Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1979)

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

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-16 10:51:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173543

ZEITSCHRIFT FÜR EVANGELISCHE ETHIK

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

23. Jahrgang 1979

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Binswanger, Hans Christoph: Strategien gegen Umweltzerstörung und Arbeitslosigkeit 5
Dumas, Andre: Das Sozialdenken des ökumenischen Rates der Kirchen von 1925 bis 1966 176
Finnis, John: Katholische Soziallehre: Populorum Progressio und danach 188
Harms, Jens: Wachstum im Steuerstaat 24
Katterle, Siegfried: Arbeitslosigkeit und Wirtschaftspolitik 32
Lochman, Jan Miliö: Einige Aspekte sozialen Denkens im ökumenischen Rat der Kirchen. 206
Lüscher, Kurt: Kind, Familie und Gesellschaft heute - Grundzüge eines sozial-ökologischen Modelles 252
Raiser, Ludwig: Der »Radikalen-Erlaß« Prüfstein eines demokratischen Rechtsstaats? 106
Reuter, Hans-Richard: Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute. Ein kritischer Diskurs in ethischer Absicht 84
Rich, Arthur: Schaßt Umweltschutz Arbeitsplätze? Arbeitsbeschaffung und Arbeitsplatzsicherung in der ökologischen Krise. Menschliche und soziale Aspekte. 66
Ringeling, Hermann: Welches Menschenbild wollen wir? – Sozialisationsziele in moralwissenschaftlicher Sicht 243
Schmidt, Heinz: Sinnvolle Kommunikation üben. Anregungen der 7. Tagung der 5. Synode der EKD zur neueren Diskussion um Erziehung und Bildung 272
Schooyans, Michel: Katholisches Sozial denken bis 1967. Ein historischer überblick. .. 164
Strohm, Theodor: Aspekte des Terrorismus in sozialethischer Sicht 118
Weber, Hartmute Wirtschaftsethische Aspekte des Okologieproblems 48

Kommentare und Dokumente

Alves, Rubem: Kommentar zu: Jan Milič Lochman : Einige Aspekte sozialen Denkens im ökumenischen Rat der Kirchen 215
Behnk, Wolfgang: Vom Mythos der »Leben-nach-dem-Tod«-Literatur - Tendenzen natürlicher Theologie und ihre ethischen Implikationen 221
Fonseca, Aloysius: Kommentar zu: John Finnis: Katholische Soziallehre: Populorum Progressio und danach 203
Keller, Rainer: Probleme der Organtransplantation 144
Kuhn, Jochen: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit im Religionsunterricht 293
Mantzaridis, George: Eine Stellungnahme zu den Ausführungen von Lochman 217
Orbendiek, Enno: »W« = Widerspruch 70
Rosenbrock, Gerd: »Verlust« als Thema der Theologie. Anmerkungen zu einer Umfrage '" " ... 73
Scharffenorth, Ernst-Albert: Niederländische Stimmen zum Problem der Verteidigung des Rechtsstaates. Ein Informationsbericht 132

Schwagerl, H. Joachim: Der Humanitätsaspekt bei der Terrorismusbekämpfung 136
Schwarz, Joachim: Ethik am Beispiel der Transplantation. Zum Beitrag von Rainer Keller (S. 144-154) 307
Sparn, Walter: Vorschläge zur Konzeption des berufsethischen Unterrichts im Spannungsfeld zwischen polizeilichem Handeln und politischer Entscheidung 232
Valadier, Paul: Überlegungen zur Intervention des Lehramtes in sozialen Angelegenheiten 175

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Collmer, P., u. a. (Hg.): Kirche im Spannungsfeld der Politik (Walther) 238
Handbuch der christlichen Ethik. Band 1 u. 2, hg. v. Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff und Hermann Ringeling (Hemberg) 310
Honecker, Martin: Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft (Gremmels) 78
Kunst, Hermann: Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater (Walther) 237
Matthöfer, Hans: Humanisierung der Arbeit und Produktivität in der Industriegesellschaft (Grau) 157
Müller, G., Rödel, U., Sabel, Ch., Stille, F., Vogt, W.: Ökonomische Krisentendenzen im gegenwärtigen Kapitalismus (Grau) 155
Rendtorff, Trutz: Politische Ethik und Christentum (Walther) 236
Straßenverkehr. Evangelische Beiträge (Honecker) 157
Transzendenz und Immanenz: Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. Tagungsbeiträge eines Symposiums der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, Bonn-Bad Godesberg, veranst, vom 12. bis 17. Oktober 1976.in Ludwigsburg, hg. von Dietrich Papenfuß und Jürgen Söring (Honecker) 234
Wacker, Ali (Hg.): Vom Schock zum Fatalismus? Soziale und psychische Auswirkungen der Arbeitslosigkeit (Grau) 156
Wilkens, Erwin: Politischer Dienst der Kirche (Walther) 236

Bibliographien

Allgemeine ethische Fragen 79, 159, 317
Anthropologie, Psychologie, Medizin 80, 239, 319
Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen 159,239,318
Ehe, Familie, Sexualität 79, 239
Gesellschaft und Soziologie 80, 240, 319
Pädagogik 159,319
Politische Ethik. 79, 159,239, 318
Recht 159

Einführungen (Editorials) 1, 81, 161,241
Mitteilung zur Jahrestagung der Societas Ethica 240
Mitteilungen des Schriftleiters 80, 160, 320

Zur Einführung

Das erste Heft des neuen Jahrgangs bringt fünf Beiträge zu den korrelierenden Problemen der UMWELTSTABILISIERUNG, *des* WIRTSCHAFTSWACHSTUMS, *der* ARBEITSLOSIGKEIT *bzw.* VOLLBESCHÄFTIGUNG. *Sie sind unabhängig voneinander entstanden und ergeben darum noch keinen Dialog. Doch können sie wegen der Verschiedenheit der Perspektiven, der Differenz in den Gesichtspunkten und der Weite des Problemhorizontes sehr wohl einen Dialog über diesen heute nicht mehr zu verdrängenden Problemkomplex anregen und vorbereiten.*

Die zentrale These CHRISTOPH BINSWANGERS *in seiner Studie über »Strategien gegen Umweltzerstörung und Arbeitslosigkeit» ist, daß echter und umfassender Umweltschutz nur im Rahmen eines neuen wirtschaftspolitischen Gesamtkonzeptes möglich sei. Dieses hätte drei dominierende Ziele zu verfolgen: Umweltschutzstabilisierung, Vollbeschäftigung, Preisstabilität (neues »magisches Dreiede«),*

Die Harmonisierung des Umwelt- und des Beschäftigungsziels ist nach Binswanger im Rahmen seines Konzeptes möglich, wenn statt des bisherigen quantitativen konsequent ein QUALITATIVES WACHSTUM *angestrebt wird. Qualitatives Wachstum bedeutet Fortdauer des Investitionsprozesses und weiterhin Ausnutzung von Möglichkeiten zu allfälligen Gewinn- und Lohnsteigerungen, aber Entkoppelung von Sozialproduktsteigerung und Wachstum des Energie- und Rohstoffverbrauchs.*

Davon ausgehend, daß sich die Industrie im internationalen Wettbewerb befindet und infolgedessen kostenmäßig mit den Entwicklungen auf dem Weltmarkt Schritt zu halten ha-t, muß sie auch unter den Bedingungen eines qualitativen Wachstums weiterhin rationalisieren. Es seien aber zwei Typen von Rationalisierung zu unterscheiden: ein Typus, der die Substitution von Arbeit durch Maschinen und Energie betreibt und für den Arbeitsplatzsicherung und Umweltschutz kontroverse Ziele sind, und ein anderer, bei dem das nicht zutrijfi, weil er, statt den Einsatz von Arbeit, den von Energie und Rohstoffen reduziert.

In der Folge entwickelt Binswanger eine Strategie des qualitativen, umweltschonenden und arbeitsintensiven Wachstums.

