet, die Träger und Determinanten dieses Prozesses namhaft macht und schließlich ähnlich wie schon *Max Weber* und *Ernst Troeltsch* aufzeigt, daß in der jüdisch-christlichen Tradition der Keim der Säkularisierung, der Entzauberung der Welt, angelegt ist. Im nächsten Kapitel (6.) wird deutlich, daß die Säkularisierung zu einem allgemeinen Plausibilitätsschwund der überlieferten religiösen Wirklichkeitsdefinitionen geführt hat, was seinerseits den Pluralismus als soziostrukturelles Korrelat zeitigte. Damit ist aber eine unaufhaltsame Entwicklung in Gang gesetzt, die

B., eigene frühere Ansätze aufgreifend, plastisch vor den Augen des Lesers modelliert: Durch den Pluralismus geraten die Religionen in eine Marktsituation hinein, da sie jetzt nicht mehr eine gesamtgesellschaftliche Plausibilitätsstruktur errrichten können - die Monopolstellung ist dahin -, sondern mit vielen anderen um ihre »Verbraudier« konkurrieren müssen. Das wiederum hat entscheidende Folgen für die einzelnen Religionsgemeinschaften, die sich von der Bürokratisierung bis hin zu den gegenwärtigen ökumenischen Bestrebungen aufzeigen lassen. Besonders überlegenswert scheint mir, daß die »Dynamik des Verbraucherwillens« als *die* entscheidende Macht zur Modifizierung religiöser Inhalte behauptet wird - eine Behauptung, die einer »Theologie des Wortes Gottes« geradezu blasphemisch in den Ohren klingen muß. Eine wissenssoziologische Frage sei an dieser Stelle erlaubt: Würde B. die Mechanismen des freien Marktes auf religiöse Prozesse auch dann angewandt haben, wenn er in einem Land ohne einen solchen freien Markt lebte? Ist es also die typisch amerikanisch-westeuropäische Situation, die zu solchen Aussagen führt, oder kann diese Beschreibung globale Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen? Und wenn man schon beim Marktmodell als Folge des Pluralismus angelangt ist: Müßten nicht auch hier wiederum Gruppen namhaft gemacht werden, die mehr Macht auf Entwicklungen haben, und andere, denen nur eine pure Anpassung an Vorgegebenes möglich ist?

Das letzte Kapitel ist eigentlich ein knapper Abriß der Theologiegeschichte des Protestantismus, wobei B.s Option am Schluß des Buches für eine liberale Theologie als Geist des intellektuellen Mutes, der gleichweit entfernt ist von der kognitiven Selbstbeschränkung der Neoorthodoxie und der kognitiven Zaghaftigkeit des Neoliberalismus, ausgesprochen sympathisch wirkt. Dies wäre wohl auch eine Theologie, »die im Gleichschritt mit den empirisch gesicherten Aussagen über den Menschen vorgeht« (176).

Dr. Wallgang Marhold 44 *Münster (Westf.)*

Robertson, Roland: Einführung in die Religionssoziologie. Mit einem Vorwort von *Laszlo Vaskovics* (Gesellschaft und Theologie, Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 9). München: Kaiser-Verlag;' Mainz: Grünewald-Verlag 1973. 265 S. Kart, 34,-DM.

Mit dem Buch des englischen Soziologen Robertson, Professor an der Universität York, liegt nun eine vierte monographische Einführung in die Religionssoziologie auf dem deutschen Markt vor. Sie ergänzt ihre Vorgänger, Kehrer, Matthes und Savramis in mehrfacher Hinsicht, worauf besonders Vaskovics in seinem gelungenen Vorwort hinweist.

Zunächst fällt auf, daß R. einen ausgesprochen weiten Horizont abschreitet: Kulturanthropologie, Ethnologie, vergleichende Religionswissenschaft und Theologie dienen ihm dazu, die soziologischen und kulturellen Dimensionen der Religion in ihren vielfachen Schattierungen zu konkretisieren. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, daß nur die christliche Religion thematisiert wird. Ähnlich wie *M. Weber,* dem er neben Durkheim überhaupt in vielen Partien seines Buches sehr verpflichtet ist, versucht er, die wesentlichen Großreligionen in seine Betrachtung und die Frage nach ihrem sozialen Kontext einzubeziehen. Dieser makrosoziologische Ansatz gestattet es andererseits nicht, auch die empirische Sozialforschung mit ihren zum Teil inzwischen gesicherten Ergebnissen gebührend zu berücksichtigen. Wer sich dafür besonders interessiert, muß zu anderen Büchern greifen. Und schließlich wird »der Versuch einer Integration der heute bereits als -klassisch- geltenden theoretischen Entwürfe der Religionssoziologie mit den neuesten Diskussionsbeiträgen unternommen« (7), in dem unter anderem auch auf die Entwürfe von *Marx, Weber, Troeltsch* und *Durkheim* schwerpunktmäßig eingegangen wird und diese mit Hilfe von zumeist angelsächsischen modernen Autoren interpretiert und kritisiert werden.

Der Entwicklung der bisherigen Religionssoziologie widmet sich das erste Kapitel, indem es einen überblick über frühere Strömungen und die Hauptforschungsrichtungen zu skizzieren versucht. Formalkritisch sei hier angemerkt, daß man oft nicht weiß, wo das Referat aufhört und die eigene Stellungnahme von R. beginnt. Das erleichtert den Gebrauch des Buches als Einführung nicht gerade. überhaupt setzen

die oft sehr dichten Formulierungen und die häufigen Problemassoziationen, die fast beiläufig das ganze Werk durchziehen, schon Grundkenntnisse in dieser Disziplin voraus. (Man sollte lieber von einer Einleitung in die Religionssoziologie sprechen in dem Sinne, in dem der Begriff auch in der Theologie - zum Beispiel Einleitung in das Alte Testament - gebraucht wird.)

Der systematische Mittelpunkt wird bereits im 2. Kapitel erreicht, wo R. seine eigene Definition von religiöser Kultur entwickelt und einen allgemeinen analytischen Rahmen zur Behandlung religiöser Phänomene in ihrer Beziehung zur Kultur und zur Sozialstruktur einer Gesellschaft vorschlägt. Seine exklusive, substantielle Definition ist in Abgrenzung zu weiträumigen, funktionalen Ansätzen, die den Unterschied zwischen sozialen, kulturellen und im eigentlichen Sinne religiösen Aspekten verwischen, formuliert und strebt eine gewisse Konformität mit den herkömmlichen kulturellen Bedeutungen von Religion an: »Religiöse Kultur ist das Gefüge von überzeugungen und Symbolen (und Werten, die sich direkt daraus ergeben), die eine Unterscheidung zwischen einer empirischen und einer überempirischen. transzendenten Realität betreffen; wobei alles, was das Empirische berührt, von der Bedeutung her dem Nicht-Empirischen untergeordnet ist« (64). Brauchbar ist diese Definition nicht nur deshalb, weil sie es erlaubt, etwa im Gegensatz zu Luckmann's funktionalen Vorschlägen zu unterscheiden zwischen allgemeinen Sinngebungsakten und solchen, die eindeutig religiös qualifiziert werden, sondern auch deshalb, weil sie von vornherein Religion als *kulturelles* Phänomen in den Blick bekommt.

Die übrigen Kapitel des Buches sind anzusehen als die Entfaltung des im 2. vorgeschlagenen analytischen Schemas. Kapitel 3 widmet sich religiösen Systemen unter ihren kulturellen und sozialen Aspekten. Hier kommt besonders die weite Palette der verschiedenen Religionen in den Blick, zumal R. in Anlehnung an *Wallace* eine Typologie religiöser Orientierungen vorschlägt. Weiterhin geht er dem Problem der Beziehung zwischen Religion und der Gesellschaft als einer festumrissenen Gemeinschaft nach und stößt dabei auf die strukturellen Spannungen, die sich zwangsläufig zwischen verschiedenen religiösen Orientierungen und ihrem gesellschaftlichen Gegenüber ergeben.

Das 4. Kapitel verfolgt das Anliegen, »die charakteristischen Merkmale der sozialen Organisation von Religion und die sozialen Träger zu beleuchten, durch die religiöse Kultur Ausdruck findet und weitergegeben wird - unter besonderer Berücksichtigung der Probleme, die mit der Aufrechterhaltung eigenständiger religiöser Glaubenssysteme zu tun haben« (158). Hier steht besonders das Sektenproblem im Mittelpunkt, wie es einst von Troeltsdi und Weber auf den Begriff gebracht und von amerikanischen und britischen Soziologen weiterentwickelt wurde. Dieses Kapitel ist deshalb besonders lesenswert, weil die Sektenproblematik in der deutschen Religionssoziologie in den letzten Jahren nahezu vernachlässigt wurde. Vielleicht aber wandert das Interesse an derartigen Gemeinschaften über die Beschäftigung mit subkulturellen Phänomenen erneut in die deutsche Soziologie zurück, von der es einst seinen fruchtbaren Ausgang genommen hatte.

Die religiöse Kultur bildet das explizite Thema des 5. Kapitels. Unter zwei Hinsichten beschäftigt sich Robertson mit ihr. Einmal geht er sozialen Kräften nach, die eine religiöse Kultur hervorzubringen imstande sind und die sie erhalten. Und zum zweiten interessiert ihn die Frage, »wie eine Verinnerlichung von religiöser Kultur das Verhalten auf dem Gebiet politischer und wirtschaftlicher Interaktion Zwängen unterwirfl« (198). In diesem Zusammenhang streift R. auch die besonders von *P. Tillich* beeinflußte Diskussion um religiöse Symbole. Bei der Erörterung der Einflüsse religiöser Kultur auf soziales Handeln und die Sozialstruktur geht R., wie nicht anders zu erwarten, auf M. Webers berühmte These von der protestantischen Ethik ein, die den Geist des Kapitalismus entscheidend geprägt habe.

Er wirft Weber unter anderem vor, daß er die Auswirkungen religiöser überzeugungen auf soziales Handeln überbewertet; daß er andere religiöse Lehren in bezug auf den Kapitalismus vernachlässigt, und daß der Protestantismus nicht als primäres, sondern eher als sekundäres Phänomen des übergangs zum Kapitalismus anzusehen ist. (Auf das Recht dieser

Kritik an Weber einzugehen ist hier nicht der Ort.)

Das 6. Kapitel, das die Religion in Bezug zur Sozialwissenschaft thematisiert, geht von der Erkenntnis aus, daß im 20. Jahrhundert eine Soziologisierung der menschlichen Kultur stattgefunden hat, die besonders auch moderne Theologen ergriff. Andererseits weist R. auf, wie sehr auch Soziologen »diristlidi« orientiert sind. (Die Bemerkungen zu diesem Komplex von *P. L. Berger* in seinem Buch: »Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft« scheinen mir um einiges treffender zu sein.)

Zum Abschluß zollt auch Robertson dem meistbehandelten Thema der Religionssoziologie, der Säkularisierung, seinen Tribut. Er tut dies in der Weise, daß er ein Schema entwirft, das die Richtung, die Säkularisierung einschlagen kann, hypothetisch aufzeigt; damit bereichert er dieses Problem um eine interessante Variante, deren empirische Richtigkeit allerdings erst die Zukunft erweisen wird.

Das Buch von R. ist, wie gesagt, als eine Ergänzung zu den bereits vorliegenden Einführungen in die Religionssoziologie zu verstehen. Zu seinen Verdiensten gehört es, die amerikanische und englische religionssoziologische Diskussion hierzulande stärker ins Gespräch zu bringen und das religionssoziologisch-theoretische Problembewußtsein erneut in einen sehr weit gefaßten humanwissenschaftlichen Horizont einzuordnen.

Dr. Wol/gang Marhold *Münster (West/.)*

Schrey, H.-H.: Einführung in die evangelische Soziallehre. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. 178 S. 33,30 DM.

Soziallehre, eine seit *E. Troeltsch* bekannte, doch in der Theologie noch nicht überall anerkannte Disziplin, hat nach Meinung des Verfassers die Aufgabe, der Vermittlung von Theorie und Praxis zu dienen, indem sie »Primärerfahrungen aus dem sozialen Bereich, Erkenntniskritik und Empirie mit normativen Vorstellungen aus dem Bereich der Theologie« vereinigt (VII). Insofern ist sie dialogisch anzulegen. Ihre Modernität soll sie dadurch beweisen, daß sie Aufklärung und Revolution als »schicksalbestimmende Momente unserer Gegenwart« ernst nimmt (15). In der relativ jungen Methodendiskussion unterscheidet der Verfasser drei Ansätze: Theorie der mittleren Axiome *(Oldham, Bennett, Wendland),* phänomenologische Theorie *(Trillhaas, Winter),* Theorie der dialektischen Vermittlung von Deduktion und Induktion *(Holte, Mehl, Honecker, Schulte)* und empfiehlt sodann in nur leichter Verschiebung der Akzente sein Programm der »Entideologisierung«, das die Differenz vergangener und gegenwärtiger Sozialstrukturen bei gleichzeitiger Beachtung der Relevanz biblischer Texte heute meint.

In dem auf die Prolegomena folgenden Teil »Theologische Orientierungsmodelle für die Weltverantwortung der Christen« kritisiert der Verfasser an der Lehrentwicklung im Neu-Luthertum, daß nur ein Staatsethos. nicht aber ein Gesellschaftsethos entwickelt wurde; namentlich der Lehre von der Eigengesetzlichkeit ist Anfälligkeit für nationalistische Ideologien einerseits und Beschränkung auf private Innerlichkeit andererseits vorzuwerfen. Diese Argumente sind zwar bekannt, jedoch in den großen politisch-ethischen Debatten seit 1945 nicht genug beherzigt worden, wie der Verfasser belegt. Seine Kritik am sozialreformerischen liberalen Protestantismus der Vergangenheit ist trotz richtiger Einschätzung antidemokratischer Strömungen zu pauschal geraten. Die Arbeit demokratischer Liberaler in den sozialen und ökumenischen Organisationen hätte berücksichtigt werden sollen. Die Anstöße des religiösen Sozialismus und der dialektischen Theologie für die Entwicklung ökumenischen Denkens werden mit erfreulicher Deutlichkeit hervorgehoben, und nach Klärung der Anknüpfungspunkte in der Vergangenheit charakterisiert der Verfasser Zielvorstellungen ökumenischer Soziallehre mit Hilfe der Schlüsselbegriffe »Verantwortliehe Gesellschaft« und »Weltdiakonie«.

Außer einem ausführlichen Referat über die Säkularisierungsdebatte in Theologie. und Soziologie enthält die Arbeit Studien über vier für die neuzeitliche Situation diarakteristische Problemkreise: Technik, Frieden, Entwicklung und Antirassismusprogramm. Zwar *ist* die Forschung seit Abschluß des Manuskriptes im Jahre 1972 weiter fortgeschritten (vgl, zum Beispiel außer den sechs genannten acht weitere

»Studien zur Friedensforschung«,. Stuttgart 1969 ff. und München 1970 ff.), doch führt der lehrreiche Forschungsbericht hin zu den Voraussetzungen der gegenwärtigen Diskussion: Konstruktive Friedenspolitik bedeutet »sowohl innergesellschaftliche Strukturveränderungen in den Industrienationen wie ... in den sogenannten Entwicklungsländern« (157).

Die Studie regt damit im allgemeinen wie im besonderen dazu an, die Spannung zwischen den Organisationsprinzipien der einzelnen Volkskirchen und der Forderung nach der Eindeutigkeit des christlichen Zeugnisses weiter zu bedenken. Im Interesse von Forschung und Lehre wäre deshalb eine weite Verbreitung dieses Buches und eine baldige ergänzte zweite Auflage wünschenswert.

P. Dr, Reinhard Gaede, Wiss. Ass. Bethel

Müller-Dietz, Heinz: Wege zur Strafvollzugsreform. Berlin: Verlag Duncker und Humblot 1972.170 S. 36,- DM.

Dieses gründliche, von großer Sachkenntnis getragene Buch über die bitternötige Reform des Strafvollzugs weist gleich zu Beginn auf zwei neuralgisdie Punkte hin: nämlich, daß diese Neugestaltung Geld erfordere, das zumeist nicht vorhanden sei (13), und daß - damit zusammenhängend - nur über eine Herabsetzung der Gefangenenzahlen eine durchgreifende Entlastung und nachhaltige Änderung des Vollzugs erfolgen könne (14).

Dieses Vorzeichen muß deshalb so deutlich hervorgehoben werden, weil ohne drastische Reduzierung der Zahl der Gefangenen in einer Anstalt die für eine Reform notwendigen Maßnahmen sich meist ins Gegenteil verkehren. Sicher ist die Rückfallverhütung der beste Schutz für die Gesellschaft (30). Gewiß muß man eine Sozialisation im Sinne einer verantwortliehen Lebensführung auf der Grundlage eines größeren Bewegungsspielraums innerhalb des Vollzugs erfolgen (27). Aber wie können Sicherheit und Ordnung aufgegeben oder auch nur relativiert werden, wenn sich die Belegung einer Anstalt in der Größenordnung von 400 und mehr Gefangenen bewegt? Kann unter solchen Umständen die für eine Reform sicher nötige Voraussetzung der Auflockerung durchgeführt und zugleich der Schutz für. Schwache und Umkehrbereite noch gewährleistet werden?

Es stimmt, daß der »Freiheitsenrzug übel genug ist« (30), und man kann es nur unterstreichen und bejahen, wenn der Vollzug als Hilfeleistung für den Hilfebedürftigen (51) verstanden wird. Dazu gehört sicher, daß niemand einen Gefangenen als »hoffnungslosen Verwahrfall« abstempeln darf; denn: »wer aufgibt, hat bereits verlorene (37). Diese Gedanken sind begrüßenswert. Doch im Alltag des Vollzugs können sidi die Spuren solcher Gedankengänge nur sehr schwer durchsetzen. In diesem Zusammenhang ist es nicht besonders erfreulich, wenn man aus der Geschichte des Vollzugs vernehmen muß, daß ein in Aussicht stehendes Vollzugsgesetz vor fast hundert Jahren (1879) an den finanziellen Bedenken der Länder im damaligen Deutschen Reich gescheitert ist (85). Heute ist ein Kernstück der Reform der mit Recht vom Verfasser geforderte - und auch in den Entwurf für ein Strafvollzugsgesetz eingebrachte ~ Gedanke des Rechtes auf Arbeit und des leistungsgerechten Entgelts für die Gefangenen (53). Man fühlt sich aber in unserer auf Reformen so erpichten Zeit um hundert Jahre zurückversetzt, wenn man hört, daß das vom Verfasser immer wieder angezogene, demnächst zu verabschiedende Vollzugsgesetz in seinen finanziellen Auswirken just wieder die Hürden der Ländervertretung nicht nehmen kann. Der Grund ist derselbe: die Finanzminister aller Länder, gleichgültig welcher parteipolitischer Herkunft, versichern, daß dafür kein Geld vorhanden sei - nicht einmal für die Sozialversicherung der im Gefängnis arbeitenden Gefangenen. Ob diese Behandlung von Gefangenen dem Selbstverständnis eines sozialen Rechtsstaates angemessen ist?

Dies wiegt um so schwerer, weil dadurch nicht nur aller im Vollzug Tätigen eine tiefe Niedergeschlagenheit sich bemächtigt, sondern weil vor allem die Gefangenen sich in ihren Erwartungen getäuscht sehen und im Blick auf diese Reform Bitterkeit, Resignation und Hoffnungslosigkeit um sich greifen: »Laßt Euch doch endlich«, so schreibt ein Gefangener, »etwas anderes einfallen, wenn Ihr helfen wollt, oder redet nicht mehr von Hilfe« (103). Dies bezieht sich auf die Institution des Vollzugs. Dieser kann

aber nur in sachgemäßiger Weise umgewandelt werden, wenn über einen tiefgreifenden Lernprozeß innerhalb der Gesellschaft das Helfenwollen in diesem Bereich unseren Mitbürgern in Fleisch und Blut übergeht. Dies bedeutet einmal, daß die Abstempelung des Rechtsbrechers zum Sündenbock und sein Abgedrängtwerden in eine Außenseiterrolle überwunden wird. Dazu gehört in entscheidender Weise die positive Zuwendung: »Keiner von uns ist ein Münchhausen, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen kann - am allerwenigsten ein Straffälliger« (109).

Dem Appell des Verfassers zu »mehr Mut zur Beschreiturig neuer Wege« (170) kann man nur beipflichten, allerdings unter der Voraussetzung, daß mit dieser Zivilcourage sich die in diesem Buch so angenehm auffallende Sachkenntnis und Besonnenheit verbinden. Mit Recht wird hier auf die beiden Ebenen gewiesen, auf denen sich dieser Mut zu Reformen niederschlagen muß: Einmal ist dies der persönliche Bereich. »Er bedarf schon eines (Menschen), der ihm (dem Straffälligen) die Hand hinreicht«; dazu muß aber noch der politische Aspekt kommen, »und - das ist jetzt eine gesellschaftspolitische Perspektive - einiger, die den Sumpf trockenlegen« (109).

Man wird dieses Buch mit Gewinn lesen und für die vielfältigen Anregungen dankbar sein.

Ob.-Pf. R. Pfisterer *Schwäbisch-Hall*

Noch einmal *Wolfgang Huber:* Kirche und öffentlichkeit. Nachtrag zu einer Rezension.

Im letzten Heft der ZEE beschäftigt sich *Axel von Campenhausen* mit *Wolfgang Hubers* Habilitationsschrift in der Ausführlichkeit, die das Buch von Gewicht und Reichweite her verdienet. Dem juristischen Rezensenten stellten sich »unter theologischem Gesichtspunkt« Fragen, die nicht ohne Echo bleiben sollen.

Da ist vor allem die Frage, ob von Campenhausen nicht die *Grundthese-des· Buches* übersehen hat und deshalb der Leser gar nichts über die methodische Anlage und die Gliederungsstruktur des Buches erfährt. Teil A und Teil D bilden die Klammer. In Teil' A wird zunächst Öffentlichkeit als ein der Gesamtgesellschaft als politischem Gemeinwesen zugeordneter Begriff herausgestellt. Damit wird auf dem Hintergrund der reformatorischen Situation klar gemacht, daß es um etwas anderes, um mehr geht, als um eine Verhältnisbestimmung von »Staat und Kirche«. Sodann wird in einer größeren theologiegeschichtlichen Herleitung gezeigt, daß die Theologie ihrer Aufgabe erst dann genügt, wenn sie ihre ekklesiologischen Erwägungen zum »Wesen« der Kirche verbindet mit einer verbindlichen Rechenschaft vom »Ort« der Kirche. Das Kirche begründende Geschehen und das Geschehen von Kirche, Ekklesiologie und Christologie werden so eng verbunden gesehen, wie das im Bekenntnis von Barmen ausgesagt und in *Bonhoeffers* Formel Kirche für andere angedeutet wird. Dies ist aber nicht die Grundthese, vielmehr kirdien- und theologiegeschichtlicher Anlaß der Untersuchungen.

Die theologische Urteilsbildung resultiert aus vier Arbeitsgängen (christologische Begründung, theologische Theorie der Gesellschaft, Bezug auf Theorie der öffentlichkeit, Analyse der faktischen Gestalt des Verhältnisses von Kirche und öffentlichkeit), die erst zusammengenommen zu einer theologisch verantwortlichen Aussage und deshalb Grundthese hinführen können. So sollte jedenfalls der Abschnitt II, 1.6 (117 f.) und die Frage »Ekklesiologie, Theorie der Kirche oder Pragmatismus?« verstanden werden (125 ff.).

Die Grundthese wird folgerichtig nach verschiedenen Fallstudien und Inhaltsanalysen in einem synthetischen Verfahren der theologischen Urteilsbildung herausgearbeitet (Teil D). Auf diese Studien geht von Campenhausen ein und stellt trotz mancherlei Detailkritik fest: »Jede Einzelstudie ist gelehrt, lesbar und interessant.«

Der Leser erfährt aber nichts mehr über das, worauf Huber eigentlich hinauswill. An die Stelle von Anfragen hierzu tritt eine Pauschalpolemik gegen die »durchschimmernde theologisehe Grundhaltung«, die nun ihrerseits auf eine frappierende Weise Anlaß und Notwendigkeit dieser Untersuchungen belegt.

War es also das *Ziel Hubers, zu einer Theorie der Kirche im Hinblick auf ihr öffentliches*

1. ZEE, 19. Jg., H. 3 (Mai 1975), S. 185-189; dort die bibliograph. Angaben.

kooperatives Handeln beizutragen, so haben die Teile A-C verschiedene Gestalten und Interpretationen dieses Handeins herausgearbeitet. Hieraus leitet Huber zwei Folgerungen ab:

1. Das öffentliche Handeln der Kirche ist als Dienst am Öffelltlichkeitsanspruch des Evangeliums, der Botschaft vom universalen Heilswillen Gottes zu bestimmen. Die öffentlichkeit der Verkündigung ist deshalb der Kern allen öffentlichen Handelns der Kirche.

2. Das öffentliche Handeln der Kirche ist diakonisches Handeln; es ist der Versuch, im Dasein für andere dem Dasein Jesu für-andere zu entsprechen (623).

Diese beiden Thesen werden in drei Dimensionen theologisch weitergeführt und dabei konkretisiert:

Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht der Gemeinde und in der Gemeinde gründen in der diakonia tes katallages (im Dienst der Versöhnung), in der die Gemeinde in der Weise mit der Welt solidarisch wird, wie es der Stifter des Amtes, das Haupt der Gemeinde geworden ist. Die Gemeinde ist Medium, innerhalb dessen die Versöhnungstat Gottes in Christus in Wort und Sakrament auf eine Weise präsent ist, daß sie auch je neu in konkreter Solidarität mit der Welt bezeugt wird. »Dem versöhnenden Handeln Gottes in Christus entspricht der Versöhnungsdienst der Christen in der Welt.« Diakonia meint dabei die umfassende »verantwortliche Repräsentation der universalen Versöhnung Gottes mit der Welt, also deren stellvertretende Verwirklichung in der jeweiligen sozialen Umwelt« (626).

Wie *von Campenhausen* angesichts dieser theologischen Begründungen des öffentlichkeitsauftrages, die an Eph 2,14–18 weiter ausgeführt werden, zu den folgenden Sätzen kommen konnte, vermag ich mir nur dadurch zu erklären, daß er der Gedankenführung nicht folgend nach 600 Seiten die These und ihre Begründung nicht mehr erwartete. Von Campenhausen »fragt« nämlich: »Überrasdiend ist der Anspruch, qua Kirche der Zeit voraus zu sein, der Welt die Probleme aufzuzeigen, die sie nicht erkennt, und in kritischer Solidarität mit ihr den Weg zu weisen, nicht zu Christus natürlich, sondern zur Lösung der politischen, allerdings bedrohlichen Weltprobleme. Falsch scheint dem Rezensenten auch eine Theologie, die den unvertretbaren persönlichen Glauben, Gebet, Gottesdienst usw. nur voraussetzt, aber niemandem zumutet, vielmehr unter Verzicht auf explizites Bekenntnis zur Grundlage kirchlichen Handelns, zu Bündnissen mit jedermann auffordert, der bestimmte politische Perspektiven teilt. Bedrängt von der Frage, wie man dem politischen Handeln der Kirche zu mehr Fortschrittlichkeit und Wirksamkeit verhelfen könne, wird die unverzichtbare Reihenfolge kirchlicher Agende vertauscht und Lieblingsgedanken beanspruchen den Platz im Zentrum kirchlicher Überlegung.«

Kehren wir zur Grundthese *Hubers* zurück, so zeigen sich ihm in zwei weiteren Dimensionen in der Gegenwart Tendenzen, die in einer zu entwickelnden Theorie der Kirche Berücksichtigung verdienen. Einmal begegnet die Kirche in ihrer faktischen Entwicklung in konfessioneller Aufspaltung und zugleich bahnt sich über ein Wissen um die Einheit der Kirche in Christus die Gliedschaft in der werdenden ökumenischen Gemeinschaft an. Diesem ökumenischen Kirchenverständnis korreliert ein Verständnis der »diristlichen Gemeinde als Dienstgemeinsdiafl«, das gegenüber einem »anstaltlichen Kirchenverständnis« hervorzuheben ist.

Wird Kirche erst einmal in dieser Form theologisch verbindlich auch für die Handlungsvollzüge reflektiert, dann wird zugleich auch in der Retrospektive deutlich, wie disparat diese Elemente zueinander gedacht wurden und wie willkürlich die Kirche sich in den Prozeß der Modernisierung und Vergesellschaftung eingebracht hat. Bedeutsam ist hier auch noch das bereits im ersten Teil erreichte Ergebnis, daß nach wechselnden theologischen Bemühungen, die Verdrängung theologischer Gesichtspunkte durch vernunftrechtliche wieder aufzuheben, selbst die Theologie des Offenbarungswortes Gottes kaum theologische Gesichtspunkte für die empirische Gestaltung der Kirche hervorbrachte. Erst die *Barmer Erklärung* stellte grundsätzlich eine *Verbindung. der Theologie zur Gestalt der Kirche und ihrer öffentlichen Verantwortung* her, so daß auch vorhandene Modelle einer an inhaltlichen Kriterien orientierten Beurteilung unterzogen werden können.

Um an diesen Kriterien weiterzuarbeiten und

zu solcher Arbeit anzuregen, vollzieht Huber zum Schluß noch. drei Gedankengänge: Er bezieht das nun im theologischen Urteil gewonnene Verständnis von Kirche und öffentlichkeit auf die Bestimmungen, die im Alten und Neuen Testament gesetzt sind und in der Geschichte zum Teil expliziert wurden. Er konfrontiert die unverzichtbare öffentliche Dimension mit der *neuzeitlichen Privatisierung von Religion und Kirche.* Schließlich macht er deutlich, daß dre Aspekt »Kirche als gesellschaftlicher Verband« zwar nicht umfassend ist, daß aber nicht übergangen werden kann, was Kirche von allen anderen Verbänden unterscheiden muß. Huber kommt es aber darauf an, daß dieser Aspekt mit dem theologischen Verständnis von Kirche kompatibel ist. In dieser Weise vollzieht sich das sozialethische Urteil als Synthese aus den theologischen, juristischen, soziologischen und historischen Einsichten. Sozialethik erweist sich hier als der umfassende Horizont für die interdisziplinäre Arbeitsweise der Theologie.

In diesem Horizont tritt in der Tat die *Friedensthematik immer* deutlicher als theologische und allgemeinmensdiliche Aufgabe hervor. Soweit sich Theologie und Kirche an das in Epheser 2,13 ff. bezeugte Friedensverständnis (»Christus ist unser Friede«) und in ihrem Amtsverständnis an die Diakonia tes katalages gebunden wissen, können sie nicht mehr zur Agentur des »cultus publicus« oder der »civil religion« in den Nationalstaaten werden. Die Konsequenzen dieses neuen Selbstbewußtseins lassen sich noch gar nicht voll absehen. Sicherlich ist die Bestimmung von Kirche »in ihrem öffentlichen Handeln als gesellschaftlicher Verband« bei Wahrung voller Unabhängigkeit und Bereitschaft zum Dienst und zur Kooperation in diesem Zusammenhang nur ein, wenn auch wesentlicher Aspekt (vgI. 650 f.).

Bedrängt von der Frage, wie das im Bekenntnis von Barmen ans Licht gekommene Verständnis von Kirche in seiner Verbindlichkeit auch wirksame Richtschnur kirchlichen Handelns werde, beleuchtet Huber von daher verschiedene Fakten, die *von Campenhausen* offenbar ganz anders sieht. Drei seien hervorgehoben:

In direktem Widerspruch zur Argumentation des Verfassers bezeichnet der Rezensent die verbandsförmige Beteiligung der Kirche an der öffentlichen Diskussion - etwa in der Gestalt von *Denkschriften* - als *»christlich ungebunden«,* Dies führt zu der Frage, ob für ihn denn jedes dialogische und argumentierende Reden »christlich ungebunden« ist oder am Ende jede kirchliche Teilnahme an der öffentlichen Willensbildung des Gemeinwesens.

Ihm bleibt die Forderung Hubers auf S. 417 (nicht 147) nach Herstellung einer *innerkirchlichen Öffentlichkeit* mit klarer Bindung der Organe und Träger der Willensbildung an die handelnde Gemeinde »undeutlich«. In der Besprechung der *Fallstudie Militärseelsorge* bagatellisiert er die Rolle der Synode der EKD; sie hat nach Art. 26 der alten Grundordnung doch das Gesetzgebungsrecht und hat auf frühzeitige Information über den Militärseelsorgevertrag gedrängt, um dieses Gesetzgebungsrecht verantwortlich wahrnehmen zu können; sie hat aber diese Information nicht erhalten.

Von Campenhausen zögert, sich von seiner pragmatischen Sicht der kirchlichen Dinge zu mehr Verbindlichkeit und theologischer Klärung drängen zu lassen. Dies wird in seiner Besprechung der Fallstudie »Die Struktur der evangelischen Militärseelsorge« deutlich. Das »übertriebene Interesse« an diesem Kapitel wird getadelt und dann wiederholt. Mehr als ein Viertel der Rezension ist diesem Kapitel gewidmet, das 75 von 651 Seiten umfaßt. Huber muß hier wohl einen Nerv berührt haben, jedenfalls erfährt der Leser vom Rezensenten nur verzerrt, was Huber in dieser kritischen Analyse vorhat. Aus der Kritik an der gegenwärtigen »Struktur« der Militärseelsorge wird gleich eine »Kritik der bestehenden Ordnung«. Hubers These, die Struktur der Militärseelsorge sei von Anfang an und teilweise noch immer daran orientiert, daß militärische Tüchtigkeit und die Eingliederung in das militärische System mit Hilfe der Religion gefördert werden (423), ist ja nicht nur so dahingesprochen, sondern wird S. 260 ff. aus den Quellen ausführlicher belegt. Diese These wird dann einerseits als »politische Unterstellung« bezeichnet, und andererseits wird genau diese Funktion der Militärseelsorge für legitim erklärt unter Berufung auf Lk 3,14. Dort spricht Johannes, nicht Jesus, aber das spielt keine Rolle, entscheidend ist, daß Huber unterstellt wird, er würdige nicht den kirch-

.lichen Auftrag an die Soldaten: Genau um diese Auftrags willen wurde das ganze Kapitel geschrieben und ein alternatives Strukturmodell zur Diskussion gestellt. Anscheinend hat der Rezensent ein Vorurteil gegenüber dem Friedensforschungsprojekt der Evangelischen Studiengemeinschaft, aus dem heraus es ihm nicht als möglich erscheint, daß der Verfasser die kirchliche Aufgabe der Militärseelsorge bejaht. Daß der Verfasser Gesichtspunkte der Friedensforschung in die Kritik an den Stundenbildern für den lebenskundlichen Unterricht einführt, hat darin seinen Grund, daß die Militärseelsorge sich selbst immer wieder mit Nachdruck auf die Arbeiten der Evangelischen Studiengemeinschaft beruft (vgl, zuletzt den Rechenschaftsbericht der EKD 1973/74, S. 46 f.).

Seit den bekannten »Heidelberger Thesen« wurde gerade durch die Sachbeiträge der Studiengemeinschaft in Fragen Wehrdienst, Friedensdienst, theologische Friedensforschung eine kirchliche Willensbildung ermöglicht, die einerseits über das Selbstverständnis der »preußischen Monarchen« hinausgeführt und in erfreulicher Weise auch die Mehrzahl der Militärseelsorger nicht unberührt gelassen hat.

Nach alledem reduziert sich hier die sachliche *Differenz zwischen Huber und von Campenhausen* darauf, daß Huber prinzipielle theologisch-ekklesiologische Bedenken gegen die etablierte Form der Militärseelsorge vorträgt und um der besonderen und prinzipiell bedeutsamen kirchlichen Aufgabe der Militärseelsorge willen ein Alternativmodell vorschlägt, in dem Militärseelsorge zur genuin gesamtkirchlichen Aufgabe wird. Von Campenhausen hingegen sieht in dem etablierten System mehr »eine pragmatische Lösung«, die aufs Ganze gesehen ihren Zweck erfüllt. Hier steht eine juristische Sicht, die sich dann audi hinsichtlich der Verfassungsfrage auf die herrschende Lehre beruft, gegen eine theologische Sicht, die auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit drängt. Im übrigen findet auch von Campenhausen Hubers Reformvorschläge »diskutabel«.

Der Sachverhalt, auf den ich kurz eingegangen bin, zeigt erneut, wie wenig es in der Nachkriegszeit gelungen ist, über die substantiellen Fragen des Lebens in der Evangelischen Kirdie in Deutschland zum consensus in fundamentals zu kommen. Andererseits wird niemand leugnen, daß das Buch von Wolfgang Huber Strukturen aufzeigt, innerhalb deren es möglich sein wird, in dieser Frage einen wichtigen Schritt voranzukommen.

Prof. Dr. Dr. Th. Strohm *Berlin*

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Autorenkollektiv: Zum Verhältnis von individuellem und gesellschaftlichem Erkenntnisprozeß. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1974. 160 S. 5,- M.

Geismann, Georg: Ethik und Herrschaftsordnung. Ein Beitrag zum Problem der Legitimation. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1974. 101 S. 19,-DM.

Gresoendor], Günther, und Georg Meggle (Hg.}: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 360 S. 12,-DM.

Gustajson, James M.: Can Ethics Be Christian? Chicago: The University of Chicago Press 1975. 216 S. 8.95 $.

Hörz, He/ga: Blickpunkt Persönlichkeit. Grundfragen und Entwicklungstendenzen der marxistisch-leninistischen Ethik. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1975. 170 S. 8,- M.

Lebensweise und Moral im Sozialismus. Berlin: Dietz Verlag 1974. 430 S. 6,50 M.

Reiner, Hans: Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von »Pflidie und Neigung«, Meisenheim: Verlag Anton Hain 1974. 498 S. 59,50 DM.

Sanders, lack T.: Erhics in the New Testament. Philadelphia: Fortress Press 1975. 160 S. 6.95 $.

Singer, Marcus George: Verallgemeinerung in der Ethik. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 420 S. 42,-DM.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Cbilde, V. Gordon: Soziale Evolution. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 200 S. 7,- DM.

Dallemagne, Jean-Luc: Die Grenzen der Wirtschaftspolitik. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 5,- DM.

Degen, Johannes: Diakonie und Restauration. Neuwied: Luchcerhand Verlag 1975. 218 S. 17,80 DM.

Giesen, Bernhard, und Michael Schmid (Hg.): Erklärungsprobleme in den Sozialwissenschaften. Theorie, Handeln, Geschichte. Hamburg: Verlag Hoffmann und Campe 1975. 400 S. 42,- DM.

Grenzen der Leistung. Perspektiven aus Psychologie, Pädagogik, Entwicklungspolitik, Sport, Evangelischer Theologie, Karholisdier Theologie, Kulturpolitik, Medizin, Volkskultur. Freiburg: Walter-Verlag 1975. 188 S. 24,80 DM.

Grosse, G., und M. Puschmann: Qualität des Lebens. Ausweg oder Irreführung? Berlin: Dietz Verlag 1974.300 S. 5,- M.

Helsaig, Gisela: Frau '75. Bundesrepublik Deutschland-DDR. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik Berend von Nottbeds 1975. 120 S. 9,50 DM.

Humanisierung der Arbeitswelt. *Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der Partnerschaft in der Wirtschaft e V. (APG),* in Verbindung mit dem Bund Katholischer Unternehmer (BKU). Köln: Peter Hanstein Verlag GmbH 1975. 339 S. 39,- DM.

Löbl, Eugen: Wirtschaft am Wendepunkt. Wegweiser in eine soziale Zukunft ohne Inflation und Arbeitslosigkeit. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 138 S. 10,- DM.

Mattick, Paul: Spontaneität und Organisation. Vier Versuche über praktische und theoretische Probleme der Arbeiterbewegung. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 5,- DM.

Reinbold, Otto: Die Wirtschaftskrisen. Berlin: Dietz Verlag 1974. 100 S. 1,50 M.

Reuter, Manfred: Berufliche Bildung aus Gewerkschaftssicht. Prinzipien, Stellungnahmen und Konzeptionen des DGB seit 1949. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 50 S. 5,- DM.

Christmann, A., W. *Hesselbach, M. [ahn und E. W. Mommsen* (Hg.): Sozialpolitik. Ziele und Wege. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, Berend von Nottbeck 1975.589 S. 45,- DM.

Vetter, Heinz-Oskar (Hg.): Humanisierung der Arbeit als gesellschaftspolitische und gewerkschaftliche Aufgabe. Protokoll der DGB-Konferenz vom 16. und 17. Mai 1974 in München. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975. 256 S. 12,- DM.

3. Ehe, Familie, Sexualethik

Borrmann, Rol], und Joachim Schille: Eltern als Sexualerzieher. Berlin: Verlag Volk und Wissen 1974. 112 S. 2,- M.

Held, Thomas, und René Levy: Die Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft. Eine soziologische Analyse am Beispiel der Schweiz. Frauenfeld: Verlag Huber & Co. 1974. 404 S. 28,- DM.

Laing,Ronold D.: Die Politik der Familie. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1974. 192 S.25,- DM.

4. Gesellschaft und Soziologie

Bellab, Robert N.: Emile Durkheim on Morality and Society. Chicago: The University of Chicago Press 1975.244 S. 3.25 $,

Blancpaln, Robert, und Erich Häuselmann: Zur Unrast der Jugend. Eine soziologische Untersuchung über Einstellungen, politische Verhaltensweisen und ihre gesellschaftlichen Determinanten. Frauenfeld: Verlag Huber & Co. 1974.287 S. 28,- DM.

Cicourel, Aaron V.: Methode und Messung in der Soziologie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 320 S. 10,- DM.

Bourdieu, Pierre: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 208 S. 8,-DM.

Dannecker, Martin, und Raimund Reiche: Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der Bundesrepublik. Frankfurt: Fischer Verlag 1974. 424 S. 19,80 DM.

Hahn, Alois: Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Frankfurt und New York: Verlag Herder & Herder 1974.144 S. 16,80 DM.

Hommes, Ulrich (Hg.): Gesellschaft ohne Christentum? Zum Beitrag der Christen für die Erhaltung der Freiheit. Düsseldorf: Pannes-Verlag 1974. 136 S. 12,- DM.

Hujer, Reinhard: Forschungspolitik und gesellschaftliche Planung. Düsseldorf: Westdeutscher Verlag 1974.112 S. 20,- DM.

[aruie, l- C.: Die Logik der Gesellschaft. Ober den Zusammenhang von Denken und sozialem Wandel. München: Paul List Verlag 1974. 10,80 DM.

Kreutz, Henrik: Soziologie der Jugend. München: Juventa Verlag 1974. 224 S. 16,- DM.

Massing, Ottwin: Politische Soziologie. Paradigmata einer kritischen Politikwissenschaft. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 6,- DM.

Rotter, Frank: Verfassung und sozialer Wandel. Studien zur systemtheoretischen Rechtssoziologie. Hamburg: Hoffmann und Campe 1974. 160 S. 22,-DM.

Schütz, Al/red: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 360 S. 12,-DM.

Schur, Edwin M.: Abweichendes Verhalten und soziale Kontrolle. Etikettierung und gesellschaftliche Reaktionen. Frankfurt und New York: Verlag Herder & Herder 1974. 192 S. *19,80* DM.

Soziologische Probleme der Klassenentwicklung in der DDR. Materialien vom H. Kongreß der marxistisch-leninistischen Soziologie in der DDR. Berlin: Dietz Verlag 1974. *260* S. 5,80 M.

Tudor, Andrew: Image and Influence. Studies in the Sociology of Film. London: George Allen & Unwin 1974.264 S. 5,75 S.

Hinweis

Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge

Seit Mitte 1974 gibt Dr. *H.-B. Peter,* Mitarbeiter für Entwicklungsfragen am Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und des Evangelischen Missionsrates, in einfacher Aufmachung eine lesenswerte Paper-Reihe »Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge« heraus, die sich an Freunde des Instituts und weitere Interessenten richtet. Die einzelnen Titel der Reihe, die von verschiedenen Autoren verfaßt und in lockerer Folge erscheinen werden, wollen bewußt nicht ausgereifte wissenschaftliche Untersuchungen darstellen, vielmehr aktuelle entwicklungspolitische Themen aufgreifen und zur fundierten Diskussion anregen.

In der ersten Nummer befaßt sich Heinz Hollenstein mit den Erfolgschancen eines Kartells der Kupferexportstaaten, die zweite ist konkreten Fragen der angepaßten Technologie gewidmet.

Die »Entwicklungspolitischen Diskussionsbeiträge« können einzeln oder in Subskription gegen einen freiwilligen Unkostenbeitrag bei Dr. H.-B. Peter, Institut für Sozialethik des SEK, Feldblumenstraße 70, CH-8134 Adliswil, bezogen werden.

Diesem Heft liegt bei:
ein Prospekt »Evangelischer Erwachsenenkatechismus- vom Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Schrifileiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4800 Bielejeld 12, *OjfenbuTger Straße 14*
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Gütersloh, Postfach 2368

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 6,- DM; einzeln 7,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany

Natürliches Recht

Sozialanthropologische Vorfragen einer Familienethik*

VON HERMANN RINGELING

1. VORBEMERKUNG

Natürliches Recht: Was bedeutet dieser Ausdruck., und wieviel Sinn kann man ihm abgewinnen? Es ist nicht nur reizvoll, immer noch einmal zu versuchen, eine neue Schneise in den Irrgarten der Naturrechtslehre zu schlagen; jener Ausdruck. zeigt eben ein anthropologisches Grundproblem der Ethik an, das sich nicht gut umgehen läßt. Vielmehr zwingt sein ideenpolitischer Gebrauch in der Debatte um eine Reform des Familienrechts zu einer kritischen Stellungnahme. In dieser Hinsicht geht es bei dem Thema um sozialanthropologische Vorfragen einer Familienethik. Vorfragen: Das Referat ist einerseits aus der Arbeit eines Seminars über die schweizerischen und deutschen Entwürfe zur Reform des Eltern- und Kinderrechtes entstanden und andererseits aus der Diskussion in der Familienrechtskommission der EKD. Ein gemeinsames Interesse aber konzentriert sich auf terminologische Vorfragen. Wovon soll man reden - von *»Elterlicber Gewalt«* oder von *»Elterlicher Sorge-ei* Mit dem Gebrauch der Sprache eben fallen ideenpolitische Vorentscheidungen. In der Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Änderung des Schweizerischen Zivilgesetzbuches (Kindesverhältnis) vom 5. Juni 1974 wird nicht von ungefähr viel Mühe an die Wortwahl gewandt. Man entschied sich für die Beibehaltung des Begriffes einer elterlichen Gewalt und unterscheidet sich damit, obwohl das Wort Gewalt in der Schweiz wegen der französischen und italienischen Aquivalente und des politischen Kontextes nicht genau denselben Klang hat wie im Deutschen, vom Sprachgebrauch des Entwurfs eines Gesetzes zur Neuregelung des Rechts der elterlichen Sorge (Bundestags-Drucksache 7/2060 von 1973) in der Bundesrepublik. Dies der erste Anknüpfungspunkt.

Ein zweiter: Pflege und Erziehung der Kinder, heißt es im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 6, Abs. 2), »sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht«. Begriffe wie *»Elternrecht«* und *»Kinderrecbt«* sind polemische Begriffet. Sie werden gebildet, um Vorrechte streitig zu machen: das Elternrecht Kompetenzen des Staates oder der Kirchen, die als unangemessen empfunden werden, das Kinderrecht entsprechend elterliche Privilegien, die fragwürdig geworden sind. Und zur polemischen Begriffsgeschichte gehört es, daß die einschränkenden Ansprüche dadurch abgesichert werden, daß sie als *»natürliches Rechte* Geltung fordern. Jener Satz des deutschen Grundgesetzes nun bringt bereits im Ansatz ein Spannungsverhältnis zum Ausdruck, indem er *Elternrechte und Elternpflichten* verbindet.

---

* Gastvorlesung auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Zürich am 12. Februar 1975; eine erste Fassung wurde in der Familienrechtskommission der EKD am 8. November 1974 vorgetragen.

1. Vgl, *Ingeborg Röbbelen:* Zum Problem des Elternrechts, Heidelberg 1966, S. 16; auch: *Erwin Stein, Wilfried]oest, Hans-Adolf Dombois:* Elternrecht, Heide1berg 1958.

Das führt unmittelbar in die sozialethische Diskussion der Gegenwart hinein. Sehr prägnant nämlich ist eben dieses Spannungsverhältnis in der Familiensoziologie der Nachkriegszeit zum Thema geworden, und zwar in dem Versuch, eine *»natürliche Autoritdt«* der Familie zu beschreiben. Das ist ein dritter Anknüpfungspunkt, und dies um so mehr, als auch die Theologie davon gelernt hat.

II. »NATÜRLICHE« UND »ABSTRAKTE« AUTORITÄT

Das Spannungsverhältnis von Eltern- und Kinderrechten als Frage nach einer »natiirlichen Autorität«, die der Familie eignet: dieses Thema ist von *Helmut Schelsky* in »Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart« behandelt worden; für die theologische Ethik hat *Helmut Begemann* in einer Monographie über den »Strukturwandel der Familie« normative Konsequenzen daraus zu ziehen versucht", Mit Schelskys Untersuchung einzusetzen empfiehlt sich hingegen schon deshalb, weil er seinen Begriff einer »natürlichen Autorität« durch Abgrenzungen gegen konservative Theoretiker wie *Wilhelm H. Riehl,* mehr aber noch gegen die radikale Autoritätskritik vor allem *Max Horkheimers* gewonnen hat. In diesem Abschnitt soll der Akzent auf Sche1skys Widerspruch gegen die zuletzt genannte, radikale Position gesetzt werden. Es ist dies die Ausgangslage für eine noch andauernde Diskussion, in deren Linie sich eine Vermittlung der Gegensätze aufzeigen lassen wird. Was hat es mit jener radikalen Autoritätskritik auf sich?

Gemeint sind die sehr einflußreich gewordenen Pariser »Studien über Autorität und Familie« von Max Horkheimer, *Erich Fromm, Herbert Marcuse* und anderen, die erstmals 1936 erschienen sind; Schelsky, dies muß man sogleich hinzufügen, billigt den Verfassern zu, daß sie nur über das soziologische Instrumentarium und Material der zwanziger Jahre verfügten. Problematisch ist es eher, daß Horkheimer seine Einführung noch 1968 kommentarlos wieder abdrucken ließ3. Noch da wird die Wirklichkeit der bürgerlichen Familie als ein brutales Machtverhältnis »denunziert«, um den typischen Ausdruck zu gebrauchen. Die spätbürgerliche Familie, genauer gesagt, wird als die »Agentur« einer autoritär verfaßten Gesellschaft beschrieben. Autoritär sei sie in dem Sinn zu nennen, daß in ihr die »bloße Autorität als solche« verherrlicht werde. Der Grund für eine derartige Autoritätsvergötzung wird - und dieser marxistische Begriff führt geradewegs zum Thema - in der »Naturwüchsigkeit« der gesellschaftlichen Verhältnisse gesehen: Die Basis des Privateigentums und die Dynamik des Konkurrenzkampfes ermöglichen eine unterschiedliche Entwicklung der einzelnen, eine ungleiche Verteilung und dem Prinzip nach fortwährende Umverteilung gesellschaftlicher Macht. Und eben: die auf solche, scheinbar »natürliche« Weise, nämlich nicht dirigiert von heteronomen Instanzen, erreichbare soziale Stellung gilt auch als ein schützenswertes Rechtsgut. Mit anderen Worten: Das Faktische hat normative Bedeutung, die Wirklichkeit des gesellschaftlichen Aufstiegs ist gleichbedeutend mit ethischen und rechtlichen Kompetenzverhältnissen, die ungleiche Durchsetzungskraft im Le-

---

2. H. Schelsky: Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart, 3. Aufl., Stuttgart 1955; *H. Begemann:* Strukturwandel der Familie, 2. Aufl., Hamburg 1966 (1. Aufl. 1960).

3. In: *Al/red Schmidt* (Hg.): Max Horkheimer, Kritische Theorie, Bd. I, S. Fischer Verlag.

benskampf wird für eine natürliche Tatsache gehalten. Das ist der Punkt, an 'dem die Kritik an der Familienordnung einsetzt.

Um einmal aus einer Schlüsselstelle zu zitieren - Horkheimer schreibt: »Weil der Vater de facto mächtiger ist, darum ist er es auch de jure; das Kind soll seiner überlegenheit nicht bloß Rechnung tragen, sondern sie zugleich achten, indem es ihr Rechnung trägt. In dieser familialen Situation, die für die Entwicklung des Kindes bestimmend ist, wird bereits die Autoritätsstruktur der Wirklichkeit außerhalb der Familie weitgehend vorweggenommen: die herrschenden Verschiedenheiten der Existenzbedingungen, die das Individuum in der Welt vorfindet, sind einfach hinzunehmen, es muß unter ihrer Voraussetzung seinen Weg machen und soll nicht daran rütteln. Tatsachen erkennen, heißt, sie anerkennen. Von der Natur gesetzte Unterschiede sind von Gott gewollt, und in der bürgerlichen Gesellschaft erscheinen Reichtum und Armut als naturgegeben. Indem das Kind in der väterlichen Stärke ein sittliches Verhältnis respektiert und somit das, was es mit seinem Verstand als existierend feststellt, mit seinem Herzen lieben lernt, erfährt es die erste Ausbildung für das bürgerliche Autoritatsverhältnis.«!

Die Stoßrichtung dieser polemischen Analyse - *R. Darendorf* hat sie wohl nicht zu Unrecht eine Karikatur der bürgerlichen Familie genannt, in welcher jedoch gewichtige Wahrheitsmomente enthalten sind - ist deutlich: Das Autoritätsverhältnis in der Familie soll überhaupt aufgehoben werden, um so die wahre, unverstellte Natur in ihre Rechte treten zu lassen. Besser noch gesagt: Jenes Autoritätsverhältnis soll von der Familienwirklichkeit »abgehoben« werden, denn es überformt sie mit einer gesellschaftlichen Herrschaftsordnung, die objektiv schon nicht mehr notwendig, sondern blanke strukturelle Gewalt ist und also zugunsten einer freien, brüderlichen Humanität der Gleichen abgeworfen werden könnte.

Es wäre ganz töricht, diese Kritik nicht ernst zu nehmen. Der Theologe wird vor solcher Vernachlässigung schon dadurch gewarnt, daß sich *Karl Barth* seit dem berühmten Tarnbacher Vortrag von 1919 in die gleiche Front gegen die bürgerliche Vergötzung einer Autorität »an sich«, auch und gerade in der Familie, einreihte, und in der Tat sind in dieser Hinsicht kritische Theorie und dialektische Theologie Varianten des Aufbruchs der Jugendbewegung, Protest gegen die hohl gewordene Autorität der Väter. Doch mehr noch: Die Theologie ist hier unmittelbar angesprochen, weil Horkheimer sich - auch dabei mit Barth ziemlich einig - auf *Ernst Troeltsch* bezieht. Das bürgerliche Autoritätsverhältnis habe in der protestantischen Familienauffassung sein Vorbild und seinen wirkungsgeschichtlichen Ursprung. Troeltsch meinte in den »Soziallehren« - von Horkheimer wörtlich wiedergegeben -: die formale Autorität des Bürgertums sei »in dem eigentlichen Grundgedanken des Luthertums gegeben, welches die von Natur gesetzte körperliche überlegenheit als Ausdruck eines von Gott gewollten überordnungsverhältnisses und feste Ordnungen als den Hauptzweck aller sozialen Organisation ansieht. Der Hausvater ist der Rechtsvertreter, der nicht kontrollierte Gewaltinhaber, der Brotherr, der Seelsorger und Priester seines Hauses.«>

4. A.a.O. S. 332.
5. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Aalen 1965 (1922), S. 557 f.

Nun: Sche1sky hat demgegenüber eingewandt, die methodische Voraussetzung der Analyse sei nicht haltbar, die verallgemeinernde Annahme nämlich, daß die Autoritätsverhältnisse in der Familie nach Erich Fromm jederzeit eindeutig als Reflex der Autoritätsverhältnisse in der Gesamtgesellschaft zu beschreiben seien. Vielmehr sei es so: Daß die gleichsam spiegelbildliche Ähnlichkeit jener beiden Autoritätsverhältnisse als unangemessen empfunden würde und damit die Autoritätskritik auch erst provozierte, sei auf das Phänomen des *»Tertiärpatriarchalismus«* einzugrenzen. Was heißt das?

Schelsky gibt Horkheimer nicht einfach unrecht, sondern bestreitet die ideologischen Verallgemeinerungen. Mit dem Begriff des Tertiärpatriarchalismus, den er einführt, bezeichnet Schelsky eine »Diktatur der Vater«, wie sie ebenfalls zum Beispiel von *A. Mitscherlieh* oder auch *H. H. Muchow* höchst eindrucksvoll dargestellt worden ist. Es ist, wie das Wort zu erkennen gibt, eine Autoritätsstruktur. welcher der von *René König* sogenannte *»Sekundärpatriarchalismus«* vorausgeht, das heißt, eine patriarchalisch-ständische Gesellschaftsordnung. Die eben geht um die Jahrhundertwende über in eine Gesellschaftsform mit bürokratisch-technischen Strukturen. Charakteristisch für diese ist es, daß die gesellschaftliche Stellung der einzelnen prinzipiell schon nicht mehr an personale und insbesondere geschlechtliche Vorrechte gebunden ist, sondern sich aus zweckrationalen Sachleistungen ergibt. Je mehr aber dieser Übergang in eine industrielle Lebenswelt in die Erscheinung tritt, desto fragwürdiger mußten die herkömmlichen Privilegien der Männer werden und desto nachdrücklicher, ja eifersüchtiger wurden sie verteidigt und im Haus von den Vätern gegenüber der wachsenden Kritik ihrer Frauen (und auch schon der Kinder) durchgesetzt. Hier erst, so Schelsky, kommt jener überspannte hausherrliche Herrschaftsanspruch innerhalb der Familie auf, der weitgehend zum Bild des Patriarchalismus überhaupt geworden sei.

Es geht um eine Differenzierung. Sie findet ihren begrifflichen Ausdruck in Schelskys - idealtypischer - Unterscheidung zwischen einer »abstrakten« und »natürlichen« Autorität[6].

Abstrakte Autorität bezeichnet jenen Auroritätstyp, der ein Merkmal gesamtgesellschaftlicher Großorganisationen ist. Sie kann auch eine funktionelle Autorität genannt werden. Diese nämlich ist grundsätzlich nicht an ein Ordnungsgefüge gebunden, in welchem jedes Mitglied mit einem dauerhaften, personalen Status ausgestattet ist. Vielmehr »gelten« die gesellschaftsbedingten über- und Unterordnungsverhältnisse nurmehr partiell; sie ermöglichen die sachgerechte und effektive Durchführung von beruflichen oder politischen Aufgaben, sie organisieren und normieren Leistungen, die für bestimmte Zwekke notwendig sind, erfassen aber - prinzipiell- nicht den »ganzen Mensdien«. Das ist das Neue: Der einzelne steht, was seine »Person«, was ihn als »Menschen« betriffi, in einem distanzierten Verhältnis zu den verschiedenen und vielfach einander überschneidenden Autoritäten, die ihn beanspruchen; die Autorität ist funktional begrenzt. Weil sie aber überdies häufig auf eine undurchschaubare Weise zustande kommt, entsteht das Bild einer anonymen, eben abstrakten Autorität, die dem einzelnen äußerlich bleibt. Sie wird als

6. A.a.Q. S. 314: Die Autorität in der Familie.

potentielle Fremdinstanz erlebt, und das wiederum bewirkt jene sensible Autoritätskritik, deren Recht in der rationalen Kontrolle und der Opposition gegen Zuständigkeitsüberschreitungen liegt, die aber eben umzuschlagen vermag in eine radikale Kritik an Autorität überhaupt. In der Folge entsteht eine *antiautoritäre Familienideologie,* deren Pathos die *unbegrenzte Selbstverwirklichung des einzelnen Menschen* ist.

Sche1skys Antithese, aus den empirischen Untersuchungen abgeleitet, besagt demgegenüber, daß stets Cl) nebeneinander zwei Autoritätstypen zu unterscheiden seien, und zwar auch in der Weise, daß sich in der Familie zwei Autoritätsschichten aufzeigen ließen. Neben einer gesellschaftsbedingten und insofern von außen gestützten Autorität gebe es nämlich eine ursprünglich familiäre Binnenautorität. Diese sei das charakteristische Merkmal *»primärer Beziehungen«* - ein von *Charles Cooley* verwendeter Begriff, der dem soziologischen Typus der »Gemeinschaft« nach *F. Tönnies* entspricht. Präziser gefaßt, handelt es sich um das Autoritätsverhältnis der Familie als Gruppe und so dann auch als »Kernfamilie« - auf René König, auf *Gerhard Wurzbacher* und auf die subtilen Analysen von *Dieter Claessens* ist hierbei hinzuweisen. Was ist das: *»natürliche Autorität«?*

Wichtig für die Definition ist bereits die Beobachtung, daß von »Autorität« nur mit Vorbehalt gesprochen werden kann. Denn diese Form der Autorität, so Sche1sky, bedarf gar keiner expliziten »Anerkennung«, sie wird eben gerade nicht als Fremdinstanz erlebt. Sie entspringt vielmehr spontan - insofern könnte man sie nach *Max Weber* eine charismatische, wenn auch alltägliche nennen - dem Lebensganzen der Gruppe. Sie ist die »Repräsentanz und Vorbildlichkeit des gemeinschaftlichen Wirs, ein Richtungsbild des Gruppenverhaltens ohne jede Distanzierung des Autoritätsträgers aus der Intimität der Gemeinschafl«. Besonders deutlich werde das an der Autorität der Mutter: sie »ist ursprünglicher«, formuliert Sche1sky, »als jede -Identifikation- und bedarf gerade in ihrer tiefsten Schicht keiner Anerkennung, da sie die Familie selbst ist.« Das wird - mit einer Nuance der Begriffsverschiebung in die Sprache der Wissenssoziologie - von Dieter Claessens aufgenommen, wenn er sagt, die Mutter sei »die Welt des Kindes«. Doch weiter: Bezog sich diese erste Bestimmung des Begriffs einer »natürlichen Autorität« auf die *Struktur der Familiengruppe,* so ist das nun zu ergänzen um eine Aussage, welche die *Gruppenfunktionen* betrifft. Auch hier nämlich ist Autorität leistungsbedingt. Und den genauen Gegenpol zu Horkheimer herauszuarbeiten, sei ebenfalls eine Schlüsselstelle zitiert:

Schelsky sagt über das Verhältnis der Eltern zu den Kindern: »Die Aufgabe der leiblichen Erhaltung, der Erziehung, der Einführung der Kinder in die Welt der Erwachsenen schafft von Natur aus ein Grundverhältnis, in dem den Eltern eine Führungs-, den Kindern eine Folgerolle zufällt. Auch dieses Verhältnis tritt nicht der Eltern-Kind-Beziehung fremd und von außen hinzu, sondern ist dies Verhältnis selbst.« Allerdings werde damit deutlich, daß diese Form der natürlichen Autorität auf der einen Seite als Fürsorge, Verantwortung, Opfer, Liebe und Wohlwollen zu bestimmen sei, während die »Anerkennung« der Autorität in dem Vertrauen der Geborgenheit, in Hingabe, Liebe, Ehrfurcht und Achtung der anderen Seite bestehe. Die ursprüngliche funktionale Autorität der intimen, kleinen Gruppe sei also wesentlich im Widerspiel von Fürsorge und Verantwortung einerseits und von Vertrauen und Achtung andererseits zu fassen, in welchem die Kor-

relation von Anordnung oder Ausführung von Befehlen eine untergeordnete und neben anderen zur Verfügung stehende technische Vollzugsmöglichkeit darstelle",

Die Eigenart dieser familienautonomen Autorität nach Schelsky kommt klar heraus: Im Unterschied zur zweckrationalen handelt es sich um *persongebundene Autorität*. Diese »versteht sich von selbst«, und zwar vor allem deshalb, weil ihr Sinngehalt innerhalb der Gruppe überschaubar, weil ihr Leistungsgehalt offensichtlich ist. Die Basis der Familienautorität besteht in solchen Leistungen, die dem Bestand der Familie dienen. Es ist, um den vorhin eingeführten Ausdruck. zu gebrauchen, die *»Selbstverwirklichung« der Familie*, auf welche alle Autorität in ihr gegründet ist. Die Familie, anders gesagt, ist in dieser Sicht eine Gemeinschaft des gegenseitigen Dienstes, weniger von Rechten als von Pflichten, welche jedes Mitglied je nach seiner biologischen, psychologischen und sozialen Fähigkeit auf sich nimmt. Grundsätzlich, und dies hat Helmut Begemann besonders unterstrichen, nimmt daher auch jedes Familienmitglied teil an einer Gesamtautorität; »natürlidie Autorität« ist eben nicht primär Autorität *in* der Familie, sondern die Autorität *der* Familie selbst. Entscheidend ist jedoch bei dem allen, daß die Familie - wo ihre Wirklichkeit nicht ideologisch verkannt wird – keine Zweckorganisation für die Selbstverwirklichung der einzelnen ist, sondern ein Gefüge von Personen, die in dieser grundlegenden Gemeinschaftsform ihre Begrenzung und so also ihre Angewiesenheit aufeinander erfahren. In der personalen Beziehung, so könnte man sagen, wird Menschlichkeit durch die anschauliche Erfahrung der eigenen Grenzen eingeübt; Menschlichkeit und - natürliche - Begrenztheit sind aber nahezu' identische Begriffe. Hier läßt sich der übergang in die weiterführende sozial anthropologische Diskussion und eine Abwägung der Wahrheitsmomente in beiden Positionen gewinnen: derjenigen Sche1skys und derjenigen Horkheimers.

IU. SOZIALANTHROPOLOGISCHES »NATURRECHT«

Nur der eine Aspekt des Versuchs, eine eigenständige, familiale Autorität zu beschreiben, wurde bislang behandelt: die Antithese zu jener radikalen Autoritätskritik, deren Pathos die Utopie einer neuen Humanität ist. Zweifellos liegt darauf das Gewicht des Schelskysehen Ansatzes. Das hat in scharfer und infolgedessen auch wieder einseitiger Kritik *Heidi Rosenbaum* dargestellt", Sche1sky selber entgeht in der Tat nicht der Gefahr, daß der andere Aspekt, die Kritik nämlich an den konservativen Theorien, gleichsam im Banne jener ersten Auseinandersetzung bleibt. Diese Gefahr verstärkt sich indessen noch da, wo die Theologie der von ihm vorgezeichneten Linie folgt und soziologische Begriffe in theologischer Sprache aussagt. Das ist zum Beispiel bei *Helmut Begemann* zu bemerken. Begemann faßt zunächst noch einmal zusammen, wenn er sagt: der Begriff einer »natürlichen Autorität« bezeichne den übergang von »patria potestas« zu *»familiaris potestas«*, Diese sei davon bestimmt, daß jedes Familienmitglied seine bestimmte Funktion und Verantwortung habe, im Zusammenwirken aller werde die »familiaris potestas« erst eigentlich zu dem,

7. A.a.O. S. 318.
8. Familie als Gegenstruktur zur Gesellschafl:, Stuttgart 1973.

was sie sei. Niemand besitze die Macht der Autorität, weder naturrechtlich noch privatrechtlich, institutionell als Privileg.

Begemann sieht - soll man hier schon sagen »aber«? - in solcher Familienautorität die Aufhebung der Vatergewalt in der Weise, daß Eltern und Kinder an der ursprünglichen *»Vaterschaft«* teilhaben. Vaterschaft, so sagt er, sei die Urheberschaft der Familie als soziokultureller Institution. Und er betont nun zwar noch einmal, daß die Macht der Autorität allen gehöre und in Entscheidungsfällen an den übergehe, der die Gemeinschaftsformen und -ziele der Familie am besten vertrete. Das aber »sollte der Vater sein, weil er dafür die größten Chancen und Voraussetzungen mitbringt«, Das »sollte« deutet den häufig zu beobachtenden, gleitenden übergang der theologischen Sprache von empirischen zu normativen Aussagen an. Das wiederum stützt sich auf Schelskys Beobachtungen, daß sich die Familie im Zusammenbruch der gesellschaftlichen Ordnung (in Deutschland) tatsächlich als ein Stabilitätsrest erwiesen habe und die Familie im Zuge der Entwicklung zu neuen und dauerhaften Ordnungs- und Stabilitätsverhältnissen der Gesellschaft nicht nachhinke, sondern an der Spitze marschiere. Die Familie, so Begemanns Folgerung, lebe, wie Schelsky es ausdrückte, »weithin von den Restbeständen vergangener Ordnungen« und warte darauf, daß ihr Ursprung neu entdeckt werde, die Kraft der Vaterschaft als Repräsentation der familiaris potestas. Die entsprechende praktische Konsequenz lautet: Nur dadurch, daß der Vater Autorität nicht einfach beanspruche, sondern vorbildlich in der Familiengemeinschaft bewähre und vollziehe, »werden die Väter von heute ihren Söhnen gegenüber Autorität zurückerlangene".