Die ERSTE STRATEGIE *heißt Rationalisierung des Energie- und RohstofJeinsatzes. Der Verfasser glaubt, anhand empirischer Befunde zeigen zu können, daß diese andere Rationalisierungsart nicht nur neue Arbeitsplätze zu schaffen vermag, sondern auch ökonomisch ist. Freilich, Beschäftigung für alle ist durch sie allein noch nicht gesichert. Auch diese Strategie kommt ohne Reduktion der Arbeitszeit nicht aus.*

Binswanger ist der Ansicht, daß eine Reduktion der Arbeitszeit bei vollem Lohnausgleichökonomisch nicht möglich sei. Eine Schmälerung des Realeinkommens wäre indessen zumutbar, wenn dabei die Lebensqualität ohne fühlbare Senkung des materiellen Lebensstandards erhöht werden könne. Das sei zu erreichen durch eine ZWEITE STRATEGIE, *die der Eigenproduktion (Do-it-yoursel] im Haushalt, Selbstanfertigung von Kleidern, Heim-*

pflege etc.] und der »kleinen Netze« (interne Spezialisierung derartiger Produktivitäten und Dienstleistungen im Miethaus oder Wohnquartier).

JENS HARMS' *Studie gilt dem »Wachstum im Steuerstaate. Wachstum ist für ihn eine Funktionsbedingung des kapitalistischen Konkurrenzsystems. Das gilt sowohl für das einzelwirtschaf/liche Gesamtverhalten wie für die gesamtwirtschaf/liche Systemsteuerung, soweit dem Ziel der Vollbeschäftigung hohe Priorität zukommt. Der keynesianische Interventionsstaat müsse deshalb ständig darum bemüht sein, die gesamtwirtscha/lliche Nachfrage auf einer solchen Höhe zu halten, daß die Produktions- und Absatzpläne der Unternehmen erfüllt werden können. Eine andere Wirtscha/lspolitik würde im derzeitigen sozio-ökonomischen Kontext zu krisenha/len Entwicklungen der Wirtscha/l, des Staates und der Gesellscha/l führen.*

Während Binswanger eine Substitution des quantitativen durch ein qualitatives Wachstum mit dem Ziel der Umweltstabilisierung und der Hebung der Lebensqualität unter Vermeidung der Massenarbeitslosigkeit innerhalb des bestehenden Wettbewerbsystems für möglich hält, ist Harms hierin skeptisch. Da für ihn - wieder im Unterschied zu Binswanger - der größte Teil der materiellen Produktion für eine Umstrukturierung auf mehr qualitatives Wachstum nicht in Frage kommt, müßte auf die MEHRPRODUKTION VON DIENSTLEISTUNGEN *(vorab auf dem Gebiet des Bildungs- und Gesundheitswesens, der Rehabilitation, der Resozialisierung, der Altersbetreuung etc.) ausgewichen werden. Die dadurch bedingte zusätzliche Besteuerung von Gewinn- und Lohneinkommen sowie die damit einhergehende Umstrukturierung des Sozialproduktes widerspräche jedoch einem Grundprinzip des kapitalistischen Systems: der Tauschwertmaximierung. Zudem führte diese Umorientierung des Wirtscha/lswachstums zu einem neuen Entfremdungseffekt, indem Reproduktion des Individuums, der Familie und ähnliches vermehrt in den Bereich der Warenproduktion einbezogen würde (die gegenläufige Binswangersche Strategie der Eigenproduktion und der »kleinen Netze« bleibt außer Betracht). Und das liefe auf eine Substituierung der Umweltzerstörung durch eine* VERMARKTUNG DER SOZIALEN UMWELT *hinaus. Der gegenwärtige Stand der Kenntnisse zeige nur, daß die optimale Lösung der Wachstumsproblematik noch nicht gefunden sei.*

SIEGFRIED KATTERLE *geht in seiner Untersuchung »Arbeitslosigkeit und Wirtscha/lspolitile« von einer eingehenden, die wichtigsten Aspekte der Thematik erfassenden Analyse aus. Er kommt zum Schluß, daß das bestehende, von neoliberalen Vorstellungen geprägte marktwirtscha/lliche System wegen seiner Grenzen der Problemlösungsfähigkeit untauglich sei, mit der heutigen Arbeitslosigkeit fertigzuwerden. Wie Binswanger fordert auch er eine Neuorientierung der Wirtscha/lspolitik, allerdings mit stärkerer Betonung der Vollbeschä/ligung, als unmittelbares wirtscha/lspolitisches Ziel. Eine neuorientierte Wirtscha/lspolitik könnte jedoch nicht nur global nachfrageorientiert, d. h. im traditionell keynesianischen Sinn kunjunkturpolitisch gestaltet sein. Sie müßte vielmehr auf die* DURCHSETZUNG EINES NEUEN QUALITATIVEN WACHSTUMS- UND ENTWICKLUNGSTYPUS *ausgerichtet werden, mit einer grundlegenden Korrektur der gesamten wirtscha/llichen Produktionsstruktur zugunsten öffentlicher Dienste (was Harms für problematisch hält) mit klar definierten und kontrollierbaren Versorgungs- und Beschä/ligungszielen. Dabei schlägt*

er drei Maßnahmen vor: 1. *Höhere Dotierung und beschä/ligungspolitisch wirksamere Ausgestaltung des Programms für Zukunftsinvestitionen,* 2. *Arbeitszeitverkürzung, die aber produktivitätsoTientiert gehandhabt werden müßte, um den technischen Fortschritt beschä/ligungspolitisch wirksam machen zu können,* 3. *vorausschauende regionale und sektorale Strukturpolitik, welche durch Institutionen einer gesamtwirtscha/llichen Mitbestimmung zu planen und gegenüberprivatwirtschafilichen Gewinninteressen durchzusetzen wäre.*

»Wirtscha/lsethische Aspekte des Ökologieproblems« heißt der Aufsatz von HARTMUT WEBER, *wobei im Unterschied zu den vorangehenden Arbeiten auch Probleme der Dritten Welt miteinbezogen werden.*

Die Grundfragen Webers lauten: Kann es angesichts der vorhandenen Arbeitslosigkeit verantwortet werden, schärfere Umweltschutzbestimmungen und darüber hinaus eine totale Systemveränderung zu verlangen, die statt von einem quantitativen von einem »organiscben« Wachstum ausgeht. Wenn ja, erfordert ein derartiger Umbruch nicht auch eine N euorientiereng in der Werthaltung? Jedenfalls nötigten die mit dem (neoliberalen) Konzept der heutigen Marktwirtscha/l verbundenen Wertvorstellungen Individuen, Unternehmungen wie auch nationale Volkswirtscha/len zu einem individualistisch-egoistischen Verhalten, das es unmöglich mache, organisches Wachstum gegenüber dem quantitativen durchzusetzen.

Webers ökonomische und ethische Erwägungen spitzen sich in die denkbar radikalste Alternative zu: Entweder wir verhalten uns ökonomisch wie bisher, gefährden extrem das Ökosystem, vermeiden aber Massenarbeitslosigkeit, oder aber wir nehmen eine noch größere MASSENARBEITSLOSIGKEIT *bis hin zum Zusammenbruch des Systems der sozialen Sicherheit mit allen politischen Folgen in Kauf, erhalten jedoch die Umwelt. Vor diese (nur modellha/l gedachte) Situation gestellt, würde Weber ethisch der zweiten Möglichkeit den Vorzug geben, wofür er im christologisch verstandenen Leiden die letzte Begründung findet. Nicht daß sich der Christ einfach leidend in die Systemzwänge zu schicken hätte! Das Liebesgebot weist ihn vielmehr an, Leiden mit allen Mitteln zu bekämpfen, es aber auch zu akzeptieren, wo jede menschliche Hilfe versagt und die Änderung des politischen oder wirtscha/llichen Systems mehr Nach- als Vorteile mit sich bringen würde. Diese andere Werthaltung, die die Bereitschafi zur Minderung der materiellen Ansprüche und damit eine radikale Wandlung des Lebensstils in sich schließen müßte, wäre heute, angesichts der Gesamtlage, vor der wir stehen, dringend geboten.*

Der Schlußbeitrag von ARTHUR RICH *bringt einige sozialethische Vberlegungen zum Gesamtproblem, das die ArbeitsbeschafJungspolitik in der ökologischen Krise stellt, und Zwar unter den kriterialen Gesichtspunkten der* RELATIONALITÄT *und der* PARTIZIPATION.

Relationalität besagt, daß diese Problematik in ihrer ganzen Beziehungsfülle angegangen werden muß, und daß es zu keinen Wertextremisierungen kommen darf, weder zur Extremisierung des Wertes »Umuieltschutz« noch zu der des Wertes »Vollbeschä/ligung« bzw. »Recht auf Arbeit«. Wird das mißachtet, werden die Werte unrelational gehandhabt, dann sind falsche Alternativen unvermeidlich, wie z. B. Wachstums/etischismus und Wachstumsverketzerung.

QUALITATIVES WACHSTUM *liegt jenseits dieser Extremismen. Es fragt sich indessen, ob solches Wachstum (entgegen der Annahme Binswangers) nicht doch mit einer fühlbaren Senkung des materiellen Anspruchsniveaus verbunden sein wird. Eine derartige Reduktion ist sozialethisch verantwortbar, doch nur, wenn es zu einer* PARTIZIPATIVEN ORDNUNG DER NATIONALEN WIE DER WELTWIRTSCHAFT *kommt, die strukturell auf eine optimal gerechte Verteilung des Sozialproduktes und auf eine Minimierung der ungleichen Lastenverteilung ausgerichtet ist.*

A.R.

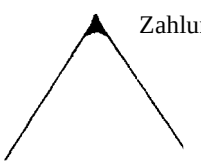
Strategien gegen Umweltzerstörung und Arbeitslosigkeit

VON HANS CHRISTOPH BINSWANGER

Echter und umfassender *Umweltschutz* kann nur im Rahmen eines wirtschaftspolitischen Gesamtkonzepts verwirklicht werden. Das ist die zentrale These, die ich hier vortragen möchte. Dabei beziehe ich mich immer auf den Umweltschutz im weitesten Sinne des Wortes; er umfaßt nicht nur eine Verminderung der Abfälle und Emissionen und damit der Umweltverschmutzung im eigentlichen Sinne, sondern die Reduktion des Rohstoffverzehrs und der Verbauung und »Verstraßung« des Landes.

DAS ALTE »MAGISCHE DREIECK« DER WIRTSCHAFTSPOLITIK

Alsdie großen *Probleme der Wirtschaft* werden traditionell die *Arbeitslosigkeit* und die *Inflation* angesehen. Als die wichtigsten *Zielsetzungen der Wirtschaftspolitik* gelten demgemäß *Vollbeschäftigung* und *Preisstabilisierung.* Im Zusammenhang mit dem Erfordernis des Zahlungsbilanzgleichgewichts sprach man bis vor kurzem von einem »magischen Dreieck« der Wirtschaftpolitik, magisch deswegen, weil sich diese Zielsetzungen teilweise widersprachen und deswegen die Zauberkraft eines Magiers nötig zu sein schien, um alle drei Ziele gleichzeitig erreichen zu können (vgl. Figur 1).



Figur 1 *Das alte magische Dreieck*

Nur hat man das dritte Ziel - die Erreichung des Zahlungsbilanzgleichgewichts bei fixen Wechselkursen - über Bord geworfen; seit 1973 haben wir fIoatierende Wechselkurse, so daß es im Belieben der Bundesbank steht, ob sie in den Devisenmarkt intervenieren oder den Zahlungsbilanzausgleich einfach dem Markt überlassen will. Aber auch der Ausgleich zwischen den verbleibenden Zielen der Vollbeschäftigung und Inflationsbekämpfung ist schwierig genug - so schwierig auf jeden Fall, daß für die Stabilisierung des Umweltverbrauchs kein Platz mehr zu sein scheint - und es *ist* auch kein Platz, wenn man die Lösung der wirtschaftpolitischen Ziele ausschließlich in einem langsamer oder schneller vorangetriebenen quantitativen Wachstum sucht - langsamer, wenn das Ziel der Preis-

stabilisierung im Vordergrund steht, schneller, wenn es, wie heute, um die Beseitigung der Arbeitslosigkeit geht. Quantitatives Wachstum soll es aber auf jeden Fall sein!

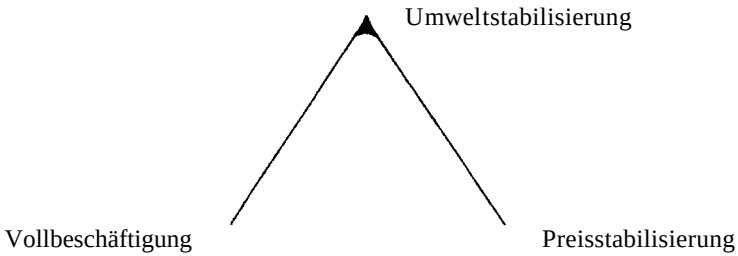
Die offizielle wirtschaftspolitische Zielsetzung der deutschen Bundesregierung für das Jahr 1978 lautete: Reduktion der Arbeitslosenquote im Jahresverlauf auf unter 4,5 %, Rückgang der Verbraucherpreiszunahme von 3,8 auf 3,5 %, erhöhtes Wachstum des realen Sozialprodukts von 3,5 % gegenüber 2,5 % im Jahr 1977. Ähnliche Programme wurden von den Regierungen aller anderen Industrieländer vorgelegt. Von irgendeinem Bezug auf die Frage, ob solche Ziele mit der Förderung nach einer Begrenzung des Umweltverschleißes vereinbar sind, ist nicht die Rede. Höchstens würde man hinzufügen, daß mit vermehrtem Wachstum des Sozialprodukts auch mehr finanzielle Mittel für Umweltschutzinvestitionen bereitgestellt würden. Dem ist aber zu entgegnen: selbst wenn aufgrund von Umweltschutzgesetzen und -verordnungen die Abfallproduktion bzw. Emission pro Produkteinheit etwas vermindert wird, so nimmt sie doch mit der Menge der Produktionseinheiten wieder zu. Die Immissionen steigen mit dem Wachstum des Sozialprodukts wieder an. Von einer wirklichen Sanierung der Gewässer und der Luft kann nicht die Rede sein. Was aber noch bedenklicher ist: Der Verbrauch nichtregenerierbarer Ressourcen geht weiter. Selbst der Welt-Erdölkonsum, der nach dem ölschock von 1973 abgenommen hatte, ist im letzten Jahr in unerwarteter Weise wieder um 3 % gewachsen (bis vor kurzem war nur ein Wachstum von 2 % prognostiziert worden). Der Verbrauch von nicht regenerierbaren Ressourcen und die Immissionen werden aber noch in den Schatten gestellt durch die Zerstörung der Landschaft durch den Straßenbau und die Ausuferung der städtischen Agglomerationen. Es wird nicht bedacht, daß der Boden im Grunde genommen der knappste Rohstoff ist, den wir besitzen, denn wir können ihn nicht aus Ländern mit reichlichem Landvorrat importieren. Forcierung des wirtschaftlichen Wachstums durch den Staat bedeutet aber immer und in erster Linie mehr Straßen und Bauten, und damit Vernichtung von Lebensraum.