Mit anderen Worten: Die soziologische Beschreibung der familiären Stabilitätsfunktionen in einer bestimmten, historisch eingrenzbaren Krisenlage wird in die theologische Kategorie der Schöpfung eingetragen und auf diese Weise, verallgemeinernd, als Durchbruch eines »ursprünglichen« Autoritätsverhältnisses verstanden oder vielmehr mißverstanden. Diese *Rückorientierung* blockiert trotz aller Bemühung den autoritätskritischen Aspekt. Es sei sogleich hinzugefügt, daß nicht der Schöpfungsansatz als solcher unangemessen ist, daß er vielmehr in einem - von Begemann angestrebten - Spannungsverhältnis zu einem eschatologisch-heilsgeschichtlichen Gegenpol außerordentlich fruchtbar sein dürfte; gefährlich ist nur die Gleichsetzung von ursprünglich-natürlicher Autorität mit der Gestalt einer partnerschaftlichen Kleinfamilie, in welcher zwar eine Neuverteilung der Autoritätsbereiche in der Familie stattgefunden hat, grundsätzlich hingegen die traditionelle Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern unberührt und angeblich unverfügbar bleibt. Dem aber wird von Schelsky Vorschub geleistet. Gewiß wendet er sich auch gegen die konservative Fehldeutung der beiden Autoritätstypen, nämlich - wie er mit René König sagt -: die Umdeutung des geschichtlich gewordenen und von ganz bestimmten politischen, vor allem wirtschaftlichen Bedingungen nichtfamilialer Art abhängigen Sekundär-Patriarchalismus zur »Naturform der Familie«. Aber er kann eben auch Wilhelm H. Riehl weitgehend recht geben, wenn dieser das Eltern-Kind-Verhältnis aus der Ursprungs- oder Schöpferbeziehung der Eltern zu den Kindern begreifen will und darüber

9. A.a.O. S. 32 ff., 139.

ausführt: »Diese Obervormundschaft ist ein Urrecht, in der Natur der Sache gegeben. Weil Vater und Mutter die Auctores, die Urheber der Familie, sind, darum besitzen sie von selbst auch die Auctoritas, die Macht der Autorität. Weil aber die Autorität die Gewalt des Urhebers ist, so ist sie andererseits gegründet auf die natürliche Liebe und Aufopferung des Erzeugers für sein Kind.«lO

Elternrechte und Elternpflichten sind in dieser Formulierung *moralisch* miteinander verbunden. Es fragt sich aber, ob das genügt und ob man es also dabei belassen kann, daß sich familiale Autorität »von selbst« herstellt. Kommt es nicht darauf an, die Gestalt der Familie so zu konstruieren, daß den Kindern *strukturelle Hilfen* angeboten werden, Hilfen, welche ein Höchstmaß an Freiheit gegenüber den - auch nach Schelskys Urteil - stets in der Familie mitrepräsentierten Ordnungsformen der sozialen Umwelt gewährleisten? Das ist die Fragestellung der sozialanthropologischen Richtung der Familiensoziologie, und darauf spitzt sich die gegenwärtige Diskussion über die Reform des Eltern- und Kinderrechts zu. Einsetzen läßt sich aber an dieser Stelle mit einem Hinweis Dieter Claessens, der zunächst lediglich die Schelskysche Unterscheidung jener zwei Autoritätstypen zu ergänzen scheint. Claessens nämlich macht darauf aufmerksam, daß es in der Familie auch noch zwei geschlechtsspezifische »Autoritätsrollen verschiedenen Charakters« gebell.

Claessens übernimmt Begriffe, die *Talcot Parsons* eingeführt hat, um diese Charaktere zu beschreiben, nämlich den des *»instrumentellen«* und den des *»expressioen«.* Angewendet auf die beobachtbare Autoritätsverteilung in der Kleinfamilie, umschreiben sie ein durchaus traditionelles Verständnis der besonderen Aufgaben von Mann und Frau. Die Mutter nämlich sei die autoritätstragende Rolle in der Kernfamilie, weil sie in emotionaler, versorgender Zuwendung zu den Kindern - »expressiv« - den inneren Bereich der Familie vertrete, der Vater dagegen sei vorwiegend nach außen orientiert, in Richtung auf die *Gesellschaft,* und gewinne von daher seine besondere Kompetenz. Der Begriff der Kompetenz soll hier für die sachgerecht begründbare, legitime Autorität gebraucht werden. Wichtig für den Ansatz der sozialanthropologischen Familiensoziologie ist es nun aber gerade, daß die Beobachtung dieser noch immer normalen Autoritätsunterschiede nicht sogleich spekulativ undalso normativ für eine konservative oder kritische Sicht »der Natur« von Mann und Frau ausgewertet wird. Vielmehr bleibt einerseits die Möglichkeit offen, daß diese Autoritätsverteilung nicht für alle Zeit so bleiben muß, während andererseits bis auf weiteres angenommen wird, daß es sich dabei um grundlegende, biosoziale Vorgaben handelt, mit deren Konstanz jede Planung neuer Familienformen zu rechnen hat. Ob und wieweit sie »überwindbar« sind, ist eine Frage des Experimenrs'".

Dahinter steht ein Verständnis des Verhältnisses von Natur und Kultur in der Wirklichkeit des Menschen, welches auch den bisher noch unzureichend geklärten Begriff einer »natürlichen« Autorität aufzuschließen vermag. Die sozialanthropologische Forschung vermittelt zwischen gegensätzlichen Auffassungen, die entweder meinen, der Mensch sei ein total »offenes« Wesen von nahezu unbegrenzter Plastizität, oder aber ihm eine biologisch-

10. Zit. bei *H. Schelsky,* a.a.O. S. 318.

11. D. Claessens: Familie und Wertsystem, Berlin 1962, S. 52.

12. Dazu auch: *Wolf Lepenies, Helmut Nolte:* Kritik der Anthropologie, München 1971.

psychologische Triebanlage von wesentlicher Konstanz zuschreiben. Etwas' vereinfacht, könnte man die ersteren als »Kulturisten« und die letzteren als »Naturisten« einordnen. Die Kulturisten also sind davon überzeugt, daß menschliche »Natur« eigentlich gleichbedeutend sei mit ihrer jeweiligen kulturellen Prägung, die Natur verschwindet als eine quantite negligeable aus dem Blickfeld. Die Naturisten nehmen demgegenüber an, daß den Kulturmustern des menschlichen Verhaltens nur so viel Wahrheit und Recht zukommen könne, wie sie sich in übereinstimmung mit unabänderlichen Triebgesetzen befinden. Es kommt jetzt weniger darauf an, daß sich beide Positionen ebenfalls nur in Mischungsverhältnissen und niemals so idealtypisch rein auffinden lassen. Entscheidend ist vielmehr, daß die neuere Sozialanthropologie gerade dadurch vermittelt, daß sie die ganze *Frage nach Determination und Indetermination des Menschen* für *prinzipiell unentscheidbar* hält.

Ihre Hypothese ist es, daß die Geschichte der Menschheit Teil der allgemeinen Evolutionsgeschichte sei, eine Geschichte im Tier-Mensch-übergangsfeld. Sie ist »offen« für weiterführende Veränderungen, sie kann als eine *Freiheitsgeschichte* beschrieben werden, in welcher zunächst dem Druck. der Natur, dann aber auch dem Druck der Kultur allmählich gleichsam ein höheres Maß an Bewegungsfreiheit abgerungen wird: der Zwang zur Anpassung an die Umwelt um des überlebens willen verliert an Härte, die Notwendigkeit, sehr spezielle, arbeitsteilige Fähigkeiten und Wesenszüge ausbilden zu müssen, wird geringer. Die Menschheit, so könnte man sagen, befindet sich auf einem unabschließbaren Weg von der Natur zur Kultur. Unter *»Natur«* wäre dann alles zu begreifen, was den Menschen noch (1) festlegt, und zwar sowohl durch seine ursprüngliche Triebausstattung als auch durch kulturbedingte Prägungen seiner Lebensform, die ihm »in Fleisch und Blut« übergehen, die zur »zweiten Natur« werden, die er also auch nicht willkürlich abstreifen kann. Weil hingegen seine Natur immer schon von Kultur geformt ist, trennt die begriffliche Unterscheidung gedanklich, was in der Wirklichkeit immer schon ineinandergreift Aber eben: Da die kulturelle Freiheitsgeschichte neue und so zwar geschichtlich hervorgebrachte, gleichwohl aber möglicherweise unabänderliche anthropologische Bedürfnisse zeitigt, auch - wie gerade Helmut Schelsky nachweist - kulturkritische Bewußtseinsbedürfnisse-', kann der Begriff eines »natürlichen Rechtes« zum *Protestbegriff* werden, der sich gegen überflüssig gewordene Kulturzwänge richtet. Der Begriff ist sinnvoll, sofern man nicht vergißt, daß dieses »natürlidie Recht« selbst kulturelle Ursachen hat.

Bereits dieser allgemeine Ansatz läßt ebenso *allgemeine anthropologische Grundrechte* oder *Postulate* erkennen. Sie betreffen, wie leicht einzusehen ist, in erster Linie die jeweils neue Generation, das Kind. Es geht ja eben darum, die menschliche Freiheitsgeschichte offenzuhalten, vielmehr: die »Offenheit« dieser Geschichte überhaupt erst durch hilfreiche Maßnahmen zu ermöglichen. Systematisiert man die Ergebnisse vornehmlich der verschiedenen Untersuchungen D. Claessens, so läßt sich ein Katalog von elementaren, anthropologischen Menschenrechten aufstellen. An der Spitze steht das, was Claessens den *»An-*

13. So in: Zur soziologischen Theorie der Institution, in: H. *Schelsky* (Hg.): Zur Theorie der Institution, Düsseldorf 1970.

spruch auf den Anspruch» nennc'". Damit ist eben gemeint, daß dem Menschen »von Natur« ein Recht zukommt, sich gemäß den Möglichkeiten, den Spielräumen, die ihm in seiner Kulturlage zur Verfügung stehen, in die Richtung auf eine freiere, entlastetere Humanität zu entwickeln, hinauszuwachsen also über kulturelle Fixierungen, welche auch noch die Charaktere und Rollen der Eltern bestimmen. Genauer muß man aber wieder sagen: Weder versteht sich die Erfüllung jenes elementaren Anspruchs von selbst, noch ist auch nur die vorausgesetzte anspruchsvolle Einstellung zu den Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen selbstverständlich. Gerade gegenüber einer gewissen Naivität, mit welcher auch in der Theologie die These von der »Offenheit« des Menschen und seiner Geschichte vertreten wird, muß man mit Claessens sagen: Es kommt darauf an, daß diese Geschichte überhaupt erst einmal geöffnet und daß sie offengehalten wird, daß also die neue Generation wirksam in sie hineingebracht wird. Hier kommen die Elternpflichten ins Blickfeld. Es läßt sich ein zweites Postulat nennen, der *»Ansprucb auf Scbutz«.* Um das präzise zu fassen, ist es ratsam, sich eine Formel für die grundlegende Leistung der Familie zu eigen zu machen, die *Hugh Miller* geprägt hat. Sie lautet: *Insulation gegen selektive Pression'>.*

Diese Formel nimmt noch einmal sehr genau die methodische Voraussetzung auf, daß nämlich der Familie nichts »Utopisches« zugeschrieben werden soll, sondern nur das, was sie mehr oder weniger immer schon geleistet hat, jetzt aber bewußt sich zum Ziel setzen kann. Es ist wohl so, daß die Familie, *wie* René König sagte, eine *»Gruppe eigener Art«* ist, es ist so, daß sie - worauf Schelsky hinwies - ein *Refugium* vor dem Druck der Gesellschaft darstellt: Sie schirmt ihre Mitglieder von fremden Instanzen ab, und gerade die neuzeitlich-bürgerliche Familie legt infolge ihrer Desintegration aus der Welt der *Arbeit* den in ihr verbundenen Personen eine distanzierte Haltung zu den Anforderungen der Umwelt nahe. Tatsächlich hat sich denn eben in der geschmähten bürgerlichen Familie eine Humanität ausgebildet, die auch für Horkheimer, wenngleich als noch uneingelöster Vorgriff auf die Zukunft, die »Ahnung eines besseren menschlichen Zustandes« bedeutet-e. Insbesondere die Frauen haben in der größeren Abschirmung, welche die Familie in den höheren Schichten des Bürgertums gegenüber der »selektiven Pression« durch die Anforderungen der alten Haus-Wirtschaft bereitzustellen vermochte, jene »weibliche Eigenart« ausbilden können, die dann für sie »typisch« und also bis heute zu einem »Wesenszug« geworden ist. Noch einmal: »Insulation gegen selektive Pression« ist eine Formel, *die* von empirischer Beobachtung ausgeht, um ihr operationale Ziele für die bessere Verwirklichung dessen abzugewinnen, was der Familie möglich ist. Anspruch auf Schutz also, das heißt: Das Kind soll in dem - gemessen an der gesellschaftlichen Leistungswelt - *»künstlicben Binnenklima«* der Familie gegen den Zwang zur vorschnellen übernahme bestimmter kultureller Lebensmuster abgeschirmt, es soll ihm ein Moratorium der »zweiten, soziokulturellen Geburt« gewährleistet werden, ein *»Spielraum freier Entwicklung«.*

---

14. D. Claessens: Instinkt, Psyche, Geltung, 2. Aufl., Köln u. Opladen 1970, S. 175.

15. Zur Insulationsthese vgl.: *D. Claessens:* Instinkt, Psyche, Geltung, a.a.O, S. 93 ff. und passim; *D. Claessens* und *Ferdinand W. Menne:* Zur Dynamik der bürgerlichen Familie und ihrer möglichen Alternativen, in: Soziologie der Familie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 14/1970, S. 177f., 189.

16. A.a.O. S. 346.

Bevor dies noch genauer zu fassen ist, kann jetzt als Folge der beiden zusammengehörigen *Postulate* des *»Recbts auf Anspruche* und des *»Rechts auf Schutz«* ein drittes genannt werden: das *»Recbt auf Selbstdarstellungeü,* Dieser Begriff folgt *A. Portmann,* welcher »Selbstdarstellung« als eine »Grundtatsache des Lebendigen« auffaßt, die der Selbsterhaltung und der Arterhaltung gleichzusetzen sei. Alle Gestalten des Lebens, sagt Portmann, seien in ihrer Erscheinung stets viel mehr, als sich durch die elementare, vom Leben geforderte Notwendigkeit erklären lasse. Entsprechend formuliert Claessens, es handle sich um die kategorial-zweckfreie Erscheinung dessen am Menschen, was er »von sich selbst her« sein kann. Genauer noch: Selbstdarstellung ist die Erscheinung des unverwechselbar und unvertretbar, »unnachahmlich«, in der Distanzierung des kulturell geprägten Individuums »von sich selbst« hervortretenden Humanums, dasjenige also, was sich als die *transsoziale* und *transkulturelle Wirklichkeit* des Menschen beschreiben läßt. Claessens sagt auch: das weder durch tiefenpsychologische Analyse noch durch intensive Beobachtung ergründbare An-sich-so-Sein des Menschen[18]. Ohne vielleicht ganz der Gefahr einer Mißdeutung in theologischer Sprache zu entgehen, könnte man es das »Geheimnis« des Menschen nennen, aber eben genau begriffen als das *anthropologische Novum,* das mit jedem Menschen der Möglichkeit nach in die Geschichte eintritt und einen Rechtsanspruch auf eigene Entwicklung begründet.

Nun: Drei Grundrechte oder Postulate eines »natürlichen Rechtes«, welches in erster Linie dem Kind zukommt, sind aufgestellt worden - das Recht auf Anspruch, das Recht auf Schutz, das Recht auf Selbstdarstellung. Aus diesen Postulaten kann ein *Kriterium* für die Konstruktion der Familie und ihrer Autoritätsverhältnisse abgeleitet werden; das ist zugleich der übergang in den letzten Teil. Das Kriterium heißt: *Partizipation.* Der Begriff der Partizipation wird in der evangelischen Sozialethik in einer ganz bestimmten Weise von *Arthur Rich* gebraucht und soll so verstanden werden: Partizipation ist relativ zu unterscheiden, aber auch zu beziehen auf die Begriffe Mitmenschlichkeit und Mitbestimmung. Mitmenschlichkeit bezeichnet die personale Verantwortung in einem solidarischen Verhältnis von Partnern gleicher Würde und Freiheit; das ist ein personal-ethischer Begriff. Partizipation ist das institutionsethische Gegenstück: Der Begriff meint »die Teilhabe aller Beteiligten und Betroffenen an den durch die gesellschaftliche Macht-, Rechts- und Weisungsstruktur begründeten Mächten, Rechten und Befugnissen«. Im Unterschied hingegen zur tatsächlichen Mitbestimmung, die auf den verschiedenen Ebenen gesellschaftlicher Organisation jeweils anders aussehen wird, bezeichnet Partizipation ein *fundamentalethisches Teilhaben-Kiinnent",* Das gilt es nun auf die Familienordnung anzuwenden.

---

17. Nach *D. Claessens:* Familie und Wertsystem, a.a.O. S. 122 ff. Hierher gehört zugleich das *»Anrecht auf kommunikative Distanxierung«,* wie D. Claessens es mit Bezug auf *Ernst Blochs »Grundrecht auf Gemeinde«* als anthropologisches Grundrecht beschreibt, in: Instinkt, Psyche, Geltung, a.a.O. S. 194. Das weist auf das Kriterium der Partizipation hin.

18. D. Claessens: Familie und Wertsystem, a.a.O. S. 123; *ders.:* Instinkt, Psyche, Geltung, a.a.O, S. 128.

19. A. Rich: Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973, S. 58.

Bei dem Kriterium der Partizipation ist noch einmal anzusetzen. Teilhaben-Können ist ein formales anthropologisches Prinzip. Bevor aus ihm Maximen einer evangelischen Familienethik abgeleitet werden können, bedarf es einer inhaltlichen Bestimmung; der Richtungssinn, in welchem es gebraucht werden soll, muß sich aus der Geschichte des christlichen Glaubens ermitteln lassen. Das aber kann gerade dadurch geschehen, daß man gegenüber der Interpretationslinie von Troeltsch zu Horkheimer noch einmal den Ansatz *Luthers* aufnimmt, obgleich sich bequemer auf *Schleiermacher* würde hinweisen lassen, der im 5. Gebot seiner »Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen« sagte: »Ehre die Eigentümlichkeiten und die Willkür deiner Kinder, auf daß es ihnen wohlergehe und sie kräftig leben auf Erden.«

Werner Elert hat schon dargelegt, daß es nicht angehe zu behaupten, Luther habe den Kindern nur Pflichten und den Eltern nur Rechte zugesprodien-v. Tatsächlich führt Luther im Großen Katechismus - im Stück über die Taufe - aus: Wir reden von Vater- und Mutterstand und so auch von weltlicher Obrigkeit nicht auf natürliche Weise; wenn man die Eltern bloß, so sagt er, auf ihre »Nasen, Augen, Haut und Haar, Fleisch und Bein« hin ansehen wollte, so sehen sie Türken und Heiden gleich, und man könnte wohl fragen, warum ich von diesen meinen Eltern mehr halten sollte als von anderen. Es kommt aber das Gebot dazu: »Du sollst Vater und Mutter ehren.« Und dann »sehe ich einen andern Mann, geschmückt und angezogen mit der Majestät und Herrlichkeit Gottes. Das Gebot (sage ich) ist die gülden Ketten, so er am Hals trägt, ja die Krone auf seinem Haupt, die mir anzeigt, wie und warum man dies Fleisch und Blut ehren soll.«

Mit anderen Worten: Elterliche Autorität ist abgeleitete Autorität. Im Schlußteil zu den Geboten heißt es ausdrücklich: daß man Vater und Mutter, Herren und alle Obrigkeit ehre, untertan und gehorsam sei, »nicht um ihretwillen, sondern um Gottes willen«, komme aus der Kraft des ersten Gebots. Entsprechend erklärt Luther zum vierten Gebot: »Darum ist nicht anzusehen die Person, wie sie (sc. Vater und Mutter) sind, sondern Gottes Willen, der es also schaffet und ordnet. Sonst sind wir zwar vor Gottes Augen alle gleich, aber unter uns kann es ohne solche Ungleichheit und ordentliche Unterschiede nicht sein.«

Es geht gleichsam um die »Amtsgestalt« der Eltern, deshalb sind sie auch nicht zu »lieben«, sondern zu »ehren«; es geht darum, in Zucht, Demut und Scham den göttlichen Auftrag in den Eltern zu achten, Pater est deus, dominus, judex, doctor filiorum. Et rursum bonus filius nulli creaturae sie fidit ut patri. Das schließt die kindliche Dankespflicht ein: Die Kinder sollen den Eltern dienen, ihnen helfen und sie versorgen, wenn sie alt geworden sind. Aber eben: Auch die Eltern werden kräftig vermahnt, sich ebenfalls nicht auf natürliche Weise, sondern ihrem Amt gemäß zu verhalten. Zwar stünde es nicht ausdrücklich in den Zehn Geboten, aber an vielen Orten in der Heiligen Schrift: Gott will nicht Buben und Tyrannen zu diesem Amt haben, »gibt ihnen auch nicht darum die Ehre, das

20. Morphologie des Luthertums, Bd. 2, Kap. 8: Eltern und Kinder. - *Luther* wird im folgenden zitiert (mit geringfügigen stilistischen Änderungen) nach: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2. Aufl., Göttingen 1952.

ist Macht und Recht zu regieren, daß sie sich anbeten lassen, sondern denken; daß sie unter Gottes Gehorsam sind, und vor allen Dingen sich ihres Amtes herzlich und treulich annehmen, ihre Kinder, Gesind, Untertanen etc, nicht allein zu nähren und leiblich zu versorgen, sondern allermeist zu Gottes Lob und Ehre aufzuziehen«.

Den Eltern wird eingeschärft, daß sie sich zu verantworten haben. Und weiter heißt es: Man solle sich der Jugend mit großem Ernst annehmen. Denn wenn man tüchtige Leute für das weltliche und geistliche Regiment haben wolle, dürfe man an den Kindern weder Fleiß, Mühe noch Kost sparen, um sie zu lehren und zu erziehen, daß sie Gott und der Welt dienen mögen, und nicht allein daran denken, wie wir ihnen Geld und Gut sammeln. Gott hat uns Kinder gegeben, damit wir sie nach seinem Willen aufziehen. »Darum wisse ein jeglicher, daß er schuldig ist bei Verlust göttlicher Gnade, daß er seine Kinder vor allen Dingen zu GottesFurcht und Erkenntnis ziehe und, wo sie geschickt sind, auch lernen und studieren lasse, daß man sie, wozu es not ist, brauchen könnte.«

Ohne verharmlosen zu wollen, daß hier wie überhaupt in Luthers Lehre von den »dreierlei Vätern« - Väter nach dem Blut, im Hause und im Lande, wozu noch die Sonderkategorie der »geistlichen Väter« kommt - ein gefährlicher überhang an Gehorsamspflicht vorliegt und daß die religiös begründete Autorität der Väter massiv mißbraucht werden kann, mißbraucht worden ist - das *biblische Korrektiv aller Autorität* kommt doch klar genug heraus. Es besteht eben darin, daß weltliche und insofern »von Natur« und naturrechtlich den Eltern zukommende Macht nur in der verpflichtenden Relation zu Gottes Herrschaft legitim sein kann; die Pflichten, welche Gott den Eltern auferlegt, bestimmen und begrenzen ihre Rechte. Genauer noch: Die Autorität der Eltern und die des Mannes gegenüber seiner Frau sind zwar im Gefüge der Schöpfung vorgeordnet, die natürliche Verschiedenheit begründet einen allgemein einsichtigen und daher vernünftigen Grundriß für die menschlichen Verhältnisse, der nicht willkürlich abgeändert werden darf. Innerhalb dieses Grundrisses, dessen Sinn mit dem Begriff des »Amtes« in der sachgerechten Anwaltschaft der Stärkeren für die Schwächeren gesehen wird, gibt es jedoch die Möglichkeit eines Ausgleichs der Kompetenzen.

EIert schildert das sehr schön. Der Familienethik eigne im Hinblick auf die Ausübung der Autorität ein relativistischer Zug. Wenn Luther von »natürlichern Recht« spreche, so denke er dabei nicht an ewige, unwandelbare Normen, sondern an solche, die gerade deshalb, weil sie »natürlich« sind, auch veränderbar seien. Das ethische Recht sei immer Erfüllung der allernächsten Aufgabe, aus den Motiven der Liebe und der Hingabe. So schildert Luther, wie der Mann des Nachts das Kind wiegt und die Windeln wäscht, »des Weibs pflegt« und für sie arbeitet. Die Frau ist die Lebensgefährtin des Mannes - vitae jucunda socia mulier -, sie übt als Hausfrau ihre Funktion in Haus und Hof kraft eigener Zuständigkeit aus; das eben hat die wichtige Folge, daß den Kindern gegenüber die Eltern die oberste, einheitliche Autorität bilden. Und EIert sagt: »Der Hausvater, der Windeln wäscht, vergißt völlig seine patriarchalische Prärogative. Er handelt aber gerade so - das heißt hier im Widerspruch mit der -unwandelbaren Norm- seiner Vorrechte - ethisch.« Ebenso wie diese augenblickliche sei aber auch eine dauernde Verschiebung denkbar. Denn wenn wirklich das Vorrecht des Mannes in der Familie auf seiner *natürlichen* Anlage

beruhe, so trete er notwendig in demselben Maße zurück, wie sich im Einzelfall etwa die Ehefrau als »von Natur« überlegen erweise.

Der Richtungssinn dieser evangelischen Familienethik wird deutlich, er stimmt mit den biblischen Ansätzen überein; letztlich eben durchdringt und normiert das Richtmaß der Liebe Jesu Christi, in welchem der Wille des Schöpfers offenbar ist, das Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern. Die Begriffe Unterordnung und Autorität erhalten durch das christliche Korrektiv eine neue, dynamische Füllung-"; gegenseitige Unterordnung ist der Generalnenner für die Ehe[22], er ist es auch für die Familie: Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi, heißt es im Epheserbrief (5, 21). Man kann das auf die Formel bringen: Die Liebe ist die Wahrheit der Vernunft *(U. Duchrow).* Das heißt: Soweit die gesellschaftlichen Verhältnisse es gestatten, ist die »natürliche« Autoritätsvorgabe auf die Fähigkeit (!) des einzelnen hin, der Gemeinschaft mit seinen Gaben zu dienen, zu relativieren und zu reduzieren. Partizipation ist in dieser Deutung ein Ordnungskriterium, das auf der Gleichheit aller Familienmitglieder als Kinder Gottes, ihrer Gottesebenbildlichkeit, beruht; die *»[remde Würde«* - ein von *H. Thielicke* bevorzugter Ausdruck – der Gotteskindschaft umschreibt jenes »Geheimnis« menschlicher Eigenart, von dem die Rede war. Vielmehr: Es ist kein Zufall, daß die Postulate des Rechts auf Anspruch, auf Schutz und Selbstdarstellung in der Geschichte des Christentums entdeckt werden; sie verstehen sich nicht von selbst.

Die *Maximen* einer evangelischen Familienethik sind infolgedessen von der Aufgabe abzuleiten, die *Entwicklungskompetenz des Kindes* so gut wie möglich zu sichern. Das wird wesentlich nach zwei Seiten hin zu geschehen haben, nämlich sowohl in Abgrenzung von der Tendenz, über der Selbstverwirklichung des einzelnen die mitmenschliche Rücksichtnahme zu vernachlässigen, als aber auch von der anderen, über der gemeinschaftlichen Selbsterhaltung der Familie das Recht des einzelnen zu kurz kommen zu lassen. Auch das Schelskysche Modell einer »natürlichen Autorität« der Familie ist fragwürdig, weil sein Aussagewert auf die solidarische Interessengemeinschaft einer Gruppe in Notzeiten beschränkt bleibt. Unter dem Gesetz der Selbsterhaltung ist eine grundsätzliche Infragestellung der traditionellen Rollenverteilung zwischen den Familienmitgliedern ein Luxus, auf den sich verzichten läßt. Mit zunehmender Entlastung vom Druck der Existenzsorgen meldet sich hingegen eben diese Frage: in welchem Umfang und mit welchen Gründen die kulturell vorhandenen Autoritätsverhältnisse bestehen bleiben müssen. Und eben: Zum Problem wird dann auch die Tatsache, daß es »in der Natur des alten Adams« liegt, die neue Generation nach seinem Bilde zu formen und ihr Grundrecht auf Widerspruch gegen die bewußten und unbewußten Erziehungsziele der Eltern zu schmälern. Es mag dann vielleicht, mit Luther zu sprechen, nicht an Fleiß, Mühe und Kost(en) gespart werden, um die Kinder zu lehren und zu erziehen, wohl aber an einfühlender Achtung vor ihrer Eigenart und an verständnisvoller Geduld, wenn sie Wege gehen, die dem elterlichen Kalkül von Kosten und Nutzen zuwiderlaufen und Konflikte in die Familie hineintragen.

---

21. Nach *Else Kähler:* Die Frau in den paulinischen Briefen, Zürich 1960.
22. So *Heinrich Greeuen:* Ehe nach dem Neuen Testament, in: G. *Krems* und *R. Mumm* (Hg.): Theologie der Ehe, Regensburg und Göttingen 1969, S. 77.

Mit diesen Bemerkungen ist eine Ausgangslage für die Formulierung von Maximen erreicht, die sich im Einklang mit der sozialanthropologischen Forschung weiß. Unter Maximen sind normative Regeln zu verstehen, die nach den vorausgesetzten Postulaten und Kriterien dazu dienen sollen, unter den gegebenen Umständen das Gute »so gut wie möglich« zu verwirklichen; sie beinhalten mehr als situationsethische Entscheidungen, aber noch keine positiven Rechtssätze. Welche sind zu nennen--?

An *erster* Stelle dürfte die weitere, rechtliche Ausgestaltung des Spannungsverhältnisses zwischen Elternrecht und Kinderrecht anzugeben sein: Der mit dem traditionellen Elternrecht verbundene *Eigentumsgedanke ist zu minimalisieren.*

Zu minimalisieren: das ist also nicht radikal gemeint. Sowohl der deutsche als auch der schweizerische Entwurf gewährleisten weiterhin eine familienautonome Kompetenz nach dem Subsidiaritätsprinzip. Sie soll nicht durch ein allgemeines und eigenständiges Antragsrecht des Kindes, etwa vom 14. Lebensjahr an beim Vormundschaftsgericht, eingeschränkt werden. Beide Entwürfe, der deutsche etwas weitergehend, gewähren aber gleichwohl dem Kind *Mitspracherechte* in seinen Angelegenheiten und gemäß seinem Entwicklungsstand. Die eindeutige Anerkennung seines Persönlichkeitsrechtes führt zum Grundsatz der objektiven Schutzbedürftigkeit des Kindes und im Falle der Gefährdung des leiblichen und geistigen Kindeswohls zu Einschränkungen der elterlichen Gewalt. Bei solcher Gefährdung tritt eine Reihe von »geeigneten Vorkehrungen« (schweiz. Botschaft des Bundesrates [Kindesverhältnis] Art. 307 ff.) in Kraft. Sie erstreckt sich über den Einsatz von Beratungs-, Vermittlungs- und Beistandsinstitutionen, also Erziehungshilfen, bis hin zu einem Antragsrecht des Kindes selbst auf überprüfung des elterlichen Verhaltens durch die vormundschaftlichen Behörden im schweren Konfliktsfall; Kriterium ist die Zerrüttung der Familiengemeinschaft, ihre Desorganisation.

Auf diese Weise wird die unterscheidende Beziehung zwischen »natürlicher« und »abstrakter« Autorität vernünftig beachtet. Es ist hingegen vorstellbar, den Spielraum für die eigenverantwortliche Willensbildung und Mitentscheidung des Kindes noch um einen Schritt zu verbreitern; dabei eröffnet gerade der weite *Ermessensbegriff des Kindeswohls* eine Diskussion über die Möglichkeit, ein sorgfältig eingegrenztes Antragsrecht des Kindes zu erwägen, welches auch eine bestimmte Entscheidung der Eltern einklagbar machen würde. Das würde überall da in Betracht kommen, wo eine falsche oder fehlende Entscheidung der Eltern *irreversible Konsequenzen* für das Schicksal des Kindes hätte, jedenfalls also im *Bereich der Gesundheit* und im *Bereich der Ausbildung*[24]. Einen Ansatz im Hinblick auf den Bereich der Ausbildung, der vergleichsweise schwerer in den Griff zu bekommen ist, könnte ein *Recht auf Beratung* bilden, wie ihn der deutsche Entwurf eines Gesetzes zur Neuregelung des Rechts der elterlichen Sorge (690/73) zu § 1626 bereits enthält (»... bei Meinungsverschiedenheiten soll der Rat eines Berufs- und Bildungsberaters

23. Das Folgende stützt sich auf die Anregungen von *Dieter Claessens* und *Ferdinand W. Menne* in: Zur Dynamik der bürgerlichen Familie und ihrer möglichen Alternativen, a.a.O., und es nimmt zugleich Bezug auf die Reform des Familienrechtes etc.

24. Dies folgt einer Anregung von Dr. *Otto Fichtner,* Ministerialdirektor im Bundesfamilienministerium und Mitglied der Familienrechtskommission der EKD; Fichtner vertritt auch die im folgenden übernommene Auffassung, daß das Recht auf Erziehung ein vollgültiger Rechtssatz sei.

eingeholt werden«) und die schweizerische Botschaft des Bundesrates (Kindesverhältnis) in den Bestimmungen der Art. 302-308 in ähnlicher Weise. Recht auf Beratung also, das könnte heißen, daß dem Kind unbeschadet der allgemeinen elterlichen Verantwortung für die Wahl der Schulen und Ausbildungsstätten, für die Art des Bildungs- und Ausbildungswesens überhaupt, eine Entscheidungshilfe zustände, die unabhängig vom Konfliktfall einzurichten sein würde, aber gerade auch zum Konflikt und seiner Bewältigung hinleiten könnte.

Das verbindet sich mit einer *zweiten Maxime:* Das Recht des Kindes auf Erziehung ist als ein vollgültiger Rechtssatz auszulegen. Ebendies ist das Bestreben der Reformentwürfe, und das entspricht auch bereits überwiegender Meinung. Wegen der Schwierigkeiten hingegen, ein allgemeines »Redit auf Bildung« zu verlangen, sollte ein operationales Ziel in der Weise intendiert werden, daß die *Fähigkeit des jungen Menschen gefördert wird, weiterführende Ausbildungsinstitutionen wählen zu können.* Dies ist eine Forderung, die im Hinblick. auf das gesamte Erziehungsprogramm und in Verbindung mit dem Recht auf Beratung unabhängig vom manifesten Konflikt, insofern also umfassender, an die Meinung der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen anknüpft, die in ihrem Familienpolitischen Programm 1972 befand: es sei dem Kind zwar nicht ein allgemeines Antragsrecht einzuräumen, wohl aber ein solches, das sich auf Konflikte mit den Eltern über eine weiterführende Ausbildung bezieht. Um das zu verwirklichen, wird es allerdings notwendig sein, die Organisation der heutigen Kleinfamilie selbst zu überprüfen. Auch dabei geht es nicht um radikale Maßnahmen, sondern um eine Auflockerung der familialen Autoritätsverhältnisse, um dem Kind *Kontrollmöglichkeiten* zur Verfügung zu stellen, ja, gleichsam Rekursmöglichkeiten gegen die Praxis und Theorie der Erziehung durch die Eltern. Mit anderen Worten: Experimente sollten gestützt werden, die das System der Familie als »Blutsverwandtschafl« zugunsten einer *psycho-sozialen »Wahlverwandschafl«* zu korrigieren vermögen. Es gibt bereits auswertende Studien, zum Beispiel von G. Wurzbacher und anderen, die behutsam die Vorteile und Nachteile größerer Wohn- und Lebensgemeinschaften abwägen[25]. Solche »Alternativ-Gruppcn« sind unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen, wie es möglich sei, daß dem Kind mehr kognitive Anregungen vermittelt werden, daß Erziehungskonzepte besser diskutiert und evaluiert werden können, daß also - um es mit D. Claessens und *F. W. Menne* zu sagen - die herkömmliche Familie ihren teilweisen Zwangscharakter verlieren kann, indem die Erziehung »auf Gründe gestellt« wird.

Eine *dritte* Maxime schließt sich an. Primäre »natürliche« Dominanz, dies ist der Kernsatz der sozialanthropologischen Familienethik, soll in *»morallscbe« Autorität* überführt werden. Es war darauf hinzuweisen, daß die biosozialen Vorgaben der väterlichen und mütterlichen Kompetenz weder willkürlich veränderbar noch aber auch unabänderlich gegeben seien. Auch sie sind fortschreitend zu vermindern. Für die Beziehung von Mann und Frau bedeutet das bereits in der Gegenwart, daß nicht nur die überkommene Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern, sondern auch die ihr zugrunde liegende *Zuweisung männlicher und weiblicher Charaktere durchlässiger* wird als bisher. Das heißt aber, daß

25. In: lose! Duss-von Werdt (Hg.): Kommune und Großfamilie, Veröffentlichungen des Instituts für Ehe- und Familienwissenschaft, Zürich, Band 1, Bern 1972.

mit der Fähigkeit, Aufgaben und Eigenschaften des »anderen Geschlechtes« zu übernehmen, sich anzueignen, auch die Möglichkeit der *Kompetenzkontrolle* größer wird. Diese neuartige anthropologische Entwicklungschance bedarf wiederum einer institutionellen Stütze durch Familienformen, die den immer noch belastenden Druck zur Spezialisierung von Mann und Frau verringern. Für das Kind aber ergibt sich daraus ein breiteres Bezugssystem für die spielerische, erprobende Einübung der eigenen Identität, seine »Selbstdarstellung«, und zwar gerade dadurch, daß sich das Gegenüber der elterlichen Autorität zugleich einheitlicher und dialogischer darstellt.

Zum Schluß dieser überlegungen sei noch einmal nachdrücklich festgehalten, daß sich aus dem Kriterium der Partizipation Maximen zur Gestaltung der Familie als eines *»Besprechungsraumes«* ableiten lassen, daß dies jedoch nicht im Sinne einer antiautoritären Konstruktion mißdeutet werden darf. Das Wahrheitsmoment der radikalen Autoritätskritik liegt in der Autoritätskontrolle und der Verminderung überflüssiger Macht. Mit Claessens und Menne hingegen ist davor zu warnen, »daß unter dem Schlagwort -Partnerschaft mit den Kindern- die hilfreichen Dominanzen der Eltern planiert werden, indem die Eltern den Kindern nur die unterschiedslose Solidarität in ihren gelingenden wie mißlingenden Partnerbeziehungen und ihrem allgemeinen sozialen Agieren zumuten«, Kinder, so sagen die beiden Autoren, wenngleich sie primär die »Neugeborenen« meinen, haben nicht nur »Anspruch« auf sozio-kulturelle Geburtshilfe in »Innenklimata«; sie *sind* vielmehr dieser Anspruch, aus ihrem bloßen Da-Sein. Auch als »Besprechungsraum« bleibt die Familie im Kern ein *»Schutzraum«*. Im Kern und vom Fundament her: Es ist das natürliche Recht des Kindes und die sittliche Pflicht der Eltern, daß die geschöpfliche Begrenztheit und Angewiesenheit auf den Mitmenschen - und zuletzt auf Gott in der Familie gelernt und verstanden wird. Alle Kritik ist nur ein Korrektiv.

Prof. Dr. H. Ringeling eH - *3007 Bern, Steinauweg 3*

Konstitution und Reflexion

Bemerkungen zu einer »Logik der Theologie«

VON CHRISTIAN GREMMELS

Der Anspruch, den in vergangenen biblischen Texten begründeten Glauben in einem jeweils gegebenen historischen Kontext zu vergegenwärtigen, verweist auf eine der Theologie zugrunde liegende Aporie, deren Bearbeitung als Motiv ihrer theoretischen Entfaltung und als Prinzip ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung begriffen werden kann: Theologie kann diesen ihren eigenen Anspruch nicht *unmittelbar* einlösen. Die »Wahrheit Jesu Christi, welche die Bibel bezeugt«, und die »Wirklichkeit der Gesellschaft« stehen einander »Iremd, unvermittelt, widersprüchlich, entzweit und gegensätzlich, mit einem Wort: sie stehen einander abstrakt entgegen-st. Mit diesem »Fremdheitsbewußtsein«, das sich nach dem Scheitern der »Leben-Jesu-Forschung« im 19. Jahrhundert in allen ihren Disziplinen durchgesetzt hat, verfügt die Theologie über einen negativen Begriff ihrer Einheit: Sie ist nicht denkbar ohne ein Bewußtsein der Fremdheit zu den Gegenständen ihrer Tätigkeit, die unter dieser Bedingung sich anzueignen mit ihrer spezifischen Aufgabe zusammenfällt. Theologie, die, statt in der Restitution des Vergangenen, sich durch dessen »denkende Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben« (Hegel) begreift, ist Reflexion dieser Aporie, die sie ermöglicht; sie enthält bereits eine Antwort auf das ihre Arbeit kennzeichnende Unmöglichkeitspostulat, das in der neueren Theologiegeschichte variationsreich beschrieben worden ist, mit exegetischen Konsequenzen durch die Behauptung: Es wird »auch der besten Schrifterklärung nie gelingen, Jesus und das moderne industrielle Zeitalter einander so anzunähern, daß die beiden einander *unmittelbar* etwas Deutliches zu sagen hätten«-: mit ethischen Konsequenzen durch das Urteil: Das Christentum »hat keine Sozialtheologie, das heißt keine aus seiner religiösen Idee *unmittelbar* entspringende Sozialtheorie«-. Mit der Einsicht in diese exegetisch-ethische Text-Kontext-Differenz ist das Feld für das »herrneneutische Problem« abgesteckt, das nach dem »Niedergang der dialektischen Theologie« daher auch »ins Zentrum der theologischen Diskussion gerückt ist«, *denn:* Wenn als hermeneutisch »grundlegend ... die Einsicht« bezeichnet werden kann, »daß die urchristlichen Zeugnisse ... einem für uns vergangenen Zeitalter angehören«, so folgt daraus, »daß ihre gegenwärtige Relevanz nur durch einen Akt der Interpretation zugänglich wird-s". In diesen ihren interpretativen Akten hat es die Theologie jedoch mit zwei unterschiedlich gelagerten Problemen zu tun: sie muß einerseits ein Verständnis entwickeln, das sich auf die Welt des vergangenen biblischen Textes richtet,

---

1. *H.-G. Geyer:* Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung, in: *H.-G. Geyer / H.-N. Janotuslei / A. Schmidt:* Theologie und Soziologie, Stuttgart 1970, S. 43.
2. G. *Traub:* Ethik und Kapitalismus. Grundzüge einer Sozialethik, 2. Aufl., Heilbronn 1909, S. 71 (Hervorhebung von mir).
3. *E. Troeltsch:* Die Sozialphilosophie des Christentums, Zürich 1922, S. 5 (Hervorhebung von mir).
4. *W. Pannenberg:* Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, S. 279.

auf den Glauben in seiner authentischen Ursprungsgestalt; und sie hat zugleich ein Verständnis zu erarbeiten, das sich auf den gegenwärtigen historischen Kontext richtet, auf den Glauben in seiner aktuellen Vermittlungsgestalt. So schwierig es auch ist, die rekonstruktiv der vergangenen Textwelt gewidmete Forschung und die konstruktiv die gegenwärtige Lebenswelt thematisierende Reflexion theologisch miteinander zu verbinden - die damit gestellte Aufgabe läßt sich in einer sehr einfachen und lapidaren Bemerkung zusammenfassen: »Es kommt darauf an, in irgendeiner Weise die Brücke vom Damals zum Heute zu schlagen.«! Und das heißt, ebenso einfach und lapidar, daß die Theologie - von ihrer rekonstruktiv dem »Damals« sich zuwendenden Arbeit abgesehen - in einem die Unterschiede ihrer positionellen Optionen übergreifenden Sinn *einer* Voraussetzung Rechnung zu tragen hat: sie ist um ihres Themas, das heißt um der vergegenwärtigenden Vermittlung des Glaubens willen auf ein Verständnis ihrer Gegenwart angewiesen; auf ein Gegenwartsverständnis, das nicht schon als Implikat ihrer selbst im Begriff von Theologie vorausgesetzt werden darf. Aus Gründen, die mit dieser Konstitutionsproblematik zusammenfallen, gilt daher, daß die Theologie, die »sich nicht einfach aus sich selbst reproduzieren kann«, zur Aufrechterhaltung »ihrer Identität und Eigenart ... ständig eine Art kognitiver Fremdbestimmung bei sich haben muß, ein nicht rein innertheologisch herstellbares und formulierbares -Bewußtsein ihrer Zeit<.«6 Mit der Feststellung, daß die Aneignung der Gegenwart (als Voraussetzung für die Gegenwärtigkeit des Glaubens) Bedingung theologischer Selbstkonstitution ist, verschärft sich jedoch ein Problem, das durch die bloße Zustimmung zu diesem Postulat nicht gelöst werden kann; problematisch ist nicht so sehr die Forderung, *daß* Theologie eines »nicht rein innertheologisch herstellbare(n)« Bewußtseins ihrer Gegenwart bedarf, problematisch ist erst die aus dem Zusammenhang dieser Forderung erwachsende Frage, *wie* Theologie ihrer Gegenwart sich meint bewußt werden zu können, anders gefragt: Mit *welchen* Optionen für eine ihre Zeit in Gedanken erfassende nicht-theologische Wissenschaft kann Theologie sich in die Lage versetzen, die notwendige »kognitive Fremdbestimmung« als ein Bewußtsein des »Bewußtseins ihrer Zeit« zu entwickeln?

1.

Bei den Versuchen, im Blick auf diese Frage zu einer Antwort zu kommen, lassen sich zwei grundsätzliche Positionen voneinander unterscheiden: *einerseits,* wie bei *R. Bultmann,* das Plädoyer für die »riditige« Philosophie; *andererseits,* wie in der neueren Diskussion, die Entscheidung für eine »richtige« Theorie der Gesellschaft von Gnaden der Sozialwissenschaften - in *heiden* Fällen aber Optionen, die (wenn auch gewiß mit äußerst unterschiedlicher Gewichtung) zu der Frage Anlaß geben, ob nicht in der Erwartung, mit der die Begegnung mit dieser oder jener Wissenschaft theologischerseits betrieben wird, ein Zu-

---

5. W. Marxsen: Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament, Gütersloh 1968, S. 67.

6.]. *B. Metz:* Zu einer interdisziplinär orientierten Theologie auf bikonfessioneller Basis, in: *[, B. Metz I T. Rendtorff* (Hg.): Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (Interdisziplinäre Studien, Bd. 2), Düsseldorf 1971, S. 20.

trauen an Kompetenz fortlebt, das ineins mit der überschätzung des jeweiligen nicht-theologischen Wissenschaftspartners nicht selten zu der Unterschätzung desjenigen Parts führt, den zu spielen Theologie als Theorie der wissenschaftlichen Tätigkeit des Bewußtseins sich jedenfalls nicht selbst vorenthalten sollte"; wie dem auch sei, in *jedem* Fall gilt, daß bei der Selbstklärung des Verhältnisses zu den »anderen Wissenschaften« nicht auf Dauer die Frage entproblematisiert werden kann, warum (beispielsweise) Philosophie in ihrer »hermeneutischen« oder »analytischen« Ausprägung *überhaupt,* oder: warum sie samt der jeweils spezifischen Begrifflichkeit in einem *ausgezeichneten* Sinn dazu befähigt sein soll, authentischer Ausdruck jener sei es »wesentlich« oder »exakt« begriffenen Gegenwart zu sein, die als referentieller Bezugsrahmen zum Begreifen ihrer selbst der philosophischen Räson zunächst keineswegs in *besonderer* Weise zur Verfügung steht. Die philosophisch oder sozialwissenschaftlich ausgearbeiteten wissenschaftsdisziplinären Reflexionstypen sind unbeschadet der unterschiedlichen Gegenstandsbereiche, in denen sie sich abarbeiten, von bestimmten Reflexionsvoraussetzungen abhängig, deren Verallgemeinerungsfähigkeit am Begriff von»Wissenschaft« verdeutlicht werden kann: »Die Wissenschaft richtet sich auf die Sachverhalte ihrer Gegenstandsbereiche *niemals unvermittelt,* sondern immer nur so, daß sie von bestimmten Voraussetzungen ausgeht und die Sachverhalte unter der angenommenen Geltung jener Voraussetzungen betrachtet.e" Dies bedeutet: Da auch die Theologie ihren Anspruch (nämlich: den in vergangenen biblischen Texten begründeten Glauben in einem jeweils gegebenen historischen Kontext zu vergegenwärtigen) *niemals unvermittelt* einzulösen vermag, teilt sie die methodologischen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis, wenn sie für sich gelten läßt, was - W. *Wieland* zufolge - für die Wissenschaft in der genannten Weise insgesamt gilt: sie kann sich der Sachverhalte ihrer Gegenstandsbereiche ebenfalls nicht anders als unter Zuhilfenahme bestimmter »Voraussetzungen« vergewissern, unter deren »angenommener Geltung« sie mit der Gegenwart des Glaubens heute ihren eigenen Gegenwartsbezug zu verwirklichen sucht. Was die Funktion dieser »Voraussetzungen« betriffi, so läßt sich zu ihrer Charakterisierung eine in der gegenwärtigen Diskussion relativ unstrittig geltende Einsicht festhalten und wie folgt beschreiben: Wissenssoziologisch in den Arbeiten von *K. Mannbeim",* phänomenologisch in der Nachfolge von *E. Husserl* bei *A. SchütztO,* religionsphilosophisch

---

7. Zur Begründung vgl, *T. Rendtorff:* Theologie als Kritik und Konstruktion, in: *ders.:* Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, S. 182-200.
8. W. *Wieland:* Möglichkeiten der Wissenschaftstheorie, in: Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1 (= Methode und Wissenschaft / Lebenswelt und Geschichte), hg. von *R. Bubner* / *K. Cramer* / *R. Wiehl,* Tübingen 1970, S. 34 (Hervorhebung von mir).
9. *K. Mannheim:* Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, hg. von *K. H. Wolf!* (Soz. Texte Bd. 28), Berlin und Neuwied 1964.
10. *A. Schütz:* Collected Papers, Bd. I (= The Problem of Social Reality), ed. and introduced by *M. Natanson,* 4. Aufl., The Hague 1973, Bd. II (= Studies in Social Theory), ed. and introduced by *A. Brodersen,* 3. Aufl., The Hague 1971, Bd. III (= Studies in Phenomenological Philosophy), ed. by *I. Schütz,* The Hague 1970; *ders.:* Das Problem der Relevanz, Frankfurt 1971; *ders.:* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie (stw Bd. 92), Frankfurt 1974. Zur theoriegesdiidnlidien Entwicklung: *H. Spiegelberg:* The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, Bd. I-1I (Phaenomenologica Bd. 5/6), 2. Aufl., The Hague 1971.

bei *Th. N. Munson*[11], religionssoziologisch bei *P. L. Bergerl'Tb, Luckmann-?* und sozialwissenschafHich in der neueren ethnomethodologischen Forschungt> nachgewiesen, stellen solche »Voraussetzungen«, »Annahmen« oder »Prämissen« *(H. Blumer)* einen Teil der »vorrheorerischen Matrix« dar, »auf der Theorie beruht«. Theoretische Entwürfe, so lassen sich die Ergebnisse der genannten Forschungsrichtungen in *diesem* Punkt zusammenfassen, sind insgesamt abhängig »von gewissen vor-theoretischen Überzeugungen«, von »spezifisdien« oder »grundlegenden Annahmen über Mensch und Gesellsdiaft«!". Solche - im Folgenden *Historische Basis-Annahmen* genannten - »vor-theoretischen Überzeugungen«, die jeweils ein besonderes Verständnis VOn »Mensch und Gesellschaft« einschließen, sind als »common-sense knowledge of everyday life« *(A. Schütz)* Ausdruck routinisierter Wissensbestände der »Alltagswelt«; es sind »gesellschaftlich gebilligte Tatsachen des Lebens in der Gesellschaft, die jedes engagierte und vertrauenswürdige Gesellschaftsmitglied (bona-fide member of the society) kennt-d>. Mit anderen Worten: Historische Basis-Annahmen stellen wissensdiafls konstitutive Universalien dar, die - innerhalb der historisch wandelbaren Grenzen ihrer Anerkennung unproblematisch, gleichsam als »taken for granted« geltend - auf vor-theoretischer Ebene konstitutiv die Explikation einer wissenschaftlichen Theorie mitbestimmen.

In einer *zusammenfassenden* Bemerkung kann daher gesagt werden: Mit der Thematisierung des zuvor skizzierten »Fremdheitsbewußtseins« wird deutlich, daß die Theologie - es sei denn in der Verwechselung mit dem Glauben, dessen »wissenschaftliche Selbstbesinnung« (*P. Althaus)* sie ist - die Sachverhalte ihrer Gegenstandsbereiche sich nicht unmittelbar aneignen kann; sie ist, von allem anderen abgesehen, auf ein Verständnis ihrer historischen Gegenwart angewiesen, die theologisch interpretieren zu wollen sie nicht verzichten kann. Im Unterschied zu der Hoffnung, dieses Gegenwartsverständnis von einer anderen, ihre Zeit in der »richtigen« Theorie erfassenden Wissenschaft entlehnen zu können, soll hier jedoch behauptet und im folgenden begründet werden: Das für die Theologie unumgängliche Gegenwartsverständnis wird ihr durch routinisiertes »Alltagswissen« in Gestalt »historischer Basis-Annahmen« zugänglich gemacht. Erst die Rezeption von Basis-Annah-

---

11. *Tb, N. Munson:* Reflective Theology. Philosophical Orientations in Religion, New Haven und London 1968.
12. *P. L. Berger:* Einladung zur Soziologie, Freiburg i. Br. 1969; *P. L. Berger / Th. Luckmann:* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969; *P. L. Berger:* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973; *Th. Luckmann:* Theories of Religion and Social Change, in: *D. Bell:* (ed.): Theories of Social Change, New York 1971; *ders.:* Religion in der modernen Gesellschaft, in:]. *Wässner* (Hg.): Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, S. 3-15, insbes, S. 3f.
13. *H. Garfinkei:* Studies in Ethnomethodology, New Jersey 1967; *H. Blumer:* Symbolic Interactionism, Perspecrive and Method, New York 1969; *A. W. Gouldner:* Die westliche Soziologie in der Krise, Bd. I-II (rde Bd. *360/361),* Reinbek 1974. Zusammenfassende Darstellung: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Bd, I-II (rororo-studium Bd. 54/55), Reinbek 1973 (Lit.).
14. *A. W. Gouldner,* a.a.O. Bd. I, S. 50,43, 39.
15. *H. Garfinkei;* zit. n. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und Gesellschaft, Bd. I, S. 189.

men versetzt die Theologie in die Lage, ihrer Aufgabe nachzukommen: In der historischen Ungleichzeitigkeit des biblischen Textes die Gleichzeitigkeit seiner Wahrheit sichtbar zu machen.

II.

Daß historische Basis-Annahmen auch konzeptuelle Entwicklungen der Theologie mitbestimmen, läßt sich an jenen in den letzten dreißig Jahren in zunehmend beschleunigter Rotation einander ablösenden Programmen und Entwürfen verdeutlichen, die mit der abschätzig gemeinten Wendung »Genitiv-Theologien« zu etikettieren noch nicht den Sachverhalt erklären heißt, der in ihnen Ausdruck erhält. Im Blick auf die erklärungsbedürftige Tendenz in Richtung auf eine in immer kürzeren Zeiträumen erfolgende Reformulierung von Traditionen und Positionen legt sich die Vermutung nahe, daß die Differenzen zwischen den theologischen Reflexionssystemen präfigurativ schon in den Divergenzen der nicht-theologischen Voraussetzungen enthalten sind, die ihnen in unterschiedlich ausformulierter Gestalt zugrunde liegen. Versucht man in diesem Sinn die Vielfalt der theologischen Theorien durch die Varianten der Prämissen zu beschreiben, in deren Verarbeitung sie sich ausbilden, so können in schematisierender Darstellung folgende *Typen historischer Basis-Annahmen* voneinander unterschieden werden:

Erstens die *unioersal klassifizierenden Annahmen;* hierher gehört zum Beispiel die »Welthypothese« von der »universalen Weltlichkeit« der neuzeitlichen Welt (»Die Welt ist heute weltlich geworden ... Der Glaube ist von dieser universalen Weltlichkeit gestellt und gefragt, wie er sich zu ihr versteheej'e, die auf die »Theologie der Welt« von *J. B. Metz* in bestimmender Weise Einfluß genommen hat. Ähnlich strukturiert ist die mit vergleichbar großer Reichweitenkompetenz ausgestattete »Welthypothese« von der »totalen Geschichtlichkeit der neuzeitlichen Welt« (»Dem König Midas, so erzählt die Sage, wurde alles, was er berührte, zu Gold. Dem Menschen der Neuzeit wird alles, die ganze Wirklichkeit, zu Gesdiichte«)!", die für G. *Ebeling* und *F. Gogarten'"* von grundlegender Bedeutung ist.

Zweitens die *temporal klassifizierenden Annahmen;* gemeint sind hier die nach Reichweitenkompetenz und Geltungsbereich vielfach abgestuften »Zeitdiagnosen«: einerseits die durch die Rezeption soziokultureller Entwicklungsbedingungen bestimmte Erfahrung (»,.. die Probleme der modernen industriellen Welt machen deutlich, daß der Mensch sich nicht auf vorgegebene Ordnungen verlassen kann«)!", die als konstitutives Merkmal in der »Theologie der Revolution« bei *T. Rendtorff* und *H. E. Tödt* Eingang gefunden hat; andererseits die durch den historischen Mitvollzug bestimmte persönliche Erfahrung (»Ich spreche nur für mich selbst, aber in den Enttäuschungen über das Ende des -Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht- in der ČSSR und das Ende der civil-right-movement in den USA und den hoffentlich nur vorläufigen Stillstand der Reformen in der ökumeni-

16. *t. B. Metz:* Zur Theologie der Welt, Mainz und München 1968, S. 11.
17. G. *Ebeling:* Die Welt als Geschichte, in: *ders.:* Wort und Glaube, Bd. I, 2. Aufl., Tübingen 1962, S. 389, 381.
18. Vgl. *F. Gogarten:* Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (Siebenstern-Taschenbuch Bd, 72), München und Hamburg 1966, S. 103 ff.
19. *T. Rendtorff* und *H. E. Tödt:* Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (es Bd. 258), Frankfurt 1968, S. 96.

schen Bewegung ... trat in das Zentrum der Hoffnung und des Widerstandes- wieder das, was doch der treibende Grund aller Horizonteröffnungen in Gesellschaft und Kirche ist: das Kreuz Christi-sj-", die - *j. Molimanns* Entwicklung von der »Theologie der Hoffnung« zu einer »Theologie des Kreuzes« dokumentierend - auf die Konzeption seiner Schrift »Der gekreuzigte Gott« eingewirkt hat.

Drittens die *anthropologisch klassifizierenden Annahmen;* hierher gehört unter anderem D. *Bonhoeffers* Prämisse von der »Religionslosigkeit des modernen Menschen«, ohne die das in »Widerstand und Ergebung« entwickelte Konzept eines »Religionslosen Christentums« weder in seinen Voraussetzungen noch in seinen Konsequenzen zureichend verstanden werden kann. Die theoriebildende Relation, in der »historische Basis-Annahmen« und »theologische Programme« insgesamt einander entsprechen, enthält im Kern ein *Modell theologischer Theoriebildung-),* das - durch zwei weitere überlegungen ergänzt - in wissenssoziologischer Formalisierung am Beispiel dieses dritten Prämissentyps dargestellt werden kann: Es ist die anthropologische *Basis-Annahme* von der »Religionslosigkeit des modernen Menschen« (s-Die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein«)22, die - in der *Entdeckung korrelativer Traditionen* bestätigt-', in der *Abwehr konkurrierender Positionen* präzisiert>' - in dem *theologischen Programm der*

20. *J. Moltmann:* Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, S. 8.

21. Im Unterschied zu den Modellen *in* der Theologie (vgl, dazu: *F. Ferre:* Die Verwendung von Modellen in Wissenschaft und Theologie, in: D. *M. High* [Hg.]: Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einf. von *H. Peukert,* Düsseldorf 1972, S. 51-92, insbes. S. 75 ff.) handelt es sich hier um ein Modell *der* Theologie (bzw. ihrer spezifischen Entwicklungsbedingungen), mit dessen Einführung sich trotz der perspektivischen Verzerrungen, welche die Anwendung von »Modellen« nach sich zieht, die Absicht verbindet, die theologische Reflexion durch den Nachweis der Logik zu beschreiben, deren sie sich bei ihrer Tätigkeit bedient. Ein solcher Versuch ist schon deswegen unumgänglich, weil das *Problem* innerhalb der als Ausgangsbemerkung zitierten Wendung (s Es kommt darauf an, in irgendeiner Weise die Brücke vorn Damals zum Heute zu schlagen«) zureichend nicht dadurch schon berüek.sichtigt ist, daß man auf die Vielzahl der theologischerseits ausgebildeten Korrelationsmethoden hinweist; *umgekehrt:* Es ist eben dies Zugeständnis, daß die »in irgendeiner Weise« geforderten Brückenschläge in der theologischen Tradition in irgendeiner Weise stets auch verwirklicht wurden, das fragen läßt, ob in der metheden- und theologiegeschichtlichen *Viel/alt* dieser Brückenprinzipien nicht eine diese Vielfalt ermöglichende systematische *Einheit* sichtbar gemacht werden kann, an der sich die Bedingungen der Möglichkeit einer »Logik der Theologie« ablesen lassen.

22. D. *Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von *E. Bethge.* Neuausgabe, München *1970,* S. *305.*

23. Zum Strukturmerkmal *»Entdeckung korrelativer Traditionen«* vgl. zum Beispiel die Bemerkung: »Ich will versuchen, einmal vorn Geschichtlichen meinen Standort zu bezeichnen. Die etwa im 13. Jahrhundert ... beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie ... ist in unsrer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen. Der Mensch hat es gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der -Arbeitshyporhese: Gott<. In wissenschaftlichen, künstlerischen und ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an die man kaum mehr zu rühren wagt; seit etwa *100* Jahren gilt das aber in zunehmendem Maße auch für die religiösen Fragen; es zeigt sich, daß alles auch ohne -Got« geht und zwar ebenso gut wie vorher. Ebenso wie auf wissenschaftlichem Gebiet wird im allgemein menschlichen Bereich >Gott< immer weiter aus dem Leben zurückgedrängt, er verliert an Boden« (a.a.O. S. 356 f.). Vgl. auch: a.a.O. S. 392 f.

24. Zum Strukturmerkmal *»Abwehr konkurrierender Positionen«* vgl. zum Beispiel die Auseinandersetzung mit *P. Tillich:* »Tillich unternahm es, die Entwiek.lung der Welt selbst - gegen ihren Willen – religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter; auch er wollte die Welt besser verstehen, als sie sich selbst verstand;

»snichr-religiösen Interpretation- biblischer Begriffee-? zusammengefaßt wird, mit dessen Hilfe die Aneignung des vergangenen biblischen Textes unter den Bedingungen des historisch so bewußt gewordenen gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontextes auf *neue* Weise wieder möglich wird, exemplarisch: »Die paulinische Frage, ob die περιτομή Bedingung der Rechtfertigung sei, heißt m. E. heute, ob Religion Bedingung des Heils sei. Die Freiheit von der περιτομή ist auch die Freiheit von der Religion.ew

An dem voranstehend skizzierten Zusammenhang, in dem die nach ihrer besonderen Gestalt ausdifferenzierten *»historischen Basis-Annabmen«* und die in der jeweiligen Verarbeitung dieser nicht-theologischen Prämissen sich ausformulierenden *»tbeologiscben Programme«* aufeinander bezogen sind, an diesem *Modell* kann deutlich werden: Theologische Reflexionssysteme sind unbeschadet ihrer positionellen Eigenarten durch ein gemeinsames Moment untereinander verbunden, denn: Da die in diesen Konzeptualisierungen nachweisbaren »universalen«, »temporalen« und »anthropologischen« Annahmen übereinstimmend jenes »nicht rein innertheologisch herstellbare ... -Bewußtsein ihrer Zeit<<< *(J. B. Metz)* schon enthalten, dessen Theologie zur zeitlichen Explikation des Glaubens bedarf, kann behauptet werden: Die Gegenwart, welche die Theologie in der Vergegenwärtigung des biblischen Textes *theologisch* interpretieren will, ist in den von ihr beanspruchten Basis-Annahmen *historisch* bereits enthalten. Die theologische Reflexion, die auf Grund der Text-Kontext-Differenz auf die vergegenwärtigende Funktion solcher Annahmen, Prämissen und Voraussetzungen angewiesen ist, belegt daher kraft ihrer Tätigkeit einen faktisch immer schon gegebenen Modus historischer Gleichzeitigkeit, der von dem reflektierenden Subjekt nicht erst angeeignet werden muß; programmatisch formuliert: Diese präsentativen Akte können als Ausdruck einer appräsenrativ wirksamen *Logik der Theologie* aufgefaßt und entfaltet werden.

Der näheren Bestimmung dieser Aufgabe vorausgreifend, soll hier an das im Anschluß an *H. Lotze* und *H. Rickert* unter dem Stichwort einer »Logik der Philosophie« von *E. Lask*[27] entworfene, in der wissenssoziologischen Forschung bei *K. Marmheim/»* erneuerte Programm erinnert werden, dessen Entwicklung von Anfang an durch ein von *B. Croce* beschriebenes Mißverständnis beeinträchtigt worden ist: »Es ist doch seltsam, welchem Widerstreben dieser Begriff begegnet - der so einfach ist und wegen seiner unwiderstehlichen Evidenz angenommen werden müßte, nämlich der Begriff einer Logik der Philosophie, das heißt mit anderen Worten: daß die Philosophie sich nach einer eigenen Methode fortbewege, deren Theorie zu erforschen und zu formulieren sei. Niemand zieht in Zweifel, daß die Mathematik ihre Methode besitzt, die man in der Logik der Mathematik

sie aber fühlte sich völlig mißverstanden und wies ein solches Ansinnen ab. (Zwar *muß* die Welt besser verstanden werden, als sie sich selbst versteht, aber eben nicht -religiös-, wie es die religiösen Sozialisten wollten!)« (a.a.O. S. 359). Vgl. auch die Bemerkungen zu *Bultmann* (S. 311 f.), *Barth* (S. 312, 359 f.), *Heim* und *Althaus* (5. 358 f.), die ihrer Struktur nach ebenfalls auf eine -Abwehr konkurrierender Positionen- hinauslaufen.

25. Vgl. zu dieser Wendung: a.a.O, S. 311 f., 377, 392, 395.
26. A.a.O. S. 307.
27. *E. Lask:* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, in: *ders.:* Ges. Schrifl:en, hg. von *E. Herrigel,* Bd. II, Tübingen 1923, S. 1-282.
28. Vgl. dazu *K. Mannheim,* a.a.O. (vgl. Anm. 9) S. 166-245.

studiert, daß die Naturwissenschaften die ihrige haben und sich darauf die Logik der Beobachtung, des Experimentes, der Abstraktion aufbaut; daß die Geschichtsschreibung ihre Methode hat und es also eine Logik der geschichtlichen Methode gibt ... Aber wenn man dann bei der Philosophie anlangt, widerstreben sehr viele der Folgerung, daß also auch die Philosophie – wenn man sie einmal betreibt - eine eigene Methode haben müsse, die näher zu bestimmen sei.«29 Vor diesem Hintergrund wird eine »Logik der Theologie« mit einem eher noch stärkeren Widerstreben zu rechnen haben; insbesondere mit der Befürchtung, die spezifisch eigene Thematiken verfolgende theologische Arbeit werde den Bestimmungen einer von außen an sie herangetragenen Logik unterworfen. Solchen Mißverständnissen kann in Anerkennung dessen, daß eine Logik der Theologie dem Gegenstand der Theologie entsprechen muß, mit der Bemerkung entgegengetreten werden: Bei den folgenden überlegungen, die an die enzyklopädisch ausgerichteten theologischen Methodologien des 19. Jahrhunderts insofern anknüpfen, als für diese »der Gegenstand der Encyklopädie ... nicht der concrete Inhalt des Erkennens, sondern der Organismus der Erkenntniß (ist)«30, handelt es sich um den Versuch einer *Rekonstruktion der im Vollzug theologischer Arbeit selbst Anwendung findenden Prinzipien.* Da der theologische Gedanke, der sich in der Erarbeitung seiner Gegenstände darstellt, sich selbst zum Gegenstand werden muß, ist es die in ihren positionellen Optionen sich dokumentierende Tätigkeit des theologischen Bewußtseins; ist es die angeschaute Referentialität, durch welche die theologische Reflexion den Bedingungen der Reflexivität verbunden ist, die in einer »Logik der Theologie« innerhalb der Grenzen entfaltet werden soll, die *K. Mannheim* dem von ihm vorgetragenen»Versuch einer Strukturanalyse der Erkenntnisthcorie« gesetzt hat: »Sie ist keine Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie, sondern nur eine Logik derselben. Als solche hat sie nicht die Möglichkeit, für eine konkrete Erkenntnistheorie oder für die Erkenntnistheorie überhaupt sich einzusetzen oder sie zu widerlegen. Würde sie das tun, so müßte sie in ihren Untersuchungen selbst erkenntnistheoretische Setzungen verwerten und würde dadurch nicht sowohl eine Logik, als vielmehr von neuem Erkenntnistheorie sein.«3! In diesem Sinn zielt eine Logik der Erkenntnis, statt einer apriorisch fixierten Voraussetzung Bestimmungen des »Wesens« der Theologie zu entlehnen, auf die am Material ihrer Arbeit sichtbar werdenden Konstituentien theologisch-wissenschaftlicher Reflexion. Gegenstand einer solchen - im nächsten Abschnitt am Beispiel des »Entmythologisierungsprogramms« dargestellten - »Logik der Theologie« ist daher der am Verhältnis von vortheoretischer »Lebenswelt« und theoretischer »Wissenschaftswelt« zu erbringende Nachweis, daß in den unterschiedlichen theologischen Konzeptualisierungen ein gemeinsames Verfahren im Blick auf die Thematisierung jenes »Fremdheitsbewußtseins« enthalten ist, dessen Bearbeitung in der Theologie eingangs als Motiv ihrer theoretischen Entfaltung und als Prinzip ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung bezeichnet worden ist.