DAS NEUE »MAGISCHE DREIECK« DER WIRTSCHAFTSPOLITIK

Ich möchte nun im Gegensatz zu den Wirtschaftsprogrammen der Regierungen behaupten, daß die *Fixierung der Wirtscha/lspolitik auf das quantitative wirtscha/lliche Wachstum* nicht nur jede *Umweltstabilisierung verhindert,* sondern auch ein *vergeblicher Versuch* ist, *Inflation und Arbeitslosigkeit zu bekämpfen.* Beides wird im Gegenteil weiter zunehmen. Wenn durch die Forcierung des Wachstums unter Umständen vorübergehende Teilerfolge erzielt werden, so geht dies nur auf Kosten einer um so schwerwiegenderen Zerrüttung der Wirtschaft auf längere Sicht - in gleicher Weise wie ein Alkoholiker, der nach einigen Stunden Nüchternheit ein Delirium tremens entwickelt, durch erneuten Genuß von Alkohol wieder »normal« zu werden scheint, in Wirklichkeit aber dadurch nur noch kränker wird. Eine echte Heilung der Wirtschaft kann nicht erfolgen durch weitere Forcierung, sondern nur durch eine strikte Qualifizierung des Wachstums unter Berücksichtigung des Umweltschutzes. Das heißt also: *Qualitatives anstelle von quantitativem Wachstum.*

Grundbedingung dafür ist der Einbezug des Umweltschutzes in das wirtschaftspolitische

Gesamtprogramm. Die durch das Floaten der Wechselkurse freigewordene dritte Ecke im magischen Dreieck muß durch *die Stabilisierung des Umweltverbrauchs* besetzt und so dieses Ziel als gleichrangig neben der Preisstabilisierung und der Vollbeschäftigung anerkannt werden (vgl. Figur 2).



Figur 2 *Das neue magische Dreieck*

Von großer Bedeutung ist dabei die Tatsache, daß das Ziel der Umweltstabilisierung nicht nur *neben*, sondern *an die Stelle* des Zahlungsbilanzziels tritt. Die Suche nach dem Zahlungsbilanzausgleich hatte nämlich im System des Gold-Dollar-Standards mit fixen Wechselkursen immer mehr zur monetären Expansion der Gläubigerländer geführt. Der Gold-Dollar-Standard wurde allmählich zu einem reinen Dollar-Standard mit unbeschränkter und unkontrollierbarer Dollargeldschöpfung. Diese Expansion übertrug sich wegen der Pflicht der Zentralbanken, die Dollars zu einem festen Kurs in nationale Währungen einzutauschen, auf die gesamte Geldmenge der westlichen Welt und wurde somit zur Grundlage des unmäßigen quantitativen wirtschaftlichen Wachstums während der sechziger und Anfang der siebziger Jahre. Erst die Freigabe des Wechselkurses und die Rücknahme der Geldmengenpolitik in die nationale Verantwortung ermöglicht es, das wirtschaftliche Wachstum in nationalem Rahmen zu beeinflussen und zu qualifizieren.

Die Ausrichtung der Wirtschaftspolitik auf das neue magische Dreieck bedingt allerdings ein wesentliches Umdenken in der Wirtschaftspolitik und das Verlassen alter Denkschemata, in denen man sich bis heute immer im Kreise dreht.

UMWELTSCHUTZ UND PREISSTABILISIERUNG

Wie kann nun das Ziel der Umweltstabilisierung erstens mit dem Ziel der Preisstabilisierung und zweitens mit dem Ziel der Vollbeschäftigung harmonisiert werden? Die erste Frage läßt sidi relativ leicht beantworten. Eine Ankurbelung des quantitativen Wachstumsprozesses mit Hilfe von Erweiterungsinvestitionen setzt notwendigerweise ein Wachstum des Geld- und Kreditvolumens voraus; die vergrößerte Geld- und Kreditmenge führt zu einer Erhöhung der gesamtwirtschafflichen Nachfrage, was immer mit der Gefahr von Preissteigerungen verbunden ist, denn die Investitionen brauchen eine längere »Ausreifungszeit«, bis ein höheres Warenangebot daraus resultiert; die Angebotssteigerung hinkt daher in der Regel hinter der Nachfragesteigerung hinterher. Eine Dämpfung des quanti-

rativen Wachstums im Interesse der Umweltstabilisierung dient somit gleichzeitig der Inflationsbekämpfung. Umweltstabilisierung und Preisstabilisierung gehen daher in einem beträchtlidtten Ausmaß Hand in Hand.

UMWELTSCHUTZ UND VOLLBESCHÄFTIGUNG - HEUTE

Wie steht es aber mit der Beschäftigung? Das ist die entscheidende Frage. Auf den ersten Blick widersprechen sich die Ziele der Erhaltung einer möglichst intakten Umwelt und der Schaffung von Arbeitsplätzen. Umweltschutz bzw. Umweltstabilisierung bedeutet Verzidite - Verzicht auf Großinvestitionen in einer Region oder an Flußläufen, die schon mit Immissionen überlastet sind, Verzicht auf die Errichtung weiterer Kernkraftwerke wegen der Gefahr der Radioaktivität, Verzicht auf den Bau von Autobahnen zum Schutz schöner Landschaften - und damit auch der Verzicht auf Bau- und Ausrüstungsinvestitionen, die Tausenden von Menschen Arbeit bieten würden. Wo der Umweltschutz nicht geradezu einen Verzicht bewirkt, handelt es sich doch um Kostenbelastungen der Industrie, die u. U. so stark sind, daß an keine Erweiterungsinvestitionen mehr zu denken ist. Ca. 60 Milliarden DM muß die deutsche Industrie in der zweiten Hälfte dieses Jahrzehnts für den Umweltschutz ausgeben. Kann dies die Industrie noch verkraften? Werden nicht auch allein von der Kostenseite her Arbeitsplätze gefährdet? Sicher trifft dies in einem gewissen Ausmaß zu. Es liegt allerdings keine Schätzung vor, die die negativen Auswirkungen des Umweltschutzes auf die Beschäftigung erfassen würde. Lediglich in den Einsprachen gegen Atomkraftwerke und andere umweltgefährdende Großinvestitionen wird immer wieder entgegengehalten, daß ihretwegen die Bau:firmen, die für die Errichtung solcher Werke in Frage kommen, vergeblich auf Aufträge warten. Hunderttausend oder mehr Arbeiter, die dadurch in den nächsten Jahren eine Beschäftigung erhalten hätten, werden dadurch betroffen.

Umgekehrt muß nun aber hervorgehoben werden, daß der Umweltschutz nicht nur Arbeitsplätze wegnimmt, sondern vor allem auch *Arbeitsplätze* schafft. Die 60 Milliarden DM, die in den nächsten Jahren für den Umweltschutz ausgegeben werden müssen, haben selbstverständlich auch einen Beschäftigungseffekt. *Werner Meißner* und *Erich Rödl*[1] haben aufgrund von Untersuchungen der OECD und des Bartelle-Instituts in Genf geschätzt, daß unter Berücksichtigung bestimmter Multiplikatoren durch die Umweltschutzausgaben in der Bundesrepublik im Jahresdurchschnitt über 218000 Arbeitsplätze ausgelastet werden, und diese Zahl sich in den Jahren 1975 bis 1979 auf mindestens 370000 Arbeitsplätze erhöhen wird. Wenn auch diese Zahlen selbstverständlich mit vielen Fragezeichen versehen werden müssen (dies betrifft insbesondere die Multiplikatorwirkung der Umweltschutzinvestirionen), so ist nicht wegzuleugnen, daß die Umweltschutzindustrie bereits einen wesentlichen Teil der Wirtschaft ausmacht und entsprechend viele Arbeitsplätze anbietet.

---

1. *Werner Meißner* und *Erich Rödl:* Positive ökonomische Aspekte des Umweltschutzes, Manuskript, Juli 1976.