---

29. B. Croce: Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Heidelberg 1909, S. 1 f.; zit. nach *K. Mannheim,* a.a.O. S. 166 f.

30. G. *L. A. v. Harless:* Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche, Nürnberg 1837, S. 2.

31. K. Mannheim, a.a.O. S. 201.

III.

Das »Prograrnm der Entmythologisierung« ist in mehrfacher Weise besonders geeignet, das Verhältnis von historischen Basis-Annahmen und theologischer Theoriebildung über die voranstehenden Überlegungen hinaus exemplarisch zu verdeutlichen: Das Thema der »Entmythologisierung« bietet sich nicht nur deswegen an, weil die mit diesem Begriff verbundene, durch *R. Bultmanns* Aufsatz »Neues Testament und Mythologie-s'" 1941 eröffnete Diskussion - in ihren wichtigsten Ergebnissen unbestritten - heute im wesentlichen als abgeschlossen gilt; für dieses Beispiel spricht auch die in Bultmanns programmatischem Aufsatz vorausgesetzte Einsicht, daß die Sprache des Glaubens-heute die sprachliche Differenz zu den in vergangenen biblischen Texten ausformulierten Glaubensbegründungen in sich austragen muß. Indem derart die Wahrnehmung des *Abstandes* zum mythischen Weltbild des Neuen Testaments zur Voraussetzung dafür wird, das neutestamentliche Kerygma unter den Bedingungen eines gegenwärtigen Bewußtseins zu vergegenwärtigen, ist innerhalb der Hermeneutik das Entmythologisierungsprogramm der entschiedenste Ausdruck jenes *»Fremdheitsbewußtseins«*, mit dem sich das Problem der Basis-Annahmen unmittelbar stellt. Dem entspricht, daß das über Problem- und Aufgabenstellung Auskunft gebende Eröffnungskapitel von »Neues Testament und Mythologie« (S. 15-27) durch zwei Basis-Annahmen gekennzeichnet ist, die sich wie folgt charakterisieren lassen:

1. Die Historische Basis-Annahme »moderne Welt« oder: Die Instanz der Entmythologisierung: Die erste vortheoretische Prämisse ist kar zu erkennen, wenn man »Neues Testament und Mythologie« im Blick auf die von Bultmann eindeutig bestimmte *Instanz* der Entmythologisierung liest. Bultmann beruft sich, um sein Vorhaben zu begründen, auf das moderne »Weltbild«, das als »durch die Wissenschaft bestimmt« (S. 18) und »durch die Naturwissenschaft geformt« (S. 19) gilt; mit anderen Worten: Es ist der Stand der »zivilisatorisch« erreichten Entwicklung, von dem aus in Gestalt einer *ersten Basis-Annahme* die mit selbstverständlichem Geltungsanspruch versehene Einsicht unterstellt werden kann: *»Welterfahrung und Weltbemächtigung sind in Wissenschaft und Technik so weit entwickelt, daß kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält« (S. 17).*

Diese einem alltagsweltlichen »common-sense knowledge« Ausdruck gebende Prämisse, deren vor-theoretischer und nicht-theologischer Charakter offen zutage liegt, beruht - näher verdeutlicht - auf der Vorstellung, daß die im Mythos niedergelegten vergangenen menschlichen Welterfahrungen, in den Grenzen ihrer Geltung definierbar, sich eindeutig abheben lassen von den durch Wissenschaft und Technik geprägten gegenwärtigen Welterfahrungen; daß also die »Welt des Mythos« sich zur »Welt der Technik« verhält wie ein vorwissenschaftliches zu einem wissenschaftlichen Erklärungsmodell. In Bultmanns eigenen Worten: Das mythische Weltbild ist »das Weltbild einer vergangenen Zeit, das noch nicht

32. R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie, in: *H.-W. Bartsch* (Hg.), Kerygma und Mythos, Bd. I, 5. Aufl., Hamburg 1967, S. 15-48. - Die folgenden diesem Aufsatz entlehnten Zitate werden durch die im Text in Klammern stehenden Seitenzahlen nachgewiesen.

durch wissenschaftliches Denken geformt ist« (5. 16). Was die Herkunft dieser zwei in historischer Folge einander ablösenden Erklärungsschemata betriffi, so hat *W. Pannenberg* in der Diskussion der Ergebnisse von *Chr. Hartlich* und *W. Sachs* gezeigt, daß Bultmann mit der von dem Göttinger Altphilologen *Chr.* G. *Heyne* (1729-1812) stammenden Auffassung - Mythos verstanden als *»die* Vorstellungs- und Ausdrucksweise in der *Kindheit* des Menschengeschlechtes«33-»darin ganz (übereinstimmt), daß der Begriff des Mythischen nicht in erster Linie bestimmte einzelne Mythen, sondern die ihnen zugrunde liegende Vorstellungsweise, die Bewußtseinsverfassung einer noch nicht von der modernen Wissenschaft berührten Menschheit bezeichne«>'. Insofern sich die entmythologisierende Argumentation in der Gegenüberstellung von vor-wissenschaftlichen und wissenschaftlichen Welterfahrungen und den ihnen als mythische »Prälogizität« und rationaler »Logizität« spezifisch zugeordneten Bewußtseinsverfassungen bewegt, ist sie dem Gedanken einer in dem Abfolgeverhältnis »Mythos-Entmythologisierung« sich historisch durchsetzenden Strukturgesetzlichkeit verpflichtet. Es ist diese überlegenheit des jeweiligen mythosablösenden Prinzips, das sich, in der geisteswissenschaftlichen übergangsmetapher »Vom Mythos zum Logos« (letzter hier in der Spätgestalt wissenschaftlich durchstrukturierter Rationalität) methodologisiert, mit dem Gedanken seiner prinzipiellen Unumkehrbarkeit verbunden hat; und dies auf eine Weise, die zur Gewißheit werden läßt, von der durch Entmythologisierung erreichten Stufe der Reflexion führe kein Weg ins mythische Bewußtsein zurück. Das in solchen »Gewißheitsunterstellungen« gründende Pathos innovativer Theorieentwürfe äußert sich insbesondere in Legitimationsschemata, mit denen das jeweils eigene Programm - kraft der allgemeinen Selbstevidenz, die ihm zugebilligt wird - wissenschaftliche Einwände zurückzuweisen versucht; in diesem Fall durch eine Aussage, die, obwohl wissenschaftlich folgenreich, ihrerseits keine abgesicherte Erkenntnis zur Verfügung zu stellen vermag: »Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben« (S. 18).

Zusammenfassend: Das unter der angenommenen Geltung der historischen Basis-Annahme »moderne Welt« wie selbstverständlich geltend gemachte Unvereinbarkeitspostulat von moderner und neutestamentlicher Welt, in dessen Anwendung Bultmanns berühmte »Erledigungsdekrete« entstanden sind (»Erledigt ist die Erwartung des mit den Wolken des Himmels kommenden -Menschensohnes-«: »Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube«; S. 17): diese aus der Routinisierung alltagsweltlicher Erfahrungen erwachsenden Selbstverständlichkeitsformulare stellen einen außerwissenschaftlich gegebenen *consensus ex-ante* dar; es handelt sich um das zunächst unproblematische »Reich ursprünglicher Evidenzen« *(E. Husserl),* angesichts dessen eine wechselseitig unterstellte Erwartung auf Sinneinverständnis (»pretence of agreement«; *E. R. Rose)* vorausgesetzt werden kann. Da eine derartige Einverständniszuschreibung,

---

33. Zit. nach *ehr. Hartlich* und *W. Sachs:* Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschafl:, Tübingen 1952, S. 13.

34. W. Pannenberg: Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher überlieferung, Gütersloh 1972, S. 16.

die von A. Schütz durch die Wendung »bekannt in Gemeinsamkeit-e'> mit jedem engagierten und vertrauenswürdigen Mitglied der betreffenden wissenschaftlichen Argumentationsgemeinschaft charakterisiert worden ist, nicht Gegensatz, sondern Grundlage wissenschaftlicher Theoriebildung ist, kann man sagen: In den Annahmen der skizzierten Art wird am Material des akkumulierten Wissens über eine stets schon augeeignete Lebenswelt, das sie enthalten, jene vortheoretische Matrix ausgebildet, die als Voraussetzung »objektive(r) Theorie« angesehen werden muß; einer Theorie, die ohne Zusammenhang mit »den ihr zugehörigen Ursprungsevidenzen« und ohne Rückbeziehung auf die»Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungene-s sich von den genetischen und konstitutiven Bedingungen ihrer Entwicklung abschneidet.

2. Die historische Basis-Annahme »moderner Menstb« oder: Der Adressat der Entmythologisierung: Eine zweite vortheoretische Prämisse ergibt sich, wenn man »Neues Testament und Mythologie- unter dem Gesichtspunkt des *Adressaten* der Entmythologisierung liest. Bultmann wendet sich an den »rnodernen Menschen« (5. 18), den »Menschen von heute« (5. 16), dessen kennzeichnende Fähigkeit darin gesehen wird, »daß er sein Leben rational organisieren kann«, daß er sich »selbständig und verantwortlich (weiß) für seine Herrschaft über die Natur« (5. 19), mit anderen Worten: Es ist der Stand der »zivilisatorisch« erreichten Bewußtseinsverfassung, von dem aus in Gestalt einer *zweiten Basis-Annahme* behauptet wird: Der *»moderne Mensch« kann nicht mehr mythologisch denken, »nacbdem unser aller Denken unwiderruflich durch die Wissenschaft geformt worden ist« (S. 17).*

Vergleicht man diese beiden Annahmen untereinander, so zeigt es sich, daß die »moderne Welt« als Instanz der Entmythologisierung mit dem »modernen Menschen« als ihrem Adressaten im Aspekt ihrer beiderseitigen »Modernität« einander gleichzeitig sind. Der damit angesprochene Gedanke einer synchron mit dem wissenschaftlichen Fortschritt sich entwickelnden, wissenschaftlich geprägten Bewußtseinsverfassung bestätigt sich angesichts der ähnlich strukturierten Argumentation »aus dem Selbstverständnis des modernen Menschen« (5. 18). Die Vermutung läßt sich daher nicht abweisen, daß die von diesem anthropologisch klassifizierenden Prämissentyp unterstellte faktische Bewußtseinslage *des* »modernen Menschen« als anthropologisches Korrelat zu *der* »rnodernen Welt« aufgefaßt wird. Näher besehen bedeutet dies, daß mit der Vorstellung von der modernen Welt, die in historischer Gleichzeitigkeit sich im »Selbstverständnis des modernen Menschen- Ausdruck zu verschaffen vermag, zwar eine Antwort auf die erklärungsbedürftige Frage gegeben ist, *warum* für den »Menschen von heute« die mythologische Rede eigentlich »unglaubhaft« sein soll (S. 16); sie ist unglaubhaft, so könnte - Bultmanns Äußerungen zusammenfassend - gesagt werden, weil die unmythologische, wissenschaftlich durchformte Welt *in gleichem Umfang* auch das Selbstverständnis des modernen Menschen auf eine Weise wissenschaftlich formt, die nur noch die Möglichkeit zuläßt, zu eben »den unmytho-

---

35. Vgl. zu dieser Wendung *A. Schütz:* Collected Papers I, S. 48 ff., 99 ff., 207 ff. u, ö.

36. E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, hg, von *W. Biemel* (Husserliana, Bd. VI), The Hague 1954, S. 132 ff.

logisch denkenden Menschen von heute« (5. 27) zu werden, die als ihre Adressaten Entmythologisierung immer schon voraussetzt.

Dieses dem »Entmythologisierungsprogramm« implizit zugrunde liegende Erklärungsmodell ist jedoch unhaltbar. Die Erfahrung der wissenschaftlich bestimmten Welt führt keineswegs zu einer nur oder auch nur vorwiegend wissenschaftlich bestimmten Bewußtseinsverfassung. Die verschiedenen »cultural-lag«-Theorien stimmen jedenfalls darin überein, daß die Rationalität des technisch organisierten Fortschritts disproportional zur Organisation der sozialen Lebenswelt verläuft; und daß daher die wachsende Kontrolle über die produktiv angeeignete *»äußere Natur«,* die sich in der sogenannten »modernen Welt« verselbständigt hat, nicht zu trennen ist von den krisenhaften Objektivationen der sozialisativ noch nicht kontrollierten *»inneren Nature'",* In diesem Sinn ist Zwar einzuräumen, daß die Erfahrung des Bedrohenden durch »unheimliche Mächte- von außen heute nicht mehr mythisch, das heißt durch die narrative Erzeugung eines Scheins von kosmischer Ordnung kompensiert werden muß, welchen Vorgang Buhmann zutreffend beschreibt (5. 22 F.), Dies Eingeständnis berechtigt jedoch nicht dazu, die historische Entwicklung durch eine Art mythologischer Dekompositionstendenz zu beschreiben, durch die bedingt das mythisch organisierte Bewußtsein von einem rational strukturierten ersetzt wird - ganz abgesehen von der kulturellen (»Myth is an objectification of man's social experience ... «)38 und existentiellen Funktion (»Myth is an inevitable constituent of human existence ...«)39 einer ihre Entmythologisierungsprozesse überdauernden »mythischen Valenz« *(H. Blumenberg).*

Zusammenfassend: Wie die erste, so wird auch diese zweite Basis-Annahme durch eine Reihe evidenter Selbstverständlichkeitsformulare ergänzt, die in »Neues Testament und Mythologie« programmatisch geltend gemacht werden, zum Beispiel: »Es kommt ... darauf (an), in welchem Weltbild die Menschen faktisch leben. Dieses (sc. das moderne) ist aber durch die Wissenschaft bestimmt; und es beherrscht die Menschen vermöge der Schule, der Presse, des Radio, des Kino und überhaupt der Technik« (S. 18, Anm. 1). Wer wollte bestreiten, daß das moderne Weltbild »durch die Wissenschaft bestimmt« ist; pointierter: daß der moderne Mensch *auch* von »Presse«, »Radio« und» Technik überhaupt« beherrscht wird?

---

37. Vgl. dazu *I- Habermas:* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (es Bd. 623), Frankfurt 1973, S.19ff.

38. E. Cassirer: The Myth of the Stare, 2. Aufl., New York 1955, S. 57 f. Wenn in übereinstimmung mit den *späten* Arbeiten Cassirers (vgl, dazu: *D. Bidney:* Myth, Symbolism, and Truth, in: Myth. A Symposium, ed. by *Thomas A. Sebeok,* 6. Aufl., Bloomington und London 1974, S. 3-24) davon ausgegangen werden kann: »Myth is an autonomous cultural form and must not be -explained- by reduction to some other symbolic form, such as language«, dann folgt daraus, daß der Mythos, statt als Gegenstand am Material seiner abgelebten Vorstellungen identifiziert zu werden, durch die Funktion beschrieben werden muß, die er ausübt: »There is no unity of object in myth but only a unity of function ...« *(D. Bidney,* a.a.O. S. 7 f.), denn: "Not nature but society is the model of myth« *(E. Cassirer:* Essay on Man, New Haven 1944, S. 79). Zum Problem vgl. *H. Blumenberg:* Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: *M. Fuhrmann* (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik, Bd. IV), München 1971, S. 11-66; C. *Colpe:* Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus, in: NZsystThRPh 9/1967, S. 42 ff.

39. Th. N. Munson, a.a.O. (vgl. Anm. 11) S. 99.

Im Blick auf die Thematisierung *dieser* Erfahrungen ist es keineswegs strittig, daß das Entmythologisierungsprogramm durch die Aufnahme des Naturwissenschaft-Technik-Komplexes zur historischen Gleichzeitigkeit der Theologie und damit zu ihrer »Modernisierung« beigetragen hat; die Frage ist jedoch, ob den »modernen Menschen« *nur* oder auch nur *vorwiegend* durch Bestimmungen wie» Technik überhaupt« zu charakterisieren, nicht analytisch unzureichende Typologisierungen vorzunehmen heißt. Die Versöhnung zwischen moderner Theologie und moderner Welt kann durch die Einbeziehung des naturwissenschaftlich-technischen Fortschrittkomplexes allein nicht geleistet werden; solange dessen soziale und psychische Rückwirkungen auf die faktischen Lebensbezüge des Menschen nicht gleicherweise theologisch thematisiert werden, bleibt das »Programm der Entmythologisierung« gesellschaftlich halbiert. Das Ergebnis, das - über diesen Beispie1bereich hinausweisend - als eine weitere Annäherungsbestimmung zu einer »Logik der Theologie« aufgefaßt werden kann, läßt sich daher wie folgt formulieren: Historische Basis-Annahmen sind ihrer erkenntnistheoretischen Struktur nach ambivalent: sie machen Erkenntnis möglich, indem sie die Möglichkeiten der Erkenntnis zugleich beschränken.

3. Historische Basis-Annahmen und erkenntnisleitende Interessen. Das Problem der erkenntnistheoretischen Ambivalenz, mit der historische Annahmen kraft ihrer »richtungsweisenden« und »abschirrnenden« Funktiorr'? auf die Konstitution theologischer Theorie einwirken, läßt sich verdeutlichen, wenn man den Kompetenzbereich und Geltungsradius von Basis-Prämissen ausdrücklich zur Diskussion stellt: problematisch sind nämlich nicht die einer spezifischen Annahme entstammenden Unmöglichkeitspostulate-- zum Beispiel *(erstens):* »Der moderne Mensch kann diese mythologischen Vorstellungen von Himmel und Hölle nicht mehr annehmen; denn für das wissenschaftliche Denken hat ein Reden von -oben-und -unten- im Universum jede Bedeutung verloren ...«41; oder *(zweitens):* »Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube« (5.17). Problematisch ist erst eine *Anwendung* dieser Prämissen, welche das jeweilige Verabschiedungsformular einer für den »modemen Menschen« unannehmbar gewordenen Vorstellung in universalisierter Ausweitung als erkenntnistheoretisches *Prinzip* meint durchsetzen zu können. Mit solchen prinzipiellen »Generalisierungen« ihrer modern anmutenden Unmöglichkeitspostulate steht die entmythologisierende Theologie in der Gefahr, einer »falschen« Modernität anheimzufallen: dies ist (wie an dem *ersten* Beispiel gezeigt werden kann) der Fall, wenn sich das hermeneutische Argument zum Nachweis der Destruktion des mythologischen Dualismus auf eben jenen wissenschaftlichen, technischen und industriellen Fortschritt beruft, der zur Konstruktion gesellschafHicher Dichotomie geführt hat; das heißt: Der theologischen Erkenntnis, die dem »modernen Menschen« nachweist, daß »Oben« und »Unten« *nicht* ist, kontrastieren in einem anderen Anwendungssektor die beruflichen Erfahrungen des modernen Industriearbeiters, der im Arbeitsprozeß tagtäglich darüber belehrt wird, daß »Oben« und» Unten« *ist,* exemplarisch: »In der menschlichen Gesellschaft gibt es ein

40. Vgl. zu diesen Begriffen W. *Wieland,* a.a.O, (vgl. Anm, 8) S. 36 ff.
41. R. Bultmann: Glauben und Verstehen, Bd. IV, Tübingen 1965, S. 147; vgl. auch: a.a.O. S. 100.

-Oben- und ein -Unten-, starr, unabweisbar, unabwendbar. Wir, die Arbeiter, gehören zum unteren Teil und können ihm nicht entrinnen. Denn die anderen sind stärker.«42

Dies ist (wie auch an dem *zweiten* Beispiel gezeigt werden kann) der Fall, wenn das entmythologisierende Argument zum Nachweis, daß der neutestamentliche Dämonenglaube für den »modernen Menschen« erledigt ist, sich auf ein Verständnis gesellschaftlicher Gegenwart beruft, das seinerseits sich nur »mythologisch« zu artikulieren vermag: »Besonders in unserer Zeit wird - obwohl wir heute nicht mehr mythologisch denken - oft von dämonischen Mächten gesprochen, die die Geschichte regieren und das politische und soziale Leben verderben. Eine solche Sprache ist metaphorisch, eine bildhafte Sprache; darin drückt sich aber die Einsicht und die Erkenntnis dessen aus, daß das Böse, für das jeder einzelne verantwortlich ist, dennoch zu einer Macht geworden ist, die auf *seltsame Art* jedes Glied der menschlichen Gesellschaft zum *Sklaven* macht.«43 Das heißt: Zwischen den »dämonischen Mächten«, von denen die mythologisch-metaphorische Sprache redet, und der »Madit«, die entmythologisierender Rede zufolge »auf seltsame Art jedes Glied der menschlichen Gesellschaft zum Sklaven macht«, bleibt verborgen, was einen Mythos als einen *vergangenen* Mythos erkennbar werden läßt: »Wurde einst das soziale Leben von .damonischen Mächten- verderbt, so geschieht dies heute -auf seltsame Art-. Die Verderbnis wird also vollends unerklärlich und bleibt ebenso unheimlich wie früher.ef

Zusammenfassend: Eine Analyse der konstruktiven Voraussetzungen theologischer Reflexion wird einem Umstand Rechnung zu tragen haben, der indirekt bereits mit den voranstehenden Beispielen angedeutet ist: Historische Basis-Annahmen können ihre hermeneutische Funktion in zweifacher Weise wahrnehmen. Einerseits die mit der Rezeption der Prämisse »moderner Mensch« in der Theologie möglich werdende Erkenntnis der *Entmythologisierungsbedürf/igkeit* des vergangenen biblischen Textes; andererseits die durch die Thematisierung derselben Prämisse ausgeschlossene Erkenntnis der *Entmythologisierungsbedürf/igkeit* des gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontextes. Der angesichts dieser Ambivalenz sich bestätigende Eindruck einer gesellschaftlich halbierten Entmythologisierung enthält jedoch auch einen Hinweis auf ein methodologisches Problem; offenkundig unterliegt bereits die für »Neues Testament und Mythologie« grundlegende historische Doppel-Prämisse (»moderne Welt«, »moderner Mensdi«) jener spezifisch beschränkten hermeneutischen Kompetenz, die nach ihrer Rezeption nun auch theologisch deutlich zutage tritt; ob bzw. in welchem Ausmaß die skizzierten Prämissen eine analytisch zureichende Matrix der Erkenntnis darstellen - in jedem Fall gilt, was als verallgemeinerungsfähige Annäherungsbestimmung an eine »Logik der Theologie« wie folgt formuliert werden kann: Historische Basis-Annahmen können »wissenschaftlich folgen-

---

42. H. Popitz / H. P. Bahrdt / E. A. [iires / H. Kesting: Das Gesellschaftsbild des Arbeiters, 2. Aufl., Stuttgart 1961, S. *201;* vgl. auch: *K. Thomas:* Die betriebliche Situation der Arbeiter, Stuttgart 1964, S. 36 ff.; *F. Deppe:* Das Bewußtsein der Arbeiter, Köln 1971, S. 33 ff., 75 ff.

43. R. Bultmann, a.a.O, S. 147 f. (Hervorhebung von mir).

44. S. Kauerte: Sozialwissenschaft und Sozialethik. Logische und theoretische Probleme praktischer Sozialwissenschaflen, besonders christlicher Soziallehren (Wissenschaft und Gesellschaft, Bd. 5), Göttingen 1972, S. 148.

reich, das heißt theoriebildend« sein, ohne zugleich wissenschaftlich »beweisbar« sem zu müsserr'>,

4. Wissenscha/lspraktische und wissenscha/lstheoretische Konsequenzen. Theorien, theologische inbegriffen, sind in ihrem Anspruch auf wissenschaftliche Geltung nicht dadurch schon widerlegt, daß ihnen die wissenschaftlich nicht beweisbaren Voraussetzungen nachgewiesen werden, die in ihnen enthalten sind und die nicht selten zur Erklärung der »vielgescholtene(n) Unsicherheit der Geisteswissenschaften« herangezogen werden; so zum Beispiel von G. *Krüger,* für den die Unsicherheit »nicht eigentlich« durch »die Art« begründet wird, »wie zum Beispiel die Literaturgeschichte ihre Interpretationen, die politische Geschichte ihre Auswertung der Quellen durchführt«. Da es »in allen diesen Operationen«, die theologischen eingeschlossen, »ein solides -Handwerk-, eine Nachprüfbarkeit und eine gewisse Einmütigkeit im Urteil über die Qualität der methodischen Leistung« gibt, liegt *die* »Fragwürdigkeit dieser Disziplinen ... nicht in der Durchführung der betreffenden Arbeiten, sondern in ihrem -Standpunkt- und in dem Einfluß, den die allgemeinen weltanschaulichen Auffassungen von Geschichte, Lebenssinn ... u. ä. auf die Art der Durchführung ausüben-d". Daß *diese* Einsicht in *die* »Unsicherheit« der Geisteswissenschaften nicht zugleich als Beweis ihrer»Unwissenschaftlichkeit« gelten kann, zeigt sich nicht nur an den forschungslogischen »Es-Sei-Zuschreibungen«[47], die mit der behaupteten Wirklichkeit die Kriterien ihrer Verifikation auf eine Weise zu erzeugen vermögen, angesichts derer man sagen kann: »Das als real Unterstellte geht wirkungsvoll in die Konstruktion der Theorie ein, indem man von ihm annimmt, es besäße *generalisierbare* Bedeutung ...«[48] Hinzu kommt: Da es im Blick auf Arbeitsteilung und Spezialisierung »für den Forscher im Grunde unmöglich (ist), eine vollständige Bilanz seiner Forschungsaktivitäten vorzulegen, ... muß er sich auf Selbstverständlichkeiten verlassen, von denen er und seine Kollegen annehmen, daß sie von allen kompetenten Mitgliedern der wissenschaftlichen Gemeinschaft geteilt und als selbstverständlich angesehen werden«. Basis-Annahmen, die solche »implizite(n) Selbstverständlidikeiten--? darstellen, sind daher innerhalb einer Wissenschaft, *in* der jeweils »nur bestimmte Wissensbereiche ... in Zweifel gezogen werden (können)«, in all denjenigen Bereichen nachzuweisen, für die, weil »in letzter Instanz gar nicht abgesichert, vorläufig sicheres Wissen unterstellt werden muß«[50]. Solche nicht beweiskräftig abgesicherten Annahmen, die unbeschadet des methodologisch ausgebildeten Zweifels den Forschungsprozeß beeinflussen, lassen sich über die hier thematisierte Doppel-Prämisse der

---

45. A. W. *Gouldner,* a.a.O. S. 47.

46. G. *Krüger:* Grundfragen der Philosophie, 2. Aufl., Frankfurt 1965, S. 29.

47. Zur »performativen« Funktion der »Es-Sei-Zuschreibungen« bzw. »propositions- vgl. *A. Schütz:* Collected Papers I, S. 229 ff.; II, S. 82, 87, 135 u. ö.; Alltagswissen. Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I, S. 225; *[, Habermas:* Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in:]. *Habermas* / N. *Luhmann:* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt 1971, S. 101-141, insbes. S. 136, 140.

48. A. W. *Gouldner,* a.a.O, S. 59.

49. Tb, P. Wilson: Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung; zit. nach Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I, S. 64, 66.

50. Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I, S. 223.

»Modernität« hinaus nachweisen: überblickt man die zuvor unter dem Begriff der »Genitiv-Theologien« angesprochenen Konzepte, so kann in zusammenfassender Darstellung gezeigt werden, daß all diesen unzweifelhaft »wissenschaftlich folgenreich(en)« Programmen: daß der »Theologie der Welt«, der »Theologie der Revolution«, der »nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe« mit den sie jeweils kennzeichnenden »universalen«, »temporalen« oder »anthropologisdien« Annahmen ebenso unzweifelhaft Voraussetzungen zugrunde liegen, die nicht »beweisbar« sind. In diesem Sinn ist die von D. *Bonhoefferunter*stellte Prämisse von dem »nicht mehr religiös lebenden modernen Mensdien«, weil sie den historischen Funktionswandel der Religion unberücksichtigt läßt, als vortheoretische Matrix »wissenschaftlich« ebenso unsicher wie *R. Bultmanns* die gesellschaftlich jederzeit abrufbaren Irrationalitätsbestände ausklammernde Annahme eines durch seine »rationalen« Fähigkeiten bestimmten, »unmythologisch denkenden modernen Mensdien«. Dies einzuräumen, kann dennoch behauptet werden, daß mit einer wissenschaftlich nicht beweisbaren vortheoretischen Matrix der Erkenntnis noch nichts über den wissenschaftlichen Charakter derjenigen Theorie ausgesagt ist, die sich in der Verarbeitung dieser ihrer Voraussetzung entfaltet. Sieht man einmal davon ab, daß eine weitere Entwicklung der von Bonhoeffer und Bultmann vollzogenen theoretischen Konzeptualisierungen von Revisionen bzw. Korrekturen ihrer jeweiligen Prämissen abhängig sein wird'", so kann doch als unstrittig gelten, daß das »Programm der Entmythologisierung«, das hier als argumentatives exemplum dient, der präsentativen Aufgabe der Theologie in einer Weise nachgekommen ist, die zu beschreiben der Begriff »Logik der Theologie- angebracht erscheint, denn: Es ist die *historische Basis-Annahme* der »rnodernen Welt« in Verbindung mit der »anthropologisch« klassifizierenden Prämisse des »modernen«, »unmythologisch denkenden Menschen von heute«, die - in der *Entdeckung korrelativer Traditionen* bestätigt'< und in der *Abwehr konkurrierender Positionen* präzisiert'< - in dem *theologischen Programm* der »entmytho-

---

51. Für die von D. *Bonhoeffer vertretene These bedeutet dies:* Die in der Entdeckung der »Religionslosigkeit« vollzogene »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe-s muß durch die Bestimmung des Funktionswandeis der Religion ergänzt werden; *für die von R. Bultmann behauptete Konzeption besagt dies:* Die in der Dechiffrierung neutestamentlicher Texte gesellschaftlich halbierte Entmythologisierung muß durch die Entideologisierung ihrer Basis-Annahmen erweitert werden: »Die Forderung der Ent-Mythologisierung .., bleibt solange unvollständig, als gleichzeitig die Aufgabe der Ent-Ideologisierung des modernen Denkens ignoriert wird- (G. *Gloege:* Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte Lutherischer Theologie, 2. Aufl., Berlin 1953, S. 52).

52. Zum Strukturmerkmal *»Entdeckung korrelativer Traditionen»* vgl. den argumentativen Zusammenhang, in dem Bultmann die Notwendigkeit der »Entmythologisierung« begründet – *wissenschaf/sgeschichtlich* durch die Bemerkung: An der »Entmythologisierung ... arbeitet die Theologie nicht erst seit heute. Vielmehr hätte alles bisher Gesagte auch vor 30 oder 40 Jahren schon ähnlich gesagt sein können; und es ist eigentlich ein testimonium paupertatis für unsere theologische Situation, daß es heute wieder gesagt werden muß« (S. 23 f.); *kirchlich* adressiert durch die Forderung: »... der Theologe und Prediger (schuldet) sich und der Gemeinde ... absolute Klarheit und Sauberkeit. Die Predigt darf die Hörer nicht darüber im Unklaren lassen, was sie nun eigentlich für wahr zu halten haben und was nicht« (5. 21); *thematisch* durch die Einsicht: Die »Entmythologisierung« vollzieht sich »innerhalb des Neuen Testaments hier und dort selber schon« (5. 23).

53. Zum Strukturmerkmal *»Abwehr konkurrierender Positionen«:* »Für die Epoche der älteren »liberalen« Theologie ist es charakteristisch, daß sie die mythologischen Vorstellungen als zeitgeschichtlich beschränkte Gedanken einfach als unwesentlich eliminiert ... Das Kerygma wird hier auf bestimmte religiöse und sittliche Grundgedanken reduziert, auf eine religiös motivierte idealistische Ethik. Aber damit ist in

logisierenden Interpretation neutestamentlicher Texte« zusammengefaßt wird, mit dessen Hilfe die Aneignung des vergangenen biblischen Textes unter den Bedingungen des historisch *so* bewußt gewordenen gegenwärtigen Kontextes auf *neue* Weise wieder möglich wird, exemplarisch: »Die Auferstehung ist also kein mythisches Ereignis, das die Bedeutung des Kreuzes glaubhaft machen könnte; sondern sie wird ebenso geglaubt wie die Bedeutung des Kreuzes. Ja, der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis, an das Kreuz als Kreuz Christi« (S. 46).

Zusammenfassend: Insofern die Theologie in ihren interpretativen Akten Vergegenwärtigung des biblischen Zeugnisses zu sein hat, verwandelt sich die ihr vorausliegende Aporie, die Wahrheit dieses Zeugnisses nicht unmittelbar zu besitzen, in die Bedingung, die sie nicht nur möglich, sondern die sie auf Dauer nötig macht: Theologie muß in der »denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben« die Wahrheit dieses Zeugnisses präsent machen und sie muß dies auf Dauer tun, weil es keine der Verbindlichkeit dieser Texte entsprechende, theologisch an sich »richtige« Auslegung gibt; dies macht, daß die *Gegenwärtigkeit* eines theologischen Entwurfs ebenso bezweifelt werden kann wie sein Anspruch, die *theologische* Tradition vergegenwärtigt zu haben. Diese legitime Doppel-Gestalt der Kritik verweist jedoch auf ein wichtiges Moment innerhalb der Tätigkeit der theologischen Reflexion: man kann, wiederum beispielhaft verdeutlicht, dem »Entmythologisierungsprogramm« *R. Bultmanns einerseits* (nämlich: im Blick auf den applikativen terminus ad quem) soziologisch ein unzureichendes Verständnis des gesellschaftlichen Kontextes vorwerfen; und man kann ihm *andererseits* (nämlich: im Blick auf den explikativen terminus a quo) theologisch eine modernistisch verzerrende Einstellung zum biblischen Text zum Vorwurf machen - die »gelassene kritizistische Zersetzung des objektiven Wirklichkeitscharakters der großen, entscheidenden Heilstatsachen unter dem Diktat des allgemeinen menschlichen Wissenschafts- und Wirklichkeitsbegriffes«54. Da jedoch der Vorwurf der »Zersetzung von *Heilstatsachen«* zur Rezeption des biblisch *»Heil«* Genannten sich seinerseits eines - »von vornherein aus der Kategorie der Tatsachen entworfen(en)«55- appräsentativen Schemas bedient; und da zudem dieses »reallogische« Vergegenwärtigungsformular kraft seiner nicht-theologischen Voraussetzungen theologisch ebenso zur Diskussion steht wie das »symbollogische« Schema als Gegenstand seiner Kritik, wird man sich fragen müssen, ob die Zustimmung zu einer bestimmten theologischen Theorie nicht von der Zustimmungsfähigkeit der Basis-Annahmen abhängig ist, die in ihr vorausgesetzt werden. Eine weitere Annäherungsbestimmung an den begrifflich durch »Logik der Theologie« angesprochenen Zusammenhang lautet daher: Konkurrierende Theologien können nicht ohne Berücksichtigung der divergierenden Basis-Annahmen diskutiert werden.

Wahrheit das Kerygma als Kerygma eliminiert, d. h. als Botschaft vom entscheidenden Handeln Gottes in Christus« (S. 24 f.). Vgl. auch die ähnlich begründete Frontstellung gegen die »religionsgeschichtliche Schule« (S. 25 f.).

54. *E. Kinder:* Historische Kritik und Entmythologisierung, in: *ders.* (Hg.): Ein Wort Lutherischer Theologie zur Entmythologisierung, München 1952, S. 36.

55. *E. Fuchs:* Ges. Aufsätze I (= Zum hermeneutischen Problem in der Theologie), 2. Aufl., Tübingen 1965, S. 161.

5. Optionen und Positionen. Mit der Einsicht, daß zwischen den Optionen für unterschiedliche Basis-Annahmen und den unterschiedlichen theologischen Positionen ein Zusammenhang besteht, der sich bis auf die Aneignungsbedingungen biblischer und christentumsgeschichtlicher Traditionen auswirkt, bestätigt sich der von D. *Rössler* beobachtete Sachverhalt: In ihrer neuzeitlichen Epoche hat die Theologie - die Eindeutigkeit einer appellativen Instanz durch mehr oder weniger eindeutig ausformulierte Positionen ersetzend - die Gestalt des »Positionellen« angenommen, zu der es »keine Alternative« gibt. Diese Positionalität bringt es mit sich, daß die theologische Arbeit in die »Situation der Konkurrenz« eintritt, in der angesichts der Differenz theologischer Konzeptionen die Identität des Theologischen selbst zu einem Problem wird, das durch normative Entscheidungen nicht mehr gelöst werden kann: »Die Gültigkeit theologischer Deutungen der Welt wird abhängig von der Zustimmung, die sie finden oder die ihnen versagt bleibt.«56 So richtig diese These hinsichtlich der Grenzen normativer Entscheidungskompetenz ist, so wenig kann durch sie jedoch erklärt werden, *warum* eine bestimmte theologische Position bei den einen die Zustimmung findet, die ihnen von anderen versagt wird. Warum werden »einige Theorien ... einfach ... als -intuitiv- überzeugend erfahren, andere dagegen nicht. Wie kommt das? Was macht eine Theorie intuitiv überzeugend?« Eine Ursache für die unmittelbare Zustimmung mag in der Tatsache liegen, »daß die Hintergrundannahmen einer Theorie mit denjenigen des Hörers oder Lesers zusammenfallen bzw. mit ihnen vereinbar sind oder jedenfalls auf psychologischer Ebene mit ihnen harmonisieren. Solche intuitiv überzeugend wirkenden Theorien lösen gewöhnlich ein ›déjà vu--Erlebnis aus, das Gefühl, etwas Bekanntem oder schon länger Vermutetem zu begegnen. Der Angesprochene empfindet so etwas wie ein Gefühl der Geistesverwandtschaft, da er eigene Annahmen bestärkt oder widergespiegelt sieht, die ihm selbst bisher noch nicht klar vor Augen standen ...«57 Diese intuitive Zustimmungsattitude liegt vielfach vor den kognitiven Verifikationsprozessen, die von dem anthropologisch tief verankerten Bedürfnis nach Konsonanz-Erfahrungen beeinflußt werden; darüber hinaus stimmt dieses »Gefühl der Geistesverwandtschaft« mit jenen kommunikationssoziologischen Konsistenz-Theoremen überein, welche besagen: Jedes Individuum trachtet zur Aufrechterhaltung seiner lebensbiographischen Konsistenz danach, Dissonanzen in Gestalt ‚abweichender Theoriefragmente, die als »psychologically uncomfortable« *(L. A. Festinger)* erfahren werden, zu reduzieren - zum Beispiel durch das einfachste Mittel zur Dissonanzreduktion, das darin besteht, »Zustimrnung einfach zu verweigern«58.

Diese Andeutungen mögen genügen, um hinsichtlich der zwischen oppositionellen Positionen ausgetragenen theologischen Kontroversen die folgende Vermutung nicht unbegründet erscheinen zu lassen: Ob die Zukunft der neuzeitlichen Welt eher durch »Säkularismus« oder »Säkularisierung« gekennzeichnet sein wird; ob in der christlichen Diakonie »individuell-karitative« oder »strukturell-politische« Verpflichtungen vorzuherrschen haben; ob

---

56. D. Rässler: Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67/1970, S. 217, S. 222.

57. A. W. Gouldner, a.a.O. S. 41 f.

58. R. P. Abelson: Modes of Resolution of Belief Dilemmas, in: *M. Fishbein* (ed.): Readings in Attitude Theory and Measurement, New York, London, Sydney 1967, S. 350.

Christen um keinen Preis oder ob sie unter bestimmten Bedingungen, als ultima ratio, ein Recht auf Widerstand besitzen: wie immer die Begründungen ausfallen, die zu diesen beliebig zu erweiternden Fragen eine Antwort unausweichlich werden lassen - jede theologische Entscheidung wird in der Gestalt einer Kritik ihrer selbst das Ausmaß an Vorentschiedenheit zu thematisieren haben, das in den entsprechenden Annahmen zur Sicherung individueller oder institutioneller Systemidentität bereits mitenthalten ist. Mit dem Hinweis auf die systemsichernde Funktion intutiver Zustimmungsattituden hat die im Anschluß an D. *Rösslers* These (»Die Gültigkeit theologischer Deutungen der Welt wird abhängig von der Zustimmung, die sie finden oder die ihnen versagt bleibt«) problematisierte Frage (Warum finden bestimmte theologische Positionen bei den einen die Anerkennung, die ihnen 'von anderen vorenthalten wird?) eine erste Antwort erhalten: Der Akt einer unmittelbaren intuitiven Zustimmung kann aus Zustimmungsentsprechungen zu ihrer vorwissenschafl:lichen Orientierung verständlich werden. »Ehe die Wissenschaft an ihre Arbeit geht, hat ... überall bereits eine Art von unwillkürlicher Begriffsbildung eingesetzt, und die Produkte dieser vorwissenschaftlichen Begriffsbildung, nicht die auffassungsfreie Wirklichkeit, findet die Wissenschaft beim Beginn ihrer Arbeit vor. Daran wird sie anknüpfen.«[59]

Zusammenfassend läßt sich daher sagen, daß die skizzierten Prämissen, Voraussetzungen und Annahmen als Idealisierungsleistungen verstanden werden müssen; in ihnen verbindet sich das vortheoretische Wissen über eine stets schon angeeignete Welt mit den argumentationsgemeinschaftlich ausdifferenzierten Theorien ihrer wissenschaftlichen Aneignung, mit anderen Worten: Theologische Welterklärungen, die zustimmend zur Kenntnis genommen werden wollen, müssen an den ritualisierten Deutungsschemata der alltäglichen Lebenswelt identifiziert werden können. In diesem Sinn gibt es eine Abhängigkeit der Theologie, die zu charakterisieren in Gestalt einer letzten Bemerkung formuliert werden kann: Theologie ist um der Gegenwart ihres Themas willen von der vergegenwärtigenden Funktion historischer Basis-Annahmen abhängig; in der Thematisierung dieser Abhängigkeit verwirklicht sie ihre Freiheit.

Doz. Dr. ehr. Gremmels *3550 Marburg (Lahn), Wilhelm-Roser-Straße 32*

---

59. H. Rickert: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl., Heidelberg 1924, S. 31.

Der wissenschaftliche Ertrag der Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945

VON WOLFGANG MARHOLD

Gegenwärtig scheinen kirchensoziologische Untersuchungen auf ein wachsendes Interesse zu stoßen. Dies dokumentiert sich nicht nur in den hohen Summen, die kirchlicherseits für solche Arbeiten ausgegeben wurden, sondern vor allem in dem breiten Echo, das die jüngsten Veröffentlichungen in Theologie und Kirche hervorgerufen habent. Es sieht so aus, als ob jene Disziplin, die sowohl bei soziologischen wie theologischen Gesprächspartnern oft in dem Zwang stand, ihre Eigenständigkeit und Wissenschaftlichkeit erst zu legitimieren, an Reputation gewonnen hätte. Es läßt sich nicht verleugnen, daß es nicht die Praktische Theologie war, sondern die Kirchen- und Religionssoziologie, die eine Brükkenfunktion zwischen der Theologie und den explosionsartig sich ausweitenden Humanwissenschaften eingenommen hat. Auf jeden Fall wird in kirchlichen und theologischen Argumentationsketten zunehmend mit Ergebnissen gearbeitet, die aus kirchensoziologischen Untersuchungen stammen. Dadurch, daß sich die Praktische Theologie, über Jahrzehnte mit der historischen Aufarbeitung ihrer eigenen Vergangenheit beschäftigt, der Kirchensoziologie zu versichern sucht-, gewinnt man fast den Eindruck, die Kirchensoziologie sei im Begriff, in den erlauchten Kreis der theologischen Disziplinen aufgenommen, theologisch hoffähig zu werden.

Angesichts dieser Entwicklung mag man allerdings die Frage stellen, ob hier wiederum die Gefahr der theologischen und kirchlichen Bevormundung droht, die der Kirchensoziologie in den Nachkriegsjahren mit Recht so viel Kritik eingebracht hat, oder ob man dies werten kann als die wachsende Einsicht der Theologen, daß hier durch eine eigenständige Wahrnehmung humanwissenschaftlicher Probleme das Wirklichkeitsdefizit abgebaut werden kann, unter dem Theologie und Kirche - wenn auch uneingestandenermaßen - leiden. Immerhin kann die Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945 auf eine beachtliche Zahl von empirischen Untersuchungen zurückblicken. Durch sie ist eine große Fülle von Daten mit mehr oder minder großer Präzision zutage gefördert worden, die sich um ganz bestimmte Fragestellungen und Probleme zentrieren, anderes dagegen so gut wie unberücksichtigt lassen.

Begleitet war kirchensoziologische Forschung häufig von schweren Vorwürfen, unter denen die der Theorielosigkeit, der Handlangerfunktion für kirchliche Interessen und des Dilettantismus die markantesten waren. Wenn solche Anschuldigungen auch auf vielen

1. Vgl. neben den zahlreichen Stellungnahmen in vielen kirchlichen Zeitschriften das Aprilheft 1975 der WPKG auf evangelischer sowie *K. Forster* (Hg.): Befragte Katholiken, Freiburg 1973, auf katholischer Seite. - Bei sich wiederholenden Zitierungen werden die Veröffentlichungen nur noch mit einem Kurztitel kenntlich gemacht.
2. Vgl. z. B. das Thema der Tagung, die die Fachgruppe Praktische Theologie in der Wissenschafl:lichen Gesellschafl für Theologie im März 1975 veranstaltet hat: Die praktisch-theologische Tragweite der empirischen Sozialforschung in Kirche und Gemeinde.

Gebieten zutreffen, so kann man doch mit Fug sagen, daß besonders in den neueren Erhebungen versucht wurde, diese Kritik gegenstandslos werden zu lassen. Deshalb ist es durchaus angebracht, nach so etwas wie dem *wissenschaftlichen Ertrag der Kirchensoziologie* zu fragen, verstanden als fortschreitendes Problem- und Theoriebewußtsein.

Bei der Beantwortung dieser Frage kann es sich allerdings nicht darum handeln, empirische Ergebnisse zu referieren, Prozentzahlen zu diskutieren und Tabellen wiederzugeben. Dem widerspricht nicht nur die zwangsläufig unvollständige Auswahl, die dieses Verfahren zum reinen Glücksspiel machte, sondern dem sperrt sich auch ein wissenschaftstheoretisches Argument. Eine eklektizistische, auf purer Dezision beruhende Datenexegese ließe nämlich die Tatsache außer acht, daß die Ergebnisse auf ganz unterschiedlichen Wegen gewonnen wurden, daß sie Resultate aus theoretischen Referenzrahmen sind, die sich oft nur schwer oder gar nicht miteinander vereinbaren lassen. Denn von einer einheitlichen Theorie - und dies ist bereits ein wichtiges Ergebnis -, die, auf die verschiedensten Problembereiche angewandt, die Kirchensoziologie geleitet hätte, kann überhaupt nicht die Rede sein. Also muß man bei der Frage nach dem wissenschaftlichen Ertrag systematisch vorgehen. Deshalb sollen zunächst die wichtigsten Einzelgebiete, auf denen kirchensoziologisch gearbeitet wurde, aufgezeigt werden (3. Abschnitt), wobei auch die methodische Seite der Untersuchungen bisweilen mit zu beachten ist. Der nächste Abschnitt (4.) muß sich dann mit den theoretischen Konzepten, Grundannahmen und Haupthypothesen der bemerkenswertesten Untersuchungen beschäftigen. Das führt notwendig zu der Frage, wo theoretische und problemorientierte Defizite und Leerstellen (5.) auf der Landkarte der Kirchensoziologie zu beanstanden sind, resultieren sie nun aus einem bestimmten wissenschaftstheoretischen Ansatz und Erkenntnisinteresse oder aus wissenschaftsorganisatorischen bzw. erhebungstechnischen Schwierigkeiten. Den Schluß (6.) soll die knappe Diskussion eines Vorschlags bilden, Kirchensoziologie unter einer einheitlichen Fragestellung und einem umfassenden theoretischen Gerüst weiterzuführen, um sie womöglich als ernst zu nehmende Partnerin im Konzept der soziologischen Teildisziplinen wie als tragfähige »empirisch orientierte Brücke« von dort zur Theologie und kirchlichen Praxis zu erweisen. Das Ganze steht unter der ständigen Begleitfrage, ob man von einem wissenschaftlichen Ertrag im Sinne eines fortschreitenden Problem- und Theoriebewußtseins sprechen kann.

Bevor wir jedoch in die Darstellung eintreten, sollen noch zwei Schritte vorgeschaltet werden: nämlich eine notwendig erscheinende Abwägung der Begrifflichkeit »Kirchen- und Religionssoziologie« (1.) sowie eine Zusammenfassung der wichtigsten Kritikpunkte (2.), die immer wieder gegen die Kirchensoziologie vorgebracht werden. Sie mag als Folie der anschließenden Erörterungen dienen, und es wird zu fragen sein, ob die Kritik gegenstandslos geworden ist oder nach wie vor zu Recht besteht.

1. Wenn man sich einen überblick über die religionssoziologische Literatur der letzten Jahre verschafft, dann stößt man immer wieder auf die Unterscheidung zwischen *Religions-* und *Kirchensoziologie*. Während *es* die Religionssoziologie *im* allgemeinen Verständnis mit Globalthemen zu tun hat, etwa über die Funktion der Religion in den ver-

schiedenen Gesellschaften, über die Säkularisierung, die Integrations- und Kompensationswirkungen der Religion, wird der Kirchensoziologie gewöhnlich ein im Vergleich dazu eingeschränktes Forschungsgebiet zugeschrieben. Sie hat danach die institutionalisierten Formen der Religion, das heißt der Kirche als Organisation und das Verhalten ihrer Mitglieder, zu untersuchen. Diese Unterscheidung kann ein gewisses Recht für sich beanspruchen, sofern damit nicht von vornherein eine Abwertung der Kirchensoziologie verbunden ist, die sie zur ungleichen Schwester der Religionssoziologie oder gar zum illegitimen Kind der Soziologie degradiert, wie das bei manchen Autoren fast schon zur modischen Pflichtübung geworden zu sein scheint>, Es dürfte sich in der Bundesrepublik inzwischen die Einsicht durchgesetzt haben - und dies möchte ich als einen Fortschritt im Problembewußtsein bezeichnen -, daß Religionssoziologie in unserer Gesellschaft von dem Phänomen der Kirche kaum absehen kann, daß es angemessen ist, für diesen Forschungsbereich mit *T. Rendtorff* den Begriff »Soziologie des Christentums« in Anschlag zu bringen. Denn religiöses Verhalten läßt sich hierzulande nur schwer trennen von den Formen christlich und kirchlich geprägten Verhaltens und der Einstellung zu christlich und kirchlich repräsentierten Glaubens- und Handlungsangeboten, sei es in übereinstimmung, vermeintlicher Neutralität oder einem Gegenentwurf zur expliziten Religion. Die Unterscheidung von Kirchen- und Religionssoziologie, die auch von mir beibehalten wird, kann also nur eine heuristische, orientierende Funktion für sich beanspruchen. Mit *Kirchensoziologie* wird eine relativ größere Nähe zum empirisch beobachtbaren Forschungsgegenstand bezeichnet. Sie muß sich stets in der Anwendung empirischer Erhebungsmethoden niederschlagen, darf aber durchaus nicht auf einen theoretischen Referenzrahmen verzichten. Für die *Religionssoziologie* wird die mehr den Globalhypothesen, religionsvergleichenden und soziologischen Gesellschaftstheorien nahestehende Beschäftigung mit Religion und Gesellschaft reserviert. Daß die übergänge fließend sind, ist offensichtlich. Demnach wären auf einem gedachten Kontinuum von Religions- zur Kirchensoziologie etwa die meisten Arbeiten im Internationalen Jahrbuch für Religionssoziologie- oder der berühmte Aufsatz von *H. Schelsky* »Ist die Dauerreflexion institutionalisierbarf«> eher auf dem religionssoziologischen Ende, die Untersuchung von *U. Boos-Nünningf* eher im Mittelfeld und »Wie stabil ist die Kirche?«? eher auf der kirchensoziologischen Seite zu plazieren. Davon zu trennen ist allerdings die auf soziologische Theorien verzichtende und in der Regel mit äußerst bescheidenen empirischen Methoden verfahrende *Pastoralsoziologie* oder *kirchliche Sozialforschung,* die bloß als Hilfsdisziplin im Dienste der Kirche und als Material- und Entscheidungsgrundlage für kirchliches Handeln eingesetzt wird". Es ist allerdings

---

3. Vgl. hier besonders die Arbeiten von D. *Sauremis.*
4. Hg. von]. *Matthes* u. a.
5. ZEE 1, 1957, S. 153-174.
6. Dimensionen der Religiosität, München, Mainz 1972.
7. Hg. von *H. Hild,* Gelnhausen, Berlin 1974.
8. Vgl, dazu *W. Marhold:* Fragende Kirche, München und Mainz 1971. Es sollte einmal geprüft werden, ob nicht die Einrichtung eines *Lehrstuhls für Kirdienkunde* all jene bisher nur unzulänglich wahrgenommenen Gebiete in sich integrieren könnte, die zwischen den Humanwissenschaften, der Praktischen Theologie und Sozialethik im Blick auf die verfaßten Großkirchen einer Erforschung bedürfen.

unmöglich und hätte zudem fatale Folgen, wollte man religions- und kirchensoziologische Ergebnisse von vornherein gegenüber kirchlichem und theologischem Gebrauch abschotten. Gerade das widerspräche allen Bemühungen um Interdisziplinarität. Unsachgemäßer Gebrauch der Ergebnisse durch interessierte soziologische Laien kann nie ausgeschaltet werden, läßt sich jedoch durch eine verständliche Weitergabe der Ergebnisse und der Methoden verringern. Es ist indes eine noch nicht hinreichend geklärte Frage, wie soziologische Ergebnisse für eine Theorie kirchlichen Handelns stringent fruchtbar zu machen sind. Diese Frage nach dem Verwertungszusammenhang leitet unmittelbar über zum zweiten angesprochenen Problemkreis.

2. *Kritik an der Kirchensoziologie* ist häufig und vielfältig vorgetragen worden, besonders in den Einleitungen in die Religionssoziologie", aber auch in Besprechungen'? und anderen Veröffentlidiungenl-. Sie hat sich immer wieder an ganz bestimmten Punkten entzündet, von denen für unseren Zusammenhang besonders drei von Interesse sind. Zunächst ist jedoch festzustellen, daß sich kritische Urteile meist auf solche Bemühungen konzentrieren, die im letzten Abschnitt der Pastoralsoziologie und kirchlichen Soziographie zugeordnet wurden. Da diese aber stärker in den westlichen Nachbarländern Frankreich, Belgien und Holland beheimatet sind, von wo sie ja auch ihren Ausgang vor dem Zweiten Weltkrieg genommen haben, bezieht die Kritik auch die dortigen Aktivitäten mit ein. So ergibt sich bei genauerem Hinsehen, daß die deutsche Szene, speziell wenn man die oben getroffene Sprachregelung akzeptiert, in einem viel abgeschwächteren Maße Adressat dieser Kritik ist, als es die oft pauschal vorgetragenen Argumentationsketten erkennen lassen. Einzelne Kritiker erwecken indes den Anschein, als ob sie die Kirchensoziologie in Bausch und Bogen verwerfen wollten.

Hier tut sich besonders D. *Savramis* hervor, der in seinen zahlreichen Veröffentlichungen keine Gelegenheit ausläßt, die von ihm so genannte »neuere Religionssoziologie« und besonders ihre Vertreter an den Pranger zu stellen. Wenn man ihm Glauben schenken dürfte, wären die meisten kirchensoziologischen Untersuchungen, insbesondere diejenigen, die im Auftrag oder mit Personal der Kirchen durchgeführt wurden, Ausfluß eines regelrechten Priestertrugs oder zumindest dreister Anbiederung an die Moderne. Die Theologen haben sich seinen Erkenntnissen nach aus hauptsächlich vier Gründen der Soziologie zugewandt: »Dabei wirkt die Soziologie deshalb besonders attraktiv, weil sie leicht als Herrschaftsmittel gebraucht bzw. mißbraucht werden kann. Sodann interessiert sich die Theologie zweitens für die Soziologie, weil ihr eine große praktische Bedeutung für die Strategie der Kirche zukommt.« Das institutionalisierte Christentum setzt wie der Marxismus die Soziologie für Propaganda und Ideologie ein, denn sie müssen »aus pragmatischen Gründen den offenen Terror als Herrschaftsmittel aufgeben«. Der dritte Grund ist die Verfallenheit an den Zeitgeist: »Da aber die empirische soziale Forschung heute zum Zeitgeist gehört und da es als modern gilt, das Wort -sozial- so oft wie möglich zu verwenden, zeigen sich Theologie und Kirche für soziale Probleme aufgeschlossen, um ihre Modernität zu demonstrie-

---

9. *[, Matthes:* Religion und Gesellschaft, Reinbeck 1967; *ders.:* Kirche und Gesellschaft, Reinbeck 1969; G. *Kehrer:* Religionssoziologie, Berlin 1968; D. *Savramis:* Religionssoziologie, München 1968.

10. Th. Luckmann: Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: KZfSS 12, 1960,315-326.

11. Th. Luckmann: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963; *D. Savramis:* Theologie und Gesellschaft, München 1971.

ren.« - "Schließlich werden viertens verantwortungsbewußte Theologen durch das schlechte Gewissen zur Soziologie getrieben.« Weil sie Sozialkritik üben wollen, müssen sie sich entsprechende Kenntnisse über die Gesellschaft beschaffen, "was wiederum die Soziologie zur unentbehrlichen Verbündeten der kritischen Theologie macht«12. Der theoretische Sündenfall der von kirchlichen Machtinteressen gefangenen Kirchensoziologie ist, daß sie für kurzschlüssige Handlungsanweisungen sich mißbrauchen läßt und nicht mehr der wissenschaftlichen Erkenntnis dient. Der »neuere Religionssoziologe« ist unfähig bzw. wird »von seinen Auftraggebern daran gehindert ..., Abstand zu nehmen von seiner Persönlichkeitsstruktur bzw, seinem Glauben, seinen Werten oder seinen Interessen«[13]. Das fatale an dieser stellenweise durchaus berechtigten Kritik ist nur, daß Savramis die Dinge, die er der Theologie vorwirft, nachher selbst der Soziologie aufbürdet. Sie soll Sinn stiften, revolutionär wirken, den neuen Menschen, homo re1igiosociologicus, schaffen. Er selbst hält seine Unterscheidung der Zielsetzung zwischen Erkenntnis und Handlungsanweisung am Schluß nicht durch: »Die natürlichen Funktionen des Soziologen nähern sich denen des Propheten (sie!), während die des Theologen denen des Priesters ähnlich sind. Der Soziologe ist der revolutionäre Typ des geistigen Führers, während der Theologe ein konservativer Faktor bleiben muß.«14 Auch die Belebung kirchensoziologischer Aktivitäten aus einem kirchlichen Krisenbewußtsein sieht Savramis als einen kardinalen Fehler an. Er erklärt sie deshalb zur »Krisenwissenschaft«[15], als ob nicht für fast alle großen soziologischen Untersuchungen gilt, daß sie sich an gesellschaftblichen Krisen beziehungsweise Problemen entzündet hätten. Es ist in der Tat erstaunlich, daß zum Teil berechtigte Kritik durch so massive Emotionalität, wie sie an vielen Stellen bei Savramis durchscheint, ihren Wert einbüßt und zur bloßen Polemik degeneriert.

Die Hauptkritik an der Kirchensoziologie hat einen formalen, theoretischen und methodologischen Aspekt, die verständlicherweise in engem Zusammenhang stehen und sich kaum voneinander lösen lassen. In der Tat ist Vorsicht geboten, wo das Erkenntnisinteresse soziologischer Forschung die unmittelbare Handlungsanweisung darstellt, zumal dann, wenn sich dieses Interesse aus Quellen speist, die von einem dogmatisch gesetzten Vorverständnis ausgehen. Als solches wäre beispielsweise der an einer negativ interpretierten Säkularisierungsthese orientierte Missionsgedanke zu nennen oder deutlicher: die Reintegration einer entkirchlichten (und bisweilen damit in eins gesetzt: entchristlichten) Welt, die Rückgewinnung der »Abständigen und Neuheiden«, Kirchensoziologie wird in solchen Bemühungen, für die besonders von katholischen Instituten und Forschern initiierte und durchgeführte Erhebungen in den fünfziger und sechziger Jahren stehenls, lediglich als Hilfsinstrument zur Durchsetzung bestimmter Interessen hergerichtet. Dies ist für sich genommen noch nicht einmal illegitim. Nur dort, wo der Anspruch auf soziologischen Erkenntnisfortschritt festgehalten wird, wo man auf der Ebene der soziologischen Fachwissenschaften Anerkennung erheischt, wird es problematisch; und zwar besonders dann, wenn ungeprüfte Leithypothesen wie die der Säkularisierung oder des Abfalls vom

12. Theologie und Gesellschaft, S. 105 ff.
13. Religionssoziologie, S. 92 f.
14. Ebd. S. 125.
15. Ebd. S. 65.
16. *N. Greinacher:* Soziologie der Pfarrei, Freiburg 1955; *H. und* W. *Goddijn:* Kirche als Institution, Mainz *1963; dies.:* Sichtbare Kirche, ökumene und Pastoral, Freiburg 1967; *N. Greinacher,* W. *Menges, /- Dellepaart:* Die deutsche Priesterfrage, Mainz 1961. Hier sind auch sämtliche Untersuchungen des Instituts für Kommunikationsforschung in Wuppertal zu nennen. Vgl. dazu: *B. Kalusche:* Kirche wohin?, Bergen-Enkheim 1968.

Christentum unserer Gesellschaft der gesamten Forschung von vornherein eine verschobene Perspektive verleihent/. »In jedem Fall verführt die scheinbare Handlichkeit der Soziologie zu dem Versuch, im pastoralen Bereich und in der Ethik sich ihrer und ihrer Ergebnisse zu bedienen, wo sie hilfreich zu sein scheinen, um ein Bild von der -sozialen Wirklichkeit< zu gewinnen, die Soziologie aber im übrigen nicht als eine Größe eigener Art und grundsätzlicher Bedeutung zu pflegen. Im Gegenteil: Durch den Gebrauch einer partiellen Soziologie, die in naiver Weise mit einer kirchen-immanenten Begrifflichkeit wie Entkirchlichung, Säkularisierung usw. arbeitet, wird man kaum des Problems gewahr, ob denn die Soziologie weiß, was -soziale Wirklichkeit< sei. Man bedient sich ihrer nur ähnlich wie dies die Politiker, die Reklamefachleute, der Familienminister u. a. tun.«18

Damit ist auch schon der theoretische Aspekt hinreichend angesprochen. Zunächst kann man hier feststellen, und das gilt durchweg in der Kirchensoziologie, daß es an einem umfassenden Theorierahmen, der gleichsam im Diskurs der Forscher entwickelt worden wäre und beispielsweise an religionssoziologische Theorien von *M. Weber, E. Troeltsch* oder an einer umfassenden Theorie der Gesellschaft anschlösse, fehlt. G. *Kebrer* konstatierte 1968 eine»Verengung des Forschungsansatzes« und eine »völlige Interesselosigkeit an jeglicher Theoriebildung«!", Dies trifft insofern zu, als die besonders um die Soziologie der Kirchengemeinde und Erforschung der Kirchlichkeit zentrierten Untersuchungen-? sich zwar um eine Typologie der Kirchgänger bzw. deren Abständigkeit bemühen, es jedoch kaum gelingt, einen größeren theoretischen Zusammenhang zum gesellschaftlichen Wandel herzustellen. Vielmehr erweist sich die Orientierung der Untersuchungen an den normativen Verhaltenserwartungen der Kirchen hinsichtlich der Teilnahme (Partizipation) und Normenerfüllung der Kirchenglieder zwar als ein möglicher Ausgangspunkt, der folgerichtig in die bekannten Typologien von Kern- und Randgemeinde *(Tenbruck, Fichter),* Gemeindekern und Gemeinderand *(Luckmann),* Kirchentreue und Gelegenheitsbesucher *(Köster)* und anderes mehr mündet; aber Phänomene der distanzierten Kirchlichkeit oder einer von der Kirchennorm abweichenden eigenen Definition des Christseins, die ja stets gesellschaftlich vermittelt ist, kann so nur schwer gefaßt werden. Das gilt auch für die Einpassung der Kirchlichkeit in eine gesamtgesellschaftliche Rollenstruktur und soziale Schichtung. überhaupt muß für jene Untersuchungen festgehalten werden, daß Religion als subjektiv sinnvolles Handeln nicht in den Blick kommt. Und schließlich wäre hier noch *Schelskys* Forderung nach einer Neubesinnung auf die eigentlich soziologische Problematik zu nennen, die von der Religions- bzw. Kirchensoziologie zu leisten wäre: die Erforschung der globalen Wandlungs- und Anpassungsprozesse, die die christliche Religion in der

17. Vgl. dazu *[, Matthes:* Religion und Gesellschaft, S. 74-88, und *T. Rendtorff:* Zur Säkularisierungsproblematik, in: IJRS 2, 1966, S. 51-72.
18. D. *Goldschmidt:* Die religionssoziologische Forschung in der Bundesrepublik Deutschland, in: *ders.* und *l- Matthes* (Hg.): Probleme der Religionssoziologie, Sonderheft 6 der KZfSS, 1962, S. 3.
19. Religionssoziologie, S. 43.
20. Vgl. z. B. *[, Fichter:* Soziologie der Pfarrgruppen, Münster 1968; *[. Freytag:* Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht, Hamburg 1959;]. *Höffner:* Industrielle Revolution und religiöse Krise, Köln und Opladen 1961; G. *Goldschmidt, Fr. Greiner, H. Schelsky* (Hg.) r Soziologie der Kirchengemeinde, Stuttgart *1960; W. Harenberg* (Hg.): Was glauben die Deutschen, München und Mainz 1968; *R. Köster:* Die Kirchentreuen, Stuttgart 1959.

modernen Gesellschaft durchläuft. Als Hauptnenner dieser Kritik kann der mangelnde Kontakt zur Soziologie als Gesamtwissenschaft festgehalten werden.

Und wenn als dritte kritische Komponente der Hang zu einer positivistischen Methodik oder gar »rnethodische Dürfligkeit«[21] wenigstens genannt werden, so geschieht dies in diesem Zusammenhang hauptsächlich, um auf die Verknüpfung mit der theoretischen Engführung hinzuweisen. Denn das fortgeschrittene Methodenpotential in der empirischen Sozialforschung und der Reichtum der Auswertungsmöglichkeiten durch mathematisch-statistische Verfahren und Modelle, die fast durchweg aus den Vereinigten Staaten von Amerika importiert wurden, ist auch von »profanen« soziologischen Erhebungen immer nur ausschnittweise angewandt worden.

3. Es ist nicht ganz einfach, eine einheitliche Entwicklungslinie, besonders hinsichtlich der *Problemfelder,* die bearbeitet worden sind, in der deutschen Kirchensoziologie nach 1945 festzustellen. Die empirische Beschäftigung mit dem Thema Kirche hat in Deutschland erst nach dem Zweiten Weltkrieg richtig eingesetzt, wennschon es auch davor Ansätze gegeben hat[22].

Um das soziale Feld von Religion und Kirdie systematisch überblicken und abstecken zu können, wollen wir uns eines heuristischen Instruments bedienen, das von eh. Glock in die Debatte geworfen wurde-'. Er unterscheidet fünf Dimensionen der Religiosität>, die er »als einen kategorialen Bezugsrahmen für die Erforschung der Religion und für die Abschätzung von Religiosität« verwenden möchte (S. 152). Es handelt sich 1. um die Dimension der religiösen Erfahrung (experiential dimension), die das Phänomen der religiösen Gemütsbewegung und der unmittelbaren subjektiven Erfahrung mit dem Transzendenten - zum Beispiel die mystische Versenkung, die Ekstase, die Bekehrung - thematisiert. 2. Die ideologische Dimension (ideological dimension) umfaßt die Tatsache, daß jede Religion ein oder mehrere Systeme von Glaubenssätzen ausbildet und eine Erwartungsstruktur aufbaut, derzufolge sich die Gläubigen zu diesen Sätzen zu bekennen haben. 3. Mit der ritualistischen Dimension (ritualistic dimension) werden die spezifisch religiösen Praktiken wie Gottesdienst, Gebet, Teilnahme an den Sakramenten und sonstigen religiösen Gebräuchen umschrieben. 4. Die intellektuelle Dimension (intellectual dimension) meint die kognitive Vertrautheit des religiösen Menschen mit den Lehrsätzen seines Glaubens und den heiligen Schriften. 5. Die Dimension der Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen (consequential dimension) schließlich faßt »alle säkularen Effekte religiösen Glaubens, religiöser Praxis, religiöser Erfahrung und religiösen Wissens auf den

---

21. G. *Kehrer:* Renaissance der Religionssoziologie? in: EvKomm 4, 1971, S. 324.
22. Darüber berichtet *W. Marhold:* Fragende Kirche, S. 22-34.
23. *eh. Glock, R. Stark* (Hg.): Religion and Society in Tension, New York, Chicago 1965, deutsch: über die Dimensionen der Religiosität, in: *[, Matthes:* Kirche und Gesellschaft, S. 150-168, die folgenden Zitate von dort.
24. Auf die Frage, ob die einzelnen Dimensionen, die an dieser Stelle *nur* als heuristisches Instrument fungieren, auch eine empirisch isolierbare Realität für sich beanspruchen können, soll weiter unten eingegangen werden.

einzelnen Menschen« *(S.* 152) zusammen, erstreckt sich also auf die ethische Seite als Konsequenz religiöser Einstellung.