Wie steht es nun mit dem Saldo der positiven und der negativen Auswirkungen des Umweltschutzes auf die Beschäftigung? Sicher ist er unter den heutigen Bedingungen positiv. Das heißt: es werden durch den Umweltschutz mehr Arbeitsplätze geschaffen als vernichtet. Das ergibt sich daraus, daß die Umweltschutzvorschriften außer einigen klein- und mittelbetrieblich organisierten Wirtschaftssektoren wie Textil, Leder und Papier, bei denen tatsächlich einige Grenzbetriebe durch den Umweltschutz stark belastet werden, vor allem Sektoren betriffi, bei denen die Großbetriebe dominieren. Es handelt sich in erster Linie um die Sektoren Aluminium, Chemie und Energie. Die hier maßgeblichen Großbetriebe verfügen über eine genügende Kapitalbasis, um die nötigen Umweltschutzinvestitionen zu finanzieren. Dazu kommt, daß fast durchweg die Umweltschutzauflagen in Europa im Hinblick auf die noch zulässigen Emissionen (Emissionsgrenzwerte) als auch im Hinblick auf die übergangsfristen weniger streng sind als in den Vereinigten Staaten; von einer Benachteiligung des europäischen Exporteurs gegenüber dem amerikanischen kann daher nicht die Rede sein. Und wenn auch die Bundesrepublik innerhalb Europas sicher mit ihren Umweltschutzvorschriften eher an der Spitze steht, so sind die Unterschiede aufs Ganze gesehen nicht erheblich. Auch von der Belastung der Exporte droht daher den Arbeitsplätzen kaum Gefahr. Was aber die Atomkraftwerke betrifft, so handelt es sich um Arbeitsplätze nur während der Bauzeit; wenn die Atomkraft-Werke später doch gebaut werden, war der Effekt der Einsprache eine zeitliche Verschiebung; wird aber definitiv auf sie verzichtet, müssen andere Energieformen, die wahrscheinlich sogar mehr Arbeitsplätze schaffen, bereitgestellt werden (ich werde auf diese Frage noch zurückkommen).

UMWELTSCHUTZ UND VOLLBESCHÄFTIGUNG - MORGEN

Wenn wir somit momentan trotz der gelegentlich laut vernehmbaren Klagen der Industrie und der Baufirmen per Saldo keinen echten Konflikt zwischen Umweltschutz und Arbeitsbeschaffung sehen, so können wir uns doch nicht mit diesem Resultat begnügen, und zwar weder im Hinblick auf den Umweltschutz, noch im Hinblick auf die Vollbeschäftigung. In Zukunft kann sich nämlich das Vorzeichen des Saldos leicht umkehren, wenn keine grundsätzliche Umbesinnung in der Wirtschaftspolitik erfolgt.

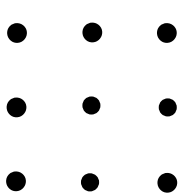
Im Hinblick auf den Umweltschutz ist zu sagen, daß das offizielle Umweltschutzprogramm nur einen Teil des echten Umweltschutzes ausmacht, weil es weder den *Rohstoff*- noch den *Bodenverbrauch* erfaßt, und von den Abfällen und Emissionen auch nur einen Ausschnitt. Dazu kommt, daß es sich meist um sogenannte technologische »end of the pipe«-Maßnahmen handelt, d. h. Errichtung von Abwasserreinigungsanlagen, Einbau von Luftfiltern, Errichtung von Lärmmauern usw., die erst am Schluß des Produktions- und Konsumprozesses ansetzen, und das übel daher nicht an der Wurzel anpacken,. sondern nur Symptome korrigieren. Dabei ist eine vollständige Beseitigung der Emissionen durch solche Symptomkorrekturen gar nicht möglich, weil die Kosten der technologischen Umweltschutzmaßnahmen überproportional ansteigen, wenn die Reinigungsvorschriften verschärft werden. Diese Vorschriften *müssen* aber verschärft werden, wenn die Produktmengen und damit auch die Menge der Abfälle und Emissionen mit dem quantitativen Wachstum zu-

nehmen. Man stößt daher sehr schnell auf absolute Kostengrenzen, bei deren überschreitung die Industrie tatsächlich in eine Krise geraten würde. Eine echte Sanierung der Umwelt ist daher nur möglich durch *Kausaltherapie,* d. h. durch eine deutliche Reduktion der Zuwachsraten an Rohstoff- und Bodenverbrauch, was automatisch zu einer Reduktion der Abfallproduktion und der Emissionen führt. Diese Reduktion bedeutet aber, daß dann gar nicht so viele technologische Umweltschutzmaßnahmen nötig sind und daher auch weniger Arbeitsplätze für den technologischen Umweltschutz geschaffen werden.

Aus dem Blickwinkel der Arbeitsbeschaffungspolitik ist hinzuzufügen, daß die Umweltschutzinvestitionen im Sinne der »end of the pipe«-Maßnahmen sog. unproduktive Investitionen darstellen, die im allgemeinen nur Kosten verursachen, aber keinen zusätzlichen Ertrag bringen. Von seiten der Industrie wird immer wieder auf diese Problematik hingewiesen. Dies geschieht zum Teil zu Unrecht, denn selbstverständlich sind schon heute ein großer Teil der Investitionen »unproduktiv«, und es geht nur um die Frage der Präferenz -, es geht z. B. um die Frage, ob man etwas für die Umwelt tun will oder ob man statt dessen lieber einen Büro-Aluminium-Glaspalast baut. Immerhin muß aber doch zugegeben werden, daß die Gesamtheit der sog. unproduktiven Investitionen in der Ertragssituation der Unternehmungen eine obere Grenze hat. In der ständigen Vermehrung »unproduktiver« Investitionen kann also nicht die endgültige Lösung des Problems liegen.

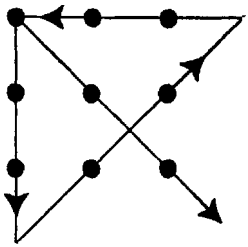
HARMONISIERUNG DES UMWELT- UND DES BESCHÄFTIGUNGSZIELS - EIN LÖSUNGSANSATZ HÖHERER ORDNUNG

Müssen wir unter diesen Umständen überhaupt auf die Harmonisierung des Beschäftigungs- mit dem Umweltschutzziel verzichten und es in Zukunft auf einen Konflikt ankommen lassen? Entweder Vollbeschäftigung oder Umweltschutz, entweder Wirtschaftskrise oder Umweltkrise, ist das die Frage? Ich habe bereits gesagt: ja, wenn man in dem magischen Kreis der bisherigen Lösungsversuche verharrt - nein, wenn man aus diesem magischen Kreis ausbricht. Ausbrechen heißt: die Hypothesen, von denen man bisher stillschweigend ausgegangen ist, selber hinterfragen. Wir müssen also Lösungen suchen, die nach der Systemtheorie einen Wandel zweiter, also höherer Ordnung darstellen. Das Lösungssystem wird dabei selber verändert. Bekannt ist vielleicht das Beispiel des Systemtheoretikers *Watzlawick,* der die Aufgabe stellt, in einem System von 9 in einem Quadrat angeordneten Punkten mit 4 Geraden alle zu berühren, ohne den Bleistift vom Papier abzuheben. Die 9 Punkte sind wie folgt angeordnet:



2. Vgl, *Paul Watzlawick* u. a.: Lösungen, Bern 1974, S. 46.

Es liegt nahe, die Lösung des Problems im System dieser 9 Punkte selbst zu suchen. Sie wird aber nicht gelingen, wie immer man es auch anstellt. Eine Lösung ist nur möglich, wenn man aus dem System ausbricht. Dann ist die Lösung sofort da:



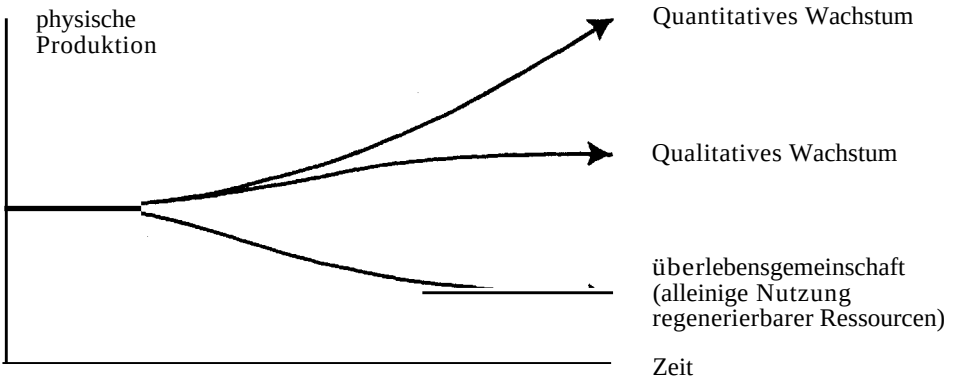
Des Rätsels Lösung liegt darin, daß man nicht auf das Schema der 9 Punkte fixiert bleibt, sondern eine Gerade über einen Punkt hinaus zieht, was ja in der Aufgabenstellung nicht verboten war. Man denkt nur nicht daran, daß die Prämisse der 9 Punkte verlassen werden kann; unbewußt wird diese Hypothese miteinbezogen.