Wir wollen einmal annehmen, daß mit diesen fünf Dimensionen das Gesamtphänomen Religion und seine soziale Erscheinungsweise für die empirische Betrachtung hinreichend aufgeschlüsselt ist. Dies Annahme stützt sich auch auf die Beobachtung, daß sich das kirchensoziologische Forschungsinteresse in der BRD eindeutig auf die explizite, verfaßte Religion konzentriert und damit eine Vorentscheidung getroffen hat, die zur notwendigen Ausblendung bestimmter religiöser Sinnprovinzen führte. Welche Felder hat nun die Kirchensoziologie in Deutschland bearbeitet? Zunächst ist noch zu sagen, daß dieses Raster nachträglich von mir auf die Untersuchungen projiziert wurde, so daß kaum damit zu rechnen ist, daß einzelne Dimensionen »chemisch rein« erforscht wurden. Trotzdem läßt sich ein eindeutiges übergewicht auf einigen wenigen Dimensionen feststellen: Hier ist in erster Linie die *ritualistische* zu nennen. Es fällt nicht schwer, den Großteil der Kirchengemeindeuntersuchungen dieser Dimension zuzuordnen-t. Sie stellen nicht nur die Hauptmasse aller kirchensoziologischen Erhebungen, sondern auf diesem Gebiet ist die Detailliertheit der Fragestellung und dementsprechend das zutage geförderte Datenmaterial am beachtlichsten. Es reicht von der schon erwähnten Typologie der Gemeindeglieder bis zur Einpassung der Kirchengemeinde in die struktur-funktionale Theorie *T. Parsonst»,* von der Erkenntnis, daß Kirche ebenso als moralisches Institut, als Gesinnungsgemeinschaft wahrgenommen wird, wie sie auch für viele die Funktion besitzt, erbauliche Unterhaltung religiös-ästhetischer Art und gesellige Fürsorge bereitzustellen-", von der Aufhellung der sozialen Aktivitäten, der sozialen Zusammensetzung und der gemeindlichen Gruppenstruktur bis hin zur Berücksichtigung der Umweltbeziehungen der Kirchengemeinde in der Lokalgemeinde und dem Image oder Wahlverhalten von Kirchgängern"; Man sieht hier schon, daß man die *ideologische* und *intellektuelle* Dimension sofort mit einbeziehen muß, daß Partizipation oder eben Nichtpartizipation, speziell in einer theologischen Theorie der Kirche, eng mit dem dogmatischen Lehrgebäude und dem Wissen darüber zusammenhängen können-", Es ist hinzuzufügen, daß öfter dort, wo nach Meinungen über kirchliche und theologische Glaubenssätze oder einfach Wissen abgefragt wird, methodisch unzulässig oder zumindest kurzschlüssig von den Antworten zu solchen Fragen auf eine bestimmte religiöse Einstellungsdisposition geschlossen wird; kurzschlüssig deshalb, weil man dabei außer acht läßt, daß und wie diese Antworten (»Ich glaube an Gott, die Jungfrauengeburt, die Auferstehung nach dem Tode usw.«) lediglich konventionelle Zustimmung oder Ablehnung zu allseits bekannten Sprachhülsen signalisieren, nicht jedoch mit Notwendigkeit verläßliche Aussagen über die tatsachliche religiöse Einstellung der Befragten erlau-

25. Vgl. ausgewählte Literatur dazu in Anm. 20.
26. O. *Schreuder:* Kirche im Vorort, Freiburg 1962.
27. Hier ist wieder auf *Köster* wie auf]. *M. Lohse:* Kirche ohne Kontakte, Stuttgart und Berlin 1967, hinzuweisen.
28. Vgl. *A. Burger:* Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten, Göttingen 1964; *I. Peter-Habermann:* Kirchgänger-Image und Kirchgangsfrequenz, Meisenheim 1967.
29. Vgl, z, B. W. *Harenberg* (Hg.): Was glauben die Deutschen?; *H.* O. *Wölber:* Religion ohne Entscheidung, Göttingen 1959.

ben. - Mit]. *Matthes* läßt sich die Erforschung der Kirchengemeinde auf hauptsächlich zwei theoretische Ansätze lokalisieren: »Der eine geht vom Modell der Kirchengemeinde als sozialem System aus, bestimmt die funktionalen Erfordernisse dieses Systems und überprüft die Erfüllung dieser Funktionen an Hand empirischen Materials. Der andere Ansatz bindet sich nicht an das Systemrnodell, mit dem die Zielorientierung des Systems zum Regulativ der Forschung wird, sondern bezieht diese Zielorientierung in die Analyse ein, zumeist unter Anwendung historischer, aber gelegentlich auch wissenssoziologischer Methoden.e'?

Wenn wir nach Untersuchungen fragen, die den übrigen zwei Dimensionen zuzuordnen wären, geraten wir bereits in Schwierigkeiten. Zwar sind noch lange nicht alle Erhebungen hier genannt, aber die meisten sperren sich einer eindeutigen Zuordnung bzw. sind auf Grund ihres theoretischen Ansatzes auf einer Ebene plaziert, die mit dem Dimensionenmodell nicht zu fassen ist. Zur *religiösen Erfahrung* liegen keine empirischen Erhebungen vor, was schon deshalb nicht verwundert, weil hier ein Intimbereich angesprochen wird, der zwar grundsätzlich der Empirie zugänglich sein dürfte, der aber in der Alltagssprache eine eher verschlüsselte Repräsentation besitzt. Hier müßte die Wissenssoziologie und die ihr verwandten Theorien des Symbolischen Interaktionismus, der Ethnornethodologie, der Ethnotheorie und der Ethnographie des Sprechens zum Einsatz kommen, um die je eigene religiöse Sinnperspektive, den biographischen Entwurf des einzelnen, die Selbstauslegung des religiösen Subjekts ins Zentrum der Forschung zu rücken>'. Auch für den Bereich der *Konsequenzen aus religiösen Erfahrungen, Glocks* fünfte Dimension, sieht die Sachlage ähnlich aus, wenn man einmal davon absieht, daß das Wahlverhalten und die soziale Teilnahme in Politik, Gewerkschaft und anderen Organisationen *auch* Ausfluß religiöser Grundeinstellung sein können[32].

Eine relativ breite Forschungsrichtung der Kirchensoziologie in der Bundesrepublik seit 1945 ist bis jetzt noch gar nicht angesprochen worden: die *Untersuchungen zum Pfarr- bzw. Priesterberuj'*>. Man könnte auf den ersten Blick versucht sein, diese Erhebungen der *intellektuellen* Dimension zuzuordnen, sofern die Pfarrer die Religionsvertreter sind, die die Glaubensgebäude und dogmatischen Lehrsätze verwalten, verkündigen und ihre

---

30. Art. Religionssoziologie, in: G. *Eisermann* (Hg.): Die Lehre von der Gesellschaft, 2. Aufl., Stuttgart 1969, S.249.
31. Vgl, hierzu Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschafbliche Wirklimkeit, 2 Bde., Reinbek 1973.
32. Vgl, hierzu *E. Blankenburg:* Kirchliche Bindung und Wahlverhalten, Freiburg 1967; *E. Reigrotzki:* Soziale Verflechtungen in der BRD, Tübingen 1956; *A. Burger:* Religionszugehörigkeit; *T. Nellessen-Schumacher:* Sozialstruktur und Ausbildung der deutsdien Katholiken, Weinheim 1969. Auch die auf breitem sekundäranalytischem Material basierende Untersuchung G. *Schmidtchen:* Protestanten und Katholiken, Bern und Mündren 1973, ist hier zu nennen. G. *Lenskis* Budr: Religion und Realität, o. O. 1967, ist eine Übersetzung aus dem Amerikanismen. Es liefert, in der Tradition der M.-Weber-These stehend, interessante Ansätze zur Erforschung der 5. Dimension.
33. G. *Wurzbacher, K. M. Bolte, R. Klaus-Roeder, T. Rendtorff:* Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft, Harnburg 1960; D. *Goldschmidt, Y. Spiegel* (Hg.): Pfarrer in der Großstadt, München ab 1970 mehrere Bände; G. *Barmann,* S. *Bormann-Heischkeil:* Theorie und Praxis kirchlicher Organisation, Opladen 1971; G. *Schmidtchen:* Priester in Deutschland, Freiburg 1973; *K. W. Dahm:* Beruf: Pfarrer, 2. Aufl., München *1974; K.-F. Daiber:* Volkskirche im Wandel, Stuttgart 1973.

Tradition garantieren. Aber diese Untersuchungen zielen durchweg auf den Pfarrer als kirchlichen Funktionsträger, als Rolleninhaber in einem Erwartungsfeld von erheblicher Bandbreite, als Repräsentanten der kirchlichen Organisation, so daß hier eher von rollentheoretischen und organisationssoziologischen Ansätzen zu sprechen ist. Wohl kaum ein Beruf in unserer Gesellschaft ist so ausführlich und vielfältig unter die empirische Lupe genommen worden wie der des Pfarrers. Dabei ist deutlich geworden, daß es außerordentlich fruchtbar ist, den Pfarrberuf in erster Linie in seiner Verknüpfung mit der Organisation Kirche zu sehen, wie die sehr detaillierte Untersuchung von G. *Bormann* und S. *Bormann-Heischkeil* aufgewiesen hat. Sie stellt Theorie und Praxis einer Landeskirche als soziale Organisation dar. Einer der Hauptakzente liegt auf dem Pfarrer als Interaktionspartner in einem schier unentwirrbaren Beziehungsgeflecht, innerhalb dessen er es mit strukturell bedingten Kommunikationsproblemen zu tun hat. Es wird dort weiterhin der Versuch unternommen, die bereits 1964 von *j. Matthes* vorgetragene Dichotomiehypothese, derzufolge die Kirche in vielen Bereichen ihres Handelns eine Emigration aus der Gesellschaft vollzogen habe, da sie sich als Gegenüber der Gesellschaft betrachte, durch Analyse von rechtstheologischen und ekklesiologischen Texten, historisch sowie empirisch zu belegen. In diesem Zusammenhang sind die nachgewiesenen Kommunikationsprobleme der Pfarrer durchaus plausibel-".

Im Rückblick auf das heuristisch gebrauchte Dimensionenmodell und seine kirchensoziologische Entsprechung in der Bundesrepublik kann man fragen, wie diese unausgewogene Forschungslage zustande gekommen ist. Dies liegt zum Teil an der Schwierigkeit, einzelne Dimensionen auf dem Wege einer angemessenen Operationalisierung zum Gegenstand der empirischen Überprüfung zu machen, zum Teil aber auch an einer theoretischen Engführung, die die eindeutigen Defizite in der Forschung zu verantworten hat. Doch bevor wir uns diesen Defiziten zuwenden - und ihre Kenntnis ist ja durchaus auch als wissenschaftlicher Ertrag zu bezeichnen -, sollen zunächst noch in aller Kürze drei neuere Erhebungen hinsichtlich ihres theoretischen Ansatzes behandelt werden. Wenn das an dieser Stelle geschieht, so mag das wie ein Exkurs aussehen, der aus dem bisherigen, um großflächige Übersicht bemühten Charakter dieser Darstellung herauszufallen scheint. Da wir aber nach dem wissenschaftlichen Ertrag fragen, ist es einfach notwendig, diesen Weg zu wählen; denn hier scheinen wirklich neue Ansätze in der Kirchensoziologie gesucht worden zu sein, zumindest was den Fortschritt des Problem- und Theoriebewußtseins angeht.

4. Entgegen den bisher erwähnten Erhebungen versucht *U. Boos-Nünning* einen sehr breiten Ansatz zur Erforschung der Religiosität in der Bundesrepublik (genauer: in einer Ruhrgebietsgroßstadt unter Katholiken) in Anwendung zu bringen, in dem sie sich auf das von ihr noch um die Dimension der Bindung an die Pfarrgemeinde erweiterte Modell von *Glock* stützt. Und zwar muß hier von einer doppelten Erweiterung gesprochen werden. Einmal sprengt sie den üblichen Rahmen durch die Zusammenschau aller Dimen-

34. Vgl. hierzu. *J. Matthes:* Die Emigration der Kirdie aus der Gesellschaft, Hamburg 1964, sowie W. *Marhold: Die* Gesellschaft im kirchlichen Bewußtsein, in: ZEE 17, 1973, S. 359-368.

sionen. Zum andern geht sie davon aus, daß Kirchlichkeit und Religiosität nicht ohne weiteres deckungsgleiche Größen sind. Dies hat erhebliche Konsequenzen für die Diskussion, die unter dem Stichwort »Säkularisierungs- oder Entkirchlichungsthese« geführt wird. Denn unter dieser Voraussetzung erst erscheint die für alle beobachtbare Relevanzminderung der sozial gestützten Religion, der expliziten Religion in ihrer öffentlich kirchlichen Praxis abhebbar zu sein von einer nicht kirchengebundenen Religiosität, die nach wie vor von sozialer und individueller Bedeutung ist. Hier begegnen sich verschiedene theoretische Konzepte. Man kann entweder Religiosität und Kirchlichkeit in eins setzen. Diese Identifizierung ist nicht ohne Logik. Denn sie erleichtert natürlich die empirische Überprüfung, weil es ja fest umrissene Verhaltens- und Teilnahmenormen der Kirchen gibt. Die Gemeinuntersuchungen gehen, zum Teil implizit, von diesem Ansatz aus. Der Nachteil liegt auf der Hand: Da nur noch ein sehr geringer Teil der Bevölkerung diesen Normen in allen Schattierungen korrekt nachkommt, müßten die übrigen in ihren verschiedenen Graden der Entkirchlichung mit Residualkategorien beschrieben und als Entchristlichte und Areligiöse betrachtet werden. Aber: »Aus dem Rückgang der kirchlichen Praxis und des kirchlichen Einflusses folgt nicht unbedingt ein Nachlassen der religiösen Einstellung des Menschen und damit auch kein Bedeutungsverlust der sich nicht mehr nur im Rahmen der Kirche abspielenden Religion.e-> Auf der anderen Seite ist der Versuch gemacht worden, Kirchlichkeit und Religiosität voneinander zu trennen, indem Religion nicht mehr als »konstante, inhaltlich bestimmbare Größe« aufgefaßt wird, sondern als das, »was den Menschen zum Menschen werden läßt«36. Diese funktionalistische Betrachtungsweise ist allerdings für die empirische Forschung bisher noch nicht fruchtbar gemacht worden. Zudem ist sie ahistorisch, da sie von den konkreten Prägungen und Inhalten der gewachsenen und tradierten Religion in einer Gesellschaft absieht. Boos-Nünning nimmt eine MittelsteIlung zwischen den beiden geschilderten Positionen ein, indem sie es ablehnt, die institutionell begründete und sanktionierte Kirchlichkeit als einzigen Maßstab bei dem Versuch zu betrachten, eine religiöse Grundeinstellung zu ermitteln-", Vielmehr wird sie durch die Unterscheidung von Kirchlichkeit und Religiosität instand gesetzt, danach zu fragen, »wieweit äußeres Kirchgangsverhalten und religiöse Haltung sich bedingen« (S. 11), inwieweit also zum Beispiel von einem Nachlassen des Gottesdienstbesuches auf die Verringerung der Religiosität geschlossen werden kann, oder »ob mit dem Verlust der sozialen Relevanz der Religion auch eine Minderung der Bedeutung von Religion und Kirche für den einzelnen Menschen verbunden ist, ob der gesellschaftliche, im kulturellen

---

35. U. Boos-Nünning: Dimensionen, S. 11.

36. Th. Luckmann: Religion in der modernen Gesellschaft, in: *J. Wössner* (Hg.): Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, S. 5. Es handelt sich dort um die Weiterführung des Ansatzes, den *Luckmann* schon in: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, vorgelegt hat.

37. »Die Frage, ob das religiöse Wissen, das wir außerhalb des organisierten Kirchensystems im System gesellschaftlicher Religion ... entdecken, von der Kirchentheologie als solches anerkannt und legitimiert wird, braucht den Religionssoziologen nicht zu kümmern. Er rechnet damit, daß die Kirchentheologie auf Reinheit und Bewahrung ihres Wissensbestandes angelegt ist, und er weiß, was wiederum manche Schwärmer einer -außerkirdilichen-, weltlichen Theologie vergessen, daß mit einem Identitätsverlust des kirchlich kodifizierten Wissens zugleich auch das religiöse Wissen seine Identität verlieren würde.« *J. Matthes:* Kirche und Gesellschaft, S. 82.

und sozialen System stattfindende Prozeß der Säkularisierung auch das subjektive Bewußtsein des einzelnen erreicht hat« (5. 12). Mit Hilfe dieses Konzepts soll die gegenwärtige Sozialform der religiösen Einstellung ermittelt werden. Die Ergebnisse von *Boos-Nünning* sind in doppelter Hinsicht interessant. Denn zum einen weist sie nach, daß die Dimensionen der Religion, wie sie *Glock* herausgestellt hat, sich zwar auf dem Papier bzw. in der Theorie reinlich voneinander scheiden lassen, in Wirklichkeit aber eine empirisch isolierte Realität nicht für sich beanspruchen können-", Und zum anderen zeigt sie, wie sehr Religion nach wie vor die Funktion der Sinngebung auch für den modernen Menschen noch erfüllt, daß sie hilft, Problemlagen des Individuums - und damit der Gesellschaft - zu meistern; und zwar in einer Form, die in sich eine Fülle von christlich und kirchlich geprägten Glaubensstücken vereinigt, wobei die konfessionsspezifischen Unterschiede merkwürdigerweise stark in den Hintergrund treten.

Auf Grund dieses Befundes sowie anderer kirchensoziologischer Ergebnisse'? habe ich die allerdings empirisch noch genauer zu verifizierende Hypothese aufgestellt, daß man für den Bereich der Bundesrepublik für die Beschreibung des religiösen Verhaltens und Meinens von Katholiken *und* Protestanten von einem gemeinsamen, sich konfessionell nur noch marginal unterscheidenden religiösen Syndrom ausgehen kann, das ich mit dem Begriff *»Bürgerreligion«* zu fassen suche[40].

Als zweiter bedeutsamer theoretischer Entwurf der jüngsten Zeit sind die Untersuchungen von G. *Scbmidtdren')* zu nennen, weil sie nicht nur einen souveränen Methodengebrauch zeigen, sondern weil sie mit einer sozialpsychologischen Theorie sich dem Phänomen der Religion in unserer Gesellschaft zu nähern versuchen. Auch hier läßt sich von einem Fortschritt des Theorie- und Problembewußtseins sprechen, da sich die Anwendung sozialpsychologischer Kategorien als fruchtbar für die Betrachtung der Religion erweisen dürfte. Denn Religion und ihre Ausübung kann nie getrennt werden von der Situation des einzelnen in seiner Gesellschaft und dem durch sie formulierten Bewußtsein. Hier ist speziell das gesamte Normengefüge, die in der Sozialisation gewonnenen Einstellungen sowie das kognitiv und affektiv bestimmte Geflecht von Individuen und Bezugsgruppen angesprochen. Dabei spielen Religion und Kirche als wichtige Wertvermittlungsagenten eine große Rolle. Schmidtchen versucht nun, einen bestimmten Ausschnitt aus diesem Syndrom mit der Theorie der affektiv-kognitiven Konsistenz, die er im Anschluß an *M.J. Rosenberg* formulierrt-, empirisch aufzuhellen. Ausgangsthese ist die Annahme, daß die Einstellung des einzelnen zu Wahrnehmungsobjekten wie zum Beispiel einer Gruppe oder dem von der Kirche repräsentierten Wertsystem eine kognitive und eine affektive Dimension besitzt, die in einer dynamischen Beziehung zueinander stehen. Diese Einstellung wird gesteuert unter dem Gesichtspunkt, ob diese Objekte der Wahrnehmung sich mit dem

38. Das gilt nicht für die Dimension des religiösen Wissens und die von ihr neu eingeführte 6. Dimension der Bindung an die Pfarrgemeinde.
39. *H. Bild:* Wie stabil; G. *Schmidtchen:* Gottesdienst in einer rationalen Welt, Freiburg 1973; *ders.:* Zwischen Kirche und Gesellschaft, 2. Aufl., Freiburg 1972.
40. W. *Marhold:* Bürgerreligion, in: ThPr 9,1974, S. 304-311.
41. Gottesdienst in einer rationalen Welt und Zwischen Kirche und Gesellschaft.
42. Literatur dazu: G. *Schmidtchen:* Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 56, dritte Anmerkung.

eigenen Wertsystem in übereinstimmung (Konsistenz) befinden oder ihnen widerstreiten. »Je größer die Instrumentalität eines Objektes (nämlich zur Erreichung eigener Ziele, W. M.), desto stärker ist die Neigung zu diesem Objekt bzw. desto positiver die Einstellung.vv Mit diesem theoretischen Instrumentarium wird versucht, Kongruenz bzw. Diskrepanz zwischen dem gesellschaftlichen Wertsystem, dem kirchlichen Wertsystem und der Einstellung des einzelnen zu ihnen aufzuhellen. Auf diese Weise ist hochinteressantes Material bezüglich der verschiedenen Wertsysteme gewonnen worden - über die erhebungstechnische Seite zu berichten, ist hier nicht der Ort -, Material, das allerdings noch der eingehenden Interpretation bedarf. So viel steht allerdings fest, daß die meisten Kirchenmitglieder beider Kirchen eine große Diskrepanz der Wertsysteme empfindenv'. Die' Untersuchungen dürften auch deshalb Aufmerksamkeit beanspruchen, weil sie trotz kirchlicher Auftraggeber nicht im innerkirchlichen Bereich stehenbleiben, sondern mit dem Konzept zur Erforschung von Wertsystemen einen gesamtgesellschaftlichen Themenbereich empirisch angehen, der gerade in seiner historisch bedingten Verzahnung mit dem Christentum bisher noch nicht ausreichend erhellt wurde.

Auch die von *H. Hild* herausgegebene, in ihrem theoretischen Ansatz von *H. Krebber* und einem größeren Beraterteam verantwortete Untersuchung »Wie stabil ist die Kirche?« verdient unter dem Aspekt: Fortschritt des Theorie- und Problembewußtseins eine gesonderte Erwähnung. Organisationssoziologische und systemtheoretische überlegungen bestimmen die Ausgangslage. Nicht die Selbstdefinition der Kirche im Sinne einer genuin theologischen Wesensbestimmung liegt dem Ansatz zugrunde, sondern die Frage, wie die Kirche durch ihre eigenen Mitglieder definiert wird. Also forscht man nicht danach, in welcher Weise die Mitglieder den kirchlichen Erwartungen nachkommen, sonder »wie sie selbst ihre Mitgliederrolle verstehen und welche Erwartungen gegenüber der Kirche ihre Mitgliedschaft begründen« (5. 38). Hier wird im Gegensatz zu früheren Untersuchungen das Auseinanderklaffen von manifester kirchlicher Praxis und nomineller Kirchenzugehörigkeit begriffen als eines der Strukturmerkmale volkskirchlicher Wirklichkeit. Dieser Ansatz fragt weiter, ob die Mitgliedschaft in der Kirche als ein erworbenes Merkmal verstanden wird - dann wäre Kirche organisationssoziologisch unter die Gattung Organisation einzureihen, in die man kraft eigener Willenserklärung und motiviert durch ein bestimmtes Programm oder Ziel eintritt, und die man bei Nichterfüllung der Erwartungen auch wieder verläßt; oder ob Kirchenmitgliedschaft noch als ein zugeschriebenes Merkmal aufgefaßt wird, das man ohne eigenes Zutun wie zum Beispiel die Staatsangehörigkeit besitzt. Träfe dies zu, dann würde Kirche in den Augen der Mitglieder eher als Institution, vergleichbar der Familie oder der Nation, aufgefaßt. Obwohl die Ergebnisse entgegen den Ausgangserwartungen gezeigt haben, daß die meisten Kirchensteuerzahler ihre Mitgliedschaft noch wie selbstverständlich als ein zugeschriebenes Merkmal ansehen - Kirchenaustritt ist trotz geringer Normerfüllung kein Thema der Befragten -, scheint es angemessen,

43. Ebd. S. 56.
44. Es scheint mir aber noch nicht endgültig sicher, ob die Instrumente auch wirklich das messen, was sie messen sollen, ob die Wertsysteme, die den Befragten in Form von 36 Items vorgegeben werden, das gesellschaftliche und das kirchliche Wertsystem gültig repräsentieren.

von der »Jnstitution im übergang« zu sprecherr", Denn der Trend, der durch die formal höher Ausgebildeten und die Jugendlichen signalisiert wird, geht offensichtlich dahin, Kirche als Organisation unter Organisationen aufzufassen, die sich allein noch durch ihr Programm und ihre Zielangabe als attraktive Größe darzustellen vermag, ihre Bestandsprobleme aber nicht auf die Dauer mit Hilfe eines vorgängigen und stabilen Sympathiepolsters überspielen kann.

5. Zur Frage nach dem wissenschaftlichen Ertrag der Kirchensoziologie gehört auch eine übersicht über Problemfelder, die bisher nur *unzureichend* oder gar nicht empirisch behandelt wurden. Es wurde schon gesagt, daß Leerstellen nicht nur durch Zufall offenblieben, sondern daß sie sich konsequent aus theoretischen Vorentscheidungen und Fragestellungen ergeben. Wohl am wirksamsten war das Kriterium der kirchlichen Praxis und Verhaltenserwartungen, die die institutionell festgelegte Kirchlichkeit und ihren »Sitz im Leben«, die Ortsgemeinde, ins Zentrum des Interesses rückte. Explizite und damit offizielle Religion bestimmte weithin die Untersuchungen. Diese Engführung kann noch eine Stufe weiter zurückverfolgt werden: Sie entspringt der ungeprüften übernahme der Säkularisierungsthese - bzw. dem Wunsch, sie zu widerlegen -, die von einem ständigen Schwund der Religion in der modernen Gesellschaft spricht, von ihrer Relevanzminderung bis hin zur sozialen Bedeutungslosigkeit. Wenn man sich an dieser Abfallstheorie orientiert, sei es in übernahme oder im Widerspruch, dann liegt es nahe zu fragen, wie die letzten Fliehburgen beschaffen sind, ob ihre Bewohner treu an den überkommenen Prinzipien festhalten und ob es Möglichkeiten gibt, Ausfälle ins feindliche Lager zu wagen.

Nicht verschwiegen werden darf auch die forschungspraktische Seite. Für viele Probleme gibt es nur sehr aufwendige Forschungsinstrumente wie zum Beispiel Inhaltsanalyse, teilnehmende Beobachtung, Panel- und Langzeituntersuchungen, Tiefen- und Gruppeninterviews, psychologische Tests, biographische Methode und anderes mehr. Für ihre sachgemäße Anwendung sind sowohl ein größerer Forschungsstab wie erhebliche finanzielle Mittel notwendig.

Um die Landkarte der Forschungsdefizite ein wenig übersichtlich zu halten, benutze ich wiederum das heuristische Instrument der fünf Dimensionen, die sich natürlich auch hier vielfältig überschneiden. Es kann sich jetzt aber nur noch um eine nicht auf Vollständigkeit bedachte Aufzählung des Fehlbestandes handeln, kaum jedoch um eine angemessene Problematisierung.

Am gründlichsten behandelt wurden die Gebiete, die man der *ritualistischen* und *ideologischen* Dimension zuschreiben könnte. Auf dem Feld der *religiösen Erfahrung* wären vordringlich Erscheinungen des religious revival, der religiösen und subkulturellen Gruppen zu untersuchen. Sie sind in der Regel Ergebnis einer Erweckung - charismatische und synkretistische Gruppen, Jesus People, denominationale Substrukturen, Sekten - bzw. religiösen Erfahrung, über deren soziologische Gesetzmäßigkeiten wenig bekannt ist. Auch

---

45. So lautet der Titel einer Monographie über die evangelische Volkskirche von *W.-D. Marsch*, Göttingen *1970.*

die Funktion der von der Volkskirche angebotenen und nach wie vor sehr stark frequentierten Passageriten - Taufe, Erstkommunion, Konfirmation, Trauung, Beerdigung - sind hier zu nennen, sofern man sich nicht nur für ihre pure Inanspruchnahme interessiert, sondern auch für die Bedürfnisse und Erfahrungslagen, die durch sie signalisiert werden. Mit der Erwähnung der Alltagsfrömmigkeit und religiösen Sozialisation schlagen wir eine Brücke von der Dimension der religiösen Erfahrung zu der der *Konsequenzen* aus religiösen überzeugungen. Denn die Umsetzung kirchlich-religiöser Einstellungen und überzeugungen in die Alltagssituation, zu der auch das Phänomen der distanzierten Kirchlichkeit zu zählen wäre, sowie die Frage, welche Rolle die explizite Religion im Prozeß der Wertebildung und -vermittlung spielt, zielen mittelbar und unmittelbar auf »alle säkularen Effekte religiösen Glaubens, religiöser Praxis, religiöser Erfahrung und religiösen Wissens«46. Besonderes Interesse verdiente auch die *intellektuelle* Dimension. Wie weit ist religiöses und kirchliches Wissen im Alltagsleben anwesend, verteilt, handlungsrelevant, und wie wirkt es sich auf die »gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit« *(BergerILuckmann)* aus? »Welchen Spielraum der subjektiven Interpretation eröffnen verschiedene kirchlich-religiöse Lehrgehalte, und wie wird durch die sprachliche Umstrukturierung, die mit jedem Vorgang der Interpretation verbunden ist, die Einstellung zu den interpretierten Doktrinen vorgeformtj«[47] Die Beantwortung dieser Fragen erfordert die semantische Untersuchung kirchlicher Lehrgebäude und ihre Funktion im Leben des einzelnen und der religiösen Gruppen. Hier würde ich auch einreihen, was man pointiert als *»Kaujbausreligion«* bezeichnen könnte, nämlich die vielen Angebote der nichtkirchlichen Missionsgesellschaflen wie zum Beispiel Heukelbach sowie die große Flut der religiösen Trivial- und Traktatliteratur. Ein weiteres Feld dieser Dimension ist die Beantwortung der Frage, wie der Prozeß der Übernahme soziologischer und überhaupt humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse in das professionalisierte Wissen und die Transponierung wissenschaftstheoretischer Aussagen in pragmatisch-technologische Handlungsanweisungen der kirchlichen Funktionsträger aussieht und ob man als Ergebnis dieses Adaptions- oder Sedimentierungsvorganges von einem speziellen Gesellschaflsbild der Kirche reden kann. Als zu diesen fünf Dimensionen querliegender bzw. sie überlagernder Bereich ist der der *Organisiertheit* der Religion in unserer Gesellschaft zu nennen. Die Kirchen als verfaßte Großorganisationen mit eigentümlichen Kommunikationsstrukturen und ihrem Feinverteilungsapparat. der sich auch auf die »Sozialtechnik im herrschaftsfreien Bereich«48, die diakonischen und karitativen Aktivitäten, erstreckt, und ihre Einbindung in das Geflecht der ökonomischen, wissenschaftlichen, politischen und kulturellen Sektoren der Gesamtgesellschafl bedürfen ebenfalls einer weiterführenden Erforschung.

Diese nicht auf Vollständigkeit bedachte Aufzählung zeigt, daß für die empirische Kirchensoziologie noch eine Fülle von Forschungsaufgaben zu bewältigen ist, die sich allerdings nur interdisziplinär, das heißt in enger Kooperation mit den übrigen soziologischen - besonders Wissens- und Organisationssoziologie - und sozialpsychologischen

46. eh. *Glock:* Dimensionen, S. 152.
47. I. *Matthes:* Kirche und Gesellschaft, S. 78.
48. G. *Kehrer:* Religionssoziologie, S. 129.

Disziplinen lösen lassen, wobei über die Rolle der Theologie noch einmal gesondert nachgedacht werden müßte. Daß dabei die in diesem Aufsatz gemachte Unterscheidung von Kirchen- und Religionssoziologie keine normative Kraft erlangen darf, sondern daß man von einer Einheit beider auszugehen hat, die die Voraussetzung für ihren Beitrag zu einer soziologischen Theorie der Gesellschaft darstellt, müßte sich von selbst verstehen.

6. Wenn man, an den Schluß dieser Ausführungen gelangt, noch einmal zurückblickt auf die vielfältigen Bemühungen der Kirchensoziologie in der Bundesrepublik seit 1945, dann kommt man unschwer zu der Einsicht: Es gibt weder eine einheitliche Fragestellung noch ein umfassendes Theoriegerüst, das eine integrative Funktion ausgeübt hätte oder in Zukunft ausüben wird. Grundsätzlich ist sofort die Frage zu stellen, ob es denn sinnvoll sei, danach Ausschau zu halten. - Immerhin könnte der von *T. Rendtorff* und *j. Matthes* verwandte Begriff »Soziologie des Christentums« in diese Richtung weisen. Doch haben es beide bisher beim bloßen Postulat bewenden lassen. Für die Suche nach einem umfassenden Theoriegerüst spräche vor allem die recht vordergründige Tatsache, daß sich alle Bemühungen um das Phänomen der Religion ankristallisieren und daß die völlige Be1iebigkeit der Forschung zu einer konzisen Theorie der Gesellschaft nicht allzuviel hat beitragen können. Daß empirische Sozialforschung stets auf einen *theoretischen Rejerenzrahmen* angewiesen ist, ist längst zu einer Binsenwahrheit geworden. Auch scheinbar theorieloses, positivistisches Fliegenbeinzählen arbeitet mit einer impliziten Theorie, selbst wenn das erkenntnisleitende Forschungsinteresse nicht ausdrücklich thematisiert wird. Ein umfassendes Theoriekonzept der Religions- und Kirchensoziologie hätte, wenn es auf dem Konsens der Forscher beruhte, den Vorteil, daß die Beliebigkeit der ThemasteIlungen aufgehoben würde zugunsten einer systematischen Erforschung des Phänomens der Religion in unserer Gesellschaft, die in Etappen zu einer umfassenden Theorie der Religion führen und damit einen wesentlichen Beitrag zu einer Theorie der Gesellschaft leisten könnte.

Wenn ich im Stenogrammstil einen Vorschlag mache, dann ist er zu verstehen als Anreiz zur Diskussion. Es handelt sich nicht um ein ausgereiftes Konzept, sondern um allererste Denkschritte, von denen völlig offen ist, ob sie zu einem vernünftigen Ziel führen. Dieser Vorschlag kreist um die beiden Begriffe »verstehender Ansatz« und »religiöse Identirät«.

Die vielfältigen Versuche, Religion bzw. religiöses Verhalten zu definieren, machen eine Grundverlegenheit deutlich: Religion läßt sich als Sinngefüge schlecht von außen betrachten. Sogenannte objektive religiöse Tatsachen lassen sich nur schwer identifizieren - es sei erinnert an die Diskussion um Kirchlichkeit und Christlichkeit. Vielmehr kann man sich diesem Phänomen besser nähern, wenn man von dem »subjektiv gemeinten Sinn« *(M. Weber)*, also der jeweiligen religiösen Selbstdefinition des Untersuchungsobjektes, ausgeht. Dies enthebt den Forscher der Schwierigkeit, quasi objektive Maßstäbe an religiöse Einstellungen und Verhalten anzulegerr'", deren subjektiver Sinn eigentlich zur Debatte steht; denn die gesellschaftliche bzw. religiöse Wirklichkeit ist mit Hilfe von Wissens-

49. Bei der Beobachtung der Teilnahmeforschung hat man den Sackgassencharakter erkannt.

elementen aufgebaut, über die allein die zu Befragenden Auskunft geben können. Der von außen kommende Religionssoziologe verfügt stets nur unzureichend über den Wissensbestand, den er zur Aufhellung religiöser Phänomene - Sinn! - benötigt. »Denn relevant für die Konstitution sozialer Daten sind allein diejenigen Wissensbestände, die von den Gesellschaftsmitgliedern konkret in die Orientierung von interaktiven Handlungen eingebracht werden.e'?

Diesem Ansatz würde entsprechen, von der Selbstdefinition der *religiösen Identität* der zu befragenden einzelnen oder Gruppen auszugehen, also die Frage aufzuhellen, ob und wie die Untersuchungsobjekte eine religiöse Selbstdefinition besitzen, wie sie sie erworben haben, wie sie sich im Alltag manifestiert, welche Auswirkungen sie für die soziale Interaktion auf "den verschiedensten gesellschaftlichen Ebenen besitzt. Nur so scheint einer Vergewaltigung der erhobenen Daten etwa im Sinne einer dogmatischen Abfallstheorie ein Riegel vorgeschoben zu sein. Dieses Konzept könnte angewandt werdenS! sowohl auf der mikro- wie makrosoziologischen Ebene, also ausgehend vom Individuum über die Erforschung religiöser Gruppen und Gruppierungen bis hin zu religiösen Großorganisationen - sofern man sich darauf einläßt, auch bei letzteren von einer religiösen Identität, die im Zuge der Selbstdefinition gewonnen ist, zu sprechen.

Es wäre nun zu untersuchen, ob die im vorigen Abschnitt genannten Defizite sowie die bisher von der Kirchensoziologie bearbeiteten Probleme in diesem Modell unterzubringen sind bzw. welche Untersuchungsbereiche hier nicht mehr integriert werden können. Sollte es gelingen, ein solches Modell theoretisch zu etablieren und durch den Forschungsvollzug als praktikabel zu erweisen, dann wäre das gewiß ein Schritt hin zu einer umfassenden Theorie der Religion in unserer Gesellschaft.

Dr. W. Marhold *44 Münster, Grüner Grund 25*

---

50. F. Schütze: Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens, in: Arbeitsgruppe Bie1efelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, S. 440.

51. Das zur Zeit im Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster unter meiner Leitung durchgeführte Forschungsprojekt »Ehemalige Theologen« versucht, diesen Ansatz anzuwenden. Näheres ist zu entnehmen dem als Manuskript vervielfältigten Zwischenbericht an die Deutsche Forschungsgemeinschaft: Ehemalige Theologen, Münster 1974.

Theologie und Handlungswissenschaften

Zur Diskussion um die Begründung der Sozialethik

VON REINHARD SCHINZER

Mit dem Auftrieb, den die praktische Theologie und die Handlungswissenschaft als Gesprächspartner im Raum der Theologie erhalten haben, stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen Theologie und Wissenschaft überhaupt neu. *Christo/er Frey* erwägt in seinem Beitrag in dieser Zeitschrift 1/1974, S. 6, zu Recht, »ob nicht die empirisch orientierte Forschung die Geschicke der Theologie in den nächsten Jahren ... bestimmen wird«. Gerät damit aber nicht überhaupt die Verhältnisbestimmung von Theologie und Wissenschaft aus dem Lot und muß neu bestimmt werden? Um es kurz zu sagen, scheint mir Chr. Frey in seinem Beitrag in die alten Formeln von den Grenzen der Wissenschaft, von der notwendigen Hinterfragbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, von der Vorläufigkeit wissenschaftlicher Ergebnisse eingekehrt zu sein. Er will der Theologie und der Sozialethik im besonderen ihre Begründung im Transzendieren der Vorverständnisse geben, auf denen die Wissenschaft aufruht. Er will »über deren Horizonte hinaus« fragen (13), und hält darum Ausschau danach, welche Elemente »an ihren Horizonten« (16) tradiert werden. So haben Theologen seit langem gefragt. Kein Wunder also, wenn er an diesen Horizonten befriedigt feststellen kann, daß die Begründungen der empirischen Forschung »weit in die traditionellen Fragestellungen theologischer Forschung hinein« reichen. (19) Wie eh und je versucht Frey, die »Grenzen der Wissenschaft« abzusuchen, ob sie nicht Ausgänge zur Theologie hin freigelassen haben. Dagegen soll hier versucht werden, nicht an den Grenzen, sondern in der *Mitte* empirischer Forschung einen Treffpunkt anzupeilen, auf den auch die Theologie zustrebt.

Dieser Versuch, statt nach den Grenzen einmal nach der Mitte hin das Gemeinsame zu suchen, ist um so wichtiger, als in den letzten Jahren eigentlich immer nur nach den Grenzen gefragt worden ist. Er bedeutet also eine Umkehrung der theologischen Denkrichtung.

Dazu kommt aber ein Zweites: Geht es uns wirklich um die Empirie, so dürfen wir schon methodisch nicht mehr nach den Grenzen fragen oder das Transzendieren verlangen. Denn damit geraten wir ja schnell aus der Empirie heraus. Wer nach den transzendentalen Begründungen fischt, entfernt sich eo ipso aus dem Feld der Empirie. Und das scheint mir an ehr. Freys Versuch sehr deutlich zu werden.

Er behauptet zwar, die empirische Sozialforschung im Auge zu haben, die auf S. 9, Anm. 16 genannten Titel beziehen sich aber auf *Sociological Theory,* und im Text spricht denn auch Frey selbst von den »Theoretikern« (9). Und S. 16 wird denn auch von »gesellschaftstheoretischen und forschungstheoretischen Ansätze(n)« ausgegangen, um überzuleiten zu der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit, die auf S. 16-19 behandelt wird. Daß Frey rekurriert auf die allbekannten Probleme von *Vernunft und Glaube,* bestätigt nur aufs neue, wie sehr sich sein Beitrag an traditionellen Markierungen orientiert. Aber es zeigt auch, daß ihn seine Fragestellung statt in die empirische Sozialforschung in die Theorie derselben geführt hat.

Nicht weniger deutlich zeigt das seine Behandlung der Tabelle 1 (10 f.), in der er theoretische Darstellungen des Forschungsprozesses nebeneinanderstellt. Was ihn im weiteren Argument an dieser Liste interessiert, ist vorwiegend die Begriffsbildung. »Zum andern prägt die Frage der Begriffsbildung im Grunde sämtliche Forschungsschritte« (12). Das verleitet Frey dazu, Parallelen zur Hermeneutik zu ziehen (12/16), was dann ausdrücklich in Tab. 2 (17) geschieht. über die Vermittlung der Begriffsbildung hinweg landet dann das Argument im sicheren Hafen des Vertrauten Vernunft-Glaube-Problems, denn im Begriff »ist das Verhältnis der Vernunft zur Wirklichkeit als Frage verborgen« (16). Damit ist aber die Intention der Sozialwissenschaftler auf den Kopf gestellt. Denn für diese wird der Begriff

ja nicht durch die transzendentale Fragestellung der Vernunft, sondern durch empirische Forschung herausgefordert.

Schließlich taucht neben Theorie und Vernunft noch ein drittes Wortfeld verdächtig häufig auf, das ebenfalls von den empirischen Ansätzen abführt: *Reflexion*. Weil die theologische Hermeneutik »den Ausleger und sein Handeln« (12) mitreflektiert, hat sie auch der Empirie »die den Forscher mitumgreifende Wahrheit« beizusteuern (13). Auf S. 18 geht es dann darum, daß eine »die Forschungsprozesse umgreifende Reflexion« unabschließbar ist, weil der Mensch sich selbst nie einholen kann. Ja, die Reflexion, zu der ja Frey die Forscher erst überreden möchte, wird dann S. 19 als »incurvatio in se« hingestellt, aus der nur die Rechtfertigung befreit. Auch dieser Argumentationsgang führt zunächst aus dem Problem der Empirie hinaus in das der Reflexion, um dann in einer weiteren Reflexion (vgl. S. 14 an »der reformatorischen Tradition« zu stranden.

Die drei Leitbegriffe: *Theorie, Vernunft, Reflexion* haben sich als gefährlich erwiesen. Sie *entführen unversehens aus den empirischen Wissenschaften in die Theorie derselben* und von dort *ins alte Fahrwasser theologischer Wissenschaftspolemile.*

Ähnliches ließe sich an den Verben wie ausweiten, umgreifen, erweitern, hinausreichen über (alle auf S. 13 u. ö.) zeigen: Diese bedeuten ja schon an sich, daß versucht wird, in andere Gefilde umzusteigen. Aber dürfen wir der empirischen Sozialforschung, oder auf dem afrikanischen Boden der Ethnologie, ein Bündnis anbieten, wenn wir in Wirklichkeit nur von empirischen Untersuchungen ablenken und eine Rahmenreflexion (s. S. 17) anstreben wollen? Vielleicht zerren wir damit den Empiriker in ein Feld, vor dem er sich aus methodischen Gründen gern zurückgehalten hätte. Ist es denn wirklich ausgemacht, daß es der empirischen Forschung dient, wenn sie überredet wird, sich den grundsätzlichen Fragen zuzuwenden? Wäre es nicht sinnvoller, wenn der Theologe den Sozialforscher gerade zur Messung, zur Umfrage, zur genauen Bestandsaufnahme mit computerisierten cross-tabulations ermutigen könnte, anstatt davon abzuhalten mit seinen Grundsatzfragen!? Freilich scheint der Theologie das Werkzeug zu fehlen, um im eigentlich empirischen Bereich mitarbeiten, ja anregen zu können.

Forschungsgeschiditlidi sind Grundlagenkrisen der Wissenschaft selten von Grundsatzfragen ausgegangen, sondern von exakten Beobachtungen, von minutiösen »Kleinigkeiten«. Und der Wissenschaft könnte daher vielleicht eher damit gedient werden, wenn der Theologe sie ermutigen könnte, solche Kleinigkeiten in ihrer bisweilen grundstürzenden Bedeutung ernst zu nehmen. Wissenschaft blieb doch wohl immer dann in der Neuzeit stehen, wenn sie zuviel Theorie und zu wenig Empirie enthielt. Es ist den Wissenschaftlern viel weniger schwer gefallen, sich selbst auf der Ebene der reinen Vernunft in Frage zu stellen, als sich von scheinbar nebensächlichen »Schönheitsfehlern« ihrer Theorie zu einer Totalrevision anregen zu lassen. Das aber scheint mir die Rolle der Empirie zu sein: sie vernachlässigt kein Detail, korreliert etwa unzählige Informationen miteinander, um schließlich eine signifikante Korrelation zu finden. Die Mühsal, der scheinbare Leerlauf, die vielleicht entnervende Kleinarbeit, die ermüdend langweilige Interviewarbeit, bis das sample voll ist, ist zu wenig einladend, als daß es nicht verlockend wäre, sich der Theorie zuzuwenden wie Sherlock Holmes, der das alles gar nicht braucht. Auch der empirische Forscher wird eher von den Rückschlägen seiner empirischen Ergebnisse entmutigt und sucht in der Theorie Zuflucht, als daß er der Theorie den Reiz abspricht. Gewiß, beides kann erlahmen: die theoretische Reflexion *und* der empirische Forschungsdrang. Im Zweifelsfalle aber häufiger der letztere. So wäre der Theologie zu raten, der Wissenschaft Beistand dort zu leisten, wo sie die empirische Forschung an den Nagel hängen möchte. In den letzten Jahren wurde ja dies *Nachlassen empirischer Forschung zugunsten ideologischer Behauptungen* deutlich. Sozialethik wäre gut beraten, wenn sie der Empirie Impulse gäbe. Aber wieder: kann das die Theologie, nachdem sie die Wissenschaften jahrelang an ihre Grenzen gemahnt hat, und zwar an die Grenzen der Theoriefähigkeit (vgl. S. 13), der Vernunft (S. 19) und der Reflexion (ebd.)? Ich denke ja.

Sozialethik hat wie christliche Ethik über-

haupt den Auftrag, *die Namenlosen, Sprachlosen, Benachteiligten der Gesellschaft zu suchen,* wie Jesus das Verlorene suchte. Das Wesen dieser Menschen, denen wir verpflichtet sind, ist ihre Unauffindbarkeit, die Tatsache, daß sie sich im Chor der Stimmen der Zeit nicht selbst artikulieren können, daß sie übersehen werden. Matthäus redet auch von den Kleinen, denen Jesu Liebe gilt. Empirische Sozialforschung, wie empirische Forschung überhaupt, wendet sich den Details, den Unbekannten, den Kleinigkeiten zu, über die so manche Theorie elegant hinweggeht. Der Sozialethiker muß, will er seinen Auftrag, das Verlorene, die Entrechteten zu entdecken erfüllen, eminent an empirischen Studien beteiligt sein.

Er darf unter keinen Umständen wieder abbiegen in erkenntnistheoretische Fragestellungen.

Das läßt sich auf verschiedenen Wegen erhärten:

1. Die historische Kritik hat eben über die minutiöse Kleinarbeit der philologischen Begriffsuntersuchungen gelernt, das Vorverständnis des Interpreten von dem des Autors zu unterscheiden. Der Interpret stieß auf die Rolle seiner selbst im Interpretationsprozeß gerade bei der Kleinarbeit der Wortexegese. Die Fragen der Grenzen unseres Verstehens stellen sich im Prozeß der sorgfältigen Textauslegung - nicht erst, wenn wir zu der allgemeinen Infragestellung der Vernunft kommen. Gerade dort, wo die Exegese ins Detail geht, wird sich der Hermeneut der Bedingtheit seiner Fragehorizonte bewußt. Diese Erfahrung der historisch-kritischen Forschung sollte in die Sozialethik umgesetzt werden. Sie kann ihren Zweck nur erfüllen, wenn sie die Standortgebundenheit der Theologie - etwa an den Mittelstand - in der empirischen Forschung durchbricht und aufdeckt.

2. Erich Auerbach hat in seinem klassischen Buch Mimesis in der Bibel eine besondere Perspektive nachgewiesen. Nämlich die, in der die unteren Volksschichten nicht mehr nur lächerlich gemacht, sondern ernstgenommen werden. Diese philologische Feststellung hat ebenfalls normierende Bedeutung für unser Verhältnis zur Wissenschaft. Der Theologe kann sein Interesse nicht den sogenannten großen Fragen zuwenden, sondern hat die Geringen ebenso ernst zu nehmen. Die Sozialethik hat die Theologie immer wieder daran zu erinnern, daß ihr die von Auerbach in der Bibel aufgewiesene Perspektive nicht abhanden kommt. Und diese Perspektive hat gewiß auch in der Systematik einschneidende Konsequenzen. *Die Theologie wird immer daran zu erinnern* sein, *daß sie nicht die universalia ante rem, das Allgemeine vor das Besondere zu setzen hat.* Sondern das Verachtete und Unbeachtete vor das Anerkannte. So hat es Jesus jedenfalls gehalten.

Empirische Forschung müht sich, das Unbeachtete zu entdecken. Darin geht sie mit dem Auftrag der christlichen Nachfolge konform.

3. Der Einwand liegt nahe, dadurch werde die Sozialethik wieder zur bloßen individualistischen Hilfe, sie verliere ihre Relevanz für das Ganze, wenn sie nur dem Vereinzelten nachgehe. Aber die empirische Forschung sollte wohl lehren, daß das Unscheinbare, das scheinbar Geringfügige oft ganze Weltsysteme über den Haufen geworfen hat. Und das gilt mutatis mutandis auch in der Theologie: gerade indem Jesus die Unscheinbaren, die Unbedeutenden ernst nahm, brachte er die Welt in Bewegung. Die Konvergenz mit der empirischen Forschung liegt offen zutage. Der Sozialethiker soll also empirische Detailforschung, mit den Hilfsmitteln der Messung durchaus, treiben, nicht weil die christliche Ethik partikular bleiben sollte, sondern gerade weil vom scheinbar Bedeutungslosen her sich oft Fehler entdecken lassen, die für das ganze System fatal sind.

4. Damit sind wir bei der christlichen *Universalität,* die auch Frey anspricht. Es ist schon gesagt, die Universalität der Universalien ist keine christliche. Universalität kann zwei Richtungen einschlagen. Sie kann nach dem makroskopischen Universum, nach den Universalbegriffen, nach der allgemeinen Vernunft fragen. Sie kann aber auch ins mikroskopische eindringen, denn paradox genug kann man auch auf das Kleinste hin die Horizonte ausdehnen und erweitern. In der Physik hat sich das als fruchtbar erwiesen. Haben damit die Physiker *Nikolaus von Kues,* der bekanntlich behauptete, das Größte müsse mit dem Kleinsten identisch sein, ernster genommen als seine theologischen Fachgenossen? Der Empiriker jedenfalls bedarf der

überzeugung, daß auch das Kleinste ins Universum gehöre und also das Universale enthalte. Nun, auch die christliche Universalität sollte so verstanden sein. Sie hat nicht die hochfliegende Art, sondern weitet die Horizonte, indem sie hinabsteigt zum Kleinen. Wohlgemerkt nicht, weil es ihr dabei wohlsein könnte, sich aus den großen Fragen herauszuhalten, sondern weil sie Jesus glaubt, der von den Kleinen her die Welt Gottes aufschließen will.

5. *Pascal* hat bekanntlich den Menschen zwischen dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen gefangen gesehen. Wohin soll er gehen, soll er aufs Große zuhalten, oder sich dem Kleinen nähern? In *beiden* Richtungen stößt er aufs Unendliche. Die christliche Theologie kann nur den Weg zum Geringen einschlagen, freilich weil sie auch im Geringsten Gottes Herrlichkeit entdecken kann. Die empirische Forschung teilt diese Richtung mit der der Theologie. Empirie scheint immer ein wenig verächtlich, aber der Christ geht den Weg in die Verachtung - und sei es die für die Empirie.

Man könnte geradezu wirkungsgeschichtlich die Hypothese aufstellen: das Interesse der Christen für das Geringe, den Alltag, die Armen *(Auerbach)* habe empirische Forschung vorbereitet, indem es *dem Detail ein Übergewicht über das System, dem Niedrigen einen Vorrang vor dem Hohen* einräumte. Ansatzweise können dafür einige Punkte genannt werden:

6. Die Schöpfungslehre hat immer die *Aus*sage mitgeführt, daß alle Dinge, große und kleine, hohe und geringe, von Gott geschaffen seien. Ich kann dem hier theologiegeschichtlich nicht im einzelnen nachgehen. Aber schon hier erfährt das scheinbar Unwichtige eine Aufwertung, die auch bei empirischer Forschung offenbar vorausgesetzt wird.

7. Erst recht aber kam in der Soteriologie das Geringe, das Verlorene als von Gott gewürdigt zur Geltung. Und das wurde etwa bei *Cusa* (doct, Ignorantia, S. 75 der Neuausgabe von *P. Wilpert*, Berlin 1967) noch ganz universal, das heißt als alle Kreaturen einschließend verstanden. Wie oben schon gezeigt, liegt hier der Ansatz des theologischen Interesses an Detailforschung, Statistik, Korrelation vieler Handlungsfaktoren usw.

8. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die »festgefahrene *Wert/reiheitsdiskussion« (8).* Der Soziologe, zumal der empirische, versucht, wertneutral zu arbeiten. Dem Theologen hat gerade das in der Welt Wertlose besonderen Wert. Denn »wer sich selbst erniedrigt, soll erhöht werden«. Wertneutralität bedeutet zunächst einmal, die modischen Werturteile hintanstellen (und wären sie marxistische). Der Wertneutrale ist eo ipso skeptisch gegen die bestehenden Wertordnungen. Der empirische Forscher soll wertneutral sein, und damit geht er auf halbem Wege mit dem Theologen mit, der weiß, daß Gott das Nichtige erwählt hat (1 Kor 1,28). In der Debatte um die Wertfreiheit der Wissenschaft ist zu spüren, daß Wertfreiheit von denen, die feste Werte kennen, immer als Paktieren mit der anderen Seite verstanden worden ist. Denn der Neutrale unterstützt immer den Gegner. Der Theologe aber kann in der Wertfreiheit einen großen Schritt auf dem Wege zur Erhöhung des Niedrigen erkennen.

Nimmt man, wie es in diesen acht Punkten versucht wurde, das Selbstverständnis empirischer Wissenschaft ernst, so ergeben sich mit einemmal für viele Theologen wohl ärgerliche, aber wohl gerade deshalb bedenkenswerte Berührungspunkte mit zentralen dogmatischen Aussagen. Ja, es mögen wirkungsgeschichtliche Aspekte der modernen Wissenschaft aufleuchten, die diese in ein viel positiveres Verhältnis zur Theologie bringen. Die Theologie braucht nicht mehr auf Kriegsfuß mit der Wissenschaft zu leben und sie permanent auf ihre Grenzen zu verweisen, vielmehr ergibt sich ein neues Verhältnis, indem die Theologie sozusagen von der rechten auf die linke Seite der Wissenschaft überwechselt, ihr mehr Ehre angedeihen läßt, während sie bisher den Ehrenplatz zur Rechten immer für sich in Anspruch genommen hat, und sie statt nach außen, in die philosophischen Grenzfragen, nach innen, in die ärgerlichen Details, in die vernachlässigten Kleinigkeiten hineinführt. In Deutschland, wo die exakten amerikanischen Untersuchungen als banal in Verruf stehen, wäre damit gewiß mehr gedient als mit sogenannter Systemkritik.

Wo aber bleiben dann die Fragen nach der Beziehung zwischen Vernunft und Wirklichkeit,

die Transzendentalphilosophie usw.? **Ich** meine, sie stellten sich dem viel intensiver, der seine Vernunft in der Begegnung mit der Wirklichkeit aufs Spiel setzt als dem, der sie durch sich selbst in Frage stellt. Eine Vernunft, die sich selbst in Frage stellt, hat sich immer schon gerettet, indem sie als die fragende der befragten schon zuvorgekommen ist. Nur in der Begegnung mit der Wirklichkeit, der empirischen Forschung, verzieht dieser alte Trick. nicht mehr. Alle die Probleme, die ehr. Frey angeschnitten hat, stellen sich eben *im* Vollzug empirischer Forschung dringender als in einer »meta e-theoretischen Reflexion auf dieselbe.

In der existentialen Theologie ist viel vom Wagnis geredet worden. Es mag ein Wagnis sein in unserer ideologiefreudigen (sprich theoriefreudigen) Zeit, sich auf Einzelforschung einzulassen und von ihr Ergebnisse zu erwarten, die vielleicht neue Konzepte christlicher Ethik hervorbringen. Aber sowohl das Vorbild Jesu als auch die Wissenschaftsgeschichte, in der von scheinbar Nebensächlichem oft grundlegende Neukonzeptionen ausgegangen sind, ermutigen zu diesem Wagnis.

Dr. R. Schinzer
Nyasoso via Kumba

Bud. College 01 the Presb. Church
United Republic 01 Cameroon

Oudenrijn, Frans u, d.: Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Kar! Marx - Herausforderung der Theologie. München: Chr. Kaiser Verlag; Mainz: Matthias-Grünewald Verlag 1972. Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abt.: Systematische Beiträge Nr. 8. 267 S. 28,50 DM.

Mit seiner von der Katholisch-theologischen Fakultät in Münster angenommenen Dissertation – einer theologischen Kritik der Theologie im medium der Marxschen Theologiekritik - hätte sich der Verf. auf ein Dictum von *Franz Ooerbeck* berufen können: »Die Vorstellung von Wissenschaft, unter der ich in Beziehung zu ihr getreten bin, ist, daß sie dazu bestimmt ist, an den Dingen eine Art Jüngsten Gerichts zu üben, und nur so bin ich überhaupt zu meinem Begriff von Theologie gekommen« (F. Overbeck: Selbstbekenntnisse, Frankfurt 1966, S. 104). An ihren *eigenen* Dingen Kritik durch eine Tradition zu üben, die Theologie sich bisher nicht angeeignet hat, statt mit *Regel* und der -rechtshegelianischen- Tradition, mit der -linkshegelianisdien- und *Marx* an der Theologie das -jüngste Gericht< zu vollziehen - ein solches Programm übersteigt, wie deutlich angemerkt, die für die gegenwärtige Theologie notwendige »Aufgabe einer Aufarbeitung wesentlicher Impulse der Vergangenheit« (5. 11). *Denn:* »Ist Marx' Position ... nicht ... als radikal antichristlich von der Theologie abzuweisen? (Ist) nicht offenbar, daß der Atheismus zum Innern der Marxschen Konzeption gehört? Denn wie könnte die Theologie mit Marx behaupten, daß die Wahrheit -nodi nicht- existiert, daß es deshalb nicht auf die Interpretation, sondern auf die Veränderung ankommt, um die Wahrheit zu -produzieren-P« Damit wird deutlich: *O.s* Versuch, das »Selbstverständnis« der Theologie von den Marxschen Theorie-Praxis-Bestimmungen her »in Frage stellen zu lassen« (5. 14 f.), ist gleicherweise ungewöhnlich und problematisch, wobei die Problematik durch zwei Fragen erhellt werden kann, die sich bei der Lektüre der »Einleitung« (5. 11-22) einstellen: Angenommen, es gelingt, Momente der marxistischen Theorie zu rezipieren, wird der Verf. gefragt werden, ob unter solchen *Voraussetzungen* die christliche Theologie zureichend expliziert werden kann. Angenommen, es gelingt jedoch umgekehrt, christliche Theologie im Rahmen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontextes zu explizieren, wird der Verf. gefragt werden, ob mit solchem *Ergebnis* die marxistische Theorie angemessen rezipiert worden sein kann. O. weiß, daß er zwischen der Scylla und Charybdis dieser beiden Einwände aushalten muß, da mit ihrer Versöhnung nur zum Schein das offene Meer erreicht wird: »Stehen sich Theologie und Marxsche -Kritik- nicht ... unversöhnlich gegenüber? ... Sowohl nach Marx und dem Marxismus als auch nach der kirchlichen Theologie und Lehre liegt hier tatsächlich eine Unversöhnlichkeit vor. Es kann in der vorliegenden Arbeit nicht darum gehen, eine Versöhnung beider Standpunkte zustande bringen zu wollen. Denn das erste Ergebnis der Marxschen -Kritik. besteht darin, daß eingesehen wird, daß eine Arbeit wie die vorliegende eine derartige Versöhnung nicht zustande bringen kann, und zwar nicht wegen irgendeiner theoretischen Unzulänglichkeit, sondern wegen der Unzulänglichkeit jeder Theorie überhaupt, von sich aus, getrennt von der Praxis, eine Versöhnung verwirklichen zu können. Zugleich aber ist es genau diese Gewißheit bezüglich der Ohnmacht der Theorie, die mich hoffen läßt, daß es an Hand der Marxschen -Kritik- möglich sein wird, einen Beitrag zu einem kritischen Verständnis der Theologie zu liefern. Denn auch die Theologie versteht sich nicht als Selbstzweck, da sie um ihre Vermitteltheit durch die Glaubenspraxis weiß. Dieses Bewußtsein möchte ich in dem Sinne zu einem -kritisdien- machen, daß die Theologie ihre Vermitteltheit durch den Glauben ähnlich wie die Marxsche Theorie ihre Verrnitteltheit durch die -Praxis- ernst nimmt« (S.19).

Nach dieser programmatischen Ortsbestimmung seiner im Vorwort thematisch beschränkten Untersuchung (»Die Ausführung der ... -Kritik der Theologie- erfordert u. a. eine Aufarbeiturig der Marxschen Kritik der politischen ökonomie, die aus mehreren Gründen in einer

theologischen Dissertation kaum angebracht wäre«) bahnt O. den Zugang zu seinem Thema, indem er sich im ersten Kapitel »Marxinterpreration Heute« (5. 23-69) um einen »Einstieg in die Sekundärliteratur« bemüht. Den nicht unbekannten Sachverhalt, daß die wissenschafts-*theoretische* Marxrezeption vom wissenschafts-*politischen* point of view nicht zu trennen ist, belegt O. mit einer schematisierenden, gleichwohl historische Zäsuren berücksichtigenden Darstellung typischer Marxdeutung, bei denen er vor allem -wissenschaflliche-, -anthropologisehe- und .ganzheitliche- Marxinterpretationen voneinander zu unterscheiden versucht (5. 26: der dritte Typ -ganzheirlidier- Interpretation wird weitgehend als kaum erst eingelöster Anspruch begriffen). Mit diesen formalen Kriterien, material an der Marxschen These von der Aufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung überprüft, gelangt O. - paradigmatisch die Arbeiten von *M. Friedrich* (Philosophie und Okonomie beim jungen Marx, Berlin 1960) und *H. Klages* (Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx, Stuttgart 1964) kritisierend - vor allem in den Spuren von]. *Habermas* zur Kritik der vorwiegend -philosophisch-anthropologischen- Marxinterpretation, der die »Vernachlässigung der Marxschen Kritik der politischen ökonomie« exakt entspricht (5. 38). In diesem Zusammenhang wird die politische Bedeutung sichtbar, die, durch unterschiedliche -Prämissen- bedingt, den verschiedenen Marxrezeptionen zuwächst - in der BRD *(Tbier, Metzke, Bockmühl)* anders als in Frankreich *(Sartre, Merleau-Ponty; Garaudy)* oder Polen *(Schaff, Kolakowski)*. Dem Dschungel der mit den jeweiligen Positionen verbundenen -christlichen-, -existentialistischen-, -stalinismuskritisehen- Implikationen zu entrinnen, versucht der Verf. sich eine eigene Schneise zu schlagen: In »konsequenr historische(r) Marxdeutung« will das zweite Kapitel »Das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Karl Marx« (5. 70-143) thematisieren, und zwar in der Erwartung, an Hand dieses Leitfadens »zum Kern der Marxschen Position durchzustoßen, so daß die anschließende theologische Diskussion hoffentlich nicht, wie schon allzu oft geschehen, mit einem selbstgemachten Popanz geführt wird« (5. 69). Diesen Anspruch in seiner Einlösung zu beurteilen, bringt O. den Rezensenten durch seine kenntnisreiche, gleichwohl ungeordnete, die Stringenz des Gedankens einbüßende Darstellungsweise in arge Verlegenheit. (Um nur ein Beispiel zu nennen: Auf 9 Seiten - S. 70-78 - entfaltet die Analyse Marx' »Theorie der Revolution« vom Jahre 1845/46 im Zusammenhang der »Thesen über Feuerbadi«, der »Deutschen Ideologie« und des Problems von »Wissenschaft und Geschichte« — einschließlich zweier Unterkapitel im Umfang von vier Seiten über »Kritik des voraussetzungslosen Denkens« und »Kritik der Verselbständigung der Theorie-s.) Ermöglicht wird diese Komprimierung durch das assoziative Denken des Verf., der angesichts der Themen, die er aneinanderreiht, die Thematik aus dem Blick zu verlieren droht, die er zu konturieren hätte - das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Karl Marx. Die Rekonstruktionsstufen dieser Beziehung zusammenfassend: O. geht aus von dem in der elften *Feuerbachthese* implizit enthaltenen revolutionären Praxisbegriff, der von Marx in der -Deutschen Ideologie- gegen die Junghegelianer entfaltet wird. Deren reine, interpretative Philosophie ist selbst Praxis, allerdings die der »größten Konservativen«, weil sie es unterlassen haben, »nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen« (Marx: Deutsche Ideologie). Versucht man die in der Abgrenzung zu *Hegel* und *Feuerbach* am Marxschen Revolutions- (5. 79 ff., **111** ff., 115 ff.), Arbeits- (5. 93 ff., 105 ff.) und Ideologiebegriff (5. 121 ff.) präzisierten Verhältnisbestimmungen von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Wirklichkeit, Philosophie und Aufhebung der Philosophie im Blick auf die an späterer Stelle *theologisch* konkretisierte Absicht O.s zusammenzufassen, so könnte modellartig formuliert werden: Es ist ebenso Voraussetzung der materialistischen, praktischen Kritik, nicht voraussetzungslos zu sein, wie es Voraussetzung der idealistischen, theoretischen Kritik ist, voraussetzungslos sein zu wollen, ohne es im Ergebnis -wirklich- sein zu können. (Vgl. dazu O.s Stellungnahme zur eschatologisch-politischen Theologie bei *Metz* und *Moltmann:* »In ihrem

Konzept wird Praxisbezug gefordert, d. h. *die faktische* Praxisbezogenheit wird nicht aufgewiesen« - S. 215.) Die linkshegelianische Parole, die Theorie zu verwirklichen, berührt sich daher nur formal mit Marx' Aufruf zum »Weltlieh-Werden der Philosophie«, insofern Philosophie wie die theoretische Kritik überhaupt weder vermittelnd noch applikativ direkt in das wirkliche, praktische Aggregat umgesetzt werden kann. Dieser Gedanke, zum dritten Hauptkapitel »Kritische Theologie als Kritik der Theologie« (5. 144-202) überleitend, wird am Beispiel der Marxschen Religionskritik noch einmal überprüft (5. 151 ff.; vgl. hierzu die grundlegende Arbeit von W. *Post:* Kritik der Religion bei Kar! Marx, München 1969). Thematisch: »Der religiöse Geist ist noch nicht wirklich verweltlicht.« *Und:* »Der religiöse Geist (sc, als *.umeeltlidre* Form einer Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes-) kann auch nicht *wirklich* verweltlicht werden« (Marx: Zur Judenfrage). Von daher macht O. z. B. deutlich, daß und wie die neueren theologischen Säkularisierungsthesen (bei *Rendtorf], Mattbes, Gegarten; Blumenberg)* problematisiert werden müssen, wenn mit Marx »die Möglichkeit einer -Verwirklichung- des Christentum ... und damit jede(r) Appell an die >Wahrheit< der Religion gegenüber ihrer Erscheinungsform (abgelehnt)« werden muß (5. 167; in diesem Zusammenhang wird die in der Tat unzureichende Umkehrungsthese vom Marxismus als christlichem Säkularisat leider nur in der Diskussion mit theologischen Vertretern, *Gollwitzer* vor allem, gestreift, so daß der ungleich einflußreichere Traditionsstrang von *Pareto* über *Sorel* und *Löwith* zu *Tapitsch* unberücksichtigt bleibt). Gegen allzu eilige und modische Harmonisierungsversuche macht O. deutlich, daß Marx zufolge zwischen Philosophie und Religion bzw. Theologie ein grundsätzlicher Unterschied hinsichtlich der Möglichkeit ihrer Aufhebung durch Verwirklichung ihrer selbst besteht: »Religion und Theologie sind für ihn (sc. Marx) nur Theorie, und darum nicht wie die Philosophie fähig, durch Verwirklichung aufgehoben zu werden. Sie muß verschwinden« (5. 159; ausgeführt S. 169 ff.). Derart erkennt O. selbst die »Beschränktheit«, der seine Arbeit unterliegt: »Zwar auf Aufhebung der Theologie als)Theorie- abzielend, bleibt sie dieser Theologie jedoch zu sehr verhaftet, um diese Aufhebung durch inhaltliche, praxisbezogene Analysen konkret wahrmachen zu können« (5. 151).