In welcher Weise können wir uns nun diese Erkenntnis von Watzlawick zunutze machen? Was bedeutet es für unsere Frage einer möglichen Harmonisierung von Vollbeschäftigung und Umweltschutz?

VOM QUANTITATIVEN ZUM QUALITATIVEN WACHSTUM

Der entscheidende Punkt liegt in einer *Differenzierung zwischen zwei verschiedenen Typen des Wachstums* - dem *quantitativen* und dem *qualitativen Wachstum.* Das bedeutet gleichzeitig, daß es nicht um die Frage: »Wachstum plus« oder »Wachstum null« geht, sondern um die Eigenschaften dieses Wachstums. In dieser Hinsicht müssen beide Seiten - Staat und Industrie auf der einen, Umweltschutzorganisationen auf der anderen Seite - etwas lernen. Staat und Industrie müssen begreifen, daß die Wirtschaft nicht mehr auf Kosten der Umwelt expandieren darf, sondern mit der Umweltstabilisierung ernst gemacht werden muß und Forderungen nach weiteren unqualifizierten Wachstumsraten von 3-5 % pro Jahr unzulässig sind. Die Umweltschutzorganisationen müssen ihrerseits erkennen, daß die Wirtschaft nicht einfach auf weitere Investitionen und damit auf mögliche Ertragssteigerungen bei gleichzeitigen Kostenerhöhungen verzichten kann, ohne tatsächlich in eine Krise zu geraten, in die wir alle einbezogen würden. Qualitatives Wachstum stellt eine Lösung für die Frage dar, wie beiden Anliegen Rechnung zu tragen ist. Es ist der Versuch, anknüpfend an die gegebenen Bedingungen der Wirtschaft aus dem exponentiellen Wachstumstrend »auszusteigen«, ohne eine radikale Senkung des Lebensstandards herbeizuführen, die bei einer rein ökologischen Wirtschaftsweise in Kauf genommen werden müßte. Qualitatives Wachstum stellt eine mittlere Lösung dar, die sich für die nächste Zeit als sinnvollste Strategie anbietet. Eine radikale Reduktion der Wachstumsraten des Verbrauchs an nicht-regenerierbaren Ressourcen wird deren Lebensdauer, die bei exponentiellem Wachstum nur Jahrzehnte umfaßt, auf Jahrhunderte verlängern und

gerade darum eine Absenkung des Wirtschaftsniveaus auf die bloße Nutzung regenerierbarer Ressourcen hinauszögern. Vielleicht werden in späteren Jahrhunderten einmal alle nicht-regenerierbaren Ressourcen verzehrt sein; dann bleibt nichts anderes mehr übrig, als die Wirtschaft wieder vollständig in den ökologischen Kreislauf, der sich von Jahr zu Jahr erneuert, einzubetten, aber heute steht das Erfordernis der Rückkehr zu einer solchen ökologischen überlebensgemeinschaft angesichts der bei konstantem Verbrauch immer noch sehr großen Vorräte an Energie und Rohstoffen nicht vor der Tür (vgl. Figur 3).



Figur 3 *Alternative Entwicklungsstrategien der Wirtschaft*

Qualitatives Wachstum bedeutet Fortdauer des Investitionsprozesses und weiterhin Ausnutzung von Möglichkeiten zu allfälligen Gewinn- und Lohnsteigerungen, aber *Entkoppelung von Sozialproduktsteigerung und Wachstum des Energie- und Rohstoffverbrauchs;* geringere Wachstumsraten des Sozialprodukts werden kompensiert durch Erhöhung der Lebensqualität.

ZUSAMMENHANG VON QUANTITATIVEM WACHSTUM UND ARBEITSLOSIGKEIT

Um mögliche Wege des qualitativen Wachstums aufzuzeigen, also den Übergang vom heutigen Trend zum künftigen Wirtschaftspfad zu finden, müssen wir uns zuerst die *Natur des wirtschaftlichen Wachstumsprozesses* vor Augen führen.

Wichtig ist die Tatsache, daß die beiden *Phänomene des wirtschafllichen Wachstums und der Arbeitslosigkeit* ihre *Ursache im Industrialisierungsprozeß* haben. In einem landwirtschaftlichen System gibt es an sich weder wirtschaftliches Wachstum noch Arbeitslosigkeit. Auch wenn es früher immer wieder zu einzelnen bedeutenden technischen Erfindungen kam - ich erinnere an *die* Erfindung der Bewässerungsanlagen, des Rads, des Pflugs, der Dreifelderwirtschaft usw. – so ergab sich daraus nie ein Expansionszwang im Sinne eines stetigen Wachstumsprozesses. Und wenn auch dank der technischen Verbesserungen eine Arbeitskraft einen höheren Ertrag leistete als vorher, so war man trotzdem um jeden froh, der bereit war, mit Hand anzulegen. Daß einer, der arbeiten will,

keine Arbeit findet, ist - wie die Erfahrung von Tausenden von Jahren zeigen - in einem landwirtschafHichen System undenkbar. Eine solche Situation ist nur im industriellen System möglich. Dieses hat uns eine wesentliche Erhöhung des Lebensstandards gebracht, gleichzeitig aber auch mehr Labilität. Die Ursache ist: im industriellen System werden pausenlos Arbeitskräfte durch Rationalisierungsinvestitionen, d. h. Ankauf und Installierung von verbesserten, d. h. weniger Arbeitskraft benötigenden Maschinen freigesetzt. Man sagt, die Arbeitsproduktivität wird erhöht. Man erzeugt das gleiche Sozialprodukt mit weniger Arbeit, wodurch das durchschnittliche Sozialprodukt pro Arbeitskraft ansteigt. Man kann geradezu sagen, daß die Industrie aus dem Handwerk durch Rationalisierungsinvestitionen entstanden ist. Wie wird nun im herkömmlichen System die Vollbeschäftigung trotz dieser Wegrationalisierung von Arbeitskräften ermöglicht? Einfach durch weiteres Wachstum des Sozialprodukts. Das heißt: die Produktionskapazitäten werden erhöht und somit die Rationalisierungsinvestitionen durch Erweiterungsinvestitionen ergänzt. Damit finden die freigesetzten Arbeitskräfte zum Teil wieder für die Produktionssteigerungen in den gleichen Produktionssektoren Verwendung. Zum Teil benötigt man sie für die Investitionsgüterproduktion. Und schließlich können anhand der Rationalisierungsgewinne über den privaten, aber vor allem auch den staatlichen Konsum weitere Arbeitskräfte für sog. unproduktive Leistungen bezahlt werden.