Diese im Ergebnis seiner Marxstudien präfigurierte Zwiespältigkeit ist *notwendigerweise* auch für den theologischen Teil von O.s Untersuchung kennzeichnend; die Marxsche Kritik kann am Gegenstand der Theologie nicht einfach in theologische Selbstkritik umgesetzt werden, wobei nicht einmal die Frage schon geklärt ist, ob Theologie überhaupt sich selbst kritisieren kann (vgl. dazu S. 179 ff.). Es hieße daher *O.s* Marxinterpretation mißverstanden zu haben, wollte man dem Verf. zum Vorwurf machen, daß seine theologischen Argumentationsbeispiele zum Vorangehenden nur in einem sehr losen Zusammenhang stehen: »Hermeneutische Modelle« genannt, diskutiert O. einige zentrale Begriffe der gegenwärtigen katholischen und protestantischen Theologie; zuerst die für das »Handbuch der Pastoraltheologie« signifikante »Kategorie -Vollzug-« (5. 179 ff.); dann die nach *H.* G. *Gadamers* hermeneutischen Untersuchungen in der Theologie (erneut) tragend gewordene »Kategorie -Applikation-« (5. 186 ff.); darauf die in der Tradition *Ebners* und *Rosenzweigs* theologisch thematisierte »Kategorie -Dialog.« (Exkurs: »Zum -Dialog zwischen Christen und Marxisten-« - S. 189 ff.); und schließlich die »Kategorie -eschatologisdie Differenz-« (5. 195 ff.), mit der - bei *[, B. Metz* und *[, Moltmann* - eine »Perspektive zutage (tritt), in der eine -kritische Theologie- entfaltet werden könnte, die nicht länger hinter die Marxsche Kritik zurückfällt, sondern sie kritisch weiterführt« (5. 201). Warum O. den Ansätzen von Metz und Moltmann die Zustimmung vorenthält, wird deutlich im Zusammenhang der Frage nach dem *Subjekt der Kritik,* um dessen Bestimmung sich das vierte Kapitel bemüht. (5 203-249). Gegen die Vertreter der -Kritisdien Theorie., die »am wenigsten imstande sind, ein praktisches Subjekt der Kritik aufzuzeigen« (5. 221), kommt O. in der Aufnahme der jüngsten, vor allem >Il-Manifesto-Diskussion zur »Frage nach dem Subjekt der Revolution« (5. 231) zu dem Ergebnis: Wenn der »Inhalt der Kritik nur durch Praxisbezogenheit gewährleistet wird, wird die Organisa-

tionsfrage als dialektische Vermittlung von Theorie und Praxis und damit die Strategie zur Veränderung der aufgedeckten praktischen Widersprüche in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Erst auf diesem Niveau könnte die zur Zeit herrschende -friedliche Koexistenx- zwischen abstrakter Theologie und bürokratischer Kirchenverwaltung durchbrochen werden, und zwar nicht nur auf verbaler Ebene, sondern durch reale Änderung der Praxis« (5.242).

Dr. ehr. Gremmels *MarburglLahn*

Strohm, Theodorund Heinz-Dietrich Wendland: Kirche und moderne Demokratie. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. 473 S. *59,20* DM.

Die überhandnehmende Praxis, Sammelbände mit bereits publizierten Beiträgen herauszugeben, kann an sich grundsätzlich nicht begrüßt werden. Der vorliegende Band macht hiervon wegen seiner geschlossenen Thematik jedoch eine gute Ausnahme. Außer *Smends* Artikel über »Protestantismus und Demokratie« aus dem Jahr 1932 und einem Beitrag *Perrys* von 1944 werden in chronologischer Reihenfolge Abhandlungen der Nachkriegszeit geboten. Historischen Fragen nach den vielfältigen christlichen Wurzeln bei der Entstehung der modernen Demokratie sind Beiträge von *Erdmann,* H. *Maier, Oestreich* und *Staedtke* gewidmet. Einen gewichtigen Ausgangspunkt der Nachkriegsdiskussion bildeten die Forschungen *K. Barths,* der mit seinem bekannten Artikel »Christengemeinde und Bürgergemeinde« vertreten ist. Für Barth war angesichts der Katastrophe von 1945 eine demokratische Erneuerung des staatlichen Gemeinwesens ohne Mitwirkung der Kirche undenkbar. Die Christengemeinde sah er als Zelle der Bürgergemeinde.

Die Vielfalt der Thesen in den einzelnen Beiträgen und nur zu oft auch die Gegensätzlichkeit der Gesichtspunkte zeigen, einer welch geistig fruchtbaren Materie im disziplinüberschreitenden Grenzfeld von Staats- und Kirchenrecht, von christlicher, sozialer und politischer Ethik sich die Wissenschaft hier angenommen hat, lassen aber auch eindrücklich erkennen, wie umstritten der ganze Stoff letztlich ist. Schon für die unmittelbare Nachkriegsdiskussion wäre es eine Verkürzung zu behaupten, diese Tatsache ginge im Ansatz zu Lasten der kontroverstheologischen Situation zwischen lutherischer und reformierter Lehre. Welch ein Unterschied zum Beispiel zwischen *Barth* und *Smend,* wenn letzterer den deutschen Protestantismus als den Besiegten des (ersten) Weltkrieges und der Revolution bezeichnet und meint, die evangelische Kirche sei in erster Linie nicht Genossenschaft, sondern Stiftung, diese ihre Eigenart habe sie zu bewahren und werde der Auseinandersetzungen nicht Herr, indem sie sich mit der deutschen Demokratie identifiziert oder sich ihr auch nur irgendwie angleicht. Freilich, das wird auch bei der Lektüre deutlich, tut sich der lutherische Theologe bei der Bewältigung der ideologischen, aber auch der zunehmend faktischen Osmose weltlich-demokratischer und christlicher Strukturprinzipien unverhältnismäßig schwerer. Das sei hier keineswegs im negativen Sinne vermerkt. Nicht umsonst hat die Feststellung von *Trillhaas* aus dem Jahre 1956 uneingeschränkt Beifall gefunden, für die lutherische Theologie stelle bis zur Stunde die Demokratie das eigentlich unbewältigte Thema dar.

Von den ersten Ansätzen der Nachkriegszeit und der Diskussion der fünfziger Jahre, die hier durch *Delekat, Niebuhr, Bennett* vertreten ist, hat sich die Reflexion des Verhältnisses der freiheitlich rechtsstaatlichen und sozialrechtsstaatlichen Ordnung zu den Grundlagen des christlichen Glaubens mittlerweile weit entfernt. Im Grundsätzlichen wird das in den analysierenden Beiträgen von *Rich, E. Wolf, Wendland,* H. *Maier* und *Marsch* spürbar. Das heutige Demokratieverständnis sieht sich als Begriff der Staatslehre infolge einer gewandelten Rechts- und Sozialstaatlichkeit neuen Schwierigkeiten konfrontiert. Dieser Entwicklung entspricht eine Schwierigkeit auf der Seite der Theologie, materielle Kriterien zu entwickeln, die die evangelische Ethik befähigen, an der Konkretisierung der Konzeption des demokratischen Rechtsstaates mitzuarbeiten, von der Neuordnung des Eherechts bis hin zur Neugestaltung des Strafrechts. Das Bemühen, hier zu überzeugenden Ansatzpunkten zu gelangen, zieht sich wie ein roter Faden durch die meisten Beiträge. Solch wegweisenden Formeln wie »verantworrlidre Gesellsdiafl«, »posirive Mit-

arbeit«, »Staat als menschliche Wirkungseinheit«, »Sorge für die Menschlichkeit der Menschen«, »Verhinderung eines Abbaues der Gewaltenteilung« *(E. Wolf),* »exemplarisches Handeln der Christenheit als einer verantwortlichen Gruppe, als Faktor einer kommenden Weltgesellschaft« *(Strohm),* »nicht Gesellschafts-Diakonie oder Promachie der Revolution, sondern vor allem Seelsorge« *(Müller-Schwefe)* lassen in der praktischen Transformation auf Detailsachverhalte natürlich vieles offen, zumal schon von einer begrifflichen Konkordanz gar keine Rede sein kann.

Das unter anderem bei *Strohm* anklingende Hauptproblem der Gegenwart dürfte es indes sein, ob und inwieweit sich die heutigen theologischen Kategorien mit den weltlich-politischen überhaupt noch als kommensurabel erweisen. Die eng gezogenen Grenzen einer Buchbesprechung würden bei einem weiteren Eingehen auf die zahlreichen Thesen weit überschritten. Festgehalten sei, daß das Buch eine Fülle anregender Denkanstöße enthält und für jeden einschlägig Interessierten, der sich ein mühsames Zusammensuchen der Literatur ersparen will, unentbehrlich ist.

t».]. *Müller-Volbehr* *Gröbenzell*

Buchhinweise

Rothuizen, G. *Tb.:* Afspraak met de Dood. Gedachten over ethiek en suicide. Kampen: Verlag]. H. Kok 1972. 136 S. 11.50 hfl.

Dem Autor, Ordinarius für theologische Ethik an der Theologischen Hochschule der Gereformeerde Kerken in den Niederlanden in Kampen, geht es nicht um die Reflexion über neue psychiatrische und soziologische Befunde zum Thema »Suizid«. Ihn bewegt vielmehr die Frage Ethik und Selbstmord. Rothuizen lehnt jede Diskriminierung des Suizids ab und tritt dafür ein, jeweils die gesellschaftliche und soziale Situation zu berücksichtigen. Die drei Hauptkapitel gliedern das Thema in »Ethik und Selbstrnord«, »Die Bibel und der Selbstmord« und »Euthanasie und Selbstrnord«.

Bibliographie

1. Politische Ethik

Bormann, Manfred: Kommunale Demokratie. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1975. 160 S. 20,-DM.

Ehmke, Horst: Politik als Herausforderung. Reden - Vorträge – Aufsätze 1968-1974. Karlsruhe: Verlag C. F. Müller 1974. 229 S. 24,- DM.

Friedrich, Gerhard: Utopie und Reich Gottes. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 90 S. 6,80 DM.

Grube, Frank, und Gerhard Richter (Hg.): Demokratietheorien, Konzeptionen und Kontroversen. Hamburg: Verlag Hoffmann und Campe 1975. 246 S. 28,- DM.

Hentig, Hartmut von: Die Sache und die Demokratie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 136 S. 5,-DM.

Koch, Hans-Gerhard: Staat und Kirche in der DDR. Stuttgart: Quell Verlag 1975. 264 S. 12,80 DM.

Lübrs, Georg, Thilo Sarrazin, Frithjof Spreer und Manfred Tietzel (Hg.): Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie. Bonn-Bad Godesberg: Verlag J. H. W. Dietz Nachf. 1975. 482 S. 25,- DM.

Ordnung, Carl: Christ und Revolution. Berlin: Union Verlag 1974. 148 S. 4,80 M.

Sontheimer, Kurt (Hg.): Liberalismus und Kirchen. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975. 160 S. 15,80 DM.

Wakenhut, Roland: Messung gesellschaftlich-politischer Einstellungen. Stuttgart-Bern-Wien: Verlag Hans Huber 1974, 176 S. 32,- DM.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Bennis, Warren G., Kenneth D. *Benne, Robert Chin (Hg.):* Änderung des Sozialverhaltens. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 545 S. 44,- DM.

Brinkmann-Herz, Dorothe«: Die Unternehmensmitbestimmung in der BRD. Der lange Weg einer Reformidee. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1975. 136 S. 14,80 DM.

Bruggemann, Agnes, Peter Grosskurth und Eberhard

Vlich: Arbeitszufriedenheit. Stuttgart; Verlag Hans Huber 1975. 180 S. 26,- DM.

Combs, Artbur W., Donald L. Avila und William W. Purkey: Die helfenden Berufe. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 358 S. 24,- DM.

Gotthold, jürgen: Macht und Wettbewerb in der Wirtschaft. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1975.144 S. 14,80 DM.

Nahrstedt, Wol/gang: Freizeitberatung. Animation zur Emanzipation? Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 214 S. 14,80 DM.

Ocker, Al/red: Wachstum und Wohlfahrt in isolierter *Umwelt.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) *1975.210* S. 56,- DM.

Ojfe, Claus: Berufsbildungsreform. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 327 S. 10,- DM.

3. Recht

Beutel, Frederick K.: Experimental Jurisprudence and the Seienstare. Bielefeld: Verlag Ernst und Werner Gieseking 1975.404 S. 76,- DM.

Dreier, Ralf: Was ist und wozu Allgemeine Rechtstheorie? Tübingen: Verlag]. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975.34 S. 8,10 DM.

Frezer, Gerhard: Möglichkeiten einer Reform in Strafsachen. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975.312 S. 73,- DM.

Geilen, Gerd: Euthanasie und Selbstbestimmung. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975. 30 S. 4,80 DM.

Ostermeyer, Helmut: Die bestrafte Gesellschaft. München: Carl Hanser Verlag 1975. 224 S. 26,- DM.

4. Pädagogik

Brinkmann, Günter: Tradition und Fortschritt im niederländischen Bildungswesen. Weinheim: Beltz Verlag 1975. 210 S. 24,- DM.

Dessai, Elisabeth: Chancengleichheit durch Schulreform. Pläne und Argumente. Frankfurt: S. Fischer Verlag 1974. 136 S. 12,80 DM.

Dommermuth, Gerold: Eltern und Schüler in der Gesamtschule. Bericht aus der Praxis. Frankfurt: S. Fischer Verlag 1974. 189 S. 14,80 DM.

Düker, Heinrich: Untersuchungen über die Ausbildung des Wollens. Bern-Stuttgart-Wien: Verlag Hans Huber 1975. 196 S. 38,- DM.

Eichberg, Ekkehard: Vorschulerziehung in der 50-wjetunion, Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann 1974. 88 S. 12,- DM.

Feidel-Mertz, Hildegard: Erwachsenenbildung seit 1945. Ausgangsbedingungen und Entwicklungstendenzen in der Bundesrepublik. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1975. *160* S. 16,80 DM.

Gstettner, Peter, und Peter Seidl: Sozialwissenschaft und Bildungsreform. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1975. 144 S. 14,80 DM.

Hop], Arnulf: Lehrerbewußtsein im Wandel. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann 1974. 391 S. 22,- DM.

Koch, Friedrich: Sexualpädagogik und politische Erziehung. München: Paul List Verlag 1975. 223 S. 18,- DM.

Lohmann, Christa, und Friedemann Proset Organisation und Interaktion in der Schule. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1975. 144 S. 14,80 DM.

Metzger, Wol/gang: Psychologie und Pädagogik. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1975. 55 S. 6,-DM.

Weber, Erich: Autorität im Wandel. Autoritäre, antiautoritäre und emanzipatorische Erziehung. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer 1974. 420 S. *29,80* DM.

Winkel, Rainer: Das Ende der Schule oder Alternativprogramme im Spätkapitalismus. München: Paul List Verlag 1974. 237 5. *10,80* DM.

Schriftleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4800 Bielefeld 12, *Ojfenburger Straße 14*
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Güterslob, Postfach 2368

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik- erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 6,- DM; einzeln 7,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printcd in Germany

Die christliche Identität der lutherischen Kirchen heute zwischen Macht und Leiden*

VON ULRICH DUCHROW

Der Erfahrungshintergrund hinter den folgenden überlegungen ist ein doppelter. **In** den internationalen kirchlichen Organisationen wie dem ökumenischen Rat der Kirchen (öRK) und dem Lutherischen Weltbund (LWB) entwickelt sich ein immer schärfer werdender Konflikt zwischen den Großkirchen des Nordens und den Minoritätskirchen des Südens. Dabei argumentiert ein Teil der Vertreter der Kirchen des Nordens, vor allem Mittel- und Nordeuropas, stark aus den Positionen etablierter theologischer und finanzieller Macht heraus. Viele Kirchen und Christen des Südens dagegen suchen einen noch sehr unsicheren, die Abhängigkeiten vom Westen überwindenden Weg, der mit Stichworten wie prophetische Verkündigung, Teilnahme am Leiden der Völker, Dienst am ganzen Menschen usw. bezeichnet wird. Im Bereich der lutherischen Kirchen sind die schwarzen Kirchen in Namibia oder die Mekane Yesus Kirche in Athiopien besonders bekannte Beispiele dafür.

Eine zweite Erfahrung speziell mit den deutschen Lutheranern - jedenfalls von außen gesehen - ist es, daß es unter ihnen kaum mehr jene ernste Selbstkritik gibt, wie sie während des Nationalsozialismus und kurz nach dem Zweiten Weltkrieg zu beobachten war. Damals machte Kar! Barth Luther und das Luthertum leidenschaftlich für die Katastrophe in Deutschland mitverantwortlich. Theologen wie die Brüder *Diem, Ernst Wolf* und *Hans]oachim [wand* nahmen diese Fragen mit wichtigen historischen und systematischen Analysen auf. Heute hört man unter den Stimmen, die sich als spezifisch lutherisch bezeichnen, fast nur solche, die recht unbefangen aus den Traditionen schöpfen, die damals zutiefst fragwürdig geworden waren.

Wie soll man aber eine so komplexe Problematik anfassen? Die methodische Voraussetzung' von der die folgenden Gedanken ausgehen, ist folgende. Das Nachdenken über das lutherische Verständnis von Kirche heute muß von einer Ortsbestimmung der lutherischen Kirchen im großen historischen Kontext ausgehen. (1) Woher kommen die lutherischen Kirchen? Wie sind sie mit ihrer Praxis und Theologie in die soziale, politische und wissenschaftliche Geschichte der Völker eingebunden? Wie gingen sie mit ihrer christlichen Identität um? (II) Wo stehen die lutherischen Kirchen heute und wo gehen sie hin - angesichts ihrer Geschichte und Gegenwart, angesichts des biblischen Zeugnisses, angesichts des Handelns Gottes heute?

Das heißt, Theologie und zumal Ekklesiologie ist immer Teil der konkreten Geschichte der Kirche. Das heißt nicht, die Frage nach wertorientierten theologischen Aussagen zu

---

* Die vorliegenden Ausführungen wurden im April und Juni 1974 in verschiedenen Fassungen der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes und der Kirchlichen Hochschule Berlin vorgetragen. Sie erschienen zugleich englisch in »Lutheran Quarterly«,

verneinen. Im Gegenteil: gerade im Prozeß der Geschichte geht es um den Streit der Kriterien, Werte und Ziele.

Deshalb ist es nötig, bei der Ortsbestimmung der lutherischen Kirchen heute auf den theologischen und wissenschaftstheoretischen Methodenstreit einzugehen. Bei ihm geht es zur Zeit vor allem um folgende Fragen: Ist die empirische Naturwissenschaft Maßstab aller Wissenschaft? Dies behaupten im Extrem einige rationalistische positivistische Wissenschaftstheoretiker (zum Beispiel *Hans Albert).* Aber auch das populäre Bewußtsein breiter Schichten der säkularisierten westlichen und östlichen Welt gehen von diesem Verständnis aus. Theologien, die bewußt oder unbewußt diese Voraussetzung akzeptieren, neigen dazu, Aussagen über theologische Kriterien und Ziele rein auf den einzelnen Menschen oder gar dessen Innerlichkeit einzuschränken, so zum Beispiel rein geistesgeschichtlich arbeitende Theologien, die auch in einigen Formen hermeneutischer Theologie zum Ausdruck kommen. Die harten »Fakten« der Natur, der gesellschafblichen und politischen Mechanismen überlassen sie den sogenannten wertneutralen, empirischen Wissenschaften.

Gegen diese Zerreißung der Wirklichkeit protestieren andere methodologische Positionen. Sie sehen die empirischen Methoden als *einen* beschränkten Aspekt an, unter dem man die Wirklichkeit betrachtet. Es ist der Aspekt des factum, dessen, was in der Vergangenheit geworden ist. Dieser Aspekt blendet die nichtfestgelegten Möglichkeiten in der Wirklichkeit aus. Deshalb beziehen ihn diese Positionen auf andere Weisen der Wahrheitsfindung, die dem einzelnen und der menschlichen Gesellschaft Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit, einschließlich den zukünftigen Möglichkeiten eröffnen. Stichworte wie Verantwortung der Vernunft, wert- oder gesellschaftsbezogene Wissenschaft, Antizipation, Vision, Sinn, Ganzheit kennzeichnen diese Suche nach umfassenderen Kategorien der Wirklichkeit.

Verschiedene Gruppierungen versuchen heute, zu umfassenderen Methoden gegenüber dem positivistischen Rationalismus vorzustoßen. Im westlichen Europa ist die bekannteste Erscheinung die kritische Theorie der sogenannten Frankfurter Schule *(Horkheimer, Adorno, Habermas),* die versucht, empirisch-analytische und hermeneutische Methoden zu verbinden. Aber die gleiche Fragestellung erscheint auch in diffuser Weise (das heißt nicht immer wissenschaftstheoretisch ausgeführt) in den verschiedensten Versuchen interdisziplinärer Arbeit, in lateinamerikanischen Versuchen, die empirischen Wissenschaften an ernanzipative Ziele zu binden, in dem chinesischen Versuch, Wissenschaft mit der Praxis des Volkes zu verbinden, oder in dem afrikanischen Ruf nach ganzheitlichem Zugang zum Menschen und seiner Welt.

Bereits in dieser kurzen Beschreibung wird sichtbar, daß die methodischen Optionen immer auch sozialen und politischen Entwürfen korrespondieren. Die positivistische Wissenschaftstheorie und -praxis läßt sich leichter in bestehende Systeme und Machtverhältnisse einbauen, obwohl einzelne hervorragende Vertreter dieser Richtung wichtige Rollen als Widerstandskämpfer und moralische Propheten gespielt haben (zum Beispiel *B. Russell).* Die Gruppierungen, die umfassendere als rein empirische Methoden anstreben, haben dagegen häufig gesellschaftskritische Aspekte und emanzipative Ziele. Bisweilen ist bei ihnen jedoch ein Hang zum überspringen harter Bedingungen der gesellschaftlichen Ver-

änderung zu beobachten. Dies kann wieder zu großen Enttäuschungserlebnissen und reaktionären Gegenschlägen führen (so zum Beispiel im Fall dessen, was man als die »Studentenbewegung« der späten sechziger Jahre bezeichnet).

Will man sich Rechenschaft darüber ablegen, welche Stellung lutherische Kirchen und Theologien heute zu diesen Streitfragen einnehmen oder einnehmen sollten, muß man sich einige geschichtliche Tatbestände vergegenwärtigen, sowohl was die Wissenschafts-, wie die Sozialgeschichte betrifft:. Freilich ist es fast unverantwortlich, dies in solcher Kürze wie der hier gebotenen zu tun. Denn die Vogelperspektive, die dabei nötig ist, muß das historische Detail notwendigerweise vergröbern. Dennoch muß man wenigstens versuchen, die Verflechtung von theologischen, sozio-politischen und wissenschaftstheoretischen Faktoren im Gesamtzusammenhang vor Augen zu behalten, will man nicht in der Fülle der Details dahintreiben, ohne die wesentlichen Entscheidungsfragen zu bestimmen.

1. HISTORISCHE ASPEKTE LUTHERISCHER THEOLOGIEN UND KIRCHEN IM KONTEXT DER SOZIALEN, POLITISCHEN UND WISSENSCHAFTLICHEN GESCHICHTE IHRER UMWELT

1. Wissenschafis- und Theologiegeschichte. Zunächst ist festzuhalten, daß es, historisch gesehen, die partikularistische positivistisch-empirische Methode der Neuzeit zur *Zeit Luthers* noch gar nicht gab. Vielmehr stand die gesamte theologische Tradition bis mindestens einschließlich der Reformationszeit unter dem bestimmenden Eindruck. der *griechischen vernunfiphilosophie*[1]. Für diese jedoch ruhte die Erkenntnis des Wahren notwendig auf der Erkenntnis des Guten und in der Verbindung beider auf der Erfahrung des Schönen - ein Dreiklang der Vernunft, der in KantsPhilosophie zum letztenmal und in neuer Weise voll zum Klingen kommt.

Theologisch wurde diese Tradition von den Kirchenvätern bis Luther allgemein vor allem unter den Stichworten »Gesetz« und» Vernunft« verarbeitet, wenn auch mit bezeichnenden Unterschieden und selbst Gegensätzen zwischen den einzelnen Theologien. Gemeinsam war dieser klassischen theologischen Tradition, daß das »Gesetz«, das sich in dem vernünftigen Erkennen der Gesetze in der Welt zu Worte meldet, einerseits in irgendeiner Weise auf Gott verweist und andererseits das Gute des Kosmos und insbesondere das Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft zum Ziel und Inhalt hat.

Soweit die *Gottesbeziehung* betroffen ist, geht *Luther* im Gegensatz zur Scholastik von der totalen Gefangenschaft der Vernunft, das heißt der Unfähigkeit des Menschen aus, das gute Gesetz als ganzes zu vollbringen, selbst wenn Vernunft und Gesetz in der Forderung, sowie im Scheitern an der Forderung auf Gott verweisen. In diesem Sinn ist die Frage von Theorie und Praxis die wesentliche Grundfrage der Theologie (Röm 7/8). Die Vernunft ist bei der Verwirklichung des Guten wesentlich angewiesen auf die Befreiung durch den Glauben. Die Nichtfestlegbarkeit des Ganzen durch den Menschen gibt Luther aber auch seine kirchenkritische Freiheit. Denn keine kirchlich-theologische Hierarchie kann legi-

1. Den ausführlichen Nachweis für diesen Teil der überlegungen habe ich in einer früheren Arbeit, Christenheit und Weltverantwortung, Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, zu führen versucht.

timerweise mehr nach Luther die Menschen an ihre traditionellen Gesetze und Gesetzesinterpretationen binden, als seien sie der Weg zum Heil. Diese - wir würden heute sagen »ideologiekritische« - Freiheit bringt Luther aber auch allen weltlichen Gesetzgebern entgegen, sobald sie mit Absolutheitsansprüchen aufwarten. Dies hat auch Bedeutung im Blick auf die Absolutsetzung wissenschaftlicher Methoden.

Soweit die *Weltbeziehung* des Menschen betroffen ist, so ist die Beziehung auf das Gute (gesellschaftlich: das Gemeinwohl) als Inhalt des Gesetzes und damit als Kriterium der Vernunft Luther und der Scholastik gemeinsam. Freilich gibt es einen bezeichnenden Unterschied im einzelnen, der für später von großer Bedeutung hätte werden können, wenn ihn die lutherische Theologie und Kirche wirklich aufgenommen hätte. Luther bekämpft nämlich die stoische Lehre von der lex aeterna, dem ewigen Gesetz, die die Scholastik übernommen hatte. Gott fordert unser gutes Handeln nicht heraus durch angeblich ewige Gesetze (die dann von ihren machthabenden Hütern zum Schaden der Menschen - und zum eigenen Interesse - eingesetzt werden können nach dem Motto »fiat iustitia, pereat rnundus«), sondern durch die konkreten Bedürfnisse der Nächsten.

Darum ist für Luther die Perspektive der Vernunft und der Liebe identisch. Die Liebe tut freiwillig, was die Vernunft als das Gute erkennen kann. Danach beurteilt Luther als Prediger und Theologe alle Institutionen und Berufe des menschlichen Zusammenlebens und ihren Gebrauch. Luther nimmt in diesem Sinn zu allen wichtigen sozialen und politischen Vorgängen seiner Zeit sowie in vielen individuellen Einzelfällen theologisch ermutigend und kritisch Stellung (Rechtsreform, Schulreform, entstehender Monopolkapitalismus usw.),

Weder in der Gottesbeziehung noch in der Weltbeziehung erfährt der Mensch also Gottes Gesetz als deterministische »Eigengesetzlidikeit«. Die »Norrn« ist Gottes guter Wille, wie er den Menschen in ihrer konkreten Geschichte begegnet. Darum ist auch die Befreiung durch das Evangelium auf die konkrete Geschichte bezogen (wo dein Herz ist, da ist dein Gott - Abgott); denn es befreit in den Herausforderungen des Gesetzes zur Erfüllung des Gesetzes. Darum ist *Liebe* des Gesetzes Erfüllung, also insofern die *Norm des Gesetzes.* Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Luther damit Jesu Umgang mit dem Gesetz, wie er sich im Gegensatz zu den Pharisäern und Schriftgelehrten artikuliert, folgt.

Das heißt im Blick auf den Methodenstreit heute: obwohl Luther scharf zwischen den Funktionen des Gesetzes und des Evangeliums unterscheidet, ist das Gesetz in seinem doppelten Gebrauch (in der Gottes- und Menschenbeziehung) auf das Evangelium bezogen. Es macht einerseits die Gottesfrage unausweichlich und ist insofern auf den Glauben bezogen. Zum anderen ist es in allen »weltlichen« Dingen der Ort, wo sich Liebe im Rahmen der Vernunft entfaltet und die Vernunft von Liebe erleuchtet wird. Darum leitet eine solche theologische Position dazu an, alle Bereiche der Wirklichkeit und Wissenschaft an den Zielen der Liebe und der Vernunft zu messen. Insofern ist sie also gerade als geschichtliche wesentlich norm-, wert- und zielbezogen.

In mancher Hinsicht anders geht *Melanchthon* mit dem Gesetz um. Er kann bekanntlich viel eher als Luther der Vater des späteren Luthertums genannt werden. Melanchthon

erneuerte nämlich die stoische Lehre von der lex aeterna, dem ewigen Gesetz, für die *nachreformatorische Zeit* und kam dabei unter anderem zu der überzeugung, daß Christen politische Herrschaften über sich ergehen lassen müssen wie die naturgesetzlichen Vorgänge von Regen und Schnee (Apologie zur Confessio Augustana Art. XVI) - ein Ratschlag, den sich manche lutherische Kirche seither zu eigen gemacht hat.

Die theologischen Mißverständnisse des Gesetzes als lex aeterna bekamen einen neuen, gefährlichen Nährboden durch den Siegeszug der *neuzeitlichen Naturwissenschaften.* Diese vermittelten *in ihren populären Auswirkungen im* 19. *Jahrhundert* den Eindruck, als sei die Natur von deterministisch zu verstehenden Gesetzen durchwaltet. Dieser Eindruck war durch die phantastischen Erfolge dieser objektivierenden Methoden in der praktischen Anwendung der Technik so überwältigend, daß ein Wirklichkeitsbereich nach dem anderen, eine Wissenschaft nach der anderen in ihren Sog gerieten. Recht, Wirtschaft, Nationalstaat, Rassen, Imperialismus, ja die gesamte Geschichte, wurden als determinierte Gesetzlichkeiten, »Eigengesetzlichkeiten« interpretiert.

Auch die *Theologien* begannen, diesen Gott *der Neuzeit* anzubeten-. In diesem Götzendienst sieht man zum Beispiel die sich ansonsten befehdenden konfessionellen und liberalen lutherischen Theologen im deutschen Bereich der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vereinigt - jeder freilich mit besonderen Blumen auf dem Altar>. Die einen verewigen mehr unter dem Einfluß der Romantik die traditionellen Stände und die Monarchie als unveränderliche Schöpfungsordnungen (zum Beispiel *Harless, Vilmar, Kliejotb, Stahl),* die anderen die bürgerlichen Schichten und den national-imperialistischen Machtstaat *(R. Sohm, M. Weber,* W. *Herrmann,* der späte *Naumanny',* Das Eigentliche des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung wird auf die Innerlichkeit des privaten Bürgers beschränkt, auf das Heil der Seele, auf die Gesinnung. Von hier führt ein direkter Weg zum »Ansbacher Ratschlag« der Erlanger lutherischen Theologen, die dem Nationalsozialismus den Wertunterschied der Rassen als Schöpfungsordnung bescheinigen und die den »Fiihrer« als »frommen und getreuen Oberherrn« preisen - ein direkter Weg auch zu denjenigen

---

2. Einen ersten Versuch, die Geschichte des Begriffs »Eigengeseczlichkeit« aufzuhellen, hat *A. Hakamies* unternommen (vgl. ders.: »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung, Witten 1971). Obwohl der Begriff selbst erst am Ende des Ersten Weltkriegs durch *M. Weber, K. Holl* und G. *Wünsch* eingeführt zu sein scheint, hat sein Inhalt doch Wurzeln, die bis in die Anfänge der Neuzeit zurückgehen (Macchiavelli, Descartes erc.).
3. W. *Huber, L. Reith* und ich haben 1975 in der Reihe Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Gütersloher Verlagshaus eine Dokumentation über diese Entwicklung unter dem Thema »Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. jahrhundert« vorgelegt. Klassisch formuliert *Harless* die lutherische Position dahingehend, daß Christen immer die *bestehende* Ordnung zu unterstützen haben. - Zu Parallelität und Unterschieden bei der Koalition liberaler und traditionalistischer *katholischer* Gruppen im 19. Jahrhundert äußern sich treffend *F. Houtart* und *A. Rousseau* in ihrem Werk »Ist Kirche eine antirevolutionäre Kraft?, München und Mainz 1973, S. 50: »Wenn auch beide sich darin einig sind, daß die Existenz von Naturgesetzen verteidigt werden muß, deren Wirksamkeit der Mensch durch sein Eingreifen nur stört, so ist doch die Natur der Traditionalisten die einer agrarischen Zivilisation, während diejenige der Liberalen aus einer handeltreibenden, industriellen Gesellschaft abgeleitet wird.« Zur bürgerlich-liberalen Position vgl, auch S. 51: »Die Machtausübung der herrschenden Klasse, die früher mit der göttlichen und dann mit der absoluten politischen Macht gerechtfertigt wurde, wird im 19. Jahrhundert und noch lange danach mit wirtschaftlichen Gesetzen begründet.«
4. *Troeltsch,* der auch in diese Gruppe gehört, hat eine gebrochene Haltung in dieser Frage.

deutschen Lutheranern in Namibia, die die Apartheid als Gottes Gesetz, weil »neutrales Sraatsgesetz«, verteidigen. Aber nicht nur mit der Lehre von den Schöpfungsordnungen. sondern auch mit sozialdarwinistisch liberalen Argumenten verteidigen andere weiße Südafrikaner ihren Rassismus.

2. Sozialgeschichte. Der sozialgeschichtliche Hintergrund solcher kirchlich-theologischer Entwicklungen, die man von Luthers Position aus nur als Fehlentwicklungen bezeichnen kann, müßte jeweils genau analysiert werden. Im Groben läßt sich folgendes sagen.

Die *Zeit zwischen Reformation und Orthodoxie* ist durch die machtvolle Entwicklung der Ordnungen des absolutistischen Staates gekennzeichnet. Die lutherische Kirche gefährdete in dieser Zeit in doppelter Weise ihre Identität und ihre spezifische Einwirkung auf die Umwelt. Nicht nur ließ sie die politische, absolutistische Herrschaft über sich und die Menschen ergehen »wie Regen und Schnee« (Melanchthon}, Vielmehr verlor sie in den meisten Fällen durch das staats- und landeskirchliche System, das den Fürsten auch als Oberhirten der Kirche installiert hatte,· die eigenständige, unabhängige Organisations-Form",

Noch im Deutschland des beginnenden 19. *Jahrhunderts* wird der Staat als allumfassend verstandens, Er ist nicht nur Hüter der vernünftig pragmatischen Legalität (wie in den meisten westlichen Staaten), sondern auch der Moralität - diese freilich definiert nach den Idealen und Interessen der jeweiligen Form des Staates und ihrer leitenden Klassen. Dabei hält sich das konfessionelle Luthertum besonders an die traditionellen Stände Adel, Bauern, Handwerker (mit Ausnahme des schwäbischen Pietismus"), der liberale Protestantismus an die Beamtenschicht und das Bürgertum. Nur in ganz vereinzelten Ausnahmen bezogen sich Kirche und Theologie auf die nun entstehende Industriearbeiterschicht.

Neben der hervorragenden Stellung des Staates, innerhalb derer sich der Großteil des Luthertums in Mittel- und Nordeuropa entwickelte, ist jedoch eine weitere sozialgeschichtliche Komponente von Bedeutung, die mit dem wissenschaftsgeschichtlichen Dualismus von äußeren Eigengesetzlichkeiten und Innerlichkeit parallel läuft, nämlich die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Durch die Unterscheidung von Gesellsdiafl und Staat bekommt der Begriff des Privatbürgers eine völlig neue Bedeutung. Freilich konnten nur die ökonomisch und politisch privilegierten Schichten innerhalb dieses Rahmens eine große Kultur und Pflege der Individualität entwickeln. Für die anderen bedeutete der Hinweis auf die Innerlichkeit Vertröstung auf ein besseres Jenseits.

Im Blick auf die internationale Entwicklung des Luthertums wären verschiedene andere sozialgeschichtliche Faktoren zu analysieren". Eine wichtige Frage wäre zum Beispiel eine

---

5. VgI. zuletzt W. *Ruber:* Kirche und öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 51 ff.
6. VgI. z. B. *Haio Holborns* Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Bedeutung, in HZ Bd. 174, München 1952, S. 359-384; abgedruckt in: Moderne deutsche Sozialgeschichte, hg. von *H. U. Weh/er,* Köln 1966, Neue wiss. BibI. 10.
7. VgI. *Holborn,* a.a.O, S. 98.
8. Die in Anm. 3 erwähnte Dokumentation enthält auch Texte aus USA, Ungarn und Südwestafrika.

Untersuchung der verschiedenen Formen des *Pietismus,* der einerseits in seiner originalen Form eine Protestbewegung gegen Orthodoxie und Staatskirchenturn war, andererseits spätestens in den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts auf vielfältige Weise mit Neo-Orthodoxie und Staatskirchenturn koalierte. Diese Frage ist deshalb von großer Bedeutung, weil die frühere lutherische Mission der *USA* eben durch eine Mischung aus Orthodoxie und Pietismus gekennzeichnet war *(Mühlenberg* in Pennsylvania). Ähnlich wäre die Position der skandinavischen Lutheraner in den Vereinigten Staaten zu untersuchen. Wie verändern sich die europäischen Formen des Luthertums unter anderen sozialgeschichtlichen Bedingungen in den USA und was hält sich durch? Konnte die Identität der Kirchen in den USA besser gegenüber den herrschenden Mächten durchgehalten werden als in Europa?

Ein anderes großes Feld der Untersuchung wäre die Entwicklung der *europäischen Missionen* vor allem in Asien und Afrika. Was bedeutet in diesem Zusammenhang der seit langem erhobene Vorwurf, die Missionen seien bewußt oder unbewußt mit der *Kolonialmacht* ihres Landes zusammengegangen? Wurde von den Missionen nicht nur die Identität der Missionierten, sondern die eigene christliche Identität verletzt? Nehmen die lutherischen Majoritätskirchen des Westens heute wirklich die verzweifelte Lage der ausgebeuteten Länder und Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, also des externen Proletariats des Westens an? Oder scheuen sie sich, ihren nutznießenden Staaten und Bevölkerungen in christlicher Identität zu widersprechen und ihnen das gute Gesetz Gottes und die Befreiung vom Egoismus und Götzendienst durch das Evangelium zu verkündigen?

3. Zusammenfassung und Beurteilung. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Luthertum seit Melanchthon, jedoch besonders seit dem 19. Jahrhundert, sowohl wissenschaftsgeschichtlich wie sozialgeschichtlich in die Gefahr geriet, die einzelnen Lebensbereiche in unabhängige Eigengesetzlichkeiten zu entlassen. Das aber erbrachte den Effekt, die in diesen »Eigengesetzlichkeiten« wirkenden Mächte theologisch-ideologisch zu legitimieren.

Die theologische Grundlage für diese Entwicklung in maßgeblichen Teilen des Luthertums seit dem 19. Jahrhundert lieferte eine falsche Identifizierung der beiden Lehren von Gesetz und Evangelium mit der Lehre von den zwei Reichen (genauer Regimenten).

Das als ewig determiniert verstandene *Gesetz* wurde mit *Gottes Regiment* zur Linken identifiziert. Dabei wurde erstens vergessen, daß es sich um *Gottes* (!) Gesetz und Regiment handelt, das das Gute der Schöpfung will. Die Folge davon war, daß nicht nur der »weltliche« Bereich der »Eigengesetzlichkeiten« den Interessen der Mächtigen preisgegeben wurde, sondern die Kirche gleichzeitig zum wesentlichen Produzenten der den status quo bestätigenden Ideologien wurde. Zweitens wurde übersehen, daß das Gesetz eine wesentliche Rolle in Gottes geistlichem Regiment spielt, nämlich insofern, als es alle Menschen, einschließlich der Machthabenden und der Kirche selbst zur ständigen Buße und zu Christus führen soll. Damit wurde die entideologisierende Kraft des Gottesglaubens in allen sozio-politischen Bereichen des menschlichen Lebens verschleudert.

Indem das Wirkungsfeld des *Evangeliums* mit der *Innerlichkeit* des Privatbürgers als dem *Regiment Gottes zur Rechten* identifiziert wird, passieren zwei weitere Fehler. Die

Befreiung des Evangeliums bezieht sich erstens nicht mehr auf soziale und politische Formen von Götzendienst. Die Rechtfertigung aus Glauben erfaßt nicht mehr den ganzen Menschen, auch in seinem sozialen und politischen Sündersein.

Zweitens aber vermittelt sich die durch das Evangelium erzeugte Liebe nicht mehr in die vernünftig, und das heißt gerecht zu gestaltenden sozialen und politischen Institutionen und Handlungen hinein. Sie wird entweder zur Motivation des blinden Gehorsams oder privater karitativer Tätigkeit degradiert.

II. HINDERNISSE UND MÖGLICHKEITEN CHRISTLICHER IDENTITÄT IN LUTHERISCHEN KIRCHEN HEUTE

Die vorangegangenen kritischen Analysen haben nicht den Sinn zu behaupten, es habe in der Geschichte der lutherischen Kirchen kein echtes christliches Zeugnis oder Dienst im Geiste Jesu gegeben, »... die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden« (Confessio Augustana, Art. VII) lebt zerstreut in allen Kirchenkörpern, die nach alter theologischer Einsicht immer ein corpus permixtum *(Augustin),* und nicht das vollendete Reich Gottes auf Erden sind. Auch läßt sich nicht übersehen, daß hier und da im Laufe der Geschichte des 20. Jahrhunderts bis heute deutliche Neuansätze und Befreiungen aus Fehlentwicklungen in lutherischen Kirchen stattgefunden haben und stattfinden.

Im deutschen Bereich bezeichnen die Leidens- und Verfolgungserfahrungen der nationalsozialistischen Zeit einen deutlichen Lernprozeß, der allerdings kaum die Kirchenkörper als ganze erfaßt hat. In der DDR macht sich zusätzlich der Realitätstest durch die atheistische Umwelt in vielfältiger Weise in den Kirchen bemerkbar. In Namibia und Südafrika vollzieht sich vor allem in -den schwarzen Kirchen seit Jahren eine eigenständige Neuentdeckung des Evangeliums in der politischen Verantwortung, die ebenfalls aus Leiden geboren ist - um nur einige Beispiele zu nennen.

Dennoch wird niemand bestreiten können, daß die Frage nach der christlichen *Identität* lutherischer Kirchen und Ekklesiologie heute unumgänglich zuerst in die *Umkehr und Buße* führen muß, ehe Erneuerung oder Stärkung der schon in Ansätzen sichtbaren Erneuerung stattfinden kann. Das ist insofern eine Binsenwahrheit, als nach Luthers erster der 95 Thesen das Leben der Christen eine tägliche Buße ist. Aber in unserer Frage nach der Identität speziell der lutherischen Kirchen geht es ganz präzise darum, unsere lutherische Vergangenheit und Gegenwart dem Gericht Gottes auszusetzen, damit er vielleicht Vergebung und neues Leben ermögliche. Nur so wäre auch für lutherische Kirchen Glaubwürdigkeit zu erhoffen, die es ihnen erlaubt, einen besonderen Beitrag zur Ökumene zu leisten. Denn wer will der »rechten« Lehre (wie recht ist sie eigentlich noch seit dem 19. Jahrhundert?) Glauben schenken, wenn die Praxis vom Geiste Christi und dem Ursprung der Reformation recht verschieden ist? In der Tat geht es heute um eine Selbstbesinnung des Luthertums, aber im Lichte der historischen Realitäten und des Evangeliums selbst, nicht im Sinne einer ideologisch überhöhten Selbstrechtfertigung aus der eigenen Vergangenheit heraus.

Es wäre freilich naiv zu meinen, eine solche selbstkritische, historische Analyse (und sei sie wissenschaftlich erstklassig) würde dasjenige an der Realität der lutherischen Theologie und Kirchen ändern, was geändert werden müßte. Gewiß, auch Bücher müssen geschrieben werden, sind es sogar und befinden sich in Vorbereitung. Solche Analysen verschrecken aber wahrscheinlich nur die Betroffenen, werden als »Nestbeschrnutzung« bezeichnet und dienen so nur wieder zur Selbstbestätigung.

Aber auch der positive Versuch, die großartigen Möglichkeiten einiger Ansätze Luthers auf die heutige wissenschaftstheoretische und praktisch-politische Situation zu beziehen, würde - als Buch - nicht ausreichen. Gewiß, auch das muß geschehen, zum Beispiel die Möglichkeit, Wissenschaften und Theologie in ihrem Zusammenhang (interdisziplinär) auf die konkreten Nöte des ganzen Menschen zu beziehen und so gegen Not, Gewalt und alle Arten von Unfreiheit zu kämpfen - und dies als den Sinn der Lehre von den zwei Reichen und Regimenten zu entfalten, ist eine große Herausforderung und sollte verwirklicht werden. Aber werden dadurch die lutherischen Kirchen und Theologien in einem tiefen geistlichen und praktischen Sinn umkehren?

Das ist schwierig aus verschiedenen Gründen. Vor allem ist noch nicht erforscht, welche Schwächen oder unausgearbeiteten Teile in Luthers Theologie es, wenn nicht gefördert, so doch ermöglicht haben, daß solche Fehlentwicklungen im Luthertum stattfinden konnten. Warum hat Luther schließlich nach langem Zögern dem humanistischen Konzept eines Landeskirchenturns unter Landesfürsten zugestimmt? Warum hat er keine Lehre und praktische Gestaltungsformen für eine unabhängige, selbstkritische Kirche entwickelt? Warum hat er nur in Ansätzen entfaltet, welche *geschichtliche* Bedeutung die Neuschöpfung für die Schöpfung hat? Diese und ähnliche Fragen lassen vermuten, daß das Luthertum nicht in der Lage sein wird, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Vielmehr wird es sich intensiv dem Evangelium, anderen Kirchen und den Herausforderungen des Willen Gottes heute aussetzen müssen, um zu einer geistlichen, theologischen und institutionellen Buße zu kommen.

Wo aber ist der *konkrete Ort in Zeit und Raum, an dem sich eine solche Umkehr heute vollziehen müßte* und glaubhaft vollziehen könnte? Wenn es wahr ist, daß der besondere Sündenfall des Luthertums in der Preisgabe einer unabhängigen, selbstkritischen und kritisch konstruktiven Kirche und damit in der Preisgabe der natürlichen, sozialen und politischen Bereiche an »Eigengesetzlichkeiten«, das heißt in praxi an die Interessen und Ideologien der jeweils Mächtigen, das heißt der herrschenden wissenschaftlichen, kulturellen, ökonomischen und politischen Systeme bestand, kann dann über den *Testfall des Weltluthertums* heute ein Zweifel bestehen? Ist es nicht die *Ausbeutung der armen durch die mächtigen, reichen, industrialisierten Länder?*

Hier könnte und müßte das Luthertum unter Beweis stellen, ob sich sein »theologisch« begründetes, korruptes Verhältnis zur Macht geändert hat oder ob es nur eine billige Redensart ist, wenn man zum Beispiel heute gern zugibt, gegenüber der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts theologisch und kirchlich versagt zu haben. Der Zufall will es - oder ist es kein Zufall? (vgl. Max Weber) -, daß die lutherischen Kirchen zusammen mit den anderen Kirchen der Reformation Majoritätskirchen in eben den Ländern sind, deren

Reichtum und deren Macht zum Teil auf Kosten der armen Länder ständig wächst: USA, Mittel- und Nordeuropa.

Hier wird keine noch so umfangreiche karitative Missions- und Entwicklungshilfe die theologische und praktische Glaubwürdigkeit der Lutheraner zurückbringen. Sie ist zwar in sich in vielem hilfreich, kann aber auch die wahren Fragen verschleiern. Die eigentliche Frage ist viel umfassender und tiefer. Sie bezieht sich auf die Überwindung des geistlichen, kirchlichen, ökonomischen, politischen, rassischen Kolonialismus und seiner fleischgewordenen Strukturen in den Kirchen und gesellschaftlichen Systemen des Westens. Hier sind die Mächte, von denen das Luthertum heute Distanz gewinnen und die es heute zu verantwortlicher Gestalt und zu verantwortlichem Gebrauch umgestalten helfen muß, will es seine christliche Identität finden, selbst wenn dies ins Leiden, sprich in Konflikte mit Regierungen und gesellschaftlichen Interessengruppen und darum in eine Abnahme der kirchlichen Finanzen führen sollte.

Dies ist die *theologische, nicht einfach sozio-politische Frage* für das Luthertum, wenn anders es eine theologische Frage ist, daß der Gott der Bibel keine anderen Götter neben sich haben und Christen und Kirchen zu unabhängigem Dienst an armen und unterdrückten Nächsten befreien will und damit die Kirche auffordert, in seinen *beiden* Regimenten mitzuarbeiten - im Dienst am *ganzen* Menschen.

Die Identität wird das Luthertum nicht finden durch introvertiertes Starren auf *die* eigene – besonders die jüngste - Tradition. Wir sollten von Luther gelernt haben, wie zweideutig menschliche Tradition ist. Identität wird das Luthertum in der schöpferischen Nachfolge Christi und mit der Reformation Luthers gewinnen, wenn es darauf schaut, mit wem sich Gott und sein Christus heute identifizieren, den Gefangenen, Armen und in vieler Hinsicht Kranken, und mit wem sie sich nicht identifizieren, das ist mit denen, die ihre gottgegebene Macht mißbrauchen und sich damit zu falschen Göttern einsetzen oder die einen solchen Machtmißbrauch als Christen geschehen lassen. Freilich heißt das nicht, daß die befreiende Botschaft Christi nichts mit Ausbeutern zu tun hat. Jesus geht zu den *mit* der Kolonialmacht kollaborierenden Zöllnern seiner Zeit – aber nicht, um sie gewähren zu lassen und allein ihre Seele zu retten, sondern um ihr Leben total zu ändern.

Das Gesetz Gottes bezieht sich auch in seinem theologischen Gebrauch nicht nur auf die individuellen Sünden des Privatbürgers. sondern auf alle Beziehungen des Menschen zu seiner menschlichen und natürlichen Umwelt, ohne jedoch zu *einer* rein sozio-politischen Angelegenheit zu werden. Ebenso bezieht sich das Evangelium von der frei annehmenden Gnade Gottes nicht auf ein abstraktes Individuum. Wie die Prostituierte von Jesus in ihrem gesellschaftlichen Sein als Prostituierte befreit wird, so erfährt der Zöllner Zachäus das Heil (!), indem seine gesamte Existenz als Ausbeuter verändert wird. Am schwersten hat es Jesus freilich mit den religiösen Machthabern, den »Pharisäern und Schriftgelehrten«. Denn hier ist die Selbstgerechtigkeit und das Eigeninteresse mit theologischen Begründungen und Wohltätigkeit abgesichert: »... ich gebe den Zehnten von allem, was ich habe« (Lk 18, 12 vgl. Lk 11, 37-54).

Lernen *im* Sinn der fundamentalen Selbstkritik und des Ergreifens von grundsätzlich neuen Möglichkeiten gibt es wahrscheinlich nur, wenn tiefe, reale Krisen das Selbstver-

trauen der Menschen und Institutionen erschüttern - und dahinein das richtende und erneuernde Wort und Handeln Christi fällt. Darum ist es schwer, daß *Reiche* in das *Reich Gottes* kommen können. In diesem Sinn haben es die reichen lutherischen Kirchen besonders schwer. Denn wie sollen sie von eigenen Krisen her zur Se1bstbesinnung kommen? Sie geben zum Teil zwei Prozent ihres kirchlichen Einkommens für Entwicklungshilfe. Die negativen Folgen des eigenen Reichtums und der eigenen Macht (kirchlich wie sozio-politisch) sind vor allem in Asien, Afrika, Lateinamerika zu spüren. Und wer hat schon so feine Wahrnehmungswerkzeuge und Emotionen, daß er sein ganzes (persönliches und institutionelles) Leben ändert, wenn es nur jemand anderen schmerzt?

Vielleicht die einzigen universalen Probleme von Unterdrückung und Ausbeutung der Schwachen, die auch bis in westliche Kirchen, ja Familien hineinreichen, sind die der Frauen, der Kinder und Alten. Aber zumindest das erstere wird von den westlichen Kirchen nicht gar zu gern beim Namen genannt. Freilich machen sich inzwischen die Probleme des externen Proletariats der Industrieländer in Form der Gastarbeiter (migrant labour) auch wieder als Probleme eines internen Proletariats bemerkbar. In den USA wurde die Frage des internen Proletariats durch die Diskriminierung der Schwarzen und Indianer strukturell nie überwunden. Vielleicht helfen in Zukunft auch Phänomene wie die sogenannte Energiekrise. Im Zusammenhang mit dem erstmaligen Druck aus der »Dritten Welt« hörte man plötzlich westliche Staats- und Kirchenmänner von der Interdependenz der Welt und verantwortlichem Umgang mit der Macht als Themen Nr. 1 reden.

Bleibt also die Frage, ob sich Kirchengruppen wie die lutherische, die im Lutherischen Weltbund (LWB) organisatorisch zusammengefaßt ist, es in der heutigen konkreten historischen Situation fertigbringen, sich wirklich als ein Leib zu verstehen und zu verhalten; ob sie es fertigbringen. an ihrem eigenen Leibe die Gegensätze durchzuleiden und zu überwinden, die die Welt zerreißen: reich - arm; Ausbeutung - Unterdrückung; Geber - Nehmer; Ausgebildete (gerade auch theologisch Ausgebildete!) - Ungebildete usw. Denn neben der großen Gruppe der Reichen gibt es auch eine große Gruppe der armen Kirchen in einer Organisation wie dem LWB[9].

Das heißt nicht, daß die Erbschaft der Zerteilung der We1t in Eigengesetzlichkeiten und die daraus folgende Naivität gegenüber den Mächten überall in Asien, Afrika und Lateinamerika überwunden wäre. Dort gibt es auch »Zöllner--Kirchen, die mit den Kolonialmächten und der Ausbeuterschicht kollaborieren. Alle Menschen stehen unter der Macht der Sünde und dem Gericht Gottes, auch die Ausgebeuteten. Wie schnell kann aus einem Ausgebeuteten ein Ausbeuter, aus einem politisch Befreiten ein Henker werden, wenn er nicht gleichzeitig als Person von Christus zur Liebe befreit wurde und als solcher an Strukturen der Gerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft arbeitet. Aber auch den Kollaborateuren kann wie Zachäus Heil widerfahren, wenn sie durch Jesus ihr Leben ändern lassen und sich mit den Ausgebeuteten resolidarisieren.

Umgekehrt ist nicht Macht von vornherein böse. Es sollte in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß möglicherweise Luthers Theologie einen besonders reflektierten und

9. Vgl, die Bemerkungen von W. *Blei]* über das Exekutivkomitee des LWB in Eisenach 1973, in: Lutherische Rundschau, 1974, H. 1, S. 50.

hilfreichen Einstieg in die Fragen der Macht bietet. Nicht nur baut Luthers gesamte Anthropologie und Sozialphilosophie auf der Teilhabe des Menschen als cooperator dei an Gottes Macht auf. Vielmehr können nach seiner Anschauung Personen in Machtpositionen in doppelter Weise an den Intentionen der Liebe Christi teilhaben: einmal insofern sie dem »gemeinen Wohl«, das heißt dem Wohl des ganzen Volkes dienen, zum anderen, indem Menschen, die in Machtpositionen dem gemeinsamen Wohl, das heißt der Gerechtigkeit dienen, von den mächtigen Interessengruppen angefeindet werden und so wie Jesus Martyrium - im politischen Amt! - erleiden. Das heißt, in Luthers Theologie gibt es einen Zugang zum rechten Gebrauch der Macht, der bis zur Kreuzesexistenz führen kann. Ja, Institutionen selbst sind am Kriterium der Liebe zu messenlP.

In der gegenwärtigen Debatte wird grobschlächtig Macht = böse gesetzt. Das führt aber dazu, daß die Christen und Kirchen des Nordens auf die Bußpredigt des Südens häufig nur mit Angstreaktionen antworten. Würde dagegen die Kritik von positiven Alternativen des Machtgebrauchs im Sinn der Gerechtigkeit, der Vernunft und damit der Liebe Christi (Identifikation mit den Armen, Schuldigen, Unterdrückten) begleitet, wäre die Chance auf Umkehr und Erneuerung größer.

Kreuzexistenz im Sinne Jesu ist nicht passives Geschlagenwerden - auch das kann im Extremfall einmal vorkommen -, sondern Folge der aktiven Teilnahme an der Ausbreitung des Reiches Gottes. Denn darauf reagieren die bösen Mächte in der Welt mit Verfolgung und Kreuz!", Ohne aktives Aufsichnehmen des Kreuzes gibt es keine Kirche, weshalb Luther Leiden und Kreuz für ein Kennzeichen der Kirche (nota ecclesiae) hält (vgl. WA 50, 628 und 51,478 ff.). Wo Kirchen sich wirklich auf die Seite der Leidenden und Verfolgten stellen, werden zur Zeit die großen geistlichen Entdeckungen gemacht und die herausfordernden Probleme gestellt (vgl. zum Beispiel die schwarzen Kirchen in Namibia und die Mekane Yesus Kirche in Äthiopien).

In die Augsburgische Konfession Art. VII wurde entsprechend der damaligen ökumenischen Streitlage nur die rechte Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente aus der Reihe der wesentlichen Kennzeichen der Kirche, die Luther anderswo entfaltet, als notwendig aufgenommen. Die Sünden der Christen wechseln. Es könnte sein, daß Leidensscheu in einigen Teilen der Welt heute das wichtigste Bekenntnisthema ist. Neuere Forschungen zum Markusevangelium weisen darauf hin, daß diese Frage schon einer der wesentlichen Anlässe dieses Evangeliums war. Die Jünger, die nicht mit zum Kreuz nach Jerusalem gehen, sondern lieber herrschen wollen, spiegeln das Bild der Markusgemeinde widert-.

Wenn es gelänge, zum Beispiel in einer internationalen Kirchenorganisation wie dem LWB selbst ein *Madelt des Mitleidens* miteinander zu entwickeln (theologia crucis!), in dem sich die reichen Kirchen - lernend von den Armen zu Hause und in »Übersee« - so verändern, daß sie die Sache der Armen und Unterdrückten zu ihrer eigenen Sache machen und sich selbst und ihren reichen Gesellschaften keine Ruhe lassen, bis das Skanda-

10. Vgl. G. *Wingren:* Luthers Lehre vom Beruf, München 1952.
11. Vgl. *l- Moltmann:* Der gekreuzigte Gott, 2. Aufl., München 1973, S. 53.
12. Vgl, *Tb.*]. *Weeden:* Mark - Traditions in Conflicr, Philadelphia 1971.

Ion der vielfältigen (nicht nur ökonomischen!) Weltausbeutung und Unbußfertigkeit der Mächtigen zumindest merklich abgeschwächt ist, könnten sie einen spezifischen Beitrag in der ökumene leisten, könnten sie in Kooperation mit Gott in seinen verschiedenen Regimenten im Kampf gegen die Kräfte des Bösen dem ganzen Menschen, seinem Heil und Wohl dienen. Dann könnte auch zum Beispiel die lutherische Theologie mit Glaubwürdigkeit ihre immer wieder behauptete Rolle übernehmen, auf der einen Seite gegen den individuellen Quietismus, auf der anderen Seite gegen politischen Messianismus (der normalerweise seine Ziele nicht erreicht und nur größere Enttäuschungen und Restaurationen hervorruft) und gegen Klerikalismus zu protestieren und konstruktive Alternativen zu liefern.

Es geht hier um so etwas, was *Manas Buthelezi* im südafrikanischen Kontext als »rnission to the white« (Mission an den Weißen) entwickelt hat. Eine »weiße Theologie« ist nötig, die die besondere Gefangenschaft der Reichen und Möglichkeiten ihrer Befreiung durch das Evangelium entwickelt. Möglicherweise wäre ein Anfang eine Art »Abendländisches Schuldbekenntnis« der westlichen Kirchen, wie es von *Th. Schober,* dem Präsidenten des Diakonischen Werkes, Stuttgart, 1973 auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag vorgeschlagen wurde'>. Dem müßte aber sicher eine strukturelle und verhaltensmäßige Buße folgen, soll ein solches Bekenntnis nicht rein verbal bleiben. Denn Gestalt und genormte Verhaltensweisen reicher Kirchen, nicht nur individuelle Christen sind es, die das Konsumverhalten unserer Wohlstandsgesellschaft widerspiegeln. Im LWB als *Welt*bund entscheidet sich die Frage an den internationalen Beziehungen zwischen Kirchen und Nationen, sei es im Blick auf die Verteilung der materiellen Ressourcen oder jeglicher Art von Solidarität. Und *die Chance der gegenseitigen Kritik verschiedener Kirchen* erlaubt es vielleicht zu verhindern, daß gemeinsame Aussagen und Verhaltensweisen des Luthertums reine Reflexe einer bestimmten sozialgeschichtlichen Situation sind und so die christliche Identität verlieren.

Eine völlig neue Rolle könnten in diesem Kontext auch die Kirchen bekommen, die in den letzten Jahrzehnten neue Erfahrungen in sozialistischen Ländern gewonnen haben. Wenn es nämlich wahr ist, daß die Gestalt und auch die Mißgestalt lutherischer Theologie und Kirchen wesentlich auf sozial- und wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen in Europa und teilweise im Zusammenhang damit auch in Nordamerika beruhen, könnten neue Entwicklungen hier und in anderen Teilen der Welt neue evangelische Kirchenformen nicht nur nötig, sondern auch möglich machen. Nicht in dem Sinn, daß man nun anderen säkularen Strukturen blind folgt, sondern daß man gerade durch ständigen kritischen Austausch zwischen den Kirchen konstruktive ideologiekritische Unabhängigkeit einübt. Beispiele wie Besuchsteams von Christen aus der sogenannten Dritten Welt in Kirchen Europas und USA sind hoffnungsvolle Ansätze, müssen aber mit Studien- und Modellarbeiten unterstützt und erweitert werden, um tiefgreifende Wirkungen und möglicherweise Veränderungen im großen hervorzurufen.

Dabei handelt es sich nicht nur um die Fragen der internationalen Machtbeziehungen im

---

13. Vgl, den Dokumentarband. Deutscher Evangelischer Kirchentag 1973, Stutegart 1974, S. 582.

großen. Diese Fragen spiegeln sich nämlich wider oder haben ihre Analogien in jeder nationalen Kirche, ja jeder Ortsgemeinde. Wo immer Einzelne, Gruppen, Gemeinden oder Kirchen sich der Schwachen, der Unterdrückten, der Ausgestoßenen, der Gefährdeten in einer gegebenen Gemeinschaft annehmen und die Machtgaben, die Gott in geistlicher, seelischer, geistiger und leiblicher Weise den Menschen gibt, zum Heil und Wohl aller Menschen sorgfältig und mutig zu nutzen, ist Gottes und Jesu universaler Geist der Liebe am Werk. Niemand ist zu gering - läßt er sich selbst von diesem Geist verändern und ergreifen - an Gottes endzeitlichem Kampf gegen Mächte des Bösen für das Heil und Wohl der Schöpfung mitzuwirken. überdies hat das Leiden und Handeln jedes Menschen heute internationale Implikationen - eine völlig neue Dimension für die evangelische Lehre vom Priestertum aller Gläubigen.

Die notorisch ungelöste Frage bei all diesen überlegungen bleibt freilich: ist institutionelle Buße und Erneuerung möglich? Denn die Frage nach der christlichen Identität einer Kirche oder Kirchengruppe ist gleichbedeutend mit der Frage: ist diese Kirche oder Kirchengruppe fähig zu Umkehr und Erneuerung, nicht nur im Blick auf ihre einzelnen Mitglieder, sondern im Blick auf ihre korporative Gestalt und Lebensweise. Unbewußt hängt jede Kirche in ihrer organisierten Gestalt tief mit den gesellschaftlichen und politischen Gestalten dieser Welt zusammen. Dies gilt nicht nur für so bekannte Phänomene wie »Thron und Altar«, sondern für jede mögliche Situation. Einerseits ist eine solche Wechselwirkung zwischen Kirche und Gesellschaft unvermeidbar, wenn anders die Kirche sich missionarisch und dienend auf die Welt beziehen will. Aber die normalen unkritischen Verflochtenheiten sind bewußt zu machen und unter Kontrolle zu bringen, will die Kirche ihre Mission identisch mit Jesus Christus, das heißt in kritischer, leidender Liebe durchführen. Veränderungen der kirchlichen Großinstitutionen in dieser Richtung werden vermutlich nur gelingen, wenn sich viele christliche Gemeinschaften auf lokaler Ebene bilden, die dies alles nicht nur wissen, sondern in der Ganzheit ihres individuellen und korporativen Lebens durch den Geist Christi verwirklichen.

Dr. U. Duchrow *150 Route de Ferney, Genf*

Theorie der Religion und Alltagswirklichkeit

Religionssoziologische Anmerkungen zur Suche nach einer neuen Kosmologie

VON MICHAEL SCHIBILSKY

1.

Wenn Religion definiert wird als Thematisierung der Tiefenstruktur der Wirklichkeit *(Dux)'*, schließt das die Reflexion der sozialen Lebenswelt, deren Voraussetzungen und Sinnzusammenhänge nicht aus, sondern setzt sie voraus. Wenn Religion in diesem Sinn Weltdeutung ist, die den Menschen angeht und von ihm ausgeht, dann ist das Problem einer *Theorie der Religion* auf das engste verbunden mit der Diskussion der *Theorie der Gesellschaft* und ihrer *sozialen Alltagswirklichkeit.* Damit ist der zentrale Gegenstand der Religionssoziologie- mitformuliert, die es nicht nur mit der Funktion der Religion in der Gesellschaft zu tun hat, mit dem Ort (nicht zu verwechseln mit dem Hort) der Religion in der sozialen Lebenswelt, sondern auch mit dem in der Gesellschaft, mit seinen Sinndeutungen und seinem Alltagswissen>, Dabei ist zuzugestehen, daß das Verhältnis von Theoriebildung und sozialer Relevanz der jeweiligen theoretischen Konstrukte keineswegs ungebrochen ist, weder in den Sozial- und Humanwissenschaften noch speziell in der Religionssoziologie. Wissenschaftliche Relevanz einer Theorie entscheidet sich weniger an ihrem Maß alltagswirklicher Plausibilität und praktischer Umsetzbarkeit als zu oft eben an wissenschaftlicher Plausibilität und theoretischer Umsetzbarkeir', Nun scheint es von altersher das Proprium der Religionsproblematik gewesen zu sein, einen Bereich zu

---

1. *Günter Dux:* Zur Theorie der Religion. Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion, in: *Intern. Jahrbuch* f. Rel.soz. 8, 1973, 7-67.
2. Die klassische Aufgabenbeschreibung von *Matthes* (vdie Religionssoziologie hat es zu tun mit der Erforschung der Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschafl:; sie untersucht - und zwar als eine Tatsachen- und Erfahrungswissenschafl: -, wie sich Religion und Gesellschaft wechselseitig durchdringen und so je spezifische Institutionen, Werte und Verhaltensweisen hervorbringen«) kann zwar als allgemeiner Nenner durchaus noch Bedeutung haben, gibt aber kaum die Breite wieder, die in der Diskussion um eine Theorie der Gesellschafl: inzwischen erreicht ist. Vgl. *Joachim Matthes:* Religion und Gesellschafl:. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek 1967, 11; daneben auch *Roland Robertson:* Einführung in die Religionssoziologie, München und Mainz 1973.
3. Als Versuch einer Einführung in den Symbolischen Interaktionismus vgl.: *Arbeitsgruppe Bielejelder Soziologen* (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschafl:liche Wirklichkeit, Reinbek 1973. Eine prägnante und auf das Thema Religion zugespitzte Einführung vermittelt *Wolfram Fischer:* Sinnkonstruktion. Die Legitimation der Religion in der sozialen Lebenswelt, in: *Wolf-Dieter Marsch* (Hg.): Plädoyers in Sachen Religion, Gütersloh 1973, 192-212. Als neuere grundlegende Arbeit wohl unentbehrlich (jetzt auch deutsch): *George McCall, J. L. Simmons:* Identität und Interaktion, Düsseldorf 1974.
4. *Karl R. Popper* geht so weit, zu behaupten, wissenschafl:liches Wissen resultiere aus dem Wachsen des Alltagswissens, sei sozusagen gesteigertes Alltagswissen. Vgl. *Karl R. Popper:* The Logic Scientific Discovery, New York 1959, 15, zit, n. *Thomas Luckmann:* Philosophie, Sozialwissenschafl: und Alltagsleben, in: Soziale Welt, 24. Jg.l1973, 140 f. Zu den Grundlagen wissenssoziologischer Forschung vgl. *Roland Girtler:* Ethnosoziologisdie »Paradigma« und ihre »Wissenssoziologische Dynamik«, in: KZfS, Heft *3/1974,* 507-535, und dort seine Auseinandersetzung mit *Thomas* S. *Kuhn:* Die Struktur wissenschafl:licher Revolution, 532-534.

umschreiben, der mit wissenschaftlicher Analyse, zumal mit einer dem Kausalitätsdenken verpflichteten Rationalität nicht oder nur ungenügend zu erfassen ist. Diesen Tatbestand markierte vor über sechzig Jahren *Ernst Troeltsch,* als er schrieb: »Die ganze Lehre von dem rein kausalen, aber auch bloß phänomenalen Ablauf der sämtlichen Erscheinungen des Bewußtseins scheint mir eine unberechtigte und von der Wirklichkeit nirgends bestätigte übertragung der Lehre von der -äußeren Erfahrung- auf die von der -inneren Erfahrung- ... Aber ich halte daran fest, daß es unzulässig sei, Wissenschaft mit Kausalerklärungen zu vereinerleien, und daß bei einer soldien Vereinerleiung für die Religion in Wahrheit nichts übrig bleibt.«> Nicht so sehr aus Sorge um eine Existenzberechtigung des Themas der Religion im Wissenschaftskonzert, sondern vielmehr aus der Einsicht der gegenwärtigen Krise der Sozialwissenschaften formulierte ein Enkel des religionssoziologisch verehrungswürdigen *Ernst Troeltscb,* nämlich *Thomas Luckmann,* ein vergleichbares Dilemma.