Das industrielle System war bisher auf diese Weise zur Hauptsache auf quantitatives Wachstum, auf erhöhte physische Produktion und damit auf Umweltverbrauch angelegt. Man sparte Arbeitskraft pro kg Produkt, aber erhöhte überproportional dazu die Anzahl Kilogramm, und mit den Kilogramm den Rohstoffverbrauch und den Abfall. Nur so konnten die höheren Fixkosten, die durch die Maschineninvestitionen entstanden, verkraftet und eine Senkung der Durchschnittskosten und entsprechende Gewinne erzielt werden.

Dieses Wachstum ist aber ein Wachstum »auf des Messers Sdmeide«. Sobald irgendwo in diesem Wachstumsprozeß Geld versickert, d. h. gehortet wird, und eine geringere Produktmenge nachgefragt wird als gesamtwirtschaftlich erzeugt werden kann, oder aber die Erweiterungsinvestitionen nicht mit den Rationalisierungsinvestitionen Schritt halten, entsteht *Arbeitslosigkeit.* Wenn umgekehrt aber die Geldmenge zu rasch zunimmt und in den Einkommenskreislauf gelangt, und die Erweiterungsinvestitionen rascher voranschreiten als die Rationalisierungsinvestitionen, entsteht *Inflation.* Und wenn schließlich in einzelnen Sektoren der Wirtschaft das Angebot rascher wächst als die Nachfrage, in anderen Sektoren aber langsamer, haben wir -- wie dies heute weitgehend der Fall ist - das Phänomen der *Stagflation,* die Kombination von Arbeitslosigkeit und Inflation.

Heute sind wir von dieses Messers Schneide heruntergefallen, und das Schlimmste ist, man weiß nicht einmal recht nach welcher Seite, momentan immerhin eher nach der Seite der Arbeitslosigkeit. Gegenwärtig gehen die Bestrebungen dahin, die Sache wieder in Ordnung zu bringen, indem man versucht, die Investitionen durch Steuererleichterungen, Zulassung höherer Abschreibungsquoten, Zinssenkung, Investitionsbeihilfen, durch »Deficit Spending« und Steigerung der Staatsausgaben. vor allem aber durch die Forcierung der Energieproduktion (insbesondere Atomkraftwerke) usw. wieder anzukurbeln und

damit das quantitative Wachstum in Bewegung zu bringen. Dies geschieht ohne Rücksicht auf Umwelt-Verluste.

Aber - das ist nun das Entscheidende - auch die anderen Ziele des magischen Dreiecks werden nicht erreicht. Es droht sofort wieder neue Inflation, wenn die erhöhte Nachfrage auf ausgelastete Produktionssektoren stößt. Vor allem aber wird die Arbeitslosigkeit nicht beseitigt, denn in einer Phase der Unterbeschäftigung werden Investitionen in erster Linie auf weitere Rationalisierungen und nicht auf Investitionen zur Schaffung neuer Arbeitsplätze ausgerichtet sein.

Gegenwärtig braust im Zusammenhang mit der Verbreitung der Elektronik ein eigentlicher Rationalisierungssturm über die Industrie weg, der einen Arbeitsplatz nach dem anderen wegfegt. Dieser Prozeß wird durch die undifferenzierten Investitionsankurbelungen und die Forcierung der Energieproduktion noch unterstützt. Warum sollen die Unternehmer ihre Produktionskapazitäten erweitern, wenn die bestehenden noch nicht ausgelastet sind? Sie werden höchstens zu dem Zweck investieren, ihre Kosten zu senken- und das heißt heute zur Hauptsache immer noch, Arbeit zu sparen und durch Maschinen und Energie zu ersetzen. Eine neuerliche Umfrage des IFO-Instituts in München gibt ein deutliches Bild von dieser Situation: Im Jahr *1970* wurden als Investitionszweck für 55 0/0 der Investitionen »Erweiterung« angegeben gegenüber 34% »Rationalisierung« und 11 0/0 »Ersatzbeschaffung«. 1978 hat sich dieses Bild vollständig gewandelt, indem jetzt als Zielsetzung zu 47 % »Rationalisierung« angegeben wird, zu 36 % »Ersatzbeschaffung« und nur zu 17 % »Erweiterung«. Obwohl diese Statistik eine deutliche Sprache spricht, findet man doch in allen offiziellen Beschäftigungs- und Wachstumsprogrammen außer beiläufigen Hinweisen nirgendwo eine echte Berücksichtigung dieser Tatsache in den vorgeschlagenen Programmen. Der Bericht des deutschen Sachverständigenrates 1978 zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung ist in dieser Beziehung besonders kennzeichnend. In völlig undifferenzierter Weise wird hier einfach von »Investitionen« gesprochen, obwohl dieser Bericht sich gerade mit der Beschäftigungsfrage befaßt und die verschiedenen Arten der Investitionen sich, wie dargelegt, völlig verschieden auf die Beschäftigungsfrage auswirken.

Gerade in dieser Differenzierung liegt nun der Ansatz zu den möglichen Lösungen des Problems. Welches sind diese Lösungen? Ich möchte zwei Strategien des qualitativen Wachstums gegen Umweltzerstörung und Arbeitslosigkeit vorschlagen.

DIE ERSTE STRATEGIE DES QUALITATIVEN WACHSTIJMS: RATIONALISIERUNG DES ENERGIE- UND ROHSTOFFEINSATZES

Wir gehen davon aus, daß sich die Industrie im internationalen Wettbewerb befindet und infolgedessen kostenmäßig mit den Entwicklungen auf dem Weltmarkt Schritt halten muß. Das heißt mit anderen Worten: Sie muß weiterhin rationalisieren. Es sind nun aber grundsätzlich *zwei Typen von Rationalisierungsinvestitionen* zu unterscheiden. Der eine Typ umfaßt die üblichen Investitionen zur Erhöhung der Arbeitsproduktivität oder, anders ausgedrückt, zur Substitution von Arbeit durch Maschinen und Energie. Wir können

sie als die Rationalisierungsinvestitionen I bezeichnen. Der zweite Typ betrifft die Investitionen, mit denen nicht der Einsatz von Arbeit, sondern von Energie und Rohstoffen reduziert wird. Wir bezeichnen sie als die Rationalisierungsinvestitionen H.

Nachdem in den letzten Jahrzehnten das Augenmerk ausschließlich auf der Einsparung von Arbeitskräften lag und auf Energie- und Rohstoffverschleiß in den meisten Sektoren der Wirtschaft keine Rücksicht genommen wurde, müssen notwendigerweise große Möglichkeiten zur Verminderung dieser Verschwendung und zur Einsparung von Energie und Rohstoffen gegeben sein. Es muß daher radikal die Forderung aufgestellt werden: Umstellung von Rationalisierungsinvestitionen I auf Rationalisierungsinvestitionen H. Hier liegt wirklich eine »magische« Lösung des Problems, denn durch diese Investitionen wird weiterhin Wachstum erzielt; dank der Kostensenkungen können Gewinne erzielt bzw. die Löhne erhöht werden, ohne daß Arbeiter entlassen werden. Aber es ist ein qualitatives Wachstum, indem der Umweltverbrauch pro Produkteinheit verringert wird. Nachdem in einem ersten Wachstumsschub nach dem Zweiten Weltkrieg die Substitution von Arbeit durch Energie im Vordergrund stand, geht es jetzt im Grunde um eine Substitution von Energie durch den »grauen Rohstoffe, den wir im Gehirn haben, durch unsere Intelligenz - durch eine Intelligenz, die nicht nur begreift, daß wir uns diese maßlose Verschwendung von Umweltgütern auf die Dauer einfach nicht leisten können, sondern auch aus ökonomischen Gründen nicht zu leisten brauchen, ja nicht leisten dürfen.