Entgegen der landläufig verbreiteten Faszination über die Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung betont er die tatsächliche Dürftigkeit und Fragwürdigkeit der wissenschaftliehen Welterklärung, die zu keiner konkreten Orientierungshilfe in der sozialen Alltagswelt (eine klassische Funktion der Religion übrigens) führt: »Jede Wissenschaft nimmt sich einzeln recht eindrucksvoll aus; alle Wissenschaften ergeben zusammengenommen jedoch eine klägliche Kosmologie. Die Lösung des Problems kann natürlich nicht darin liegen, kosmologische Fragen für bedeutungslos zu erklären und Wissenschaft auf den Status einer kognitiven Technologie zu reduzieren.es Als Theorie der Lebenswelt, der Lebenspraxis habe Wissenschaft, so *Luckmann* an anderer Stelle", ein Debakel nach dem anderen erlebt. Sich daher allein auf die Ebene der theoretischen Reflexion der Wissenschaft einzulassen hat - nicht nur ethisch und Iehenspraktisch, sondern letztlich auch wissenssoziologisch - eine nicht wegzudiskutierende Fragwürdigkeit in sich. Dennnoch bleibt unbestreitbar, daß Reflexion der sozialen Lebenswelt – ursprünglich eine Domäne der Religion in ihrer alltagswirklichen Relevanz, wenn auch in einer Form, die heute oft als unkommunikabel und lebenspraktisch nicht nachvollziehbar empfunden wird - heute vorwiegend im Bereich der Sozialwissenschaften vollzogen wird. Streit um Wirklichkeit *(Rendtorff)8* ist heute, nachdem die Theologie dieses Terrain weitgehend vernachlässigt hat, nicht mehr nur ein philosophisches Thema, sondern der Kernpunkt human- und sozial wissenschaftlicher Auseinandersetzung. Die Anknüpfung an den gegenwärtigen Stand der Diskussion in der Sozialwissenschaft, gerade auch in ihrer unbestreitbaren

---

5. *Ernst Troeltsch* in seinem Vorwort zur 1. Aufl. von »Die Absolutheir des Christentums und die Religionsgesdiichte« (1902), neuaufgelegt München und Harnburg 1969, 17.
6. *Thomas Luckmann:* Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltags leben, in: Soziale Welt, 24. Jg.l1973. 137-168, hier: 139.
7. *Thomas Luckmann,* Vorwort zu *Bronislaui Malinowski: Magie,* Wissenschaft und Religion, Frankfurt am Main 1973, XI-XVI. Wörtlich: s In dieser Hinsicht hat die Wissenschaft heute weniger Wirkung (man kann sogar sagen, leistet sie weniger) als Astrologie oder der biblizistische Fundamentalismus, um zwei nicht gerade vorherrschende Konkurrenten zu nennen« (XII). Künftig zit, als *Luckmann,* 1973b.
8. Vgl. *Trutz Rendtorf]:* Wirklichkeitswissenschaft im Streit, in: *Hans-Walter Schütte* und *Friedrich Wintzer* (Hg.): Theologie und Wirklichkeit, Festschrift für *Wolfgang Trillhaas* zum 70. Geburtstag, Göttingen 1974,105-122.

Krisenhaftigkeit, ist darum für eine Theorie der Religion (wie sie ja in unterschiedlichen Versuchen vorliegt") ein notwendiger Anfangspunkt, wenngleich nicht zwangsläufig der Zielpunkt.

In diesem ersten Abschnitt, der sich mit der Debatte um eine *Theorie der Gesellschafl* befaßt, allerdings nicht im enzyklopädisch-umfassenden, sondern im paradigmatisch-prinzipiellen Sinn, soll keine akribisch archivarische Liste unterschiedlicher Ansätze präsentiert werden. Vielmehr möchte ich ausgehen von *Luckmanns* programmatischer Bilanz des Dilemmas der Sozialwissenschaften und seiner zugegeben kühnen Zukunftsperspektive: der Forderung einer mathesis universalis der sozialen Wirklichkeit[10]. Seine Faszination aber auch seine Angreifbarkeit erhält dieses Konzept dadurch, daß es den Versuch darstellt, zu einer Neuformulierung der Grundlagen und der Tradition der Erfahrung der sozialen Lebenswelt beizutragen. Zugleich ist es das fast waghalsige Experiment der Neuformulierung und Reinterpretation der epistemologischen Grundlagen nicht nur der Sozialwissenschaften, sondern jeder Humanwissenschaft. Er greift die Wurzeln naturwissenschaftlichen Denkens grundsätzlich an und weist das Dilemma auf, in das die Wissenschaften - sei es durch kritiklose Adaption oder ebenso unkritisches Ignorierent! - seit der und durch die kopernikanisch-galileische Wende und die damit implizierte neue Kosmologie geraten sind. Seine Suche nach einer neuen mathesis universalis der sozialen Wirklichkeit ist letztlich die Suche nach einer neuen Kosmologie, die in Konkurrenz zu treten hätte mit der herkömmlichen Kosmologie, deren Stärke sich nicht allein an der Entsprechung naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit, sondern in ihrer Validität hinsichtlich sozialer Alltagswirklichkeit und der verantwortlichen Lebbarkeit eines solches Konzeptes erweisen müßte. Damit kommen neben wissenschaftstheoretischen Fragestellungen eminent anthropologische Grundfragen erneut in den Blick. Es wird also nicht nur gefragt nach der Reichweite wissenschaftlicher Aussagen, sondern nach der tatsächlichen alltagswirklichen Konsequenz.

Durch die Abtrennung des Menschen vom Universum, so konstatiert *Luckmann,* entstand eine metaphysische Desorientierung, die sich auf die Inkonsistenz der modernen Kosmologie zurückführen läßt. Angewendet auf den sozialwissenschaftlichen Bereich bedeutet das: Die Sozialgeschichte wurde von ihrer Vorgeschichte abgeschnitten. Zur Lösung der kosmologischen Inkonsi-

---

9. Der für mich wichtigste Beitrag zu diesem Thema stammt von *Günter Dux,* vgl, Anm. 1. Daneben auch *Norbert Schiffers, Hans-Walter Schütte:* Zur Theorie der Religion, Freiburg, Basel, Wien 1973. Die verschiedenen Beiträge von *Niklas Luhmann* wird man noch nicht als Theorie der Religion bezeichnen dürfen. Vgl.: *Niklas Luhmann:* Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: *Karl-Wilhelm Dahm, Niklas Luhmann, Dieter Stoodt:* Religion – System und Sozialisation, Darmstadt und Neuwied 1972. *Niklas Luhmann:* Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: *Jakobus Wössner:* Religion im Umbruch, Sturegart 1972, 245-285.

10. Thomas Luckmann: Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben. a.a.O., künftig zit. als *Luckmann,* 1973 a, 153 !f.

11. Luckmann, 1973 a: Um die kosmologische Inkonsistenz zu meistern, wurden zwei Lösungen angeboten: 1. »Der Mensch ist nicht zurüekführbar auf primäre Qualitäten; der außerordentliche Ursprung seiner Seele - oder die Einzigartigkeit seiner Erfahrung - verschließen sich einer Mathematisierung.« 2. »Der Mensch ist Teil der Natur; die Natur besteht aus primären Qualitäten; es gibt keine menschliche Welt, deren wissenschaftliche Durchdringung nicht grundsätzlich auf einer Zurüekführung auf die mathematische Mannigfaltigkeit von Raum und Zeit beruhte« (146).

stenz, bedingt eben durch die Abtrennung des Menschen vom Universum, erkennt *Luckmann* in der Tradition der jüngeren Sozialwissenschaft zwei Wege, die sich lediglich darin gleichen, daß sie die vorgefundene Situation nicht mehr hinterfragten, sondern lediglich ihre Konsequenzen zogen, die einen in ihrer Flucht nach vorn, die anderen in einer Schneckenhaus-Existenz: »Die eine Partei in dieser Kontroverse *(Luckmann* nennt unter anderem *Otto Neurath)* vollzieht den -großen Sprung nach vorn-, Der Mensch wird den neuentdeck.ten Prinzipien unterworfen. Er konnte einfach nicht ein bloßes -Biindel sekundärer Qualitaten-, er mußte ein Teil der Natur sein. Und da -Natur- die mathematische Mannigfaltigkeit ist, die die primären Qualitäten wahrer Wirklichkeit präsentiert, begann die Jagd nach den -primären- Qualitäten menschlicher Existenz. Die Vorbehalte, die noch *Descartes* im Verhältnis zur Seele bewahrt hatte, wurden mehr und mehr aufgegeben zugunsten einer Sicht, die die Menschen als voll durchkonstruierte Maschinenwesen betraditet. (...) Die andere Partei in dieser Kontroverse *(Luckmann* nennt explizit *Dilthey,* die neokantianischen Philosophen, u. a. *Rickert,* und siedelt sogar *Max Weber* dort an, wenn auch mit Einschränkungen) weigerte sich nicht nur zu springen, sondern zögerte schon mit dem Gehen. Angesichts der Absurdität der Konsequenzen bestritten die meisten Anhänger dieser Richtung, daß die Prämissen der neuen Kosmologie auf den Menschen anwendbar seien. Gleichzeitig akzeptierten sie diese Prämissen aber unkritisch für den Rest der Schöpfung. Der Mensch mußte also der -Natur- so weit wie möglich entrückt werden, wobei Natur nichts als eine meßbare raumzeitliche Mannigfältigkeit darstellte. (...) Daher konnte es keine Sozialwissenschaft geben, sondern nur kunstvolle und intuitive Rekonstruktionen der Entfaltung des Geistes.el- Die Suche einer mathesis universalis menschlicher Belange wurde damit von beiden Seiten aufgegeben. Damit ist die Krise der Sozialwissenschaff in ihrem Zentrum benannt: der Unfähigkeit, mit ihrer eigenen epistemologischen Reflexivität zurechtzukommen.

Die Klage über die Krise der Sozialwissenschaften ist nicht *Luckmanns* persönliches Steckenpferd, sondern eher der allgemeinste Nenner der divergierenden Standpunkte innerhalb der sozialwissenschaftlichen Diskussion. An einem weniger grundsätzlichen, dafür jedoch äußerst konkreten Gegenstand intoniert *Jürgen Habermas* seine Melodie auf dem gleichen melancholischen Orgelton: nämlich anhand der Frage vernünftiger Identitätsbildung komplexer Gesellschaften. Dabei faßt er Identität als die »Fähigkeit sprach- und handlungsfähiger Subjekte, auch noch in tiefgreifenden Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur, mit denen sie auf widersprüchliche Situationen antwortet, mit sich identisch zu bleiben«, wobei impliziert ist, daß die Merkmale der Selbstidentifikation intersubjektiv anerkannt sind[13]. Nach seiner groben Analyse des Verhältnisses von Gruppen- und Ich-Identität und dessen vier Stufen der sozialen Evolution *(Habermas* unterscheidet: archaische Gesellschaft, frühe Hochkulturen, entwickelte Hochkulturen und die Moderne, letztere gekennzeichnet durch einen Protestantismus, mit dem viele der assimilierten vorchristlichen Bestandteile entfallen, durch eine Zersplitterung des Katholizismus und durch radikale Diesseits-Theologie) kommt er zu dem Ergebnis: Nachdem selbst die Sinnsysteme von einer Säkularisierung nicht verschont geblieben sind und damit ihre frühere universale Verbindlichkeit eingebüßt haben, kann Identität weder von einem Religionssystem gewährleistet werden, noch ist die Philosophie imstande, als Religionsersatz zu fungieren:

12. Luckmann, 1973 a, 148-150.

13. jürgen Habermas: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? Rede aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises, in: *jürgen Habermas, Dieter Henrich:* Zwei Reden, Frankfurt am Main 1974, 25-84, hier 27, vgl, auch 30. Ich wähle diesen leicht zugänglichen *Habermas-Text,* weil er plakativ formuliert ist und die Schärfen besser sichtbar werden läßt. Künftig zit. als *Habermas, 1974.*

»Die institutionelle Philosophie, einzelne Wissenschaften oder das Wissenschaftssystem insgesamt können diese Rolle (u. a. eines Religionssystems, M. Sch.) mit Sicherheit nicht übernehmen: sie produzieren wechselnde und spezialisierte Lehrmeinungen mit bloß hypothetischem Anspruch.el" Damit verschärft sich die Frage nach den Möglichkeiten einer kollektiven Identität: »Solange wir nach Ersatz für eine religiöse Lehre suchen, die das normative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung integriert, unterstellen wir, daß auch moderne Gesellschaften ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die eine gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben. Davon können wir nicht mehr ausgehen.e" Dagegen setzt er ein eher idealistisches Konzept, wonach sich die Individuen selbst am Bildungs- und Willensbildungsprozeß einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität beteiligents. Bevor wir auf den Lösungsvorschlag von *Habermas* eingehen, sind wir genötigt, an dieser Stelle auf *Niklas Luhmann* einzugehen, da er behauptet, daß komplexe Gesellschaften eine Identität durch das Bewußtsein ihrer Systemmitglieder hindurch nicht mehr herstellen können (so formuliert *Habermas* die Position seines Kontrahenten). Tatsächlich steht bei *Luhmann* weniger der Identitätsbegriff zur Debatte als das Problem der Reduktion von Komplexität und der Bestandserhaltungs-Bedingungen eines Systems.

Für *Luhmann* stellt sich Gesellschaft als jenes Sozialsystem dar, das letzte, grundlegende Reduktionen institutionalisiert. »Gesellschaft - das ist dasjenige Sozialsystem, dessen Strukturen darüber entscheiden, wie hohe Komplexität der Mensch aushalten, das heißt in sinnvolles Erleben und Handeln umsetzen kann.e-? In seinem soziologischen Glasperlenspiel, der Systemtheorie, gerät Identitätsbildung weniger zur Leistung eines mündigen Subjekts als vielmehr eines funktionierenden Systems. Was Habermas noch sucht und nicht findet: das autonome, ich-identische Subjekt, das setzt *Luhmann* eher voraus oder genauer: Er erübrigt sich. Die Individuen, so deutet *Habermas* sein Gegenüber *Luhmann*, gehören nur mehr zur Umwelt ihres sozialen Systems!", Entscheidend bleibt für *Luhmann* der Bestandsbegriff, der eng gekoppelt ist mit dem der Komplexität (soziale Komplexität als »Zahl und Arten möglichen Erlebens und Handelns«), Die Zunahme der Komplexität findet in der Gesellschaft im ganzen statt, von wo aus sich ein Anpassungsdruck auf alle Teilsysteme ergibt. »Komplexere Gesellschaften müssen in weitem Umfange konkrete durch abstrakte Prämissen der Erlebnisverarbeitung ersetzen, also durch Sinnstrukturen, die nicht mehr unmittelbar ansprechen, dafür aber ein höheres Potential für Alternativen haben.e'? Dabei bleibt zwar konkrete Erlebnisverarbeitung möglich, erhält aber eine spezifische Form und Funktion, die eine so drastische Selektivität rechtfertigt, »etwa in der

---

14. Habermas, 1974, 51. 15. Ebd.

16. Habermas, 1974, 52. Mir scheint hier die gleiche Naivität gegenüber der Definitions-Macht der Mächtigen vorzuliegen, wie sie sich bei dem idealtypischen Konzept von *Peter Berger* beobachten läßt, wenn er den die Gesellschafl stifl:enden dialektischen Prozeß aus Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung beschreibt. Bei Habermas handelt es sich eher um eine zweite, aus Resignation geborene Naivität. Vgl, *Peter L. Berger:* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main 1973.

17. Niklas Luhmann: Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschafl:licher Analyse, in: *[ürgen Habermas, Niklas Luhmann:* Theorie der Gesellsdiafl oder Sozialtedmologie, Frankfurt am Main 1971, 16. Künfl:ig zit. als *HabermaslLuhmann, 1971.*

18. Habermas, 1974, 60. 19. *Habermas/Luhmann,* 1971, 22/23.

Liebe oder im Bereich der Kunst-s-", *Luhmanns* Schluß: »Man muß konsequenter als bisher funktionalistisch denken und die Besonderheiten sinnhafter Erfassung und Reduktion von Komplexität herausarbeiten. Dann läßt sich Gesellschaft begreifen als dasjenige Sozialsystem, das mit seinen Grenzen unbestimmte, nichtmanipulierbare Komplexität ausgrenzt und damit die Möglichkeiten vorstrukturiert, die in der Gesellschaft ergriffen und realisiert werden können.e/!

Ein entscheidender Punkt, an dem sich die Leistungsfähigkeit eines solchen Ansatzes erweisen muß, ist dort gegeben, wo sich der Systemtheoretiker *Luhmann* an exponierter Stelle mit dem Sinnbegriff auseinandersetzt: Bei *Luhmann* bezeichnet der Sinnbegriff die Ordnungsform menschlichen Erlebens[22], bezeichnet eine selektive Beziehung zwischen Umwelt und System[23]. Zwar kann Sinn neben Reduktion von Komplexität auch Erhaltung von Komplexität leisten, dies jedoch nur gleichsam negativ: Reduktion von Komplexität berührt die Potentialität der nicht gewählten Möglichkeiten nicht grundsätzlich, über Sinn wird lediglich die Negation geleistet, die die Potentialität der Komplexität nicht berührt. »Nur die Zeit, nicht die Negation eliminiert die Möglichkeiten definitiv«[24] (1). Sinn verstanden als sinnhafte Erlebnisverarbeitung leistet nach *Labmann* Reduktion und Erhaltung von Komplexität dadurch, daß so das unmittelbar gegebene, evidente Erleben durchsetzt wird mit Verweisung auf andere Möglichkeiten und mit reflexiven und generalisierenden Negationsporentialien und es dadurch für riskante Selektivität ausrüsten. Konsequenter formuliert: Sinnhafte Erlebnisverarbeitung ist Reduktion von Komplexität in perfekter Form, denn sie umgreift zusätzlich noch die Apologie und die Legitimation der Selektion. Diesem Sinnbegriff wird der Bewußtseinsbegriff adäquat zugeordnet als »das in seinen Potentialitäten und seinen Grenzen zu problematisierende Erleben, in bezug auf das Sinn funktional analysiert werden kann. (...) Bewußtsein - das ist nicht die Gesamtheit der jeweils faktisch erlebten Impressionen, sondern konstituiert sich als deren Selektivität. Das Bewußtsein reguliert demnach nicht die Einführung von Daten in das psychische System, sondern deren Selektionsfähigkeit, nicht die Input/Output-Prozesse, sondern die interne Verarbeitung von Umwelteindrücken, nicht das Material, sondern die Leistung des Erlebens-oö, Auf dem Altar der Bestandsproblematik wird auch der Erfahrungsbegriff systemtheoretisch dargeboten: Erfahrung (verstanden als überraschende Information, die strukturell belangvoll ist und zur Umstrukturierung sinnhafter Prämissen der Erlebnisverarbeitung führt in einer je nach den Umständen mehr konkreten oder mehr abstrakten Funktionslage) ist eine laufende Rekonstruktion der sinnhaft konstituierten Wirklichkeit durch Abarbeitung von Enttäuschungen durch normalisierende Verarbeitung von Informarion-ö.

Schließlich geht auch der Identitätsbegriff den gleichen Weg: Identität hält zwar Mögliches und Nichtmögliches zusammen (Sinn als Identität eines Zusammenhanges von Möglichkeiten), ist aber im Grunde »Regulativ des sinnkonstituierenden Erlebens, Prämisse der Erlebnisverarbeitung«[27].

Der Religion kommt im System der Gesellschaft die Rolle eines Subsystems zu, in dem Sinn verwaltet wird. Es stellt Kontingenzformeln bereit (zum Beispiel Gott), symbolisiert generalisierte Kommunikationsmedien (zum Beispiel Glaube), interpretiert die Ausdifferenzierung des Religionssystems selbst (zum Beispiel Kirche), gewährleistet die Erhaltung der Possibilität (zum Beispiel Auferstehung) und die Verbindbarkeit unterschiedlicher Konzepte (zum Beispiel Offen-

---

20. Ebd.
21. *Habermas/Luhmann,* 1971, 24.
22. *Habermas/Luhmann,* 1971,31.
23. *Habermas/Luhmann,* 1971, 34.
24. *Habermas/Luhmann,* 1971,36.
25. *Habermas/Luhmann,* 1971, 37, 38, 39
26. *Habermas/Luhmann,* 1971, 41, 42.
27. *Habermas/Luhmann,* 1971,48,49.

barung)28. Das reflektierende Subjekt wird nicht reflektiert. Reflexion ist vielmehr der Perfektionsbegriff eines kontingenten System/Umwelt-Verhältnisses, so *Luhmannt",* Zutreffend kritisiert *Habermas* bei *Luhmann* zwei sich widerstreitende Tendenzen bei der Einführung des Sinnbegriffs: »Einerseits neigt *Luhmann* dazu, Sinnkonstitution ins Erleben zu verlagern, andererseits behauptet er Erleben und Handeln als abgeleitete und gleichrangige Modi einer zugrundeliegenden Sinnkompetenz.e-? Einerseits also löst *Luhmann* die Sinnkonstitution vom Verhältnis der Intersubjektivität gegenseitig sich anerkennender Subjekte (Problem der übernahme einer reduziert bereits vorgegebenen Komplexität), andererseits wird durch die Verlagerung der Sinnkonstitution ins Erleben der sinnhafte Aufbau einer Welt möglicher Erfahrungen vom Vollzug der Reduktion von Weltkomplexität abgelöst. Das heißt: Reduktion von Komplexität und Sinnkonstitution sind einerseits entsprechende Vorgänge, andererseits einander bedingende Prozessest. Im Gegensatz zu *Luhmann* versteht *Habermas* Sinn, Erfahrung und Identität als Begriffe kommunikativer Interaktion: »Denn im kommunikativen Handeln verstehe ich Personen und Äußerungen in dem Sinne, daß ich erfahre, was faktisch auf der Ebene der Intersubjektivität geschieht. Der Kommunikationspartner und alles Wahrnehmbare, worin er sich symbolisch ausdrückt, sind für mich Gegenstände der Erfahrung. Dieser selbe Erfahrungsgegenstand kann freilich auch zum Gegenstand einer Kommunikation werden.«32 »In der Kommunikation tritt mithin der dargestellte Erfahrungsgegenstand auf der Ebene der Gegenstände, über die wir sprechen, auf, und nicht auf der Ebene der Intersubjektivität der miteinander sprechenden selber.e->

Wichtiger noch als die angeführte Detailkritik an *Labmann* ist jedoch *Habermas'* Generaleinwand: Nach einem solchen Konzept kann die Identität der Weltgesellschaft nicht mehr auf der Ebene der Sozialintegration zustande kommen, sondern nur noch auf der Ebene der Systemintegration. Damit wandert die Systemrealität der Gesellschaft aus der Intersubjektivität der von vergesellschafteten Individuen bewohnten Lebenswelt gleichsam aus. »Die Individuen gehören nur mehr zur Umwelt ihres sozialen Systerns.« Oder schärfer gefaßt: »··· eine hinreichende Systemintegration der Gesellschaft ist kein funktionales Äquivalent für ein erforderliches Maß an Sozialintegration. (...) Die im Entstehen begriffene Weltgesellschaft mag ihre Steuerungskapazitäten noch so sehr erhöhen; wenn dies nur um den Preis der humanen Substanz möglich ist, müßte jeder weitere evolutionäre Schub die Selbstzerstörung der vergesellschafteten Individuen und ihrer Lebenswelt bedeuten.e'f Weder die Kritik eines bestimmten soziologischen Entwurfs der Wirklichkeitsbewältigung noch der überzeugende Aufweis des Dilemmas sozialwissenschaftlicher Forschung ersetzen den Versuch eigenständiger Lösungsmöglichkeiten. So fordert *Habermas:* Kollektive Identität ist heute nur noch in reflexiver Gestalt denkbar, so daß sie im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet. Eine neue Identität braucht keine fixen Inhalte, um stabil zu sein, als vielmehr identitätsverbürgende Deutungssysteme, die revisionsfähig bleiben. Diese

---

28. Niklas Luhmann: Religiöse Dogmatik und gesellsdiafllidie Evolution, a.a.O. (vgl, Anm. 9), künftig zir, als *Luhmann,* 1972, 12.
29. Luhmann, 1972,93.
30. HabermaslLuhmann, 1971,202.
31. HabermaslLuhmann, 1971,203,204.
32. HabermaslLuhmann, 1971,212.
33. Ebd.
34. Habermas, 1974,63.

neue Identität einer Weltgesellschaft kann weder ausschließlich prospektiv an Planungsaufgaben noch retrospektiv an überlieferten Werten orientiert sein. In Anlehnung an die Memoria-These von *Johann B. Metz* formuliert er: »Wenn in komplexen Gesellschaften eine kollektive Identität sich bilden würde, hätte sie die Gestalt einer inhaltlich kaum präjudizierten, von bestimmten Organisationen unabhängigen Identität einer Gemeinschaft derer, die ihr identitätsbezogenes Wissen über konkurrierende Identitätsprojektionen, also: in kritischer Erinnerung der Tradition oder angeregt durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst diskursiv und experimentell ausbilden.s-"

Soviel dürfte deutlich geworden sein: über den Schatten fachwissenschaftlicher Erörterungen hinaus in den konkreten Gegenstandsbereich der Sozialforschung, nämlich in die erlebte, gedeutete, reinterpretierte, mit Sinn gefüllte oder sinnentleerte Alltagswirklichkeit, führen beide Konzepte nicht. Dem einen ist sie Gegenstand von Appellen, dem anderen willkommenes Spielmaterial zur Explikation theoretischer Konstruktionen. Der eine sucht die mathesis universalis der sozialen Lebenswelt in einer noch zu realisierenden Identität der Weltgesellschaft, der andere setzt eine synthetisch-analytische Konstruktion an die Stelle individueller Entscheidungs-Autonomie.

Auf der Ebene der *Alltagswirklichkeit* versucht nun das Konzept des Interaktionismus anzusetzen. Es stellt den Versuch dar, dort, wo offensichtlich Sinnkonstitution - und sei sie noch so unscheinbar - geleistet wird, geleistet werden muß, dort, wo Alltagswissen und damit Orientierungswissen für alltägliches Handeln - und sei es noch so desorientiert - vorhanden ist, den Prozeß der Reflexion der Wirklichkeitsbewältigung beginnen zu lassen.

Der *symbolische Interaktionismus* beruht wesentlich auf drei Prämissen: 1. Menschen handeln Dingen gegenüber auf der Grundlage von Bedeutungen, die diese Dinge für sie besitzen. 2. Die Bedeutung dieser Dinge ist abgeleitet aus dem Prozeß der sozialen Interaktion, die man mit seinen Mitmenschen eingeht. 3. Diese Bedeutungen werden in einem interpretativen Prozeß, den die Personen in ihrer Auseinandersetzung mit den ihnen begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt oder abgeändertös. Interaktion wird als ein Prozeß verstanden, der menschliches Verhalten formt. Interaktion ist also mehr als nur Mittel oder Rahmen menschlicher Äußerung. Unter dieser Voraussetzung ist unmittelbare Erfahrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit immer schon durch Denkvoraussetzungen geprägt, die sich im interaktiven Prozeß im Subjekt abgebildet haben. Jedoch wird dieser Bestand an Denkvoraussetzungen selbst im alltäglichen Lebensablauf, in der Alltagswirklichkeit gebildet, wird angewendet und fortlaufend verändert-/. Als Alltagswissen wird der »Bestand an tagtäglichem Wissen (bezeichnet), auf dessen Grundlage die gesellschaftliche Wirklichkeit erfahren wird«38. Im Gegensatz zur Phänomenologie *Husserls* geht *Al/red Schütz*[39], einer der Begründer des Interaktionismus, nicht von einem möglicherweise sich isoliert entwickelnden Subjekt aus, sondern sieht das Subjekt immer schon als Gesellschaftsmitglied. Identität innerhalb

---

35. *Habermas,* 1974, 73.
36. *Herbert Blumer:* Der methodelogische Standort des symbolischen Interaktionismus, in: *Arbeitsgruppe Bielejelder Soziologen* (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaflliche Wirklichkeit, a.a.O. 81. Künftig zit, als Alltagswissen, 1973.
37. *Joachim Matthes, Pritz Schütze:* Zur Einführung, in: Alltagswissen, 1973, 11.
38. Alltagswissen, 1973, 16.
39. Vgl, *Al/red Schütz:* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, 2. Aufl., Wien 1960. *Ders.:* Das Problem der Relevanz, Frankfurt am Main 1971.

dieses Konzeptes wird verstanden als ein Prozeß, in dem die Übermittlung von Gesten in einen Organismus verlegt wird, wobei dieser Prozeß eine Phase der ganzen gesellschaftlichen Organisation ist, deren Teil der einzelne ist. Im Dialog zwischen »I« und »me« (in der deutschen Übersetzung unglücklich mit Ich in der Bedeutung von »I« und ICH in der Bedeutung von »me« übersetzt) bildet sich Identität *(Mead)40.* Für *Mead* gibt es kein Individuum unabhängig von dem Prozeß, dessen Teil das Individuum ist[41]. Selbst-Identität oder Selbst-Bewußtsein ist nur über reflexive Koorientierung zu erreichen, also über die Möglichkeit, sich in die Erwartung des »significant other« hineinzuversetzen und sich dementsprechend zu verhalten (vrole-taking«, »role-playing«}. Oder mit *Mead* formuliert: »Selbst-Bewußtsein erreicht man nur dann, wenn man die Haltungen der anderen einnimmt oder dazu angeregt wird. (...) Wenn eine Identität auftritt, ist immer die Erfahrung von etwas anderem im Spiel; die Erfahrung einer Identität ausschließlich aus sich selbst heraus wäre nicht möglich.«42 Nun kann jedoch der Mensch auch Gegenstand seiner eigenen Handlung sein. Das bezeichnet *Mead* als »self«: Der Mensch handelt sich selbst gegenüber und leitet sein Handeln anderen gegenüber auf der Grundlage dessen, wie er sich selbst sieht[43]. Selbstreflexion des Subjekts geschieht also als sozialer Prozeß im Prozeß reflexiver Koorientierung, und zwar so, »daß wir uns selbst so sehen, wie andere uns sehen oder definieren«44. Das Subjekt ist also nicht die Summe der Reaktionen auf soziale Situationen in Interaktion mit einem konkreten anderen, sondern in der Lage, selbstreflexiv zu denken und zu handeln, er kann mit sich selbst eine soziale Interaktion eingehen. Erst das macht den Menschen wirklich zum handelnden Subjekt.

Es ist hier nicht der Ort, auf den interaktionistischen Ansatz und entsprechende Forschungsansätze (gerade auch im Bereich der Religionssoziologie)45 näher einzugehen. Begnügen wir uns mit einem kurzen Ausblick auf die methodologischen Konsequenzen, wie sie *Blumer* gefaßt hat: 1. Methodologie umfaßt das gesamte wissenschaftliche Forschen und nicht nur einen ausgewählten Teil oder Aspekt jenes Forschens. 2. Jeder Teil des wissenschaftlichen Forschens muß dem eigensinnigen Charakter der untersuchten empirischen Welt entsprechen. (Daher sind die Forschungsmethoden jener Welt untergeordnet und sollen einer Prüfung an dieser Welt unterzogen werden.) 3. Die zu untersuchende Welt liefert die letzte und entscheidende Antwort der Überprüfung, nicht irgendein Modell wissenschaftlicher Forschung.

Wir kommen damit zum Ausgangspunkt dieses Abschnittes zurück. Wir hatten den Versuch unternommen, als Voraussetzung einer Reflexion der Theorie der Religion gegenwärtige sozialwissenschaftliche Modelle zur Erfassung und Bewältigung der sozialen Lebenswelt einzubeziehen und zu befragen auf ihre tatsächliche Relevanz in der Alltagswirklichkeit. *Thomas Luekmann,* der das Dilemma der gegenwärtigen Sozialwissenschaften am markantesten formulierte, bietet selbst einen besonders pointierten eigenen Frageansatz, den ich als eine Suche nach einer neuen Kosmologie qualifizieren möchte. Sein Programm-Entwurf einer mathesis unversalis der sozialen Lebenswelt verfolgt (in Anlehnung an *Husserls* Konzept einer »Wissenschaft« von der Lebenswelt) die Absicht einer Formalisierung einer »Matrix« elementarer und universaler Strukturen menschlichen Verhaltens. Motiv und Fundierung dieses Programms begründet er mit einem Zitat

---

40. George Herbest Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1968, 222.

41. Ebd. 232.

42. Ebd. 238, 239.

43. Allragswissen. 1973, 92.

44. Ebd.

45. Vgl. dazu den bereits zitierten Aufsatz von *Wolfram Fischer* (Anm. 3). Ein Forschungsprojekt des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster zum Problem des Studienabbruchs bei evangelischen Theologen, bei dem ich mitarbeite, versucht diesen Ansatz in der konkreten Forschungspraxis anzuwenden.

von *Busserl:* »... wenn wir uns darauf besinnen, daß doch diese Lebenswelt in allen ihren Relarivitäten ihre allgemeine Struktur hat. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ. Wir können sie in ihrer Allgemeinheit beachten und mit entsprechender Vorsicht ein für allemal und für jedermann zugänglich feststellen. Die Welt als Lebenswelt hat schon vorwissenschaftlich die -gleidien-Strukturen, welche die objektiven Wissenschaften, in eins mit ihrer (durch die Tradition der Jahrhunderte zur Selbstverständlichkeit gewordenen) Substruktion einer -an sich- seienden ... Welt, als apriorische Strukturen vorausserzen.ew Die deskriptive Phänomenologie der Lebenswelt basiert letztlich, so *Luckmann,* auf der phänomenologischen Methode radikaler Reduktion und der Erfahrung intentionaler Akte in originärer Form, ist also philosophisch legitimiert durch eine reflexive Klärung des Wissens, das wir von Erfahrung haben können. Dabei muß eine solche Matrix zwei Anforderungen genügen, einmal dem Kriterium der subjektiven Adäquatheit, zum anderen muß sie auf tatsächlich universalen Strukturen der Alltagswelt beruhen. Damit ist *Luckmanns* Programm der Versuch, die implizit Galileische Theorie des Messens in der Sozialwissenschaft durch eine epistemologisch reflexive Theorie'? abzulösen.

Ir.

Die *Theorie der Religion* hat es mit einem Gegenstand zu tun, der vielfach totgesagt worden ist. Oder wie *Günter Dux* es bestechend formulierte: »Es ist ausgemacht, daß es sieIdie Religion, M. Sch.) gibt, es ist keineswegs ausgemacht, daß es sie geben kann.«48 Die Religion ist totgesagt und scheinbar reibungslos enterbt. Die Frage jedoch, die sich aus der sozialen Wirklichkeit her stellt, heißt: Wurde der Sarg vielleicht zu früh zugeklappt? Wird der Nekrolog zum Prolog?

Die Anforderungen, die an eine Theorie der Religion zu stellen sind, können nicht unterhalb des Niveaus angesetzt werden, das durch sozialwissenschaftliche Theoriebildung vorgegeben ist. Und das nicht aus Prestige-Gründen oder aus formal wissenschaftstheoretischen Erwägungen heraus, sondern weil das gemeinsame Thema: Sinnhaftigkeit der sozialen Lebenswelt einen gemeinsamen Ausgangspunkt bzw. Adressaten erkennen läßt: die Alltagswirklichkeit des Menschen in seiner sozialen LebenswelIt. Nun wäre es ein leichtes, die Aporien der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung zu übertragen auf die religionssoziologische Theoriebildung und wiederum zu einer ähnlich melancholischen Grundstimmung zu kommen, nur variiert vielleicht durch den Tatbestand, daß noch zusätzlich die Theorieunfähigkeit der Religion zu beklagen wäre: oder gar eine Vereinnahmung (oder Anbiederung, je nach Standort) der Theorie der Religion durch soziologische Modelle durchzuexerzieren. Nützen würde das weder der Soziologie, noch der Theorie der Religion, geschweige denn der Alltagswirklichkeit; es wäre ein theoretisches Glasperlenspiel

---

46. Edmund Husserl: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie, Nijhoff, The Hague, 1962, 42, zit, n. *Thomas Luckmann,* 1973 a, 164.

47. In seinem »Nachwort über den Zirkel« geht *Luckmann* auf mögliche Einwände gegen seinen Ansatz ein. VgI. *Thomas Luckmann,* 1973 a, 166-168.

48. Günter Dux: Zur Theorie der Religion, a.a.O. 15.

zweiten Abstraktionsgrades. Reizvoller erscheint mir dagegen die Suche nach einer neuen Kosmologie der sozialen Lebenswelt, weil sie eines der gemeinsamen Themen der Theorie der Gesellschaft und der Theorie der Religiorr'? ist. Eine solche Kosmologie der sozialen Lebenswelt - sei es als Thema der Theorie der Gesellschaft oder der Theorie der Religion _ muß gedacht werden als Verknüpfung der drei grundlegenden Dimensionen der sozialen Lebenswelt: Subjektivität, Sozialität und Universalität (als idealtypische Unterscheidung). Damit sind nicht nur drei Dimensionen der Wirklichkeitsbewältigung aufgewiesen, sondern gleichzeitig die Aufgabenbereiche genannt, denen eine Kosmologie als allragsrelevante Weltdeutung Rechnung tragen muß. Innerhalb einer Theorie der Religion ist diesen Dimensionen in ebenso unterschiedlicher Akzentuierung ansatzweise entsprochen worden wie in den unterschiedlichen Ansätzen einer Theorie der Gesellschaft. Die *Habermas-Luhmann-Kontroverse* und *Luckmanns Forderung* nach einer mathesis universalis der sozialen Lebenswelt mag als Hinweis auf die soziologische Diskussion vorerst genügen. Die Ansätze zu einer Theorie der Religion sollen im folgenden kurz dargestellt werden, jedoch, wie deutlich geworden sein dürfte, nicht als reine Deskription (nach der Melodie: Was es nicht alles gibt), sondern unter der Fragestellung: Was tragen die Ansätze aus für die Suche nach einer »neuen Kosmologie« der sozialen Lebenswelt?

Wenn auch nicht als theoretische Abhandlung, sondern eher als Apologie vor seinen romantischen Freunden, hat *Friedrich Schleiermacher* in seiner Frühschrift »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« zweifellos Ansätze und Materialien zu einer Theorie der Religion mitgeliefert. Für ihn ist Religion weder Metaphysik noch Moral, sondern (vielzitiert) eine eigene Provinz im Gemüte, in welchem sie unumschränkt herrscht, ist eine eigene Grunderfahrung menschlichen Daseins. »Sie (die Religion) begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.«[50] Als solche steht sie neben Metaphysik und Moral als ein wesentliches und notwendiges Drittes des menschlichen Geistes (so die Erklärung von *Rudolj Otto),* oder (wie *Wolf-Dieter Marsch* es aktueller und präziser gefaßt hat:) »ist eine eigenständige Grunderfahrung menschlichen Daseins-[51]. Anschauung, religiöses Gefühl, Universum - das sind, folgt man dem frühen *Schleiermacher,* die Säulen einer Theorie der Religion. Anschauung heißt dann, daß sich der Mensch als ein Individuum im Ganzen des Seins vorfindet. Während jedoch der Romantiker in einem »heiligen Wahnsinn endet«[52], während die Aufklärer »encyklopädisch herumfahren«[53], wird der religiöse Mensch des Universums im Inneren des Individuums

---

49. Die hier und auch sonst formulierte Unterscheidung zwischen Theorie der Gesellschaft und Theorie der Religion impliziert keine Didiotomisierung zwischen Religion und Gesellschaft, sondern bezeichnet vielmehr zwei Frageperspektiven zu ein und demselben Gegenstand.

50. *Friedrich Schleiermacher,* über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, wiederaufgelegt Göttingen 1967 (6. Aufl.), künftig zit, als *Schleiermacher,* Reden, *50.*

51. *Wolf-Dieter Marsch:* Philosophie im Schatten Gottes, Gütersich 1973,25.

52. *Schleiermacher,* Reden, 160.

53. *Schleiermacher,* Reden, 164.

inne: »Das Universum bildet sich selbst seine Betrachter und Bewunderer, und wie das geschehe, wollen wir nur anschauen, soweit es sich anschauen läßt ... So ist jeder und jedes in jedem ein Werk des Universums, und nur so kann die Religion den Menschen betrachten.«54 Das religiöse Gefühl ist gleichsam »die Geburt alles Lebendigen in der Religion-.". »Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die recht Kraft haben; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind.«56 Schließlich das Universum: Es bleibt keine abstrakte, dem Menschen ausschließlich gegenübergeordnete Größe, sondern »im inneren Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das innre wird erst das äußere verstandlieh-V. Und weiter: »... denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe.«58 - Ganz zweifellos spielt also in *Schleiermachers* Theorie der Religion die Dimension der Subjektivität eine durchaus tragende Rolle, während die Dimension der Sozialität weniger stark betont wird. Das ändert sich jedoch, wenn man, was ich für sinnvoll und notwendig halte, *Schleiermachers* Ekklesiologie miteinbezieht. Schon in seinen Reden unterscheidet er drei Momente des Handelns'": Der einzelne muß Festigkeit in seiner Überzeugung finden, also Identität, muß auf einzelne in der Form der freien Geselligkeit einwirken, also reflexive Koorientierung im Hinblick auf einen »significant other«, schließlich muß er auf das Ganze einzuwirken versuchen, also kommunikative Teilnahme am Prozeß der Sinnkonstitution (um einmal eine vorsichtige Übertragung auf die Begrifflichkeit des Interaktionismus zu wagen). Der Zusammenhang von seiner Theorie der Religion mit der Ekklesiologie betont *Schleiermacher* selbst in seiner »Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums-s'P, wenn er verdeutlicht, daß sich jede Religion in dem Maß, in dem sie geschichtliche Bedeutung und Selbständigkeit erhält, sich zur Kirche gestaltet und eine Theologie ausbildet. Kirche ist für *Schleiermacher* eine geistige Größe, »die eine geschichtliche und geschichtsbildende Macht darstellt; deshalb kann sie ihre Aufgabe nicht in der Trennung von der Welt, sondern nur in aer verwandelnden Einwirkung auf die Bereiche der Kultur, der Wissenschaft, der Gesellschaft wahrnehmenes'. Dabei geht er durchaus von einer Trennung zwischen der öffentlichen und der Privatsphäre aus, wobei Kirche ein »verrnittelndes Glied« ist, das Privatsphäre und öffentliche Sphäre einander näher bringt[62].

---

54. Schleiermacher, Reden, 143. »Anschauung des Universums« darf nicht verwechselt werden mit»Universalität von Religion«.

55. Schleiermacher, Reden, 75.

56. Schleiermacher, Reden, 73.

57. Schleiermacher, Reden, 87 f.

58. Schleiermacher, Reden, 89.

59. Vgl. dazu *Wolfgang Huber:* Kirche und öffentlichkeit, Stuttgart 1973, 75. Zum sozialen Charakter von Religion finden sich schon in den Reden Hinweise. Vgl. 177 f.

60. Friedrich Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, neuaufgelegt 1961. Vgl. dazu: *Trutz Rendtorff:* Kirche und Theologie, 2. Aufl., Gütersloh *1970,* 115-167.

61. So kommentiert *Wol/gang Huber,* a.a.O. 73.

62. Vgl, *Schleiermacher:* Kurze Darstellung, a.a.O, § 325, dazu auch *Wol/gang Huber,* a.a.O, 79.

Fassen wir zusammen, was *Schleiermachers* Ansätze zur Theorie der Religion beitragen, so ist mit *Marsch* zuzugeben: »Schleiermacher hat in der Tat der Religion eine -sturrnfreie Zone- erobert; sie -begleitet- nunmehr alles weltliche Denken und Tun. Aber diese Begleitung konnte (...) auch zu einer nur weihevollen Begleitmusik für alle möglichen weltlichen Tendenzen und Taten werden; Religion konnte im Abseits der privaten Gefühle verkommen.e-' Es bleibt aber auch festzuhalten, daß *Schleiermacher* »den Boden einer Religionstheorie (betritt), die darin eine Freiheit des Religionhabens ist, daß sie keine anderen Gründe für die Religion anerkennt als diejenigen, die denen zu eigen sind, die Religion haben« - womit sich das Problem der Grenzbestimmung der Religion schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt stellt, wenn auch anders als sehr viel später bei *Thomas Luclemannr",*

Als Kontrapunkt zu *Schleiermachers* Ansätzen seien einerseits *Ernst Troeltsch* zitiert, der etwa ein Jahrhundert später die Theorie der Religion stärker unter der Perspektive der Organisationsgestalt von Religion betrachtet, andererseits *Karl Barth,* der wiederum eine Generation später das Thema Religion als nicht-christlich und nicht-theologisch für geraume Zeit aus dem theologischen Argumentationszusammenhang herausrangiert. Für heide darf jedoch gelten, daß sie, wenn auch heim letzteren eher via negationis, in ihrem Beitrag zur Theorie der Religion nicht unterschätzt werden dürfen.

Mit seinen Soziallehren wollte *Ernst Troeltsch* »eine Geschichte der christlich-kirchlichen Kultur schreiben, eine volle Parallele zu Harnacks Dogmengeschichte, bei der sich alles Religiöse, Dogmatische und Theologische nur als Untergrund der sozialethischen Wirkungen oder als Spiegel und Rückwirkung der soziologischen Umgebung ansah«65. Alles religiöse Leben bedarf der Organisation[66]. Unter diesem Leitmotiv entfaltet er seine inzwischen landläufige Unterscheidung zwischen Kirche als Heilsanstalr, Sekte und mystischer Bewegung[67] und kommt zu der Schlußfolgerung, daß die »Überlegenheit des Kirchentyps über den Sektentyp und die Mystik« sich zwar gezeigt habe, aber nur überleben könne, wenn er sich mit den Lebensgehalten der Sekte und der Mystik durchdringee". Mit seinen Soziallehren hat *Ernst Troeltsch* ohne Frage den Boden für eine adäquate soziologische Beschreibung der Religion bereitet. Als »Theoretiker der Kultur des 20. Jahrhunderts vom Blickpunkt des Christentums her« *(Rendtorff69)* knüpft er an den von Schleiermacher verwendeten Begriff des geschichtlichen »Gesamtlebens« an und zeigt, wie sich »Zentralstellung Christi« und Sozialität aller Frömmigkeit gegenseitig stützen und bedingen. Während *Schleiermacher* »das Stichwort des Individuellen ausgegeben und für ein undogmatisches Ver-

---

63. Wolf-Dieter Marsch: Philosophie im Schatten Gottes, a.a.O, *30. Ders.:* Institution im übergang, Göttingen *1970, 31-37.*

64. Vgl. dazu *Trutz Rendtorff:* Kirche und Theologie, a.a.O. *120-122.* Der Hinweis auf *Thomas Luckmann* bezieht sich auf *Luckmanns* Ausweitung des Religionsbegriffs, wie er es 1963 versuchte: »Die allgemein gesellschaftliche Grundform der Religion ist ursprünglich nichts anderes als das Sinngefüge der Gesellschaftsordnung, nämlich die innere Form der Weltanschauung einer Gesellsdiafl.« Religion wird schließlich »das schlechthin Sinngebende des menschlich-gesellschaftlichen Daseins«. *Thomas Luckmann:* Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, 36.

65. Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, Bd. 4, 11 f.

66. Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, Bd. 1, 2. Aufl., Tübingen 1922, *980* ff.

67. Ebd. 966 ff.

68. Ebd. 982 ff.

69. Vgl, das Vorwort von *Trutz Rendtorff* zur Wiederauflage von *Ernst Troeltsch:* Die Absolutheit des Christentums, a.a.O, 9. Die Absolutheits-Schrift wird künftig zit, als *Troeltsch,* Absolutheit.

ständnis der Geschichte des Christentums fruchtbar gemacht« hat[70], betont *Troeltsch* die Sozialität und die geschichtliche Dimension der Religion. »Absolutheit des Christentums« ist nichts anderes als die »Hödistgeltung und die Gewißheit, in die Richtung auf die vollkommene Wahrheit sich eingestellt zu haben. (...) Die absolute Religion, bei der nicht mehr bloß der kämpfende Glaube, sondern die wandellose, sichere Erkenntnis die Wahrheit besitzt, wird er (der Fromme, M. Sch.) in voller Ruhe dem Jenseits der Historie überlassen können.«71 Das heißt auch: »Das religiöse Gefühl kann und darf die Historie wieder vergessen und lebt mit naiver Absolutheit nun auch seinerseits in der Gegenwart Gottes, alle Zeit verzehrend in der Anschauung des einen uns eröffneten göttlichen Ziels (...) Man muß aufs Ganze gehen, um das Ganze zu gewinnen.«72 Man wird also, zusammenfassend, etwas behutsam sein bei der Feststellung, *Troeltsch* habe lediglich die Sozialgestalt der Religion betont. Auf jeden Fall aber liegt hier seine Bedeutung für eine Theorie der Religion. Damit kommt jedoch für die Theologiegeschichte ein wichtiger Akzent hinzu: Hier wird auf einer konkreten soziologisch erfaßbaren Ebene der Zusammenhang von Alltagswirklichkeit und Theorie der Religion exemplifiziert. Hinter einen solchen Ansatz wird eine Theorie der Religion nicht mehr zurückfallen können, selbst wenn sie sich nicht mit der Sozialität als wesentlicher Dimension begnügt.

Ganz anders ist es bei *Karl Bartb,* bei dem sich die Abkehr vom Begriff der Religion verbindet mit einer radikalen Hinwendung zur Theologie (so in seinen beiden Auflagen des Römerbriefes und dem bekannten § 17 der KDI/2). Wenn wir ausgehen der der Spätfassung der *Barthschen* Religionskritik (und hier folge ich *WolJ-Dieter Marsch),* dann erweist sich Religion für *Barth* als etwas allgemein Menschliches, als Prädikat des Humanen, Erfüllung letzter Sehnsüchte, Projektion auf einen gemachten Himmel. *Barth* nimmt nicht nur die Religionskritik des ausgehenden deutschen Idealismus auf, er versucht, sie theologisch zu überbieten: »Das Christliche ist jetzt - der seit der Renaissance so naheliegende Neuansatz ist nun gemacht – tatsächlich zu einem Prädikat des neutral und allgemein Menschlichen, die Offenbarung ist nun zu einer geschichtlichen Bestätigung geworden, was der Mensch auch ohne Offenbarung von sich selbst und damit von Gott wissen kann.«73 Gegenüber der Offenbarung erweist sich »Religion als Unglaube«, die wahre Religion ist nur und ausschließbar als ein kontingentes Ereignis der Gnade Gottes begründbar. Greifen wir jedoch zurück auf andere frühe Äußerungen, beispielsweise auf seinen Aufsatz in der ZThK von 1914: »Der Glaube an den persönlichen Gott«, so zeigt sich ein differenzierteres Bild: Der Rekurs auf die Prämissen theologischer Reflexion nötigt zur Anerkennung einer Erfahrungsrealität, die als Religion qualifiziert werden kann: »Wir finden die Wahrheit der Religion in ihrem Erlebnisgehalt, in der Erfahrung, in der Praxis, in ihrem Unmittelbaren, um nur einige Bezeichnungen zu nennen, durch die wir die innere Tatsächlichkeit des Lebens aus Gott und in GOtt von seinem gedanklichen Ausdruck unterscheiden.«74 Als bemerkenswerte Interpretation der zweiten Auflage des Römerbriefes dürfte die Rezension VOn *RudolJ Bultmann* hinzugezogen werden, der schreibt: »Das Buch will die Selbständigkeit und Absolutheit der Religion erweisen. Es stellt sich damit - wenngleich in der originellen Form eines Kommentars - in eine Linie mit Werken wie *Schleiermachers* -Reden über die Religion- und *Cntos* -Das Heilige-, mit modernen Versuchen, ein religiöses Apriori aufzuweisen, ja endlich mit dem Römerbrief selbst, der mit seiner radikalen Gegenüberstellung von Werken und Glauben im Grunde nichts anderes will; – so verschieden all diese Versuche im einzelnen sein mögen, dem Bewußtsein der Eigenheit und Absolutheit der Re-

---

70. Troeltsch, Absolutheit, 57.
71. Troeltsch, Absolutheit, *92/97.*
72. Troeltsch, Absolutheit, *129/131.*
73. Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, Bd. *1/2,3.* Aufl., Zollikon 1945, 315, künftig zit, als KD 1/2.
74. Karl Barth: Der Glaube an den persönlichen Gott, in: ZThK 1914, 21.

ligion in der Sprache Ausdruck zu schaffen.«75 Der Römerbrief, so hat *Trutz Rendtorlf76* ihn einmal qualifiziert, »ist eine theologische Kampfschrift, die durchgehend einen Gegner nennt, wenn er auch in den verschiedensten Gestalten und Verkleidungen auftritt: Der Titanismus des Menschen, sein Übermut, seine Ehrfurchtslosigkeit, seine Hybris«, Sein Zielpunkt ist nicht die Freiheit und Autonomie des Menschen, sondern die Freiheit und Autonomie Gottes, der Entwurf einer Theologie »von oben nach unten«.77 *Barths* Stellung zur Religion kristallisiert sich besonders dort stark heraus, wo er sich mit *Friedricb Schleiermacher* auseinandersetzt und selbst in seinen spätesten Außerungen deutlich macht, daß er mit *Schleiermacher* noch nicht fertiggeworden ist, daß er mit großer Euphorie in Berlin seine »Reden« gelesen habe (s-Ich hatte offenbar -Das Unmittelbaregesucht und hatte es nun - nicht bei Hermann Kutter, der unter diesem Titel sein erstes Buch schrieb – bei *Schleiermacher* gefunden«)78; er zeigt, wie sich seine Perspektive durch das Industriedorf Safenwil und seine Beschäftigung mit dem Sozialismus verändert hatte, wie er dann jedoch nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Göttinger Zeit 1921 versuchte, *Schleiermacher* von seinen Predigten her zu interpretieren, aber er bekennt: »Sachlich konnte ich nicht zu Schleiermacher zurückkehren.e/? (übrigens deutet *Barth* hier auch an, wie mißverstanden er sich durch die oben zitierte Rezension Bultmanns fühlte. *Bultmann* als ein »echter Schleiermacher-Schülereso, sah nicht, wie nur scheinbar und vergänglich die angebliche Bundesgenossenschaft mit *Schleiermacher* in Wirklichkeit war.) Schließlich bleibt bei aller Distanz das »kleine Loblied auf die humane Größe *Sc:hleiermachers* und seines Werkes«81. Es bleiben Fragen und sein Wunsch, der eher ein wenig Hilflosigkeit ausdrückt: »Ich möchte ja mit Schleiermacher ums Leben gern auch sachlich im Frieden leben.«82

Fassen wir zusammen, was *Barth,* wenn auch gelegentlich stärker via negationis, zu einer Theorie der Religion beitragen kann, so ist es nicht zuletzt die Betonung des Subjekts, allerdings in *Barths* eigener Prägung, in der Form der Christologie: »Christus ist das neue Subjekr«, heißt es im Römerbrief, und *Trutz Rendtorff* kommentiert wohl zutreffend: »Diese Entdeckung des neuen Subjektes ist zugleich als Entdeckung Aufklärung über einen Begriff des Subjektes, in dem Kritik, radikale Kritik, und Konstruktion zusammengeschlossen sind, praktisches Bedürfnis und allgemeine Geltung des Subjekts in eins fallen.«83 Die Folgen seiner Religionskritik, das wird man jedoch kaum bestreiten können, führten in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts dazu, daß Religion als Thema der Theologie verdrängt worden ist.

Für unsere Frage nach den drei grundlegenden Dimensionen der sozialen Lebenswelt trägt die Erinnerung an *Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch* und *Karl Barth* wohl das bei: Wir konnten sehen, wie unterschiedlich gewichtet der jeweilige Aspekt im jeweiligen Ansatz zum Tragen kam, sei es bei *Schleiermacher* die Betonung der Anschauung des Universums und bei der notwendigen Zusammenschau von Theorie der Religion und Ekklesiologie die Betonung der Sozialität, wenn auch stärker in der Form, daß Religion weiterhin eine »Provinz im Gemiithe« bleibt; sei es bei *Ernst Troeltsch* die Betonung der

---

75. Rudolf Bultmann: Karl Barths »Römerbrief« in 2. Aufl., in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, hg. von *[ilrgen Moltmann,* München 1962,119. Vgl. Anm. *80.*

76. Trutz Rendtorff: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlidien Verfassung, Gütersloh 1972, 165.

77. Trutz Rendtorff: Kirche und Theologie, a.a.O, 195.

78. Kar! Barth: Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl, Hamburg und München 1968 (künftig zir, als *Bartb,* Nachwort),291.

79. Barth, Nachwort, 298.

80. Barth, Nachwort, *302.*

81. Bartb, Nachwort, *304.*

82. Barth, Nachwort, *309.*

83. Trutz Rendtorff: Theorie des Christentums, a.a.O. 187.

Sozialität und der Organisationsform von Religion; sei es bei *Karl Barth* die radikale Religionskritik und Hinwendung zur Theologie »von oben nach unten«, aber auch in der Form der Christologie die Betonung des »neuen Subjekts«, Wir verlassen an dieser Stelle die eher theologisch-systematischen Ansätze und wenden uns schließlich den stärker religionssoziologischen Fragestellungen zu. An der Schwelle zu diesem Übergang steht *Trutz Rendtorff* mit seiner jüngsten Publikation »Gesellschaft ohne Religion-s>, ein ebenso instruktives wie ärgerliches Buch[85]. Für ihn ist Religion kein additiver Aspekt, der einer in sich bestehenden Theorie der Gesellschaft hinzugefügt oder angepaßt werden könnte, sondern sie hat es wie die Theorie der Gesellschaft mit den »fundamentalen Konstruktionsproblemen« der Gesellschaft selbst zu tun[86]. Religion ist immer auch Wirklichkeitstheorie: »In der Thematisierung der Religion wird sich die Gesellschaft selbst zum Thema.e" Das heißt auch: Je intensiver eine Selbstthematisierung der Gesellschaft (heute vorrangig eben in den Human- und Sozialwissenschaften, an denen auch Rendtorff sich orientiert) geschieht, um so mehr tritt Religion (hier verstanden als Ausdruck für die Voraussetzungslosigkeit des Menschen) nur am Rande des Wirklichkeitsbewußtseins auf. Religion wird also zur Randbestimmung der modernen Gesellschaft. Hier bleibt jedoch anzumerken, ob damit einer althergebrachten Dichotomisierung zwischen Religion und Gesellschaft erneut Vorschub geleistet wird, ob nicht Selbstthematisierung der Gesellschaft selbst eine Weiterführung dessen ist, was früher unter dem Stichwort Religion gefaßt wurde. Die Krise der Religion erschließt sich ihm dadurch, daß sie vor der unvollendeten Aufgabe steht, die Wahrheit im Diesseits zu etablieren. Mit *Berger* und *Habermas* deutet er den Niedergang

---

84. Trutz Rendtorff: Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse *(LuhmannIHabermas),* Serie Piper 117, München 1975.

85. Sehen wir einmal ab von der zwar sehr bissigen, aber im Grunde völlig ahnungslosen und unbedarften Rezension von *D. Strothmann* in der »Zeit«, so bleiben doch andere Punkte, die als Kritik nicht überhört werden dürfen. Was beispielsweise als das Theologieverständnis von *Habermas* vorgestellt wird (»Gott wird zum Namen für eine kommunikative Struktur«), entpuppt sich in der Hegel-Preisrede von *Habermas* in seinem pejorativen Tonfall: »In jüngster Zeit gewinnen theologische Strömungen an Einfluß, die die Heilsbotschaft radikal diesseitig auslegen und den überlieferten Dualismus einebnen: Gott kennzeichnet fast nur noch eine Kommunikationsstruktur, die die Teilnehmer nötigt, sich auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung ihrer Identität über die Zufälligkeit einer bloß äußeren Existenz zu erheben. (Hier zitiert er *Moltmann* und *Pannenberg.* M. Sdi.) Solche Trends bezeichnen eine Entwiddung, in der von den Universalreligionen, je reiner ihre Strukturen hervortreten, nicht viel mehr als der Kernbestand einer universalistisdien Moral übrigbleibt.« *Habermas,* 1974, 40 f. Ebenso überzogen muß die Kennzeichnung von *Habermas* und *Luhmann* angesehen werden, die in der Sprache des Theologen einerseits auf »Gotteslehre« *(Luhmann)* und andererseits auf »Glaubenslehre« *(Habermas)* zugespitzt werden. Vollends unbefriedigend bleibt schließlich die Pointe, »--- daß es eine Krise der Religion nur dort geben kann, wo Religion lebendig ist« (91). Solche Art Gottesbeweise hätten schon im ausgehenden Mittelalter als wenig seriös gegolten. Und *Ernst Troeltsch* hat eine ähnliche Idee vor 73 Jahren schon origineller formuliert: »Wie der radikale prinzipielle Skeptiker in der Behauptung der Notwendigkeit der Skepsis einen Rest von naiver Denkwirklichkeit behält, so behält auch der radikalste Religionsleugner in den Versuchen einer Erklärung des religiösen Phänomens einen Rest naiver Religionswirklichkeir.« *Troeltsch,* Absolutheit, 106. Insgesamt darf jedoch nicht übersehen werden, daß *Rendtorff* sich als einer der wenigen und ersten Theologen der Mühe unterzog, als Theologe ernstzunehmend auf die Herausforderungen der Sozialwissenschaften argumentativ einzugehen. Das tut er in gewohnter Brillanz. Künftig zit, als *Rendtorff,* Religion.

86. Rendtorff, Religion, 71.

87. Rendtorff, Religion, 15.

der Religion dadurch, daß religiöse Legitimationen ihre Plausibilität nicht nur für Intellektuelle, sondern auch für die Masse verloren haben. Damit stellt sich ihm die Aufgabe, die systematische Funktion der Religionstheorie im Kontext einer Theorie der Gesellschaft in ihrer konstruktiven Bedeutung herauszuarbeiten. Doch dieser Aufgabe stellt er sich nur punktuell. über das Konstatieren einer Krise der Religion, eine ja gar nicht falsche Beobachtung, kommt er nicht hinaus - und findet sich damit in bester Gesellschaft der Soziologen, die den gleichen Tatbestand auch für eine Theorie der Gesellschaft akklamierten.

Den Versuch, einen ebenso funktionalen wie substantiellen Religionsbegriff vorzulegen, unternimmt *Günter Dux* in seiner Theorie der Religion'", deren Anliegen es ist, einen wissenssoziologischen Zugang zur Religion zu ermöglichen. Sein Ziel ist es, Religion aus den Anforderungen der inneren Logik des Aufbaus der menschlichen Lebenswelt verständlich zu machen. Er folgt damit *Luckmanns* Intention, das Religiöse in den Konstitutionsprozeß der Wirklichkeit zu integrieren. Der Forderung, einen funktionalen Religionsbegriff mit einem substantiellen zu vereinen, kommt er selbst nach, in dem er Religion als »Thematisierung der Tiefenstruktur der Wirklichkeit« definiert. Diese Tiefenstruktur ist notwendig subjektivisdi; das Subjekt geht nicht in den Bedingungen auf, denen es unterworfen ist. Die Bindung an die subjektivische Struktur der Wirklichkeitsauffassung ist für *Dux* naturwüchsig vorgegeben, die Thematisierung der Tiefenstruktur ist eine Nötigung der praktischen Lebensführung. Diese existentielle Aufgabe hat in der Religion ihren Ausdruck gefunden. Damit ist Religionsgeschichte gleichzeitg auch Sozialgeschichte in erweiterter subjektiv verarbeiteter und angeeigneter Form. Damit ergibt sich für die Religionssoziologie als Kernproblem, die universale Geltung des Phänomens Religion mit seinen nach Kultur und Zeit je verschiedenen Ausprägungen in Einklang zu bringen. Die Thematisierung der Struktur wird von der anthropologischen Konstitution gleichsam erzwungen: Das bedeutet gleichzeitig die Universalität der Religion.

In fünf Thesen hat *Günter Dux* seinen Ansatz zusammengefaßt und damit zugespitzt. Sie seien wegen ihrer grundlegenden Bedeutung zitiert: 1. Die Konstitution der menschlichen Lebenswelt geschieht auf Grund eines anthropologischen Organisations- und Funktionsplanes durch Arbeit an einer vorgegebenen Wirklichkeit. 2. In diesem Prozeß bildet sich eine Tiefenstruktur aus, die notwendig subjektivisch, das heißt im Schema der Handlung geformt ist. Sie fungiert als explikatives Paradigma. 3. In den Religionen ist die Tiefenstruktur der Wirklichkeitsauffassung thematisiert. Diese Funktion ist unverzichtbar, ebenso um der praktischen Nöte des Alltags Herr zu werden, wie um ein konsistentes Weltbild auszubilden. 4. An die Thematisierung der Tiefenstruktur sind alle anderen Funktionen, die der Religion zugeschrieben. werden, gebunden. Nur auf diesem Wege läßt sich insonderheit das abgründige Problem bewältigen, dem Menschen den Sinn seiner Lebensführung zuzusprechen. 5. Die Tiefenstruktur der Lebenswelt bildet sich urwüchsig. Ihre Auffassung ist ein interpretativer Akt. Der Wandel der Religionen ist an den Wandel der Auffassung dieser Struktur gebundens".

Subjektivität ist auch für *Dux* notwendig an Sozialität gebunden: »Außerhalb einer bereits etablierten Umwelt ist aber auch eine Subjektivität nicht denkbar. Jene Reflexivität nämlich, die zur Ausbildung der Subjektivität gehört, ist nur möglich, insofern der Mensch sich in einer Ebene mit den Mitmenschen und mit den Dingen der Natur wahr-

---

88. Günter Dux: Zur Theorie der Religion, a.a.O,; künftig zit, als *Dux,* Theorie. 89. *Dux,* Theorie, 20.

nimmt.e'" Die Entwicklung des Ich-Bewußtseins und das Bewußtwerden der Schemata der Wirklichkeit sind aneinander gebunden. Der Vorzug des *Dux'schen* Ansatzes besteht nun darin, daß mit seinem funktionalen und substantiellen Religionsbegriff wesentliche Dimensionen eingefangen werden: Als Thematisierung der Tiefenstruktur der Wirklichkeit ist Religion einmal an das Subjekt gebunden, diese Subjektivität ihrerseits ist nicht denkbar ohne Sozialität. Die Universalität ist schließlich dort angesprochen, wo als Kernproblem einer religionssoziologischen Theorie die Aufgabe formuliert wird, die universale Geltung der Religion und ihre jeweils kulturell und zeitlich verschiedene Ausprägung miteinander in Einklang zu bringen. Wenn diese religionssoziologisch-theoretische Aufgabe in Einklang gebracht wird mit der tatsächlichen Alltagswirklichkeit, dann zeigt sich hier ein breit angelegter Ansatz, der wesentliche Grundlagen einer mathesis universalis der sozialen Lebenswelt *(Luckmann)* mitreflektiert. An dieser Stelle erschließt sich die Verbindung zwischen dem ersten Teil dieses Beitrags und dem zweiten. Eine Brücke dazu bietet *Thomas Luckmann* in seinem Vorwort zu *Malinowskis* Buch »Magie« selbst an: Als Theorie der Lebenspraxis hat die kopernikanisch-galileische Wissenschaft versagt. Volle wissenschaftliche Erklärbarkeit heißt noch nicht, daß sich die Menschen in ihrer Alltagswirklichkeit mit diesen Erklärungen sinnvoll einrichten können. Wissenschaftliche Kosmologie hat der religiösen Kosmologie den Todesstoß versetzt, aber sie hat deren gesellschaftspraktische und subjektiv-nomisierende Grundfunktion nicht übernehmen können. Wenn gesellschaftlich produzierte, den einzelnen transzendierende Systeme der Weltorientierung und Handlungsanleitung es dem Menschen ermöglichen, sich in seinem Leben, in seiner Alltagswirklichkeit sinnvoll einzurichten, so ist das nach *Luckmann* bereits Religion?'. Damit ist zwar ein Programm angegeben, dessen substantielle Füllung jedoch steht noch aus.

IH.

Die Suche nach einer neuen Kosmologie ist nicht nur eine Forderung, die sich aus dem Dilemma einer Theorie der Gesellschaft oder aus dem Reflexionszusammenhang einer Theorie der Religion ergibt, sondern sie ist eminent Gegenstand subjektiver religiöser oder auch nicht explizit religiöser Praxis. Gerade am Begriff der *religiösen Erfahrung* und der sozialen Wirklichkeit, die damit verknüpft ist, lassen sich diese Tendenzen veranschaulichen. Was *jürgen Habermas* beiläufig abtut als »Regressionsformen des religiösen Bewußtseins-s'", halte ich für ein nicht zu unterschätzendes Signal: Die Sehnsucht, Orientierungslinien, Sinndeutungen für alltägliches Handeln zu finden, ist nach den Enttäuschungserlebnissen (Studentenbewegung) ausgewichen auf einen Bereich, in dem verbindliche, sinnerfüllte und praktizierbare Anhaltspunkte und Leitlinien erhofft werden: in der subjektiven Erfahrung. Der Erfahrungsbegriff, der gegenwärtig nicht nur in der Sozialpsychologie, sondern auch in der oft als abseitig qualifizierten religiösen Praxis kleiner

90. Dux, Theorie, 25.

91. Luckmann, 1973 b, XIII. Der emanzipative Aspekt der kopernikanisch-galileischen Wende, oft genug thematisiert, bleibt unbestritten. Der ambivalente Charakter dieser Befreiung steht jedoch zu selten zur Debatte.

92. Habermas, 1974, 51.

Gruppen und Zirkel virulent ist, hat darin seine Schärfe, daß er im Kernbereich der Subjektivität angesiedelt wird und damit Authentizität, Echtheit, Personalität für sich in Anspruch nehmen muß. In der Erfahrung vollzieht sich subjektive Aneignung von Wirklichkeit und damit der Versuch der Bewältigung auf der untersten Interaktionsebene.

Daß Erfahrung eine oft vernachlässigte und gelegentlich umstrittene Ebene der Wirklichkeitsbewältigung andeutet,' beweist nicht nur die jüngere Theologiegeschichte (der entsprechende Artikel in der RGG gibt davon ein beredtes Zeugnis?"), auch in der sozialpsychologischen Auseinandersetzung sind gerade hier Kontroversen unausweichlich. Die Dominanz der Erfahrung in Relation zum Verhalten hat wohl niemand so nachdrücklich. betont wie *Ronald D. Laing.* Verhalten ist für ihn geradezu eine Funktion der Erfahrung. Theorie ist für ihn »artikulierte Vision der Erfahrung-s?". Es ist deutlich: Laing definiert die Person von der Erfahrung her, die das Orientierungszentrum der Person ist und von seinem Verhalten, das seine Aktionsquelle ist, denn Erfahrung und Aktion ereignen sich in einem sozialen Feld reziproker Influenz und Interaktion: Erfahrung und Verhalten stehen immer in Relation zu irgend jemandem und zu irgend etwas anderem als dem Selbst. Dabei ist Erfahrung weder direkt übertragbar noch. direkt für den anderen sichtbar. Sie ist lediglich ablesbar am Verhalten oder an der Änderung des Verhaltens. Wenn der Zusammenhang von Erfahrung und Handlung betont wird, heißt das jedoch. nicht, daß Erfahrung in den Bedingungen der Erfahrung aufgeht. Erfahrung unterscheidet den Menschen von den Dingen: Dinge verhalten sich in der Welt, der Mensch. kann seine Umwelt erfahren, selbst und obwohl er sich auch zur Welt »verhält«. *Laing* wirft den Naturwissenschaften vor, daß sie diese ontologische Diskontinuität zwischen Ding und Mensch, verdeutlicht in der Fähigkeit Zur Erfahrung, ignoriert hat und damit zu für tatsächlich menschliches Handeln irrelevanten Aussagen gekommen ist.

Einer solchen pointierten Zentralrolle der Erfahrung ist oft und heftig widersprochen worden. Wissenschaftstheoretisch argumentierende Zeitgenossen behaupten mit Vorliebe das krasse Gegenteil: Nicht Erfahrung bestimmt das Handeln, sondern Handeln konstituiert immer neue Erfahrungen. Die Theorie wird nicht der Erfahrung angepaßt, sondern umgekehrt: Die Erfahrung wird der jeweiligen Theorie der Wirklichkeit angepaßt. Wissenschaftlicher Fortschritt wird nicht durch neue Erfahrungen erzielt, sondern erst durch Distanzierung von der unmittelbaren Erfahrung'". Um eine solche Auseinandersetzung weiterzuführen, ist es nötig, deutlich zu machen, was ich unter Erfahrung verstehe: Erfahrung ist für mich eine unmittelbar an das Subjekt gebundene menschliche Fähigkeit, die gekennzeichnet ist durch die Komponenten Emotionalität (in der Erfahrung relevant als Empfindung), Rationalität (im Verhältnis zur Erfahrung oft als deren Erklärung), Universalität (im Verhältnis Zur Erfahrung relevant als Deutung) und Sozialität (im Verhältnis zur Erfahrung relevant als Wertung, sei es als herangetragene oder in reflexiver

93. *L. Richter,* Art.: Religiöse Erfahrung, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 2, 550-552. *P. Althaus,* Erfahrungstheologie, RGG, 3. Aufl., Bd. 2, 552-553.

94. *Ronald* D. *Laing:* Phänomenologie der Erfahrung, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1972, künftig zit. als *Laing,* Erfahrung, 17.

95. *Ich* verdanke *diese kritischen* Ansätze einem Kolloquium des *Instituts für Christliche Gesellschafts*wissenschaften in Münster am 24. 5. 1974 und den dort diskutierten Ansätzen von *Helge Siemers.*

Koorientierung selbst vollzogene und damit an den sozialen Normen orientierte Wertung). Erfahrung kann sich auf äußere Erscheinungen als schlichte Wahrnehmung beziehen, aber auch auf Bereiche der Innenwelt als psychosomatische Ereignisse. Erfahrung gehört damit für mich zum Kern dessen, was Personalität konstitutiert. Wenn ich von der Erfahrung als einer Fähigkeit sprach, so soll damit angezeigt sein, daß die Entfaltung dieser Fähigkeit keine pure Selbstverständlichkeit ist: Die Erfahrungen der Innenwelt, die gerade in unserer Zeit oft verkümmert sind, belegen das nachdrücklich. Während der Bereich der äußeren Wahrnehmung gegenwärtig ausführlich erforscht worden ist, ist die innere Erfahrung vorerst nur als Randphänomen behandelt worden. Ich empfinde es als ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit, an dieser Stelle zwei für mich wichtige Erfahrungen kurz und protokollartig zu dokumentieren.

Bei einem psycho-sozialen Training habe ich in einer übung, die sich »Fantasierrip« nennt, eine für mich wichtige Erfahrung gemacht. Wir sitzen in einer kleinen Gruppe, etwa acht Teilnehmer, einer legt sich in die Mitte, sdließt die Augen, beschreibt, was er in seiner Fantasie sieht. Der Begleiter beschränkt sich auf wenige Hinweise, fragt etwa >Was fühlst du?< oder >Was siehst du?<, ermutigt, weiterzugehen, greift das angebotene Fantasiematerial auf, hilft, Erfahrungen zu intensivieren. In keinem Fall wird gedeutet. Es kommt ausschließlich auf die Selbstaussage dessen an, der in seiner Fantasie reist. Die Erzählung erfolgt in Gegenwartsform, nicht allgemein, sondern in der unmittelbaren Ich-Form. Ich sehe mich in einem Auto sitzen. Ich fahre auf einer leeren Straße. Es ist dunkel. Ich spüre, wie das Auto schleudert, ein anderes Fahrzeug kommt mir entgegen, ich spüre Angst. - Ich weiß nicht, was geschehen ist. Ich sitze im Auto, es ist totenstill. Ich möchte aussteigen. Es geht nicht. Niemand kommt und öffnet meine Tür. Das Bild schlägt um, ich habe das Gefühl, in einer Röhre zu sitzen. Ich versuche, mich vorwärts zu schieben, es wird enger, ich komme nicht weiter. Plötzlich schlägt der Fantasietrip. die bildhafte Erscheinung um in eine körperliche Wahrnehmung. Ich spüre ein Kribbeln in meinen Händen. Sie werden starr, in wenigen Sekunden breitet sich dieses Gefühl über dem ganzen Arm aus, durchfährt meinen ganzen Oberkörper, ich fühle mich gelähmt, der Atem wird enger, ich möchte schreien, es geht nicht. Ich kann mich nicht bewegen. Mein ganzer Körper ist erstarrt. Ich spüre, wie jemand meinen Oberkörper massiert, jemand unterstützt meinen Atem. Plötzlich spüre ich, wie oberhalb der Magengegend sich eine starke Energie entwickelt, ich schreie, schlage mit den Händen, trete heftig mit den Beinen - ich kann mich bewegen! Ich schlage stärker, schreie, höre, wie mein Schreien unterstützt wird. Ich schreie wie wahnsinnig, schlage um mich, spüre, daß ich mich wieder bewegen kann. Die Röhre ist aufgebrochen, von innen heraus. Ich habe mich losgeschlagen, freigeschrien. Ich lache, weine, freue mich unbändig, möchte aufstehen, tanze und fühle, wie sich Glück über meinen Körper ausbreitet. Für mich ist das eine unmittelbare Erfahrung gewesen: Aus meiner selbstgewählten Isolation gibt es nur einen Ausweg, mich selbst zu befreien. Der Weg zum anderen geht durch mich selbst hindurch.

Bei einem Selbstexperiment mit einem Halluzinogen habe ich ein Empfinden von Ganzheit erfahren, das in der Alltagswirklichkeit für mich unbekannt war. Es muß festgehalten werden, daß die äußere Situation des Experiments klar und angstfrei war, das »setting« den bevorstehenden Erfahrungsprozessen adäquat angeordnet war. In dieser zugegeben künstlichen, »diemisch« herbeigeführten Situation veränderte sich meine sinnliche Wahrnehmung: Die Trennung zwischen Sehen, Hören, Fühlen, Schmecken verlief sich, die Wahrnehmungen verschmolzen zu einer bis dahin mir unbekannten Einheit. Jeder einzelne Ton der Musik (zum Beispiel Ravi Shankar) wurde zu einer leiblichen Erfahrung. Ich sah das Gesicht meines Gegenübers: Von Augenblick zu Augenblick veränderte es sich, das Gesicht eines schöngemachten jungen Mannes verfiel zusehends hin zum Gesicht eines alten abgerissenen und verfallenden Mannes. Und dieser Prozeß kehrte sich um, das

Gesicht verjüngte sich, wurde wieder zu dem schönen lieben Gesicht eines Jungen, - und alterte erneut, von Augenblick zu Augenblick, ruckartig, rhythmisch. Mich hat dieses Erlebnis veranlaßt, über meinen eigenen Lebensrhythmus nachzudenken, über den Kreislauf und die Umkehrbarkeit, über Wiederkehr und Neuanfang.

Beide Erlebnisse und Erfahrungen waren für mich psychosomatische Prozesse, Erfahrungen, die zwar in meiner Innenwelt stattfanden, aber deren Zusammenhang und Relevanz für und mit der Außenwelt außer Frage steht. Die Dimension der inneren Erfahrungen zu bestreiten bedeutet eine Vernachlässigung eines für das Leben existentiellen Bereiches. Und das geschieht nicht ohne Folgen.

Die Dichotomisierung von Innenwelt und Außenwelt hat in unserer Zeit dazu geführt, daß zwar die Außenwelt zu einem bessererklärbaren Raum geworden ist, als das bei früheren Generationen gewesen sein mag. Aber über den Drang zur Kontrollierbarkeit der Außenwelt ist die Innenwelt zu einem vernachlässigten und darum oft schlicht geleugneten Raum geworden, der darum um so mehr mit Ängsten besetzt ist, als er zu einem unbekannten Gegenüber geworden ist. Sich auf die Innenwelt einzulassen bedeutet daher in der gegenwärtigen Situation ein erhebliches Risiko. Selbst wenn die Notwendigkeit zur Erforschung der Innenwelt akzeptiert wird, darf auch das nicht dazu führen, diesen Raum für autonom und nach eigenen Gesetzlichkeiten strukturiert zu erklären. Es gilt das, was *Ronald* D. *Laing* über den Zusammenhang betont hat: »Denn ohne das Innere verliert das Äußere seine Bedeutung, und ohne das Äußere verliert das Innere seine Substanz.x'" Oder wie *Harvey Cox* es bildhaft formuliert: »Das Verhältnis von Himmel und Erde beruht auf Gegenseitigkeit.«[97]

Die Suche nach einer Kosmologie der sozialen Lebenswelt, sie ist konkreter Gegenstand nicht nur sozialwissenschaftlicher und religionssoziologischer Theoriediskussion, sie ist vielmehr auch Kristallisationspunkt der zahllosen Bemühungen, das Subjekt mit seiner Fähigkeit zur inneren und äußeren Erfahrung in den Blick zu bekommen, ihm Sinndeutungen seiner Alltagswirklichkeit neu zu ermöglichen. Dazu gehört das, was *Friedrich Heer* anläßlich der Tagung der Internationalen Gesellschaft für Tiefenpsychologie als Hominisationsprozeß bezeichnet hat: Er kritisiert die »Tatsache, daß allzu wenige Menschen ihr erstes Menschenrecht kennen, geschweige denn praktizieren lernen: ihr Recht auf ihre mystische Erfahrung. Auf ihre Erfahrung letzter Seligkeit, letzten Glücks, in reiner Selbstvergessenheit, in farbigster Selbstüberwindung, Selbsterfüllung, Selbstgewinnung. Wer diese Erfahrung nie gemacht, beziehungsweise sie rasch verdrängt hat, ist ein unsicherer Kumpan, da er nie, in letzten Gründen, ein Kämpfer für das Leben sein kann, für den Bios auf dem blauen Planeten Erde, für den Menschen. Wer nie diese Erfahrung gemacht hat, wer sie verdrängt, ist Sekundär-Natur, lebt nicht aus den Gründen, aus den Quellen, und wird als Kirchenführer, Politiker, Philosoph, Professor heute und morgen wieder die Sache des Menschen, des Gott-Menschen verraren.e'" In angelsächsischer Unbefangenheit hat *Harvey Cox* genau das nachgezeichnet, was bei der Suche nach einer neuen Kosmolo-

---

96. *Laing,* Erfahrung, 47.

97. *Harvey Cox:* Verführung des Geistes, Stuttgart 1973,55; künftig zit. als *Cox, 1973.*

98. *Friedrich Heer:* Phänomene neuer Religiosität in der Gegenwart, Vortrag *vor* der Internationalen Gesellschaft für Tiefenpsychologie, 4. April 1975. Da der Autor erkrankt war, konnte das Manuskript lediglich vorgetragen werden. Ich zitiere nach dem Mskr., eine ausführliche Fassung erscheint in dem in Vorbereitung befindlichen Tagungsband. Hier: 28.

gie stärkere Bedeutung gewinnt, die Personalität und die »Innerlichkeit« (die deutschen Lesern noch immer ein pietistisches Grausen versetzt).

Von dieser Innerlichkeit behauptet *Cox:* »Ich glaube, wir brauchen sie heute mehr denn je, eben weil das echte persönliche Leben jetzt so tödlich bedroht ist von der zudringlichen technischen Welt. (...) Es ist eine Wiedergeburt der Innerlichkeit und repräsentiert einen Instinkt für das überleben des viel gelästerten modernen Geistes. (...) Wir werden fähiger, uns selbst und andere zu hören. Nichts könnte wichtiger sein.«99 Nun ist *Cox* jedoch weit davon entfernt, zum Rückzug in die selige Idylle zu blasen, explizit wehrt er sich gegen den grassierenden Anti-Urbanismus und betont gleichzeitig: »Eine Welt des inneren Friedens, die unter der sogenannten >äußeren Unterdrückung- erzittert, ist nicht die Welt, die wir uns wünschen. Der neu aufkommende Kampf um Innerlichkeit ist ein Versuch, gegen die Verletzung unseres Innersten zu kämpfen, die wir in einer besitzend-konsumierenden Gesellschaft erfahren. Aber menschliche Innerlichkeit kann sich nicht mit Ekstase begnügen. Sie braucht Liebe und Gemeinschaft, Geste, Berührung, Bewegung und früher oder später auch das Wort. Schließlich geben wir unser Zeugnis und hören auf das Zeugnis anderer, wie gebrochen und unangemessen es auch sein möge.«100 Dieses Zeugnis ist nun nicht die stereotype Art von persönlichen Bekehrungsberichten, die *Cox* selbst in seiner Kindheit als bedrückend empfunden hat. »Das Zeugnis ist für mich das Erzählen meiner Geschichte in einer Welt von Menschen, die Geschichten zu erzählen haben. Es ist das Bemühen, eine gemeinsame Welt zu schaffen, die echte Innerlichkeit mit echter Gemeinschaft verbindet.«101 Die eigene Lebensgeschichte – und damit bewegt sich *Harvey Cox* auf durchaus soziologischem Terrain des Interaktionismus - ist die Form, in der das Subjekt Wirklichkeit (re)konstruiert. Nur auf die Ebene der selbsterlebten, selbsterzählten Erfahrung lassen sich die tatsächlichen Sinnkonstruktionen des einzelnen erheben und erschließen. Es ist wohl nicht weiter verwunderlich, daß *Cox* mit viel größerer Selbstverständlichkeit, als es einem deutschen Theologen von den Schreibmaschinentasten geht, von der »Rückkehr zum Vertrauen in das Element der Erfahrung in der Religion, speziell meiner eigenen Erfahrung, als legitime Quelle der Ausrichtung des Lebens und auch der Theologie«102 spricht, fühlt sich doch ein deutscher Theologe an die längst zur Theologiegeschichte gehörenden Auseinandersetzungen um eine Theologie der religiösen Erfahrung *(Erlanger Schule, R. Seeberg)* zurückerinnert.

Religiöse Erfahrung ist heute weniger ein Reflexionsgegenstand der Theologie als vielmehr der experimentellen Religionspsychologie. Dazu gehören auch die Experimente von *Walter N. Pahnke* von der Harvard-Universität und die Beobachtungen von *Hansearl Leuner* aus Göttingen. *Pahnke* hat bekanntlich in seinem berühmten Karfreitagsexperiment in einem Doppel-Blind-Versuch mit Halluzinogenen neun Erlebniskategorien untersucht, die er der Literatur der Mystiker entnahm: Einheit intern und extern; Transzendenz von Raum und Zeit; positive Grundstimmung; Heiligkeit; Objektivität und Realität; Paradoxie; Unaussprechlichkeit; Flüchtigkeit der Erfahrung und positive Einstellungsänderung[103]. Er kommt zu dem Resultat, daß unter Einwirkung von Halluzinogenen positive mystische Erfahrungen zwar nicht selbstverständlich, aber wahrscheinlich sind. *Hansearl Leuner* dokumentiert positive Erfahrungen in der Behandlung autistischer Kin-

---

99. Cox, 1973, 93.
100. Cox, 1973,95.
101. Ebd.
t02. *Cox,* 1973, 202.
t03. *Walter Pahnke:* Drogen und Mystik, in: *Man/red [osuttis, Hansearl Leuner:* Religion und die Droge, Stuttgart 1972, 56-61.

der und Alkoholiker. Er kommt zu dem Ergebnis, »daß gerade den Charakter des Menschen zutiefst deformierende -Lücken- der emotionalen Erfahrung, wie im vorliegenden Fall, durch das überwältigende Erleben von Einheit und Liebe eine Korrektur erfahren können«lo4. Der Heilungscharakter, den religiöse Erfahrungen immer wieder gehabt haben, ist bei uns auch deshalb in Vergessenheit geraten, weil das gesamte Feld der religiösen Erfahrung der theologischen Diskriminierung und dem öffentlichen Spott ausgesetzt istlOS. Nicht selten hat die Emanzipation von unbegriffenen Mächten lediglich zum Ignorieren von Wirklichkeitsbereichen geführt, die für die Alltagswirklichkeit und für die Tiefenstruktur der Wirklichkeit zentrale Bedeutung besitzen. Angewendet auf den Bereich der Religion und das Verhältnis der Theologie zu ihr bleibt die Frage, ob sich die theologische Diskussion diesem Thema entziehen darf. *Ronald Laing* hat auf die Ambivalenz transzendentaler Erfahrungen nachdrücklich hingewiesen: »Sie ist potentiell so sehr Befreiung und Erneuerung wie Versklavung und existentieller Tod.«106 Und sarkastisch formuliert er das Verhältnis von Erfahrung und Glauben: »Wir leben in einer säkularen Welt. Zur Anpassung an diese Welt legt das Kind seine Ekstase ab. Wenn wir unsere Erfahrung des Geistes verloren haben, erwartet man von uns, daß wir Glauben haben.«107 Eine Theologie, die das Thema Religion und religiöse Erfahrung verdrängtt'>, gerät in Gefahr, einen wesentlichen Bereich dem Vakuum oder dem Vergessen preiszugeben.

---

104. Hansearl Leuner: Therapeutische Aspekte und Resultate, in: *Manfred [osuttis, Hansearl Leuner:* Religion und die Droge, a.a.O, 77-95.

105. Bemerkenswert ist die äußerst parteiliche Äußerung von *Martin Buher* in seinem Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Buch »Ekstatische Konfessionen«, Jena 1909: »Allein es gibt ein Erlebnis, das aus der Seele selber in ihr wächst, ohne Berührung und ohne Hemmung, in nackter Eigenheit- (XII). »Das Bewußtsein stellte die Ekstase hinaus in der Projektion; der Wille stellt sie zum andern Mal hinaus in dem Versuch, das Unsagbare zu sagen. Auch das innerlichste Erlebnis bleibt vor dem Triebe zur Veräußerung nicht bewahrt. Ich glaube an die Ekstase, die nie ein Laut berührte, wie an ein unsichtbares Heiligtum der Mensdiheit« (XX).

106. Laing, Erfahrung, 122.

107. Laing, Erfahrung, 132. Ein schönes Beispiel für die theologisch postulierte Priorität des Glaubens gegenüber der (nicht mehr vorhandenen) Erfahrung - *Laing* spricht von der Erfahrung der Absenz der Präsenz Gottes - findet sich nicht nur im barthianisch-protestantisdien Bereich, sondern auch bei *Romano Guardini* in seiner kleinen Schrift »Religiöse Erfahrung und Glaube«, Mainz 1974, 31: »Soll vom diristliehen Glauben in ernsthafter Weise die Rede sein, dann darf sein Wesen nicht begrifflich konstruiert oder aus Erfahrung abgeleitet werden. Wenn der Glaube ist, was er zu sein beansprucht, dann kann er nur aus ihm selbst, aus der glaubend entgegengenommenen Offenbarung bestimmt werden.«

108. Zur theologisch und kirchlich verdrängten Religion vgl. *Wolf-Dieter Marsch:* Die theologisch und kirchlich verdrängte Religion, in: *Ders.* (Hg.): Plädoyers in Sachen Religion, a.a.O, 17-36. Die bisherigen aktuellen Versuche, das Thema Religion wieder in die Theologische Diskussion einzuführen, haben bisher kaum Resonanz gezeigt. Ahnliches ist den Versuchen beschieden, die sich mit der religiösen Erfahrung befaßt haben. Ein vorzüglicher Versuch ist der Ansatz von *Gerhard M. Martin:* Provozierte Religion, in: ZEE, 18. Jg.l1974, 164-180. Zur Entgegnung von *Strunk* und *Aichelin* hat *Martin* das Notwendige selbst bereits gesagt. Vgl. ZEE, 18. Jg.l1974, 313-314. Auch der Neusatz von *Manfred Josuttis,* Bemerkungen zu einer Theologie der religiösen Erfahrung, in: *Ders., Hansearl Leuner* (Hg.): Religion und die Droge, a.a.O. 126-146, ist noch zu wenig diskutiert worden. Eine Formulierung jedoch wie »Die Religion ist eine Provinz seiner Seele« (136) ist nach *Schleiermacher* nicht mehr unkritisch zu verwenden. Ein weiterer Versuch zur Reaktualisierung des Problems Religion vgl. *Rainer Volp* (Hg.): Chancen der Religion, Gütersloh 1975 (GTB 103).

Wir kommen zum Schluß: Die religionssoziologisch und sozialwissenschaftlich motivierte Suche nach einer neuen Kosmologie der sozialen Lebenswelt hat uns nicht nur Argumentations-Sackgassen und theoretische Aporien kennenlernen lassen, wir haben vielmehr versucht, die Punkte in der jeweiligen Auseinandersetzung nachzuzeichnen, die für ein solches Unterfangen als Voraussetzung von einiger Bedeutung sein dürften. Die drei Dimensionen einer solchen Kosmologie: Subjektivität, Sozialität und Universalität, geben nur vorsichtig Tendenzen einer solchen Suche an. In Variationen waren sie selbst jeweils das Thema der drei Abschnitte dieses Beitrages: Sozialität anhand der sozialwissenschaftliehen Diskussion um eine Theorie der Gesellschaft, Universalität anhand der Versuche zu einer übergreifenden Theorie der Religion und Subjektivität am konkreten Bereich der Erfahrung. Es blieben Anmerkungen zu einem Thema, das den einen längst erledigt, den anderen dagegen unlösbar erscheint. Vielleicht ist das Thema jedoch weder erledigt noch unlösbar.

Michael Schibilsky *4425 Billerbeck, Temming 54*

Technologie: Neue Wege einer ökumenischen Sozialethik

Von

PAUL ALBRECHT':'

Die ökumenische Bewegung hat seit ihrer ersten Weltkonferenz über christliches soziales Denken 1925 in Stockholm den Problemen sozialer und internationaler Gerechtigkeit und des Rassismus große Aufmerksamkeit gewidmet. In letzter Zeit ist auch das zunehmend komplexere und zur Entfremdung führende technologische System hinzugekommen, das für unsere Zeit so charakteristisch ist. Der erste organisierte bedeutsame Versuch, Physiker, andere NaturwiesenschafHer und Technologen in die ökumenische sozialethische Diskussion mit einzubeziehen, begann jedoch erst 1969. Damit wurde einer Empfehlung des Weltkirchenrats (ökumenischer Rat der Kirchen = ÖRK) in Uppsala gefolgt. Schon die Weltkonferenz über Kirche und Gesellschaft hatte festgestellt, daß es der ökumenischen Bewegung, die zwar Interesse an gesellschaftlichen und technischen Revolutionen bekundet hatte, nicht gelungen war, Wissenschaftler und Technologen mit einzubeziehen, die bei der Interpretation des technologischen Wandels hätten behilflich sein können.

Bisher hat noch niemand untersucht, warum Wissenschaftler! und Kirchen so lange gebraucht haben, um zusammenzukommen. Vielleicht hielten erstere einen ökumenischen Austausch oder einen theologischen Dialog über die gesellschaftlichen Auswirkungen wissenschaftlicher Entwicklung deswegen für unnötig, weil sie sich so sicher darin waren, daß diese Entwicklung im Interesse der Menschheit wäre. Bis vor kurzem haben Wissenschaftler und Ingenieure behauptet, daß sie es mit den »harten« oder exakten Disziplinen zu tun hätten, während die Kirchen zu sehr auf die »weidien«, unpräzisen Disziplinen ökonomie und Soziologie versessen wären.

Vielleicht haben die Kirchen auch angenommen, daß wissenschaftliche und technologische Großtaten ohnehin im Interesse VOn Wohlfahrt und Fortschritt der Gesellschaft gemacht würden. Die Wertvorstellungen von Wissenschaft und Technologie wurden von der Mehrheit der Christen übernommen und schienen eine spezielle Diskussion nicht zu erfordern. Sicher ist *Lynn Whites* folgende These weithin richtig: seit dem Mittelalter begannen die Christen eine positive Einstellung gegenüber technologischen Neuerungen anzunehmen, die bis heute praktisch nicht mehr in Frage gestellt worden ist. »Technologischer Fortschritt war Teil von Gottes Willen für den Menschen« und »integraler Bestandteil des westlichen Ethos« (The American Historical Review, Februar 1974, S. 1). Das Hauptproblem für alle, die sich mit sozialer Gerechtigkeit beschäftigten, bestand darin, den materiellen Fortschritt und das ökonomische Wachstum, die von Wissenschaft und Technologie ermöglicht wurden, zu sichern und zu fördern und gleichzeitig ihre Früchte in möglichst gerechter Weise zu verteilen.

Um 1969 wurde man sich jedoch bewußt, daß weiterer technologischer Fortschritt nicht notwendig der Wohlfahrt und der sozialen Gerechtigkeit dienen würde. »Trotz des rapiden Wachstums wissenschaftlich fundierter Tedinologie und der Möglichkeit, auf dieser Basis Vorhersagen zu machen, wächst die Fähigkeit, daVOn für anerkannte gesellschaftliche Zwecke Gebrauch zu machen, viel langsamer, und der notwendige Wandel in gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen stellt sich noch später ein« (»Bericht des Arbeitsausschusses Kirche und Gesellschaft«, Protokoll des ÖRK-Zentralausschusses, 1969).

Was steckt hinter der Dynamik von Wissenschaft und Technologie und welche ethischen

---

* Paul Albrecht ist Exekutiv-Sekretär des Arbeitsausschusses Kirdie und Gesellschaft des Okumenisehen Rates der Kirchen, dessen Mitarbeiter er seit fast drei Jahrzehnten ist. Durch seine weiten Reisen steht er mit dem sozialethischen Denken in großen Teilen der Welt in Berührung. – Dieser Aufsatz wurde mit Erlaubnis des Verfassers und der Herausgeber der Zeitschrift »Christianity and Crisis«, New York, 28. 4. 1974 entnommen.

1. Der Begriff »Wissenschaft« muß hier und im folgenden stets als übersetzung von »science« verstanden werden; er bezeichnet also nur die Naturwissensdiaflen im weitesten Sinne.

Kriterien sind erforderlich, um verantwortlich unter den Möglichkeiten, die die Technologie bietet, wählen zu können? Fragen dieser Art veranlaßten 1969 den ÖRK, eine Fünf-Jahres-Studie über »Die Zukunft von Mensch und Gesellschaft in einer wissenschaftsorientierten technologischen Welt« in Auftrag zu geben.

Die Kirchen begannen die Studie nur sehr zögernd, weil sie nicht wußten, wohin sie führen würde. Es überraschte sie etwas, daß dadurch neue und grundlegende ethische Fragen in den Bereichen Genetik, ökologie, Bevölkerungspolitik und angemessene Technologie (appropriate technology) aufgeworfen wurden. Diese wiederum lenkten die Aufmerksamkeit auf noch zentralere Fragen: Ist die Welt in der Lage, Lebensmittel für eine sich verdoppelnde Bevölkerung bereitzustellen? Können die verheerenden Folgen der Versehrnutzung und Zerstörung der Umwelt kontrolliert werden, ohne daß damit ökonomisches und industrielles Wachstum praktisch zum Stillstand gebracht wird? Können neue Energiequellen ohne die Gefahr erschlossen werden, uns und zahlreiche zukünftige Generationen zu vergiften oder radieaktiv zu verseuchen?

Alte und neue Kritik

Obwohl im allgemeinen die Kirche der Technologie wohlwollend gegenüberstand, kann man doch sagen, ohne damit Whites These zu bestreiten, daß es in der westlichen Welt immer eine christliche Minderheit gegeben hat, die die gesellschaftlichen Konsequenzen einer schnellen technologischen Entwicklung abgelehnt hat, weil sie glaubte, daß dadurch der Mensch notwendig entwertet würde. Diese Sicht war Teil eines romantischen, naturalistischen und utopischen Protests gegen die »unheilvollen, teuflischen Maschinen«, war Teil der antitechnologischen Einstellung all der Radikalen des 19. Jahrhunderts, die nicht nur gegen die Macht der Kapiralistenklasse, sondern gegen die gesamte Vorstellung einer reglementierten, disziplinierten, technologisch organisierten und wachstumsorientierten wirtschaftlichen Aktivität Widerstand leisteten.

Auch heute noch wird diese Auffassung häufig vertreten: in der anglo-katholischen Soziologie, von *[acques Ellul,* und seit kurzem auch in den Schriften von Mystikern und Krypto-Christen wie *Theodore Roszak,* und von christlichen und jüdischen ökonomen wie *E. F. Schumacher* und *E. Mishan.* Diese Denker stützen ihre Argumentation mit dem Hinweis auf den entmenschlichenden Charakter der modernen Wissenschaft und Technologie, auf die Bedrohung der Lebensqualität und das Versagen der Gesellschaft, die gesamtgesellschaftlichen Kosten eines raschen technologischen Wachsturns richtig zu verstehen und gerecht zu verteilen.

Diese Besorgnis blieb jedoch im ganzen eine Randerscheinung. Die Kirchen hatten den Verdacht, daß sich hinter dieser Kritik an der Technologie oft eine aristokratische, ländliche, romantische und vielleicht reaktionäre Auffassung von der menschlichen Situation verbarg, die die Suche nach sozialer Gerechtigkeit für die Arbeiterklasse verhinderte. Sie sahen ihre Hoffnung in einer zunehmenden Verwendung der Technologie und einer gerechteren Verteilung ihrer Erzeugnisse.

In Diskussionen mit Missionaren über gesellschaftliche Veränderungen in Afrika, Asien und Lateinamerika wurde in letzter Zeit zunehmend die Sorge um die entmenschlichenden Konsequenzen des technologischen Wandels laut. Die Macht der wissenschaftlich-technologischen Einstellung war jedoch 'so groß, daß auch hier der Streit gegen die entschieden wurde, die zur Vorsicht mahnten. Die Forderung nach Befreiung von den verschiedenen Formen des Kolonialismus führte auch zur Forderung nach mehr Zugang zur Technologie. So wurden die Werte technologischen Fortschritts in zunehmendem Maße Bestandteil eines neuen, weltweiten Ethos.

Im Gegensatz zu christlichen Denkern, die die entmenschlichenden Aspekte von Wissenschaft und Technologie angriffen, priesen andere ihre Verdienste und ihre säkulare Weltanschauung (world view), und sie verherrlichten deren Großtaten als Ausdruck eines christlichen Sieges über die »sakralen« ontologischen Strukturen traditioneller Kulturen und Gesellschaften (z. B. *Harvey Cox* in "The Secular City"2 und

2. Deutsch: »Stadt ohne Gott«, 4. Aufl. 1968.

van Leeuwen in »Christianity and World History«), Obwohl die meisten Theologen und Ethiker in ihren Auffassungen nicht so weit gingen, war bis vor kurzem eine einflußreiche theologische Entscheidung für die vorherrschende positivistische, wissenschaftlich-technologische Weltanschauung wirksam, die fast ein Leben ohne Schranken versprach.

Heute fragt nicht mehr nur eine Minderheit von Theologen und Laien nach den Zielen und Grenzen einer technologisch organisierten Gesellschaft. Es wächst die Zahl der Wissenschaftler und Technologen, die zugeben, daß die Wisschensdiafl nur begrenzt in der Lage ist, neues Wissen und neue Macht über die Natur zu liefern, und es ist ihnen darin zuzustimmen, daß »das alte Bild von der Wissenschaft als kontinuierlich fortsdireitender und Wissen über das Wesen der Dinge anhäufender Folge von Entdeckungen falsch ist« (Dr. *Mary Hesse).*

Manche fühlen sich von der Erscheinung eines repressiven und ausbeuterischen Typs von Technologie abgestoßen, den sie selbst mitgestaltet haben, von der Erscheinung einer Wissenschaft und Technologie, die versucht, Macht über die Natur zu erlangen - bis zur Selbstzerstörung des Menschen. Andere teilen zwar nicht die Sicht des Clubs of Rome über »Grenzen des Wachstums«, sind sich aber darin einig, daß wir ein neues Stadium erreicht haben, in dem wir in größerem Umfang die Fragen, die Wissenschaft und Technologie nicht beantworten können, berücksichtigen müssen.

Die Auffassungen der ersten Gruppe sind schon bekannt, und es kann nur wenig zu dem hinzugefügt werden, was in der noch andauernden Diskussion über »Die Grenzen des Wachstums« vorgebracht worden ist. Trotz der Bemühungen einiger ökonomen, das Gegenteil zu beweisen (z. B. *Wilfred Beckerman:* In Defense of Economic Growth, London 1974) scheint diese These durch die weltwirtschaftliche Entwicklung gestützt zu werden.

Von größerem Interesse sind Stellungnahmen von Wissensmaftlern und Ingenieuren, zum Teil aus der jüngsten Vergangenheit, die, obwohl sie für das Wachstum eintreten, sich der Ungewißheiten und Risiken der weiteren Entwicklung bewußt sind. Ihrer Meinung nach bedarf es in Zukunft neuer Wege der Entscheidungsfindung über technologische Verfahren, wobei die öffentlichkeit mehr beteiligt werden muß und weniger Erlösung durch klare und eindeutige Durchbrüche erwartet werden darf.

Vor kurzem hat zum Beispiel der amerikanische Kernphysiker Dr, *Aloin Weinberg* die wachsende Bedeutung »transwissenschafllicher« Fragen hervorgehoben. In der Zeitschrift »Minerva« (April 1972) weist er auf die steigende Zahl von Problemen hin, die früher von der Wissenschaft beantwortet worden wären, heute aber als transwissenschaftlich anzusehen sind: »Erkennrnistheoretisch sind sie zwar Tatsachenfragen und können in der Sprache der Wissenschaft ausgedrückt werden, doch transzendieren sie die Wissenschaft.«

Nach Weinberg nimmt die Zahl solcher Fragen entweder deswegen zu, weil der finanzielle und zeitliche Aufwand, der für das Finden von Antworten erforderlich wäre, zu groß ist, oder weil es »der Wissenschaft inhärente Unsicherheitsfaktoren gibt, die prinzipiell nicht vollständig beseitigt werden können«, Transwissenschafllidie Fragen müssen entweder in einem »politisdien Prozeß« oder »in einander ausschließenden Verfahren« entschieden werden. Die zweite Vorgehensweise eignet sich am besten, wenn es in Verfahrensfragen Meinungsverschiedenheiten gibt. Sie schließt den Gebrauch strenger Beweisverfahren ein und verläuft geordneter als der politische Prozeß, der am besten dann angewendet werden sollte, wenn es um Meinungsverschiedenheiten über moralische und gesellschaftliche Werte geht.

Ein zweites Beispiel ist den Schriften des deutschen Kernphysikers Prof. *Wolf Häfele* entnommen, der darin seine Erfahrungen über die Risiken der Kernenergie heranzieht. Er erkennt die begrenzte Fähigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis bei der überwindung von Unsicherheiten an, die bei der Anwendung hochentwickelter Verfahren entstehen, die die Nuklear-technologie mit sich bringt. Er schreibt, ebenfalls in »Minerva« (Juli 1974):

»Der zur Wahrheit im herkömmlichen Sinne führende Prozeß des übergangs von Theorie zum Experiment und umgekehrt ist nicht länger möglich. Diese Art von Wahrheit ist für die Erfahrung nicht mehr voll zugänglich. Das heißt, daß Argumente aus dem Bereich der

Hypothesenbildung letztlich mit Notwendigkeit unvollständig bleiben müssen ... Dieser grundlegende Mangel an Beweiskraft, der unserer Arbeit innewohnt, erklärt bis zu einem gewissen Grade die Besonderheiten der öffentlichen Diskussion über die Sicherheit von Kernreaktoren. Die befremdlichen und oft unwirklich erscheinenden Züge dieser Diskussion ... stehen im Zusammenhang mit der hypothetischen Natur des Bereichs unterhalb des Restrisikoniveaus .., Es ist unmöglich, die Methode von Versuch und Irrtum auf das Problem der größtmöglichen Reaktorsicherheit anzuwenden, weil die Konsequenzen zu weitreichend wären.«

Häfele glaubt, daß dies nicht nur für den Bereich der Kernenergie charakteristisch ist: »Es ist vielmehr der allgemeine Zustand einer Zivilisation, auf die wir uns zubewegen: unter diesen Umständen wird die Bedeutung menschlicher Unternehmungen vergleichbar mit der Größenordnung der' weitreichendsten Bestimmungsgrößen unserer normalen Existenz. So erweist sich die Kernenergie als Vorläufer und Pfadfinder dieser Entwicklung-s. Folglich wird »ein Vorgehen mit nur hypothetischer Absicherung die nächsten Stadien menschlicher Unternehmungen kennzeichnen. Die Größenordnung technologischer Unternehmungen wird es unmöglich machen, so zu verfahren, daß negative Konsequenzen mit absoluter Sicherheit ausgeschlossen werden können.«

Technologie als Herausforderung für die Theologie

Es ist hier nicht möglich, die vielen interessanten theologischen, philosophischen und ideologischen Implikationen solcher Entwicklungen aufzuzeigen. Aber zur Illustration greife ich einige Beispiele für die wesentlichen begrifflichen Probleme heraus, die dabei auftreten werden.

Besonders auffällig am Versuch einer theologischen Kritik der wissenschaftlichen Weitsicht des Westens ist die scheinbare Hilflosigkeit (oder Verwirrung?) des theologischen Denkens, das sich dieser Herausforderung ausgesetzt sieht, einer Herausforderung, die paradoxerweise dem Glauben eine neue und entscheidende Möglichkeit zu bieten scheint, als Beweis für den Sinn und das Geheimnis der menschlichen Existenz zu dienen. Dies mag auf den Mangel an Erfahrung in der Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern und Technologen zurückzuführen sein.

Vielleicht hängt es aber auch von der Unfähigkeit der Kirchen ab, einen Teil der interessanten analytischen Bemühungen zusammenzufassen und zu fördern, die besonders vielversprechend erscheinen (Die Studie »Mensdi und Natur« der Lehrkommission der Church of England ist ein gutes Beispiel dafür, wie eine Kirche aus der Umweltschutzproblematik Anregungen für die christliche Lehre aufnimmt). Auf jeden Fall erkennen wir heute die Vorläufigkeit aller theologischen Konstrukte und werden der fundamentalen Aufgabe gewahr, die Theologie unter dem Gesichtspunkt der Fragen, die von Wissenschaftlern, Technologen und anderen gestellt werden, neu zu durchdenken.

Es liegt auf der Hand, daß diese Stimmen der letzten Jahre die vorhin erwähnte christliche Abneigung gegen die Technik erneut verstärkt haben. Das Resultat sind jedenfalls neue kräftige Forderungen, den Gebrauch der Wissenschaft und die technischen Möglichkeiten der Menschheit künftig bestimmten Einschränkungen zu unterwerfen. Dagegen kann man vernünfl:igerweise argumentieren, daß wir heute nicht mehr die Wahl haben, uns aus einer Gesellschaft zurückzuziehen, die grundlegend von einer wissenschaftlich fundierten Technologie abhängig ist.

Doch stößt diese Antwort nicht zum Kern des Problems vor: zu unserem Verständnis, das wir als Christen von der Stellung der Technologie im menschlichen Bereich haben und von der möglichen Verzerrung, die eine wissenschaftlich orientierte Kultur in die Beziehung zwischen Gott, Natur und Mensch gebracht hat. Diese Erörterung hat grundlegende Bedeutung für jede weitere Diskussion über Technologie-Politik. Ich zitiere zwei Beispiele für recht gegensätzliche Standpunkte:

Prof. *Jean Ladrlere,* ein römisch-katholischer Wissenschaftstheoretiker in Löwen, behauptet, daß wir die der modernen technologischen Entwicklung inhärente Dynamik anerkennen und akzeptieren müssen. Er glaubt, daß das Hauptmerkmal einer wissenschaftlich fundierten

Technologie darin besteht, daß »sie einen neuen Bereich zwischen Mensch und Natur darstellt, und als Zwischenbereich nicht in die gleiche Kategorie mit Naturprozessen oder menschlicher Aktivität eingeordnet -werden kann«, Dieser Bereich besitzt eine'Art Autonomie, aber zusätzlich gibt es in ihm einen dynamischen Faktor, der sich beständig vergrößert, eine »inhärente Dynamik, die dem Menschen ihre Problemstellungen aufzwingt«,

Die Ziele solch einer Entwicklung »werden mehr und mehr von der Technologie selbst bestimmt«. Trotz der offensichtlichen Wechselbeziehungen zwischen dem technologischen und anderen Bereichen »ist es der technologische, der entscheidend ist, der faktisch seine Bedingungen den anderen aufzwingt«, Wissenschaftlime Rationalität hat daher eine eigene Zielsetzung (finalite), im Gegensatz zu den verschiedenen Zielsetzungen (finalites) von Mensch und Natur.

Dieser Standpunkt unterscheidet sich, wie ich meine, nicht von dem einiger anderer westlicher Philosophen und Theologen. *Langdon Gilkey* hat die Technologie als »historisches Schicksal, als unumkehrbar und unaufhaltsam« charakterisiert. Sogar die Notwendigkeit, Technologie zu kontrollieren, trägt eher dazu bei, die potentielle Bedrohung der Freiheit des Menschen zu erhöhen, als sie zu verringern. »Sie führt zu dem offenbar unlösbaren Paradox einer technologischen Kultur: Freiheit dadurch zu erlangen, daß man rationaler wird (und dabei mehr Technologie anwendet), oder daß man irrationaler wird, das heißt die Abhängigkeit von den irrationalen Lebensprinzipien der individuellen Autonomie anerkennr.«

Ganz anders geht Pater *Paul Verghese*, ein syrisch-orthodoxer Theologe in Indien, vor. Er sieht das grundlegende geistige Problem in der Objektivierung, Säkularisierung und Materialisierung der wissenschaftlichen und tedinologisehen Weltanschauung des Westens, die sich Christen und Nichtchristen zu eigen gernacht haben. Einerseits hat die Betonung objektiver Erkenntnis die menschlichen Möglichkeiten erweitert, andererseits aber »die Fähigkeit des Menschen zu anderen Weisen des Wissens und so auch seine Menschlichkeit verringert«. Im gesellschaftlichen Bereich führte das zu den Konsum- und Eigentumsstrukturen, die zur Betonung einer objektivierenden und manipulativen Haltung gegenüber Mensch und Natur beitrugen.

Die westliche Auffassung beruht im ganzen auf einer Trennung von Mensch, Natur und Gott in abgegrenzte Wirklichkeitsbereiche »mit genau bestimmten natürlichen Grenzen«. Der Technik objektiver Analyse muß eine neue Würdigung des biblischen Verständnisses von der kosmischen Heilsauffassung und von der geheimnisvollen wechselseitigen Durchdringung aller Aspekte der Existenz entgegengestellt werden. Pater Verghese schreibt:

»Das Lob Gottes steigt (in der Bibel) gleichermaßen aus der Natur und vom Menschen auf und verbindet sich zu einer kosmischen Symphonie. Die Hebräer sagten sich nicht vollständig von allen Natursymbolismen los, nur um sich auf etwas zu konzentrieren, das -Geschichte- heißt und für das sie nicht einmal einen Begriff hatten. Sie unterschieden zum Beispiel nicht zwischen Natur und Geschichte, Natur und Gnade, Natur und Übernatur ... Wir allein haben diese falschen Unterscheidungen gemacht, die immer noch Bestandteil und Belastung unserer verheerenden theologischen Ausrüstung sind. Wären sie tatsächlich wirksam, so wären sie schädlicher als die verschmutzte Luft in unseren Städten« (}>Mysterium und Meisterschafl«, Konferenz des ÖRK über Wissenschaft, Technologie und die Entwicklung des Menschen 1974 in Bukarest).

Ich wage nicht, zwischen diesen beiden Standpunkten zu entscheiden. Die ökumenische Aufgabe, wie ich sie sehe, besteht im Skizzieren solcher kritischen Fragestellungen (die zum größten Teil noch nicht sichtbar geworden sind), sowie darin, die verschiedenen Ansätze zu prüfen und sich bei Wissenschaftlern und Technologen zu erkundigen, ob solche Fragen tatsächlich ihre Erfahrung hinsichtlich entscheidender begrifflicher Probleme wiedergeben.

Gibt es eine technologische Weltanschauung?

Eine weitere Schwierigkeit bei der gegenwärtigen überprüfung der Verbindung zwischen

Technologie und Gesellschaft hängt mit der Bemühung zusammen, ihre ideologischen Komponenten zu klären. In vielen anerkannten Geseilschaftstheorien ist die Auffassung vertreten worden, daß Technologie ideologisch neutral und ihre Krise tatsächlich nur, oder in erster Linie, eine Krise der gesellschaftlichen, ökonomischen oder politischen Institutionen wäre, die sich ihrer bedienten oder sie für sich ausbeuteten. Man müßte nur das politische und wirtschaftliche System ändern und die »Krise« der Technologie wäre gelöst.

Einige Marxisten, darunter *Marcuse.* gehen noch weiter und behaupten, daß die moderne Wissenschaft und Technologie> die auf dem Bedürfnis beruhen, die Natur zu beherrschen, mitgeholfen haben, das gegenwärtige System gesellschaftlicher Herrschaft hervorzubringen.

»Die Prinzipien der modernen Wissenschaft waren *apriori* so strukturiert, daß sie als begriffliche Instrumente einem Universum sich automatisch vollziehender, produktiver Kontrolle dienen konnten; der theoretische Operationalismus entsprach dem praktischen. Die wissenschaftliche Methode, die zur stets wirksamer werdenden Naturbeherrschung führte, lieferte dann auch die reinen Begriffe wie die Instrumente Zur stets wirksamer werdenden Herrschaft des Menschen über den Menschen *vermittels* der Naturbeherrschung ... Heute verewigt und erweitert sich die Herrschaft nicht nur vermittels der Technologie, sondern *als* Technologie, und diese liefert der expansiven politischen Macht, die alle Kulturbereiche in sich aufnimmt, die große Legitimation« (sDer eindimensionale Mensch«, S. 172 f.).

Er fährt später fort:

»Was ich herauszustellen versuche, ist, daß die Wissenschaft *aujgrund ihrer eigenen Methode* und Begriffe ein Universum entworfen und befördert hat, worin die Naturbeherrschung mit der Beherrschung des Menschen verbunden blieb – ein Band, das dazu tendiert, sich für dieses Universum als ganzes verhängnisvoll auszuwirken« (S. 180).

Marcuse spricht jedoch weiter von einer »Ausweitung der Natureroberung«, die Teil des Befreiungsprozesses werden könnte. Es bleibt somit unklar, ob er glaubt, daß Wissenschaft und Technologie die korrumpierenden Elemente sind, ober ob es das moderne kapitalistisch-imperialistische Produktionssystem ist, das sie für sein historisches Vorhaben verwendet hat.

Wenn das Kernproblem in dem menschlichen Streben nach Naturbeherrschung besteht, können wir darin durch die »Erfindung« einer neuen herrschaftsfreien Art von Technologie unserem Dilemma entgehen? Der marxistische Wissenschaftstheoretiker *[ürgen Habermas,* seit einiger Zeit einer der Direktoren des Max-Planek-Instituts in München, kritisierte Marcuses überlegung, daß

»gesellschaftliche Emanzipation ohne eine komplementäre revolutionäre Transformation von Wissenschaft und Technologie undenkbar wäre '" Es ist unmöglich, sich vorzustellen, wie wir auf Technologie, genauer gesagt auf *unsere* Technologie, zugunsren einer qualitativ anderen verzichten könnten, solange sich die Organisation der menschlichen Natur nicht ändert und solange wir also darauf angewiesen sind, Selbsterhaltung durch gesellschafHiche Arbeit und mit Hilfe von Methoden, die Arbeit ersetzen, zu verwirklichen ... Wenn Wissenschaft wirklich die Bedeutung von moderner Wissenschaft behalten soll, die von Natur aus an einer möglichen technischen Kontrolle orientiert ist, kann die Idee einer Neuen Wissenschaft einer logischen Nachprüfung nicht mehr standhalten als die einer Neuen Technologie. Für diese' Funktion, wie für wissenschaftlich-technischen Fortschritt überhaupt, gibt es keinen menschlichen Ersatz« (»Toward a Rational Sociery«, S. 87 f.).

Viele ökologen - auch die, die dazu tendieren, die Hauptverantwortung für die ökologischen Probleme der Welt der kapitalistischen Ausbeutung von Technologie anzulasten - glauben, daß keines der herrschenden Systeme, ob nun kapitalistisch oder sozialistisch, seiner ökologischen Verantwortung gerecht geworden ist (zum Beispiel *Barry Commoner:* The Closing Circle, S. *280).* Die ökumenische Diskussion über alternative gesellschaftliche Systeme neigt der Auffassung zu, daß keine der gegenwärtigen Gesellschaftstheorien ein Bild von der Zukunfl: liefert, das ohne fundamentales überdenken die Dilemmas der modernen technologischen Gesellschaft lösen könnte (siehe »Drei

Berichte über Kirche und Gesellschafl«, ÖRK September 1971, S. 18-26).

Stimmt es, wie *Heilbroner* in »An Inquiry into the Human Prospect« sagt, daß »diese sozio-ökonomischen Systeme (Kapitalismus und Sozialismus) an eine Zivilisation gebunden sind, deren hervorstechendstes Merkmal ihre virtuose Produktivität ist«? Mit anderen Worten: ist es richtig, daß wissenschaftlich fundierte Technologie eine eigene, charakteristische Weltanschauung, ihr eigenes ideologisches System hat? Auf jeden Fall ist sie nicht neutral und kann nicht ohne weiteres von anderen ideologischen Systemen kontrolliert oder benutzt werden (die ohnehin meist die herrschende wissenschaftlich-technologische Weltanschauung ausdrücken).

Wir können also annehmen, daß nicht nur die technologischen, sondern auch die theoretischen Grundlagen durch die gegenwärtige Frage nach der Beziehung zwischen Technologie und Gesellschaft ins Wanken geraten sind. Wie auch andere Gruppen beginnen die Kirchen erst jetzt mit der Prüfung dieser Fragen.

Das Dilemma der Entwicklungsländer

Die Krise des Bewußtseins ist vielleicht in den Ländern am größten, die gerade mit ihrer technologischen Entwicklung beginnen, besonders in Asien, Afrika und dem Mittleren Osten. Zuerst standen sie der gegenwärtigen Betonung der nachteiligen Auswirkungen von Wissenschaft und Technologie ablehnend gegenüber, weil es ihnen wie ein Manöver erschien, das sie der Möglichkeit berauben sollte, ihre Vorteile zu genießen. Sie haben mit einer gewissen Berechtigung geltend gemacht, daß nicht Wissenschaft und Technologie die technologische Entwicklung der Industrieländer verdorben haben, sondern die Habgier der weißen Nationen bei der Ausbeutung der Rohstoffvorräte der Welt. Sie meinen, daß sie in ihren Kulturtraditionen die Weisheit besitzen, den unterdrückenden Eigenschaften der westlichen Technologie zu entgehen, und damit auch die Fähigkeit haben, sich auf ihre befreienden Auswirkungen zu konzentrieren. Wenn ihre Erfahrung mit Wissenschaft und Technologie entstellt war, so deshalb, weil ihnen ein westliches Schema aufgezwungen worden ist, das für ihre Bedürfnisse und Möglichkeiten ungeeignet war. Für sie erscheint das chinesische Modell anziehender.

Es wächst jedoch der Verdacht, daß auch ihre Kulturen nicht die geistige und moralische Stärke haben könnten, um den entmenschlichenden Tendenzen der modernen dynamischen Entwicklung zu entgehen oder ihnen entgegenzuarbeiten. Auf einer der Regionalkonferenzen des ÖRK wies Prof. S. *A. Aluko,* ein christlicher Laie und Okonom aus Nigeria, auf die damit verbundenen Versuchungen hin:

»Die Mehrheit der Afrikaner glaubt, daß für eine schnelle Modernisierung ihrer Wirtschaft die westliche Technologie mit allen Einzelheiten importiert werden könne, und daß die vollständige Nachahmung der westlichen oder östlichen Kultur der schnellste und sicherste Weg sei, um zu nationaler Größe zu gelangen ... Diese kulturelle, politische und ideologische Nachahmung des Ostens oder Westens schafft: ein Hindernis für die Einführung spezifischer Methoden und Techniken, die Afrika aus seiner Rückständigkeit führen, ihm eine Vorstellung von Größe geben, die einheimischen Talente und Errungenschaften fördern und die Kraft zu einer nationalistischen Ideologie verleihen könnten, die eine ununterbrochene Modernisierung ermöglicht« (siehe »Bericht der westafrikanischen Konferenz über Wissenschaft und Tedinologie«, Accra, Ghana, ÖRK März 1972).

Die Konferenz des ÖRK über Wissenschaft und Technologie 1973 in Ostasien kam zu einem ähnlichen Ergebnis, nämlich daß es einer größeren Anstrengung bedürfte, die wissenschaftliche und technologische Weltanschauung, wie sie vom Westen her übernommen wurde, und »ihre Tendenz zu einer triumphalistischen Sicht der Zukunfl« zu analysieren:

»Wir verspüren die dringende Notwendigkeit, nach einer asiatischen Theologie von Mensch und Gesellschaft, Natur und Technologie als Basis für einen neuen christlichen Zugang zu wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen zu suchen. Dies erfordert die Diskussion über Umwelt, Rohstoffreserven, Bevölkerungswachsturn und eine qualitätsorientierte Einstellung zu Entwicklung, wie auch die an-

dauernde Suche nach Klarheit über Ideologie« (»Anticipation«, Nr. 14, S. 36).

Es muß aber hervorgehoben werden, daß der uneingesdrränkre Transfer von Geldmitteln und Technologie aus den Industrieländern in die Entwicklungsländer den Empfängern nicht nur schwere Lasten, zum Beispiel in Form von Schuldverschreibungen, verschwenderischen Produktions- und Konsumformen auferlegt hat, sondern darüber hinaus auch die soziale Gerechtigkeit und das Selbstvertrauen untergraben und eine Identitätskrise hervorgerufen hat. Der ökonomischen und gesellschaftlichen Verwirrung liegt deshalb eine tiefere Verwirrung geistiger Art darüber zugrunde, wie der Mensch Wissenschaft und Technologie gebrauchen soll.

Gesellschaflspolitische Fragen

Wir kommen nun zu einigen praktischen Fragen hinsichtlich der Auswirkungen von Wissenschaft und Technologie. Auf jeden Fall können die theoretischen Probleme nicht isoliert von den weiterbestehenden Fragen praktischer Politik gelöst werden.

Zunächst eine Vorbemerkung über die angebliche Spannung zwischen dem Interesse an sozialer Gerechtigkeit und der Sorge um die technologischen und ökologischen »Grenzen«, Zum Teil besteht ein Konflikt zwischen den zeitlichen Perspektiven: kurzfristig scheint die Bedeutung sozialer Gerechtigkeit manchen dringlicher zu sein als die langfristige Schädigung der Umwelt und die mögliche Knappheit an natürlichen Rohstoffen (ich möchte hier die Bemerkung von J. *M. Keynes* ins Gedächtnis rufen, daß wir schließlich am Ende doch alle tot sein werden).

Die Kirchen müssen klar »jeder Versuchung widerstehen, das Problem der Lebensqualität und die Suche nach persönlicher Sinngebung als Mittel zu benutzen, um der eindringlichen Forderung nach Befreiung und sozialer Gereditigkeit zu entgehen«. Wenn darüber hinaus Knappheit an Rohstoffen zu erwarten ist, dann ist es aus christlicher Perspektive um so wichtiger, daß sie gerecht unter den Völkern der Welt verteilt werden. Im Interesse sozialer Gerechtigkeit liegt es auch, daß Anwendung, Kontrolle und Eigentum von technologisdien Verfahren sorgfältig überprüft werden sollten, um festzustellen, ob sie dem menschlichen Wohl in weltweiter Hinsicht dienen. Gleichzeitig wird unser Verständnis von den Parametern sozialer Gerechtigkeit auf neue Weise durch die Wachstums- und Umweltdebatte und die Diskussion über die Vor- und Nachteile verschiedener technologischer Möglichkeiten beeinflußt. Unsere ökumenische Diskussion hat dies für spezielle Fragestellungen ans Licht gebracht.

Ein ethisch verantwortlicher Gebrauch von Rohstoffen ist dringend erforderlich, und damit auch die Behandlung des weiterreichenden Problems, wie die Welt die notwendige materielle Lebensbasis für ihre Bewohner auf unbestimmte Zukunft aufrechterhalten kann. Die ethischen Konsequenzen hieraus sind radikal und erscheinen einem Großteil der entwickelten Welt ziemlich unannehmbar. Die Konferenz über Wissenschaft, Technologie und menschliche Entwicklung 1974 in Bukarest hat eine neue, langfristige Vision einer »erträglidien und gerechten *Ge*sellschafl« entworfen, die die Kirchen auf relativ neue Richtlinien des Denkens und Handelns verpflichtet. Die »Gleichgewichtsgesellschaft« (sustainable society) ist wie folgt charakterisiert:

»Erstens: gesellschaftliche Stabilität ist ohne gleichmäßige Verteilung der Güter, bei denen Knappheit besteht, oder ohne eine allgemeine Möglichkeit der Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungen unerreichbar. Zweitens: die Stabilität der Weltgesellschaft wird nur aufrechtzuerhalten sein, wenn der Bedarf an Nahrungsmitteln jederzeit ausreichend unter der Versorgungskapazität der Welt liegt und wenn die Emission von Schadstoffen genügend weit unter der Belastbarkeit des Okosysrems bleibt. Drittens: die neue Gesellschaflsstruktur wird nur aufrechterhaltbar sein, solange der Verbrauch von sich nicht regenerierenden Rohstoffen nicht den Zuwachs an Materialien überschreitet, die durch technologische Neuerungen verfügbar gemacht werden. Schließlich macht eine Gleichgewichtsgesellschafl: ein Ausmaß an menschlicher Aktivität erforderlich, das nicht nachteilig von' den großen und unaufhörlichen Schwankungen im politischen Weltklima beeinflußt werden darf.«

Der Bericht fährt fort: »Konkreter gespro-

chen, sehen wir eine Welt voraus, in der die Sicherheit des Individuums, die Neuverteilung materiellen Reichtums und die Einführung eines höchstmöglichen Konsumniveaus miteinander durch ein übernationales gesellschaftliches Sicherheitssystem erreicht werden, das die Verantwortung für das Schicksal des einzelnen auf alle Völker verteilt ... Die gewaltigen Veränderungen in der Einstellung zum nationalen Wohlfahrtsstaat, die wir während der letzten Generation erfahren haben, lassen uns hoffen, daß auf ähnliche Weise eine weltweite Wohlfahrtsgesellschaft, die sich im Gleichgewicht befindet, während der nächsten Generation erreicht werden kann, besonders weil das Bedürfnis danach um so viel stärker ist.«

Diese Erklärung wurde angegriffen, weil sie viel von der Argumentation für die natürlichen »Grenzen des Wachstums« übernimmt. Viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen - Radikale und Konservative - setzen ihre Hoffnung immer noch auf neue technologische Durchbrüche, verbunden mit neuen Maßnahmen für soziale Gerechtigkeit. In der ökumenischen Diskussion wird diese Auffassung jedoch klar bezweifelt.

Die nächste Phase dieser Diskussion wird zweifellos mit weiteren Erwägungen zu Fragen der Ernährung und Energie beginnen. Es bestehen Pläne für ein ökumenisches Hearing über die Gefahren und Möglichkeiten eines weiteren Ausbaus von Kernenergieprogrammen, bei dem die Argumente für und wider eine breitere Verwendung von Kernenergie abzuwägen sind. Aber mehr Menschen als je zuvor bestreiten, daß wir wunderbare neue Energiequellen erwarten können, die uns die Rettung aus dem oben angezeigten Dilemma versprechen. In der öffentlichen Debatte über die Frage der Kernenergie kommt klar zum Ausdruck, daß die Beziehungen zwischen ethischen und technischen Problemen hinsichtlich ihrer Komplexität und Intensität neue Dimensionen annehmen.

»Angemessene Technologie«

Da die Nachteile bestimmter Arten von hochdifferenzierter Technologie sichtbar geworden sind, besteht mehr Interesse an der Idee einer »angemessenen Technologie« und an den gesellschaftlichen und menschlichen Kriterien zur Bestimmung technologischer Veränderung und Entwicklung. Diese Diskussion befindet sich noch im Anfangsstadium, aber die Erfahrungen in Japan, China und anderen Ländern zeigen, wie wichtig sie werden wird. Anders ausgedrückt: nicht Anti-Technologie ist die Konsequenz, sondern eine differenziertere und gesellschaftlich eher vertretbare Verwendung von Technologie.

Es besteht eine enge Verbindung zwischen der Wahl von technologischen Systemen und dem Problem der Freiheit. *Heilbroner* hebt dies, wenn auch pessimistisch, mit der Frage hervor, ob »nur ein autoritäres Regime der immensen Aufgabe der gesellschaftlichen Reorganisation gewachsen sein wird, die nötig ist, um der Katastrophe zu entkommen«. Dies wird in einer bekannten Außerung *Weinbergs* zum faustischen Handel um die Kernenergie deutlich:

»Wir Kernforscher haben einen faustischen Pakt mit der Gesellschaft geschlossen. Auf der einen Seite bieten wir '" eine unerschöpfliche Energiequelle. Sogar schon auf kurze Sicht können wir beim Gebrauch normaler Reaktoren Energie bieten, die billiger als fossiler Brennstoff ist ... Darüber hinaus verschmutzt diese Energiequelle bei ordnungsgemäßer Handhabung die Umwelt fast nicht ... Aber der Preis, den wir von der Gesellschaft für diese magische Energiequelle fordern, ist eine Wachsamkeit und Langlebigkeit unserer gesellschaftlichen Institutionen, an die wir bisher nicht gewöhnt sind« (Science, Juli 1972).

Für manche Leute bedeutet dies, daß wir das Risiko von mehr Kernenergie (Sicherheit, Verteilung etc.) ohne militärischen Schutz gegen Sabotage und andere Gefahren nicht eingehen können. Mit anderen Worten: die Sicherheitsforderungen hochentwickelter Technologien scheinen die politischen Rechte zu bedrohen; doch erscheint es unmöglich, diese Technologien ohne ausreichenden Schutz gegen ihre Risiken zu entwickeln. Eine andere Argumentation wäre die, es sei illusorisch anzunehmen, daß selbst ein autoritäres System die Stabilität garantieren könnte, die das Bedürfnis nach Schutz vor nuklearer Verseuchung mit sich bringt.

Solche Argumente haben zur Folge, daß weniger technologische Lösungen der Rohstoff- und Umweltkrise immer mehr bevorzugt werden,

Die radikalen Veränderungen der Lebensgewohnheiten, die durch eine Gleichgewichtsgesellschaft erforderlich werden, führen oft zu gesellschaftlichem Pessimismus und zur Voraussage von sozialen Konflikten. Hier werden jedoch die neue Sinnerfahrung und der Geist der menschlichen Solidarität unterschätzt, die als Nebenprodukte der Debatte über die ökonomische und gesellschaftliche Zukunft der Welt entstanden sind. Dies gilt besonders für christliches Denken und Handeln in den Niederlanden, Schweden, Dänemark und Norwegen, wo man sich der technologischen Fehler der Vergangenheit in zunehmendem Maße bewußt wird und bereit ist, neue Lebensgewohnheiten zu entwickeln und einen Teil der »Privilegien« früherer Zeiten aufzugeben. Anstatt die neue Situation als Niederlage zu betrachten, faßt man sie als eine Möglichkeit auf, dem Leben mehr Sinn zu geben. Das geschieht in Solidarität mit den Völkern überall in der Welt, besonders aber mit denen, die nie eine Möglichkeit gehabt haben, sich von Hunger, Krankheit oder Mangel an geeigneter Unterkunft zu befreien.

Die Kirdien stehen der großen Aufgabe gegenüber, der Furcht und Hysterie zu begegnen, die in so vielen reichen Ländern entsteht, wenn sie über eine mögliche Bedrohung des »bürgerlichen Ethos des wirtschaftlichen Fortschritts« nachzudenken beginnen. Dabei kann auf umfangreiche Diskussion, Information und Kommunikation nicht verzichtet werden. Sicherlich muß diese Arbeit mit ethischem und gesellschaftlichem Realismus getan werden, der die Kosten nicht verheimlicht oder übergeht, der aber auch auf die Möglichkeiten für ein verantwortliches Leben in Gemeinschaft hinweist.

Reu, P. Albrecht *Genf, 150 Route de Ferney*
Übersetzung: C. *M. Abrahams und U. Henzel, Heidelberg*

Wie »äußerte« sich die EKD zu Vietnam?

Bemerkungen aus gegebenem Anlaß

VON HANS-JüRGEN BENEDICT

Angesichts des plötzlichen Zusammenbruchs Südvietnams Ende April war die westdeutsche öffentlichkeit überrascht, schockiert oder schlicht ratlos. Vom sozialdemokratischen Verteidigungsminister Lebert bis hin zu zahlreichen Kommentaren wurde die Entwicklung in Vietnam auf einmal wieder mit dem Begriffsvokabular des kalten Krieges erklärt. Da wurde einerseits der »Weltkommunismus« angeprangert, der eine angeblich freie Gesellschaft in Südvietnam mit militärischer Gewalt zerstöre, andererseits zur Solidarität mit der erschütterten westlichen Führungsrnacht USA aufgerufen. Geschickt wurden in den Massenmedien die riesigen Flüchtlingsbewegungen als »Abstimmung mit den Füßen« gegen die Kommunisten interpretiert. Vergessen, daß systematische Flüchtlingserzeugung seit einem Jahrzehnt zu den Kampfmitteln der USA in Indochina gehörte, verschwiegen, daß der überhastete Rückzug der Thieu-Truppen und die Greuelpropaganda das Auslösemoment für diese Flüchtlingstrecks waren.

Die westdeutschen Kirchen haben das Kriegsende kommentarlos hingenommen - nicht einmal ein zaghafter Versuch wurde gemacht, das Geschehen den Gemeinden zu interpretieren, also etwa den »Sieg der Kommunisten« gegen die allgemeine Verzerrung in seiner friedenspolitischen Bedeutung zu würdigen. Diese Verlegenheit ist nicht neu, sondern hat das Verhalten der westdeutschen Kirchen zum Vietnamkrieg in den letzten zehn Jahren bestimmt. Wie konnte das in einer Kirche geschehen, die doch gerade in der Friedensethik nach 1945 einen großen Lernprozeß durchlaufen hatte?

Der folgende überblick versucht darauf eine Antwort zu geben, indem er die Reaktionen der US-Kirchen und des ökumenischen Rates mit denen der EKD vergleicht.

1. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 4. 1975.

I. Chronique scandaleuse

Die *amerikanischen Kirchen* stellen ziemlich bald nach der entscheidenden Eskalation des Krieges durch die USA im Februar 1965 die Politik ihrer Regierung in Frage: Im April 1965 veröffentlichen 2 700 Pfarrer in der New York Times eine Großanzeige gegen den Krieg in Vietnam, die mit dem Appell schließt: »Um Gottes Willen haltet ein.«[1a] Der ökumenische Rat und der Vatikan wenden sich an die kriegführenden Parteien mit der Bitte um eine Waffenruhe zum Weihnachtsfest[2]. Nach einer kurzen Feuerpause geht der Kampf unvermindert weiter. Ende des Jahres stehen 185000 amerikanische Soldaten in Vietnam. Nach einem Bombardierungsstopp werden die Bombenflüge auf Nordvietnam intensiviert wieder aufgenommen. In Südvietnam geht die amerikanische Armee zur Strategie der verbrannten Erde über.

Mitte Februar 1966 äußert sich der *Zentralausschuß des Ökumenischen Rates* in einer umfangreichen Zehn-Punkte-Erklärung zum Vietnamkrieg. Die USA werden aufgefordert, die Bombardierungen einzustellen. Weiter heißt es: »Alle Parteien, und besonders westliche Länder, anerkennen die Bedeutung dessen, daß das, was in Vietnam geschieht, Teil einer sozialen Revolution ist. Sowohl Nord- als auch Südvietnam sollten ohne fremde Intervention in der Lage sein, ihre Zukunft selbst zu bestimmen unter angemessener Beobachtung des Gebotes, Frieden und Sicherheit in Südostasien zu erhalten. Alle Parteien sollten die Sinnlosigkeit militärischer Handlungen zur Lösung der dahinterliegenden politischen, sozialen und wirr-

1a. *H.-J. Benedict:* Der neue Protestantismus. Motive und Formen der kirchlichen Kriegsopposition in den USA, Stuttgart 1971, *30.*

2. *H.-J. Benedict:* Schöne Worte jenseits der Fronten? Die Friedensvoten der Kirche und die politische Realität, in: H.-E. Bahr (Hg.): Weltfrieden und Revolution, Reinbek *1970,* 175 f.

schaftlichen Probleme Vietnams erkennen. Massive und großzügige Entwicklungsprogramme sind notwendig. Um die gegenwärtige internationale Spannung zu erleichtern, überprüfen und modifizieren die Vereinigten Staaten ihre Politik der -Eindämmung- des Kommunismus, und kommunistische Länder überprüfen und modifizieren ihre Politik der -Befreiungskriege<.«3

Am 18. März 1966 unterstützt die *EKD-Synode* in dürren Worten diese Erklärung des Weltkirchenrates: »Die in Berlin-Spandau versammelten Mitglieder der Synode der EKD haben von den Bemühungen des Okumenischen Rates der Kirchen Kenntnis genommen, zur Lösung des Konfliktes um Vietnam beizutragen. Sie begrüßen besonders die Erklärung des Zentralausschusses des ökumenischen Rates vom Februar 1966, mit der die kämpfenden Parteien vom Schlachtfeld weg an den Verhandlungstisch gerufen werden. Die Mitglieder der Synode bitten die Gemeinden der evangelischen Kirchen, diese Bemühungen um eine Sicherung des Weltfriedens in ihr Gebet einzusdilieẞen.e-

Die Eskalation in Vietnam geht inzwischen weiter. Im Juli werden zum ersten mal Hanoi und Haiphong bombardiert. Ende des Jahres stehen 382 000 amerikanische Soldaten in Vietnam. Im Dezember 1966 verlangt die Vollversammlung des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA von ihrer Regierung eine Bombenpause, auch wenn keine nordvietnamesische Gegenleistung zu erwarten sei>, Die christliche Vietnamkriegs-Opposition in den USA hält Ende Januar 1967 in Washington eine eindrucksvolle Protestversammlung ab, an der Tausende von Christen teilnehmen. Der Aufruf zu dieser Versammlung beginnt mit den Worten: »Es kann eine Zeit kommen, in der Schweigen Verrat bedeutet. Diese Zeit ist für uns jetzt in der Vietnam-Frage gekommen.« Weiter heißt es in dem Aufruf: »Wenn wir keine Friedensschritte unternehmen, so sind wir des festen Glaubens, daß Gott uns hart bestrafen wird. Aber wenn wir umkehren, wenn wir unsere falschen Maßnahmen rückgängig machen, dann wird Gott mit uns sein.«6

Am 17. Februar 1967 äußert sich der Ratsvorsitzende der EKD, *Bischof Scharf,* zu den Aufforderungen, die EKD möge zum Vietnamkrieg Stellung nehmen: Unter Hinweis auf das Synodenwort vom Vorjahr lehnt er eine Stellungnahme ab. "Offentliche Erklärungen kirchlicher Organe sollen in ihrem Wert wahrlich nicht gering eingeschätzt werden. Aber sie dürfen auch nicht zu einer Routineangelegenheit werden. Und sie verlieren vollends ihren Wert, wenn sie wie in diesem Falle aus geographischen Gegenden kommen, in denen es nicht möglich ist, unmittelbar politische Mitverantwortung für den Vietnamkrieg wahrzunehmen. Bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge müßtensich Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland auf den bloßen Appell zur Weckung allgemeiner Bereitschaften beschränken, während eine Gegenentwicklung nur durch einen Stufenplan konkreter Vorschläge für ineinandergreifende Maßnahmen beider Seiten zur Einschränkung der Kriegshandlungen ausgelöst werden kann.«? Die Gliedkirchen werden jedoch gebeten, die Gemeinden zur Fürbitte für die Beilegung des Vietnamkrieges anzuhalten. Zur gleichen Zeit versetzen die großen Protestdemonstrationen, an denen Millionen von Menschen teilnehmen, die amerikanische Regierung zunehmend in Unruhe. Besonders die Belagerung des Pentagon im Oktober 1967 zeigt der amerikanischen Regierung, daß sie diesen Protest nidrt mehr im Griff hatte. Kriegsverhindernd wirkten sich auch die Aktionen gegen das amerikanische Einherufungssystem aus. Es sind zum nicht geringen Teil junge Christen, die als erste ihre Einberufungskarten verbrennen, und christliche Gottesdienste, in denen solche Aktionen stattfinden, und Gemeinden, die sich als Asyl-

3. Zit. ebd, 198.

4. *l- Beekmann* (Hg.): Kirchliches Jahrbuch 1966, Gütersloh 1967, 56.

5. *Benedict:* Der neue Protestantismus, 31.

6. Ebd.36.

7. *l- Beckmann* (Hg.): Kirchliches Jahrbuch 1967, Gütersloh 1968, 129 f. Auch die Voten der pfälzischen Landessynode, der Kirchenleitung der ev. Kirche von Hessen-Nassau und des Kirchenausschusses der Bremischen Kirche sind primär Aufrufe zur »treuen Fürbitte für den Frieden in Vietnam« (ebd. 132).

stätten für Deserteure zur Verfügung stellen". Von großer Wirksamkeit sind auch die Aktionen der katholischen Priester *Philip* und *Daniel Berrigan,* die mit Freunden Wehrersatzämter »überfallen« und Aktenordner mit Einberufungsbefehlen vernichten". Immer mehr junge Männer desertieren aus der amerikanischen Armee oder entfernen sich unerlaubt für längere Zeit von der Truppe. Die innenpolitische Unruhe durch die Protestdemonstrationen und die Auflösungserscheinungen in der Armee sind der entscheidende Grund dafür, daß Johnson nach der Tet-Offensive 1968 die Forderungen seiner Generale ablehnt, zusätzlich 200000 Mann nach Vietnam zu entsenden[10].

Im Februar 1968 erklärt der *Nationalrat der Kirchen Christi in den USA:* »Die amerikanische Außenpolitik ist anachronistisch, weil sie immer noch von der simplen Vorstellung ausgeht, die gegenwärtige Welt sei in zwei Lager aufteilbar, in das freie und das kommunistische, und weil sie die arrogante Konzeption vertritt, die USA hätten die Verpflichtung, überall in der Welt sogenannte Aggressionen zurückzuschlagen.et! Der Rat der EKD hält sich erneut vornehm zurück. In diplomatischer Geste spricht er im März 1968 von der »sittlichen Verpflichtung aller beteiligten Mächte, das Blutvergießen sobald wie möglich zu beenden und über eine für beide Seiten tragbare politische Lösung des Konfliktes zu verhandeln. Für keine der kriegführenden Parteien ständen die erreichbaren militärischen Ziele in einem sittlich vertretbaren Verhältnis zu den menschlichen Opfern, die täglich gebracht werden müßten.«12

Die erste eindeutige Stellungnahme zum Vietnamkrieg kommt von der *Synode der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau* Ende März 1968: »Es wird behauptet, in Vietnam werde Berlin verteidigt. Dagegen sagen wir: Wir haben nicht das Recht, das Lebensinteresse unseres Volkes mit der Vernichtung eines anderen Volkes zu erkaufen. Es wird behauptet, der Krieg in Vietnam sei der dem Westen aufgezwungene Kampf gegen den Kommunismus. Dagegen sagen wir: Der Krieg hat ein Stadium erreicht, in dem er dem Kommunismus nur noch Unmenschlichkeit entgegenzusetzen hat. Es ist weder prokommunistisch noch antiamerikanisch, wenn wir feststellen, daß dieser Krieg auch zum Schaden des amerikanischen Volkes und seines Ansehens in der Welt geführt wird. Darum fordern wir die Regierung unseres Landes auf, daß sie alle Schritte unterläßt. die als moralische oder materielle Unterstützung der amerikanischen Kriegsführung wirken oder verstanden werden müssen. Wir glauben insbesondere, nach der Seite der Vereinigten Staaten hin sprechen zu müssen, weil zwischen unseren Ländern engere Beziehungen bestehen. Wir bezeugen unsere Solidarität mit den amerikanischen Christen, die in ihrem Land auf eine schnelle Beendigung des Krieges drängen und von ihrer Regierung überzeugende Schritte der Friedensbereitschaft fordern.«13

Ende März 1968 gibt Präsident *Johnson* die teilweise Einstellung der Bombardierungen bekannt und erklärt zugleich, nicht wieder für die Präsidentschaft kandidieren zu wollen. Im Mai kommt es in Paris zu Vorverhandlungen für Friedensgespräche, die im Herbst nach der endgültigen Einstellung der Bombardierung beginnen. Der Frieden scheint greifbar nahe. Doch die USA modifizieren nur ihre Strategie. Der Krieg wird von Präsident *Nixon* vietnamisiert und zugleich auf ganz Indochina ausgedehnt. Truppenrückzug und Intensivierung der Bombardierung Südvietnams und Laos' gehen Hand in Hand. Um der Sicherheit der amerikanischen Truppen willen befiehlt Nixon im Mai 1970

---

8. Benedict: Der neue Protestantismus, 70 ff.

9. Ebd. 80 ff.; s. außerdem *Ph. Berrigan:* Christen gegen die Gesellschaft. US-Priester im Gefängnis, Reinbek 1971.

10. So der frühere Unterstaatssekretär *Townsend Hocper* in seinem Buch »Limits of Intervention«, New York 1969.

11. Zit. *Benedict:* Der neue Protestantismus, 32.

12. *l- Beckmann* (Hg.): Kirchliches Jahrbuch 1968, Gütersloh 1969, 105 f.

13. Ebd 108. Die Synode der ev. Kirche im Rheinland, der ev.-luth. Landeskirche Hannover und der ev. Kirche der Union in West-Berlinspradien sich zwar deutlich für eine Beendigung des Krieges aus, vermieden aber inhaltliche Stellungnahmen (ebd. 196f.).

den Einmarsch in Kambodscha. Der Vietnamprotest in den USA und der ganzen Weit flammt erneut auf. Während die amerikanischen Kirchen und der Weltkirchenrat scharf gegen diese Eskalation wie gegen die Invasion Laos' im Frühjahr 1971 protestierent'', schweigt die evangelische Kirche in Deutschland. Das gleiche Bild im Mai 1972, als Nixon mit der Seeblockade und der Wiederaufnahme der Bombenangriffe gegen den Norden den Krieg erneut eskaliert.

Am 20. Juli 1972 schreibt der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *Eugene* C. *Blake,* einen öffentlichen Brief an Präsident Nixon: »Seit einigen Wochen verfolgen meine Kollegen im ökumenischen Rat der Kirchen ebenso wie ich selbst mit größter Besorgnis die sich häufenden, alarmierenden Meldungen, die US-Streitkräfte betrieben durch Bombardierung und künstlichen Regen eine konsequente Zerstörung der nordvietnamesisdien Deichanlagen. Ziel der Angriffe sei es, die Deiche in Nordvietnam so schwer zu beschädigen, daß es zu einer -Nature-Katastrophe komme. Es fällt schwer, solchen Behauptungen Glauben zu schenken, da ein größeres Zusammenbrechen des Deichsystems menschliches Leiden in unvorstellbarem Ausmaß zur Folge hätte« - eine Million Tote, Millionen Obdachlose, Hungersnöte und Epidernientä. Blake fordert Nixon als Oberbefehlshaber der amerikanischen Streitkräfte zur sofortigen Einstellung der Bornbardierung der deichnahen Gebiete auf.

Der im August in Utrecht tagende *Zentralausschuß des ökumenischen Rates* unterstützt Blakes mutige Initiative. Außerdem fordert er Präsident Nixon auf, »den sofortigen und totalen Bombenstopp in ganz Indochina anzuordnen und für den totalen Rückzug aller US-Militärstreitkräfle aus jenem Gebiet sobald wie möglich einen Termin festzulegen, der den 31. Dezember nicht überschreiten darf«16. Die deutschen Delegierten stimmen für diese Stellungnahme. Doch als der Nationalrat der Kirchen Christi in den USA am 24. August 1972 den Ratsvorsitzenden der EKD und den Präses der Synode bittet, über die kirchlichen Organe »die öffentliche Meinung in Sachen Vietnam (zu) mobilisieren und auf die Bundesregierung Druck auszuüben«17, halten die Empfänger diesen dringlichen Appell zurück. Erst auf Nachfrage des Synodalen *Sirnon* auf der EKD-Synode im Oktober 1972 erfährt die öffentlichkeit von der Existenz dieses Briefes. Aber auch diese verspätete Bekanntmachung veranlaßt die Synode nicht zu einer entsprechenden Aktion. In einer Entschließung begrüßt sie nur die Bemühungen des Rates, den zuständigen politischen Instanzen ihre Sorge um die Entwicklung in Vietnam nachdrücklich vorzutragen. Welcher Art diese Bemühungen waren, davon erfährt die öffentlichkeit nichts.

Im November zögert Präsident *Nixon* die Unterzeichnung des Ende Oktober ausgehandelten Waffenstillstandsabkommens hinaus. Als Nordvietnam nicht auf seine Bedingungen eingeht, befiehlt er am 18. Dezember die bislang schwersten Bombenangriffe gegen die Städte des Nordens. Der Protest gegen diese »Folter«, wie Schwedens Ministerpräsident *Palme* sie nennt, ist weltweitts, Am 21. Dezember veröffentlichten die protestantischen Kirchen in den USA eine scharfe Anklage gegen die Wiederaufnahme der Bombardierung. »Wir glauben, daß die neuen Bombenangriffe auf Vietnam unmoralisch und böse sind und auf keinen Fall eine Alternative für unsere Nation und ihre Führer darstellen können. Gerade in dieser Zeit, in der die Geburt des Friedefürsten gefeiert wird, sind wir -schmerzlidi betroffen über die Wiederaufnahme der Kriegshandlungen-, Wir glauben, daß der unbegrenzte Bombenkrieg, den unsere Nation -zur massiven Vernichtung eines kleinen und schwachen Gegners- betreibt, vor dem Gericht Gottes nicht bestehen kann. Wir

14. *Benedict:* Schöne Worte jenseits der Fronten? 213.
15. *H.-I. Benedict:* Von Hiroshima bis Vietnam. Eindämmungsstrategie der USA und ökumenische Friedenspolitik, Darmstadt und Neuwied 1973,244.
16. Ebd. 248 f.
17. Zit. *R. Reitz:* Nur die Bischöfe lasen die New Yorker Depesche, Frankfurter Rundschau, 4. 1. .1973,3.
18. Siehe G. *Greiffenberger:* Kindermord ist teuflisches Verbrechen, Frankfurter Rundschau, 28. 12. 1972,3.

fordern darum das ganze amerikanische Volk auf, sich als Nation -dieses Vergehens und seiner furchtbaren Folgen bewußt zu sein- und Buße zu tun. Nur so kann verhindert werden, daß die USA wegen -dieses verantwortungslosen Einsatzes militärischer Macht gegen eine Agrarnation- noch -stärker gefürchtet und gehaßt werdenc-st?

Die Ende 1972 in *Bangkok* tagende *Weltmissionskon/erenz* geht noch einen Schritt weiter. Sie bleibt nicht bei der Verurteilung der US-Kriegführung als »gotteslästerlich und imperialistisch« stehen, sondern ruft zur Solidarität mit den leidenden Menschen in Nordvietnam auf: »Wir fordern den ökumenischen Rat auf, eine internationale ökumenische Gruppe von führenden Christen im Falle der erneuten Bombardierung in den Norden zu entsenden, die mit den Menschen in den terrorisierten Gegenden leben und deren Schicksal teilen soll -dies als Ausdruck der Solidarität mit dem leidenden Volk und als ein Mittel, das Gewissen ihrer Heimatgemeinden zu erwecken.e-?

Auch die Anfang Januar 1973 in Bremen tagende *EKD-Synode* befaßt sich mit den Vorgängen in Vietnam. In einer kurzen Verlautbarung heißt es: »Die Synode ist insbesondere betroffen darüber, daß Flächenbombardierungen dichtbesiedelter Städte als Mittel einer Kriegsführung angewendet wurden, gegen die schon im zweiten Weltkrieg durch die Zerstörung von Städten wie Coventry und Dresden ein so deutliches Mahnmal aufgerichtet worden ist. Um so dankbarer ist die Synode dem Nationalrat der Kirchen Christi in den USA für seine eindeutige und mutige Stellungnahme vom 21. Dezember 1972 gegen den unbegrenzten Bombenkrieg seines Landes.e-t

Doch den *amerikanischen Christen* und Kirchen, die sich in der Opposition gegen Präsident Nixons Politik engagieren, ist die deutsche Reaktion auf die Bombenangriffe nicht entschieden genug. Am 10. Januar 1973 besucht eine Delegation von Theologen, Bischöfen und Rabbinern die Bundesrepublik. um die deutsche öffentlichkeit und besonders die Kirchen zu entschiedeneren Protestschritten zu bewegen. In einer Erklärung zu ihrer »Reise der Verzweiflung« heißt es: »Wir benötigen Ihre Hilfe, weil wir als Amerikaner unfähig geworden sind, unseren Präsidenten und seine Ratgeber dazu zu bewegen, die Bombenangriffe und das Brennen einzustellen und den Krieg endlich zu beendigen. Lassen Sie unsere Regierungsverantwortlichen wissen, daß die Welt mit Besorgnis und Schock beobachtet und zusieht. Sagen Sie ihnen, daß alle Bombenangriffe aufhören müssen, daß jetzt Friede gemacht werden muß.

Bitte, denken Sie keinen einzigen Moment, daß Sie sich damit in die innere Politik unseres Landes einmischen würden. Das ist bestimmt nicht so. Die Verwüstung und Zerstörung Indochinas ist keine innere Angelegenheit. Dieser Vorgang betrifft unabweislich jeden Christen und jeden Menschen auf dieser Erde. Wir bitten Sie deshalb, als Brüder und Schwestern des Glaubens, nehmen Sie jede Gelegenheit wahr, sowohl in Ihrem eigenen Umkreis als auch auf der Ebene dieses Landes, ja der ganzen Welt klar gegen die amerikanische Zerstörung Vietnams zu sprechen. Wir bitten Sie, drängen Sie die Regierung Ihres eigenen Landes, auf die amerikanische Regierung Druck auszuüben und sie dazu zu bewegen, ihre Kriegspolitik aufzugeben.«22

Die Delegation wird kurz von Bundespräsident *Heinemann* und Minister *Eppler* empfangen. Sie kann vor der gerade tagenden Rheinischen Synode ihr Anliegen vortragen. Im Unterschied zu ihren Besuchen in England und Holland werden die amerikanischen Christen jedoch nicht von den führenden Kirchenvertretern der EKD empfangen. Terminschwierigkeiten werden als Grund angegeben. Allein *Martin Niemöller* findet sich zu einem Gespräch bereit23.

Die Delegation gibt ihrer Enttäuschung darüber Ausdruck. So erklärt Sister *Mary Luke Tobin* auf einer Pressekonferenz: »Wir haben hier mehr erwartet an Identifizierung mit unserem Anliegen, insbesondere mehr Solidarität der bundesrepublikanischen Kirchen mit ihren

19. epd-Dokumentation Nr. 1,15.1. 1973, 100.
20. epd-Dokumentation Nr. 4, 15. 2. 1973, 36.
21. epd-Dokumentation Nr. 1, 1973,99.
22. Zit. Junge Kirche (34), H. 4, 1973, 214 f.
23. epd-ZA, 11. 1. 1973.

Bruderkirchen in den USA, die um einen dauerhaften Frieden in Vietnam ringen.«24

Kritik am Verhalten der Kirchenleitung in dieser Situation wird von der EKD-Kirchenkanzlei barsch zurückgewiesen-e. Mit dem Pariser Waffenstillstandsabkommen am 27. Februar 1973 scheint das Thema Vietnam wie für die deutsche öffentlichkeit, so auch für die Kirche erledigt. Das fortgesetzte militärische Engagement der USA in Südvietnam (»The War after the War« - so der Titel einer Dia-Serie der US-Quäker) und die permanente Verletzung der Pariser Vereinbarungen durch das Thieu-Regime werden hierzulande stillschweigend übergangen. Erst als die Befreiungsfront und Nordvietnam im Sommer 1974 zur Gegenoffensive übergehen, weil Thieu mit Unterstützung der USA jegliche politische Lösung blockiert, findet die Presse ihre Sprache wieder – einseitig werden die Kommunisten beschuldigt.

Doch der *amerikanische Kongreß* läßt sich nicht weiter von der Administration täuschen. Anfang März d. J. verweigert er 222 Millionen Dollar Militärhilfe für Kambodscha und 300 Millionen Dollar für Südvietnam. 20 bekannte amerikanische Kirchenführer verteidigen diese Maßnahme in einer Stellungnahme vom 12. März: »Weitere Militärhilfe für Saigon und Pnom Penh trägt nur dazu bei, einen sinnlosen Krieg zu verlängern und menschliches Leid zu vergrößern ... Es ist moralisch unhaltbar, auf ein mögliches Blutbad in der Zukunft zu spekulieren, um die Schlächterei des weitergehenden Krieges zu rechtfertigen ...«26

Die EKD reagiert erst, als der kopflose Rückzug der Thieu-Armee und die antikommunistische Greuelpropaganda noch einmal zu einem *Flüchtlingsstrom* ungeheuren Ausmaßes führen: Die Christen in der BRD werden zu vermehrten Spenden und Kollekten für Indochina aufgerufen-". Die Einnahme Saigons und damit das Ende des dreißigjährigen vietnamesischen Krieges am 30. April bleiben unkommentiert. Während in einem Wort des Rates zum 30. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges am 8. Mai von der Sehnsucht der Menschen nach Frieden gesprochen wird[28], versäumt man den endlich in Vietnam eingekehrten Frieden zu erwähnen. War es nicht dieser Frieden in Vietnam, für den man in den Gottesdiensten beten ließ?

II. Versuch einer Erklärung

Das Ergebnis der US-Intervention in den viernamesischen Bürgerkrieg waren – eine immer stärkere Perfektionierurig der Vernichtungsmittel, Kriegsverbrechen wie My Lai, mehr Bomben als im Zweiten Weltkrieg, Millionen Tote und Verwundete, zehn Millionen Flüchtlinge, fast vollständige Zerstörung der Landschaft und Kultur Südvietnams, politische Unterdrückung ungeheuren Ausmaßes.

Man muß sich diese Fakten noch einmal vor Augen führen, um recht zu ermessen, wie schwach gemessen am Anspruch des christlichen Friedenszeugnisses, die Voten von Synode und Rat zum Vietnamkrieg sind. Es handelt sich bei ihnen um eine modifizierte Form des Schweigens. Anders gesagt: Es wird zwar formal auf das Problem eingegangen, eine konkrete inhaltliche Explizierung jedoch tunlidist vermieden. So unterstützte am 18. März 1966 die *EKD-Synode* in dürren Worten die Zehn-Punkte-Erklärung des Weltkirchenrates zum Vietnamkrieg. Am 17. Februar 1967 verwies der damalige Ratsvorsitzende *Präses Scharf* auf dieses Synodenwort und erklärte zugleich, daß es für die EKD nicht möglich sei, »unmittelbar politische Mitverantwortung für den Vietnamkrieg wahrzunehmen«. Am 7. April 1967 unterstützte die Synode ihrerseits die Erklärung des Ratsvorsitzenden vom Februar. Die Verfahrensweise ist merkwürdig: Das erste Votum bezog sich auf eine Erklärung der ökumene, die kaum bekannt war in Gemeinde und öffentlichkeit, das

24. G. *Rein* im NDR Ir, 16. Januar 1973.
25. Siehe den Brief von OKR *Wilkens* von der Kirchenkanzlei auf eine kritische Anfrage von Bochumer Theologen, abgedruckt in: Junge Kirche (34), H. 4, 1973, 215 f., und die Erklärung der Kirchenkanzlei, ebd. 216 f.
26. Zit. *H.-J. Benedict:* Solidarität mit der Antikriegsbewegung in den USA, in: Junge Kirche (36), H. 4, 1975, 198.
27. Kommuniqua des EKD-Rates, 12. 4. 1975, zit. in: Junge Kirche (36), H. 5, 1975,274.
28. Zit. ebd. 275.

zweite auf die Zustimmung zu dieser Erklärung und das dritte schließlich auf die Erinnerung an die Zustimmung zu dieser Erklärung - eine Kette mit lauter Unbekannten.

Die *Bremer Synode* begrüßte am 6. Januar 1973 dankbar die Erklärung des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA, ohne selbst den Versuch einer eigenverantworteten Begründung ihrer Ablehnung des methodisch perfektionierten Massenmordes zu machenö'. Kann aber eine klare, eigene Stellungnahme durch die übernahme der Stellungnahme eines anderen ersetzt werden? Erwähnt wird nur, daß das Wort des Nationalrates »gegen den unbegrenzten Bombenkrieg« gerichtet sei. Das aber ist in keinem Fall eine ausreichende inhaltliche Wiedergabe dieses in der Tat mutigen Wortes, denn der Nationalrat spricht unzweideutig davon, daß der unbegrenzte Bombenkrieg »vor dem Gericht Gottes nicht bestehen kann« und daß die Bombenangriffe »unmoralisch und böse« seien. Wie man auch zu diesen Verdikten stehen mag, es sind jedenfalls eindeutige Aussagen. In seiner 48seitigen Dokumentation »Kriegsverbrechen: USA - Zielsetzungen und Militärmacht« vom 31. Mai 1972 war der Nationalrat, bereits gestützt auf umfassende eigene Nachprüfungen, zu dem Ergebnis gekommen, »daß zahllose amerikanische Bürger, die in den Indochina-Krieg verwickelt sind, nach den einschlägigen internationalen Konventionen Kriegsverbradien begangen haben«30. Es ist diese unmißverständliche, Ungerechtigkeit und Schuldige namentlich benennende Form kirchliehen Redens, die seit der ersten Nationalrats-Botschaft an die Kirchen über Vietnam vom 3. Dezember 1965 die Stellungnahmen amerikanischer Kirchen von den entsprechenden deutscher kirchlicher Gremien unterscheidet.

Kirchliche Worte aber, die undeutlich bleiben, die in vermeintlicher überparteilichkeit oberhalb der *politisch* und *militärstrategisch* faßbaren Gründe für Krieg und Gewaltstrukturen verharren, bleiben hinter dem prophetischen Amt der Kirche zurück. Entsprechend vermögen sie kaum, die Angesprochenen über die fraglichen Alternativen von Kriegs- oder Friedenspolitik aufzuklären, geschweige denn, sie auch zum praktischen Handeln zu verpflichten. »Denn so die Posaune einen undeutlichen Ton gibt, wer wird sich zum Streit rüsten?« (1 Kor 14,8).

Die Zurückhaltung der EKD wirkt um so unverständlicher, wenn man bedenkt, daß von den westlichen Bündnispartnern die Bundesrepublik das Vietnamengagement der USA am stärksten direkt und indirekt unterstützt hat:

a) durch die Devisenausgleichszahlungen für die Stationierung amerikaaiseher Truppen in der BRD und durch immense Waffenkäufe in den USA;

b) durch Vermeidung jeglicher Kritik an der US-Kriegführung in Vietnam. Selbst der weihnachtliche Bombenterror 1972 hatte nur eine zaghafte Stellungnahme des SPD-Präsidiums zur Folge;

c) durch massive Unterstützung für das siidvietnarnesische Regime Präsident Thieus und durch Nichtanerkennung Nordvietnams;

d) dadurch, daß der private, aber von der Bundesregierung finanzierte Malteser-Hilfsdienst praktisch die Regierung Thieu unterstützte, was diese ausdrücklich anerkannt hat[31].

Es steht außer Zweifel, daß die Bundesrepublik aus Gründen der Verteidigung von den USA abhängiger ist als andere Staaten (obwohl der Vietnamkrieg ja das NATO-Bündnis geschwächt hat). Kann jedoch die Kirche Jesu Christi in Deutschland sich binden lassen durch Interessen der Regierung; müßte sie nicht gerade das aussprechen, was diese aus sicher-

29. Ich nehme im Folgenden Formulierungen aus dem öffentlichen Brief an Landesbischof *Dietzjelbinger* auf, den ich zusammen mit *H.-E. Bahr*, G. *Srakelmann*, *R. Gronemeyer* und *H. Liebing* verfaßt habe, siehe Junge Kirche, H. 4, 1973, 217 ff.

30. *War Crimes:* US-Priorities and Military Force. AReport of the National Inquiry Group, New York 1973, 3. Die These der Untersuchung ist, daß die Kriegführung der USA in Vietnam systematische Planung von Kriegsverbrechen war, weil sie auf die Zerstörung der Bevölkerung und der Landschaft Vietnams als Element der Guerilla abzielte (13 ff.),

31. Siehe den Offenen Brief an die Bundesregierung von *Erich Wulff* und *Frank Werkmeister* zur Rolle des Malteser-Hilfsdienstes, abgedruckt in: Junge Kirche (34), H. 4, *1973,210-212.*

heitspolitischen Gründen meint verschweigen zu müssen? Wo bleibt hier eine aus dem Kirchenkampf gewonnene Einsicht, daß die Kirche zur Wahrnehmung eines Wächter amtes gegenüber der Obrigkeit verpflichtet ist? Folgende Fragen können daher der EKD nicht erspart bleiben:

Warum hat die EKD trotz ihrer Kritik am kalten Krieg nicht die Gemeinden darüber aufgeklärt, daß es sich bei dem Vietnamkrieg nicht um eine Auseinandersetzung zwischen der freien Welt und dem totalitären Kommunismus handelte, sondern um den nationalen Befreiungskampf eines kleinen Volkes gegen eine ausländische Großmacht, die in der Unabhängigkeit Südostasiens eine Gefährdung ihrer wirtschaftlichen und politischen Position sah?

Warum hat die EKD, die in unzähligen Voten für die deutsche Wiedervereinigung eingetreten ist, nie erwähnt, daß eine der Ursachen für den Krieg die Verhinderung der in den Genfer Vereinbarungen von 1954 vorgesehenen gesamtvietnamesischen Wahlen durch Südvietnam war?

Warum hat die EKD, die zum Beispiel in der Ostdenkschrift durch die Präsentation von tabuisierten Fakten Bewußtsein und Politik veränderte, es nicht für nötig gehalten, das in der tHfentlichkeit zum Teil verschwiegene Ausmaß der Zerstörung von Land und Bevölkerung Indochinas durch die USA bekanntzumachen (wie das beispielsweise die amerikanischen Quäker taten, s. Indochina 1972, Beiheft zu Junge Kirche, H. 8/9, 1972)?

Warum hat die EKD die Gemeinden nicht zur Solidarität mit der christlichen Vietnamkriegsopposition in den USA aufgerufen, obwohl Informationen über die Relevanz dieses Protestes für die Beendigung des Vietnamkrieges vorlagen?

Warum haben die Vertreter der deutschen Gliedkirchen in den ökumenischen Gremien die Gemeinden nicht darüber informiert, daß die ökumene in den drei letzten Jahren von einer paritätischen Betrachtungsweise des Krieges zu einer eindeutigen Verurteilung der US-Politik übergegangen ist?

Warum haben die EKD und das Diakonische Werk in ihren Spendenaufrufen zwar zur Hilfe für Süd- und Nordvietnam aufgefordert, jedoch die Hilfeleistungen an Nordvietnam gering gehalten und die Gebiete der Befreiungsfront ausgeklammert?

Ein entscheidender Grund für das Versagen der EKD in der Vietnamfrage war offensichtlich der mangelnde Kontakt mit der Friedensarbeit des Weltkirchenrates und der US-Kirchen. Hätte es eine regelmäßige Kommunikation zwischen der CCIA in Genf, dem Department for International Affairs des National Council in New York und einem entsprechenden Organ der EKD gegeben - wahrscheinlich hätte die EKD sich anders verhalten. So wird man sich nicht einmal vor der bitteren Erkenntnis drücken dürfen, daß das Schweigen der EKD verhängnisvoll gewirkt haben könnte. Denn mutige und klare Stellungnahmen der Kirchen hätten vielleicht die Bundesregierung unter Druck gesetzt, stärker bei den USA auf eine vollständige Beendigung des Vietnam-Engagements zu drängen und damit die Leidensgeschichte des vietnamesischen Volkes zu verkürzen. So richtig es ist, daß moralische Proteste gegenüber machtpolitischen Entscheidungen zu*meist* zur Ohnmacht verdammt sind - *im* Fall Vietnams hat der massive Protest zu Hause und in aller Welt die USA jedoch stark verunsichert und beispielsweise zur Bombenstoppentscheidung Präsident Johnsons im März 1968 geführt. Hier zeigten sich also Möglichkeiten direkter Politikbeeinflussung jenseits der traditionellen Methode christlicher Leidverminderung allein durch Karitas.

Der Vietnamkrieg ist zu Ende; zu lamentieren hilft nicht weiter; ein Schuldbekenntnis wird man ohnehin nicht erwarten dürfen. Die entscheidende Frage ist jetzt, ob *die* EKD das an Vietnam illustrierte Problem weiter verdrängt oder ob sie bereit ist, aus ihrem Versagen Folgerungen für ihre zukünftige friedenspolitische Bewußtseinsbildung zu ziehen. Anders gefragt: Wird sie in Zukunft die ökumenischen Initiativen auch in der Bundesrepublik bekanntmachen und selbst bereit sein, in kritischen Situationen ihr prophetisches Amt wahrzunehmen?

Wiss. Ass. Dr. H. j. Benedict *Bochum*

Bemerkungen zu Reinhard Schinzer: Theologie und Handlungswissenschaften

Zur Diskussion um die Begründung der Sozialethik

VON CHRISTOFER FREY

Für seine Anfragen (S. 314ff. dieses Jahrganges) bin ich Reinhard Schinzer dankbar. Sie erlauben mir, zwei Jahre nach Abfassung meines Aufsatzes, meine Anliegen noch einmal bündig und vielleicht auch deutlicher zu sagen.

Schinzers Anliegen scheint mir, in einem Satz zusammengefaßt, so zu lauten: Weil Jesus sich zu den Armen und Geringen hielt und den Sprachlosen Sprache lieh, läßt sich Theologie in der Nachfolge Jesu auf empirische Sozialforschung ein, die dem Geringen und Sprachlosen nachgeht und ihm Ausdruck gibt. In meinem Aufsatz hatte ich ähnliches wie Schinzer im Sinn: jenseits des bloßen Faktenpositivismus eine Begründung zu finden, warum sich Theologen mehr um empirische Forschung kümmern sollen. Deswegen neigte ich am Schluß meines Aufsatzes weder zu *E. Brunners* eristischem noch zu *Pannenbergs* komplementären Gesprächsmodell (dort finden sich die alten Strategien, das Thema »Glaube und Vernunfl« zu lösen), sondern empfahl den Dialog, der den Forscher und seine lebensgeschichtliche Situation einbezieht.

Wahrscheinlim würde Sdiinzer einwenden, das hätte ich zwar am Schluß gesagt, im übrigen aber von übergeordneten Positionen den empirischen Wissenschaften Grenzen gesetzt und mit dem Taschenspielertrick der sich selbst begrenzenden Vernunft gearbeitet. Dazu eine am Beispiel aufgezogene überlegung: ein Zweig empirischer Forschung, die Intelligenzforschung (umstritten vor allem *Jensen* und *Eysenck)* neigt immer deutlicher der Annahme überwiegender Vererblichkeit von Intelligenz zu und weist gerade den Schwarzen in den USA ein Defizit von ca. 15 % gegenüber den Weißen nach. Die Methoden dieser Forschung sind Test und Statistik. Wäre ein Sicheinlassen auf solche Empirie auch Jesu Weg zu den Geringen? Eine Fülle ähnlicher problematischer Ergebnisse ließen sich aufzählen.

In dieser Situation fragt verantwortungsvolle empirisch orientierte Wissenschaft doch selbst nach den Ausgangshypothesen, den Arbeitsmitteln, der Durchführung und den Absichten solcher Untersuchungen. Schinzers Skepsis gegenüber dem »Begriff« kann ich hier nicht teilen; der »Begriff« hat empirische Relevanz, weil man sich - im genannten Beispiel - Rechenschaft geben muß, was eigentlich »Intelligenz« ist und an welchen Indikatoren sie erkannt wird. Die Strukturen eines Hypothesenfindungs- und -prüfungsprozesses habe ich der Theoriebildung im Gefolge empirischer Wissenschaft entnommen. Nicht Theologie spielt sich als Grenzwächter auf - verantwortungsvolle Forscher in empirisch orientierten Disziplinen weisen selbst auf die Grenzen. Das habe ich als ein Gesprächsangebot an die Theologie angesehen, die nun ihrerseits auf den Totalentwurf eines Weltsystems verzichtet, damit sie - gerade mit Hilfe der Empirie - neu Wirklichkeit entdecken kann. Theologen könnten von empirischer Forschung lernen, wenn sie mehr von dem wüßten, was dort geschieht. Wieviel Zahlengläubigkeit in der Kirche herrscht, zeigt sich doch an den Reaktionen aus Kirchenleitungen auf die Untersuchung »Wie stabil ist die Kirche?«.

An einer Stelle vermag ich Schinzers Gedanken nicht zu folgen. Er hält die sich selbst befragende Vernunft für einen Trick und führt statt dessen eine jesu-logische Begründung für das Ernstnehmen empirischer Wissenschaft ein. Haben Schinzer und ein empirischer Forscher dann überhaupt noch eine Gesprächsmöglichkeit? Wird der empirische Sozialforscher nicht entgegnen, dieser Umweg sei nicht notwendig? Wird er nicht fordern, daß man ihm die Bedeutung der jesu-logisdien Aussage in seinem Arbeitsfeld zeigt? Sehr zurückhaltend, aber doch in Fußnoten hinreichend deutlich, habe ich in meinem Aufsatz zu zeigen versucht, daß ich

nicht eine autonome Vernunft suchte, die sich selbst begrenzt, sondern die Vernunft konkreter Menschen in realer Wirklichkeit, eine Vernunft, die nicht sich selbst schaffen kann (deswegen mein Rekurs auf K. Barth als einen neuzeitlichen Kritiker der Neuzeit und ihres Vernunftapriorismus).

Prof. Dr. ehr. Frey *Heidelberg, Im Grund 9*

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung. Freiburg i. Br.: Rombach 1973. 237 S., Paperback, 22,- DM.

Der Band enthält eine Sammlung mehrerer in den vergangenen 17 Jahren erschienener Aufsätze des katholischen Staatsrechtslehrers aus Bielefeld zum Themenkreis christlicher Glaube-Amtskirdie - Politik. Untergliedert ist in die fünf Kapitel »Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche«, »Kirchliches Amt und politische Entscheidung im Jahre 1933 und danach«, »Die naturrechtliche Kriegslehre und der Verkündigungsauftrag des kirchlichen Arntes«, »Religionsfreiheit zwischen Kirche und Staat. Der Wandellehramtlicher Verlautbarungen zur staatlichen Religionsfreiheit« sowie »Politisches Mandat der Kirdie?«.

Etliche Beiträge haben innerhalb des deutschen Katholizismus und darüber hinaus lebhafte Kontroversen und Diskussionen ausgelöst. Prominentestes Beispiel hierfür ist der 1961 in »Hochland« veröffentlichte Artikel zur Rolle der katholischen Bischöfe bei der Machtübernahme im Jahre 1933. In ihm räumt B. in einer abgewogenen Analyse der Sachzusammenhänge mit der bis dahin nahezu unangefochtenen These auf, die katholische Kirche hätte von Anfang an und stets auf der Seite der entschiedenen Opposition oder gar des Widerstandes gestanden. Die mutige Inangriffnahme dieses »heißen Eisens« trug B. denn auch zahlreiche, zum Teil unsachliche Angriffe ein. So erklären sich zwei Erwiderungen, die im vorliegenden Band ebenfalls abgedruckt sind.

Nach einer ideenreichen Auseinandersetzung mit den Grundsätzen der katholischen Kriegslehre, die B. im Blick auf die mögliche Anwendung atomarer Kampfmittel differenziert und vertieft, folgt eine informative Wiedergabe der Diskussion des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Re1igionsfreiheit als Aufgabe der Christenheit. Man kann voll und ganz zustimmen, wenn B. die Frage der Toleranz und Religionsfreiheit als den großen Leidensweg der abendländischen Christenheit bezeichnet, der für die katholische Kirche im übrigen erst mit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils »De libertate religiosa« im Jahre 1965 sein förmliches Ende gefunden hat. überzeugend führt B. aus, die Religionsfreiheit sei in erster Linie nicht der Kirche, den Theologen oder gar dem christlichen Naturrecht zu verdanken, sondern den Juristen der Aufklärung und der modernen Staatslehre.

Das fünfte Kapitel führt in die brisante Gegenwartsdiskussion über Probleme einer politischen Theologie und eines politischen Mandats der Kirche hinein. Ausgehend von der mangelnden Tragfähigkeit eines kirchlich interpretierten Naturrechts als allgemeingültiger Norm für das politische Verhalten der Christen bezieht B. einen klaren, wenngleich in dieser Rigorosität sicher nicht billigenswerten Standpunkt: Aus der christlichen Offenbarung ergebe sich kein unmittelbarer politischer Auftrag der Kirche im Bereich politischer Mittel und Zwecke. B. geht wohl unter dem starken Eindruck seiner historischen Rückschau auf die Jahre nach 1933 sogar soweit, dem kirchlichen Amt und der verfaßten Gemeinde das Recht abzusprechen, in Verlautbarungen zur konkreten Zeitsituation Stellung zu nehmen. Mit Erklärungen zum Eigentum, zur Mitbestimmung und anderem überschreite die Kirche die ihr aus dem Amtsauftrag gezogenen Grenzen (S. 218). Diese letzte These setzt sich jedoch in gewisser Weise mit der an anderer Stelle geforderten Funktion des politischen Mandats der Kirche als ein Hüter- und Wächteramt in Widerspruch

(S. 220). Dessen eigentliches Problem dürfte es gerade sein, in einer Welt souveräner und säkularisierter Staaten bei Konfliktsfällen in kirchlichen Stellungnahmen die richtigen (politischen) Mittel zu wählen. Eine scharfe Grenze zwischen einer bloßen Abwehr politischer übergriffe und zwischen in bestimmten Situationen notwendig werdenden sozialen und nur zu oft auch implizite politischen Aktionen dürfte sich kaum je finden lassen, wenn die Kirche sich nicht selber in ein unüberwindbares Ghetto hineinmanövrieren will. Ganz abgesehen davon läßt sich der Begriff der »politischen Aktion« in seiner Reichweite, aber auch schon im Ansatz schwerlich fest umreißen. Daß sich ein gangbarer Mittelweg finden läßt, zeigen die fruchtbaren Impulse der EKD-Denkschriften, deren theologische Basis ja nicht zu leugnen ist. – Nicht ausschließen will es B., daß einzelne Gemeindegruppierungen, die sich spontan zusammenfinden, gemeinsam nachdenken und Aktionen zur Konkretisierung der christlichen Offenbarung zu politischen Handlungszielen und Imperativen unternehmen. Aus ihnen heraus könnte sich dann durchaus eine anregende Kraft in Widerspruch oder Zustimmung entfalten (S. 227). Eine solche Differenzierung, die, etwas überspitzt formuliert, der »Reditskirdie« versagt, was der »Geistkirdie« erlaubt sein soll, vermag nicht einzuleuchten. Lassen sich Kirchen- und Gemeindebegriff ohnehin schwerlich dieserart voneinander abschichten, sollte die Legitimation eines politischen Handeins der Kirchen nicht so sehr im Blick auf die jeweils agierende Person bzw. den Rechtsträger, sondern eher im Blick auf sachorientierte Eingrenzungen von Fall zu Fall gesucht werden.

Die anregende, durch ausgewogene Objektivität bestechende Schrift will ganz offensichtlich Amtsträger und Gemeinden zu einer größeren Zurückhaltung auf politischem Felde bewegen. Die zahlreichen kritischen Anregungen können gar nicht genug bedacht werden. Die Lektüre möchte man all jenen empfehlen, die mit ihren Forderungen und Aktionen im Begriffe sind, das »politische Mandat« der Kirche zu überziehen.

OKR Dr.]. *Müller-Volbebr* *Grobenzell*

Europa - Herausforderung für die Kirchen. Herausgegeben von *Harald Vhl* mit Beiträgen von *Hans Apel, [ean Rey, Friedrich Heer, Hans-Wal/gang Hessler, Harald Vhl, Glen Garfield Williams.* Frankfurt a. M. Verlag Otto Lembeck1973. 150 S. 12,- DM.

Zu lange haben die Kirchen in Europa die Integrationsprozesse im Westen und Osten den Experten der Wirtschafts- und Europa-Politik überlassen. Die Anzeichen einer Krise, in der sich die Europäische Gemeinschaft befindet, gaben den Anlaß zur Publikation dieses Sammelbandes. Sein Ziel, die Kirchen nachdrücklich an ihrer Mitverantwortung für die Zukunft Europas und dessen Einflüsse auf die Weltentwicklung zu erinnern, hat heute - 1975 – keineswegs an Aktualität eingebüßt. Die Probleme der Europäischen Gemeinschaften haben sich seither allerdings tiefgreifend verändert, insbesondere durch die anhaltende Inflation und die Energiekrise. Die Sichtung der in zwei Jahrzehnten gesammelten Erfahrungen, die der Verfasserkreis unternimmt, hat innerhalb der Kirchen erst begonnen. Gemeinsame Bemühungen, die Verantwortung der Christen für die Europäische Gemeinschaft näher zu bestimmen, ein Ziel des Bandes, wurden inzwischen ansatzweise in Gang gebracht (Londoner Konferenz 1974; s. ZEE 1974, S. 305 ff.). Die Kritik des Herausgebers jedoch, daß die Kirchen gegenüber den Entwicklungen in Europa bisher versagt haben, tritt erst heute deutlich ins Bewußtsein, nachdem die miteinander verflochtenen innerstaatlichen und internationalen Krisen die Dysfunktionalität zahlreicher politischer Institutionen offenkundig machten. Im Hinblick darauf, daß die Analyse der Wirkungen der europäischen Integration heute nicht so optimistisch ausfallen würde, wie einige Beiträge es vermuten lassen, muß vordringlich gefragt werden: Welche Informationen und welche behandelten Probleme verdienen besondere Beachtung in diesem Band?

In der Verfassergruppe und ihren Themen sind Entstehung und politische Ziele der westeuropäischen Integration, der gemeinsamen kirchlichen Bemühungen um Frieden in Europa und als Instrument erstrebter Veränderungen die kirchliche Publizistik repräsentiert.]. *Rey*, langjähriger EWG-Kommissar und Präsident

der EG-Kommissionen, übt Kritik an der Selbstzufriedenheit derer, die von der Integration profitierten; er stellt die »revolutionäre Versöhnung« der sechs europäischen Staaten in den Horizont der Gegenwartsprobleme, die zunehmenden Konflikte mit und in der Dritten Welt, die die politische Landschaft radikal veränderten. Damit hofft er, das Desinteresse der Kirchen an ihrer Mitwirkung bei der Neuordnung der Weltgesellschaft zu überwinden. Ausgehend von einer Bestandsaufnahme der bisherigen Europapolitik entwickelt *H. Apel* realisierbare Nahziele und langfristige Aufgaben, ohne dabei die Mängel des Erreichten zu verschweigen, den fehlenden politischen Unterbau und die einseitige Begünstigung wirtschaftlich-technischer Interessen in der gegenwärtigen Organisationsstruktur der Europäischen Gemeinschaft.

Der geplanten Gegenüberstellung zweier Handlungsfelder entsprechend, begründet G. G. *Williams* mit theologischen und friedenswissenschaftlichen Argumenten die Notwendigkeit multiliteraler Kooperation der Kirchen. Er versucht die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) als ein geeignetes Instrument der Versöhnung über Blockgrenzen hinweg an der Geschichte dieser Institution darzustellen. Dabei werden die politisch ideologischen Barrieren der Zusammenarbeit genannt, aber leider nicht als Problem der Handlungsfähigkeit der KEK erörtert. - *F. Heer* trägt aus seinen vielschichtigen Kenntnissen als Historiker, Redakteur und Chefdramaturg am Wiener Burgtheater bemerkenswerte Notizen zu dem großen Thema Europa bei. Die innereuropäische Aktivität engagierter Katholiken interpretiert er als »Kampf um Öffnung des kurialen Machtkerns der Papstkirche«, angesidits der zu geringen geistigen und spirituellen Substanz, die kirdilidierseits in das »europäisdie Wachsen nach außen und innen« eingebracht wurden.

Im Unterschied zu den vom Interesse an historischen und künftigen Entwicklungen bestimmten Beiträgen, diskutiert *H. W. Hessler* drei grundsätzliche Fragen am Beispiel der Kirchen als integralen Bestandteilen von Europar Was bedeutet die neue Einsicht, daß die Aktivitäten der Kirche »heute durchgängig eine publizistische Dimension haben« für das Verhältnis der Kirche zur öffentlichkeit und zu den Massenmedien? Welcher Orientierungsrahmen ergibt sich für eine Publizistik, die sich einerseits »als Dienst in deutlicher Bindung an den kirchlichen Auftrag« versteht, andererseits aber als Partner der von Interessenkonflikten geprägten Massenkommunikationsmittel tätig ist? Wie kann die Volkskirche ihrer Publizistik jenen Handlungsspielraum offenhalten, der unentbehrlich ist, um Beiträge zur Veränderung, das heißt zum »Lernen von Mehrheiten« *(Ernst Lange)* zu leisten?

Der Band schließt mit einer negativen Zwischenbilanz des Herausgebers: »Das Schweigen der Kirchen zur europäischen Einigkeit kann kein Zufall sein.« Zu lange waren die Kirchen mit sich selbst, mit der Bewältigung der Vergangenheit' mit partikularen Problemen beschäftigt. Sie öffneten sich nicht rechtzeitig den kritischen Anfragen aus der ökumene. Ist die Identität von Christenheit und Europa, vermittelt durch eine human gedachte Zivilisation, nicht die Ursache der »geistigen Verwirrung« der Christen und der Desorientierung europäischer Wohlstandsbürger? Das Konzept eines »offenen Europa«, das bewußt das noch immer herrschende »Exklusiv-Denken« aufgibt, erscheint hier als die bedeutendste Chance politischer Mitverantwortung für die Kirchen. Die spürbare Furcht vor einer Verwicklung in politische Konflikte verringere sich nach der relativ reibungslosen Erweiterung zur Europäischen Gemeinschaft der Neun.

Sieht man von Fragestellungen und Prognosen ab, die infolge politischer Ereignisse inzwischen überholt sind, bietet der Band durch überblicksartige Informationen über vorrangige Probleme der Europapolitik und das Verhältnis der Kirchen zu Europa nützliche Hilfen für Leser, die sich in kirchliche Aufgaben der Mitverantwortung in diesem Bereich einarbeiten wollen. Wer genauere Auskunft darüber sucht, mit welchen Schritten die Kirchen der Herausforderung Europa begegnen sollen, welches: Konzept ihr Handeln bestimmen könnte, wird kaum befriedigt sein. Die Probleme des geteilten Europa können gerade von jenen Gruppen nicht umgangen werden, die Westeuropa nicht mit Gesamteuropa gleichsetzen wollen. Die Kirchen müssen sorgfältiger nach dem Verände-

rungspotential in ihren Traditionen fragen. Insbesondere sind die inzwischen zahlreichen und verschiedenartigen Instrumente kirchlicher Kommunikation in der Friedensfrage auf ihre Handlungsfähigkeit und Koordinierbarkeit zu überprüfen. Damit ist, dem Ziel des Bandes entsprechend, die transnationale Kooperation der Kirchen angesprochen. Deren Bedingungen und Chancen hat *H.* W. *Hessler* hervorgehoben. Der Band kann als Anstoß dienen, die Diskussion dieser Fragen auf der Basis breiterer Erfahrungen weiterzuführen.

Dr. G. *Scharffenorth* *Heidelberg*

Abbing, P. J. Roseam: Ethik van de Inkomensverdeling. Deventer: Kluwer 1973. 547 S. hfl. 65,-.

Das Thema dieser Studie ist: Wie bewirken wir eine Einkommenspolitik, die nicht die Folge egoistischen Strebens jedes einzelnen Menschen, sondern ein Streben nach sozialer Gerechtigkeit ist. Der Autor gibt keine ökonomisch-statistische Analyse, sondern eine Auseinandersetzung von Begriffen und Motiven. Neben der idealen Situation behandelt er auch die Einkommensverteilung in der realen Situation.

Roscam Abbing läßt in seinem Buch deutlich den Zusammenhang zwischen der Frage des Einkommens und der Ansicht, die man über das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft hat, hervortreten. Eigentlich ist er vor allem damit beschäftigt, die gegenseitigen Zusammenhänge zu enthüllen. Wenn wir Einkommensunterschiede zu akzeptieren haben, dann sollen diese so genau wie möglich gerechtfertigt und motiviert werden. Der einzige ethisch zu verantwortende Beweggrund zu Unterschieden sind extra große Anstrengung, unangenehme Arbeit und größere Bedürfnisse. Viele andere Motive, wie Knappheit, Verantwortlichkeit in der Arbeit, die Rolle des spezifischen Betriebes und/oder Gewerbezweiges in der Ökonomie, Ausbildung, Beziehungen, Traditionen werden erwogen und als ungeeignet befunden.

Zum Verständnis von Roscam Abbings Sicht ist seine nachfolgende These von großer Bedeutung. »Richtig ist es, erst dann Konzessionen an die harte und egoistische Wirklichkeit zu dulden, wenn es unvermeidlich ist, und es ist falsch, von der Wirklichkeit auszugehen und erst dann korrigierend aufzutreten, wenn das ethisch unvermeidlich ist.« Mir scheint das eine ausgezeichnete These zu sein, aber von daher leuchtet mir nicht ein, daß – ethisch gesehen - jemandem, der sich besonders anstrengt, ein höheres Einkommen zukommt. Die betreffende Person erweist der Gemeinschaft ja den Dienst, zu dem sie imstande ist. Wie sollte man übrigens dieses Extra messen und die Belohnungsfakten umsetzen?

Nahezu der einzig verfügbare Maßstab ist die Stundenzahl, aber damit ist nicht sehr viel anzufangen. Jemand kann täglich Stunden für einen sehr unmenschlichen Zweck. arbeiten. Müßte das höher belohnt werden als acht Stunden nützlichere Arbeit? Die Studie dieses Ethikers der Theologischen Fakultät in Groningen hat unter Ökonomisten in den Niederlanden viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Alle Rezensionen waren bejahend. Mir scheint, die Zeit sei gekommen, in der man mit Hilfe seiner Einsichten zu dem Entwurf eines europäischen einkommenspolitischen Programmes kommen sollte. Könnte dazu aus Deutschland und den Niederlanden ein gemeinsamer Schritt getan werden? Es wird höchste Zeit, daß wir aus unseren nationalen Schlupfwinkeln herauskriechen und der europäischen Kommission in Brüssel konkrete Vorschläge unterbreiten.

Dr. H. M. de Lange *Den Haag*

Buchhinweise

Rothuizen, G. *Th.:* Wat is Ethiek? Kampen: Verlag J. H. Kok 1973. 216 S. 18,75 hfl.

Es handelt sich um eine Art Einführung in die theologische Ethik, in ihre Hauptgebiete und ihre Grenzbereiche. Nach einer etymologischen Herleitung des Namens werden ganze Gruppen von Unterthemen angesprochen: Sittlichkeit und Sitte - Ethik und Kultur - Ethik und Technik – Ethik und Politik - Gut und Böse - Ethik und Religion - Ethik und Dogmatik - Ethik und Theologie - Die Evidenz in der Ethik - Bonhoeffer und die Moral - Ethik und Bibel - Ethik und Kirche. Was der Autor konkret unter Ethik versteht, führt er an zwei Beispielen durch: »Das Christliche in der Politik« und »Das Christliche in der Schule«: Ethi-

sche Reflexion in ethisches Handeln umgesetzt ist mehr als Gesinnung, mehr als Politik und sittliche Entscheidung. Ethik ist Gnade, ist Hinwendung zum Nächsten mit Phantasie und im Gehorsam. Ethik erreicht ihre Grenzen, wenn sie als ein Fest empfunden wird. Sie ist ein Fest und sprengt damit ihren Bereich, sie wird zum Fest der Vergebung. Unter diesem Gesichtspunkt wird unter dem Thema »Ethik und Eschatologie« das Fest als das »Letzte«, als das Endziel aller Ethik herausgestellt. »Wenn jemand sagen würde, daß Theologie doch mehr ist als Gesellschaftskritik, Gott mehr ist als Mitmenschlichkeit und das Evangelium mehr als Gesetz ..., dann ist auch das Leben mehr als Gut und Böse und Musik mehr als Moral, dann muß dies nicht erst der Fall sein, nachdem ein Trinkspruch auf die Ethik ausgebracht und Zoll für die Frage nach Gut und Böse bezahlt wurde« (Der Autor über sein Buch).

Abbing, P. J. Roseam: Waarheid en Illusie. Veranderende ethiek rond waarheid aan het ziekbed, medisch beroepsgeheim en gebruik van drugs. Nijkerk: Verlag G. F. Callenbach N. V. 1972. 147 S. 14,90 hf.

Der Autor, Professor für christliche Ethik an der Reichsuniversität Groningen, behandelt in diesem Buch die Themen »Wahrheit am Krankenbett«, »Ärztliches Berufsgeheimnis« und »Drogengebrauch«. Bei den sehr detaillierten Situationsanalysen geht Roscam Abbing von den folgenden Fragen aus: 1. Hat der heutige Mensch das Recht, die Wahrheit über seine Krankheit zu erfahren, oder muß er sich vom Arzt mit Illusionen über seine wahre Situation vertrösten lassen? 2. Hat der Arzt das Recht, die Wahrheit über den Zustand eines Patienten für sich zu behalten, oder hat er nicht zumindest in bestimmten Fällen die Pflicht, den Kranken und andere aufzuklären? Wie weit geht seine Schweigepflicht? 3. Wie ist das Verhältnis von Wahrheit und Illusion in bezug auf Drogengebrauch und sonstige bewußtseinsbeeinflussende Mittel zu beurteilen? Der Autor lotet die juristischen, medizinischen, soziologischen und theologischen Bezüge dieser gewiß nicht neuen, aber für den einzelnen und die Gesellschaft mit vielen neuen Konsequenzen verbundenen Thematik sehr kritisch aus. Er will umfassend informieren und den Leser zu einem eigenen Urteil führen, indem er die folgenden Gesichtspunkte heraushebt: die Mündigkeit des Staatsbürgers, auch des kranken Staatsbürgers, die echten Interessen der Gemeinschaft, der Gesellschaft, das soziale Verhalten des einzelnen, die Freiheit und Verantwortung als wesentlichen Teil menschlichen Handeins, die Verpflichtung des Staates, der Gesellschaft und des einzelnen, dem Schwachen zu helfen.

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Raub, Fritz, und Charlotte Hörgl (Hg.): Die Grenzen des menschlichen Ethos. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975. 160 S. 19,80 DM.

Wilting, Hans-fosef: Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem. Düsseldorf: Parmos-Verlag 1975. 160 S. 25,80 DM.

Wolkogonow, D. *A.:* Ethik für den sowjetischen Offizier. Berlin: Militärverlag der DDR 1975. 240 S. 9,80 M.

2. Ehe, Familie, Sexualität

Assmann, Eckhard: Formen und rechelichе Komponenten der Familienpolitik. Bielefeld: Verlag Ernst und Werner Gieseking 1974. 124 S. 24,- DM.

Heinsobn, Gunnar, und Rolf Knieper: Theorie des Farnilienrechts, Geschlechtsrollenaufhebung. Kindesvernachlässigung, Geburtenrüdegang. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 275 S. 8,- DM.

Huizing, P. l- M. (Hg.): Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975. 92 S. 12,80 DM.

Picard, Paul: Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975. 400 S. 48,- DM.

3. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Arnold, Wilhelm: Bildungsziel: Persönlichkeit. Aufgaben einer humanistischen Psychologie der Gegenwart. München: Wilhelm Goldmann Verlag 1975. 178 S. 18,- DM.

Barz, Helmut: Psychopathologie und ihre psychologischen Grundlagen. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1975. 194 S. 25,- DM.

Bem, Daryl].: Meinungen, Einstellungen, Vorurteile. Zürich und Köln: Binziger Verlag 1975. *160* S. *22,80* DM.

Boesch, Ernst E.: Zwischen Angst und Triumph. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1975. 87 S. 9,-DM.

Cohn, Ruth C.: Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. *250* S. 25,- DM.

Combs, Arthur W., Donald L. Avila und William W. Purkey: Die helfenden Berufe. Sturrgarr: Verlag Ernst Klett 1975. 358 S. 24,- DM.

Dreikurs, Rudol]: Grundbegriffe der Individualpsychologie. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. *180* S. 18,- DM.

Drews, Sibylle, und Karen Brecht: Psychoanalytische Ich-Psychologie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 324 S. 20,- DM.

Frankl, Viktor E.: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1975. 408 S. 36,- DM.

Fritz, jürgen: Emanzipatorische Gruppendynamik. Erkenntnistheoretische und methodelogische überlegurigen. München: Paul List Verlag 1975. 315 S. 12,80 DM.

Green, Celia: Die Flucht ins Humane. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975.

Guß, Kurt: Psychologie als Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 220 S. 24,-DM.

Herrmann. Theo (Hg.): Dichotomie und Duplizität. Stuttgart-Bern-Wien: Verlag Hans Huber 1974. 248 S. 29,- DM.

jäger, Reinbold, und Helge Schweizer (Hg.): Praxis der Psychologie. Weinheim: Beltz Verlag 1975. *202* S. 16,- DM.

Kemp], Wilhelm: Probalistische Modelle in der Sozialpsychologie. Stuttgart-Bern-Wien: Verlag Hans Huber 1974. 204 S. 38,- DM.

Kohlberg, Lawrence: Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 472 S. *30*,- DM.

Kuiper, Peter Cornelis: Psychoanalyse – zeitgemäß oder veraltet? Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 162 S. 18,- DM.

Kutter, Peter: Sozialarbeit und Psychoanalyse. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 109 S. 8,80 DM.

Leclaire, Serge: Der psydioanalytisdie Prozeß. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975.176 S. 7,- DM.

Ljublinskaja, A. A.: Kinderpsychologie. Berlin: Verlag Volk und Wissen 1975. 528 S. *11,50* DM.

Lorenzer, Al/red: Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1974. 320 S. 26,- DM.

Lück, Helmut E.: Prosoziales Verhalten. Empirische Untersuchungen zur Hilfeleistung. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1975. 128 S. 12,80 DM.

Mannoni, Maud: Der Psychiater, sein Patient und die Psychoanalyse. Studienausgabe. Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1975. 280 S. 19,80 DM.

Müller-Braunschweig, Hans: Die Wirkung der frühen Erfahrung. Stuttgarr: Ernst Klett Verlag 1975. *240* S. 28,- DM.

Oppitz, Michael: Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt: Verlag Suhrkamp 1975. 440 S. 14,- DM.

Piaget, jean: Anpassung der Lebewesen und Psychologie der Intelligenz. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 130 S. 14,- DM.

Pirella, Agastino (Hg.): Sozialisation der Ausgeschlossenen. Praxis einer neuen Psychiatrie. Reinbek: Verlag Rowohlt 1975. *230* S. 16,- DM.

Rosentbal, Bernard G.: Von der Armut der Psychologie - und wie ihr abzuhelfen wäre. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. *270* S. 28,- DM.

Seifert, Werner: Gruppendynamik - Veränderung durch Selbsterfahrung. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1975. 144 S. *14,80* DM.

Schultz, Hans jürgen (Hg.): Psychologie für Nichtpsychelogen. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1974. 440 S. 28,- DM.

Smirnow, Georgi Lukitsch: Die Herausbildung der sozialistischen Persönlichkeit. Berlin: Dietz Verlag 1975. 455 S. *12,50* DM.

Stierlin, Helm: Von der Psychoanalyse zur Familientherapie. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. Ca. 280 S. 26,- DM.

St1'eiffeler, Friedhelm: Politische Psychologie. Themen und Geschichte der Theorie politischen Verhaltens. Hamburg: Verlag Hoffmann und Campe *1975. 200* S. *30*,- DM.

Stork, jochen (Hg.): Fragen nach dem Vater. Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie. Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 1974. 320 S. 39,- DM.

4. Gesellschaft und Soziologie

Basso, Lelio: Gesellschaftsformation und Staatsform. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 7,- DM.

Kellner, Wol/gang: Soziale Situation und Krankheit. München: Rathgeber Verlag 1975. *120* S. 9,80DM.

Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie. Bd. 2. München: Carl Hanser Verlag 1975. 280 Seiten. 45,- DM.

Mittelstraß, [ürgen (Hg.): Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 264 S. 8,- DM.

Parsons, Talcott: Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 200 S. 8,- DM.

Rathgeber, Walter: Grundriß der medizinischen Soziologie für Ärzte und Naturwissenschaftler. München: Rathgeber Verlag 1975. 120 S. 28,- DM.

Ritter-Rbbr, Dorotbea (Hg.): Der Arzt, sein Patient und die Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1975. 209 S. 7,- DM.

Schellen, Albert E.: Körpersprache und soziale Ordnung. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1975. 210 S. 28,- DM.

Scbuon, Karl Theodor: Bürgerliche Gesellschaftstheorie der Gegenwart. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1975. 144 S. 14,80 DM.

Voigt, Dieter: Soziologie in der DDR. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, Berend von Nottbeck 1975. 340 S. 38,- DM.

Bemerkungen des Schriftleiters

Wegen der bevorstehenden Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen haben im vorliegenden Heft der ZEE einige Beiträge Vorrang erhalten, die hierzu in Beziehung stehen. Wir hoffen, daß dies der dringend notwendigen Diskussion über die ökumenischen Perspektiven der christlichen Ethik zugute kommt.

Herrn Prof. D. Dr. *H. D. Wendland,* der im längst verdienten Ruhestand noch mit Interesse an unserer Arbeit teilnimmt, entbietet die ZEE - leider mit Verspätung, was zu Lasten des Schriftleiters geht - ehrerbietige Grüße und gute Wünsche zum 75. Geburtstag, den der Jubilar am 23. Juni gefeiert hat.

W. *Schweitzer*

Mitteilung des Verlages
ZEE ab 1976 vierteljährlich

Im Einvernehmen mit den Herausgebern erscheint die ZEE ab 1. Januar 1976 vierteljährlich. Statt der bisherigen sechs Hefte zu je 64 Seiten sind vier Hefte zu je 80 Seiten vorgesehen. Die mit der Umstellung angestrebte Rationalisierung des Vertriebes und die geringe Reduzierung des Umfangs sollen dazu dienen, den Preis für das Jahresabonnement von 36,- DM so lange wie möglich auf dem jetzigen Stand zu halten.

Schriftleiter: Prof. Dr, W. *Schweitzer, 4800 Bielejeld* 12, *Offenburger Straße 14*
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Gütersloh, Postfach 2368

.Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 6,- DM; -einzeln 7,- DM (jeweils einsdrließlidi Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F. 1. Wagener, Lemgo, Printed in Germany