Worum geht es konkret bei den Rationalisierungsinvestitionen H? Die möglichen Zielsetzungen sind im wesentlichen bekannt, ihre wirtschaftliche Bedeutung wird aber zu wenig begriffen. Es fehlt somit auch weitgehend das wirtschaftspolitische Instrumentarium zu ihrer Durdisetzung. Ich fasse sie in einem lO-Punkte-Programm zusammen, das jedoch keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Es handelt sich um Investitionen mit folgenden Zielsetzungen:

1. Verringerung der Rohstoffvergeudung im Produktionsprozeß, damit Minderung des Rohstoffinputs und gleichzeitig des Abfalloutputs bei gleicher Produktmenge.
2. Substitution von umweltbelastenden durch umweltfreundliche, d. h. vor allem abbaubare Stoffe.
3. Wiedereingliederung von Produktion und Konsum in den ökologischen Kreislauf- und Regenerationsprozeß.
4. Verbesserung der Produktionsform anstelle der Produktionsmenge.
5. Herstellung von Produkten mit längerer Lebensdauer.
6 Einsparung von Energie im Produktionsprozeß.
7. Herstellung von Produkten, die beim Konsum weniger Energie benötigen.
8. Einsatz von hochwertiger Energie nur bei denjenigen Prozessen, die hochwertige Energie benötigen; also geringere Energieverluste durch Abwärme.
9. Verwendung dezentralisierter, regenerierbarer Energie (Bioenergie, Sonnenenergie) anstelle von nichtregenerierbaren Energieressourcen.
10. Weiter- und Wiederverwendung von Abfällen (Recycling) bei vermehrter Verwendung recyclinggerechter Produkte und Verfahren; dies ist einer der wichtigsten Bestandteile des qualitativen Wachstums.

Es liegt auf der Hand, daß die Ausnützung dieser Möglichkeiten zu einem großen Teil technischen Fortschritt und Investitionen voraussetzt. In dieser Hinsicht gleicht - ich wiederhole es - das qualitative dem quantitativen Wachstum. Der Prozeß der Investitionen und des technischen Fortschritts wird also weiter gehen. Dieser Prozeß dient aber nicht mehr der Erhöhung der Arbeitsproduktivität, sondern der Rohstoff- und Energieproduktivität, also nicht mehr der Erhöhung des Produktwertes pro Arbeitsstunde, sondern des Produktwerts pro Rohstoff- und Energieeinheit. An die Rationalisierungsinvestitionen II können nun auch - das ist wichtig – ökologiegerechte Erweiterungsinvestitionen anschließen.

Die wirtschaftliche Bedeutung der Investitionen des qualitativen Wachstums ergibt sich aus der Tatsache, daß sie in aller Regel unvergleichlich weniger aufwendig sind als die Investitionen des quantitativen Wachstums. Sie beanspruchen im allgemeinen wesentlich weniger Kapital, und zwar in zweierlei Hinsicht.

a) der Kapitalumschlag geht rascher vor sich;

b) sie benötigen weniger Kapital pro Arbeitsplatz.

Zum Problem a): *Raschheit des Kapitalumschlags.* Statt theoretischer Überlegungen beziehe ich mich auf Erfahrungen, welche die Migros, eines der größten Einzelhandelsunternehmen in der Schweiz, mit einem nun schon einige Jahre dauernden Energiesparplan gemacht hat. Der Leiter dieses Energiesparplans, *Dr, Peter,* stellt die »Fremdenergie-Konzeption« der »Eigenenergie-Konzeption« in bezug auf die Arbeitsplatz-Frage gegenüber-. Die erstere betriffi insbesondere die Atomenergie, die letztere insbesondere die Wärme-Kraft-Koppelung und die Wiedergewinnung von Wärme durch Wärme austausch, später die Nutzung der Sonnenenergie. Ich zitiere:

»Der wirklich gewichtige Unterschied zwischen den beiden Energiekonzeptionen liegt in der Rentabilität der Investitionen, die zum Bau der respektiven Energieanlagen notwendig sind. Wir drücken die Rentabilität durch die Kapitalrückflußzeit aus, also die Zeit, die verstreicht, bis die ursprüngliche Kapitalinvestition wieder zum Investor zurückgeflossen ist. Fremdenergieanlagen, wie Kernkraftwerke und Fernwärmenetze, haben Kapitalrückflußzeiten von 20 und mehr Jahren (selbst ohne Zinszahlungen zu berücksichtigen). Eigenenergieanlagen, wie Wärmetauscher und thermische Kleinkraftwerke mit Wärme- und Kraftnutzung (auch Totalenergieanlagen oder Wärme-Kraft-Kopplungsanlagen genannt), weisen Kapitalrückflußzeiten zwischen einem und zehn Jahren auf. Preiswerteste, komplette Sonnenenergieanlagen werden heute schon mit Kapitalrückflußzeiten von zehn Jahren gebaut, also nur halb so lange wie bei Großanlagen üblich!

Bei der Elektrizitätserzeugung läßt sich der erstaunlich große Nachteil von zentralen Großanlagen gegenüber richtig geplanten, dezentralen Kleinanlagen auf zwei Faktoren zurückführen. Die Anlagekosten pro kW sind beim Kernkraftwerk bereits höher als bei der lokal gekoppelten Wärme-Kraft-Anlage, und die Energienutzung ist fast dreimal kleiner. Durch die lokale Zusammenlegung von Stromerzeugung und Heizung kann mit

---

3. Rol] W. *Peter:* Sichert der nationale Energiesparplan die Arbeitsplätze?, in: Aktuelles Bauen. Das schweizerische Bau- und Wirtschaftsmagazin, Zürich, November 1977, S. 12.

geringen zusätzlichen Investitionen außer der Wärme auch noch Elektrizität produziert werden. Die Kapitalnutzung und die Energienutzung ist deshalb bei der dezentralen Totalenergieanlage bedeutend besser als beim Kernkraftwerk. Dasselbe Argument gilt auch für Fernwärmenetze, die sich kaum in 30 Jahren bezahlt machen, gegenüber lokaler Abwärmenutzung, die nur geringste Kosten verursacht. Diese Tatsache hat weitreichende Folgen. Vergleichen wir zwei Typen stromproduzierender Anlagen mit genau gleicher elektrischer Leistung, z. B. ein Kernkraftwerk mit 900 MW elektrischer Leistung (z, B. Gösgen) und 90 Industrie- und Bürohaus-Kraftzentralen mit 10 MW und zusätzlicher lokaler Nutzung der totalen Abwärme. Es zeigt sich, daß die Kleinkraftwerke eine wesentlich geringere Anfangsinvestition erfordern und dazu eine mehr als doppelt so hohe Rendite aufweisen. Das investierte Kapital fließt in weniger als zehn Jahren zum Investor zurück, das gesparte Kapital bleibt für weitere, arbeitschaffende Investitionen zu seiner Verfügung.«

Was hier in bezug auf die Energiefrage ausgeführt - und erprobt! - wurde, läßt sich zu einem guten Teil auch auf die Rohstoff und Material sparenden Investitionen übertragen.

Zum Problem b): *Kapital pro Arbeitsplatz.* Die folgenden Hinweise beziehen sich auf den Bau des ersten Werks der Sdielde Chemie Brunsbüttel GmbH in Sdileswig-Holstein. Dieses Werk, das eine typische Groß investition des quantitativen Wachstums darstellt, war auf umfangreiche Vorleistungen des Landes angewiesen. In einem Bericht" über dieses Werk heißt es: »Schelde konnte nur deswegen Brunsbüttel in Betracht ziehen und sich schließlich dafür entscheiden, weil die hier verwirklichten Vorleistungen der öffentlichen Hand den Standort Brunsbüttel überhaupt erst wettbewerbs fähig gemacht haben.« Diese Beiträge und die Gesamtinvestitionen wurden vor allem damit begründet, daß hier Arbeitsplätze geschaffen würden. Wir wollen aber einmal dem Verhältnis von Kapitalaufwand zur Arbeitsplatzbeschaffung betrachten! Der gesamte private Kapitalaufwand für den Bau des Werks beträgt 500-550 Millionen DM, also mehr als eine halbe Milliarde. Mit dieser halben Milliarde werden ganze 350 Arbeitsplätze für Facharbeiter und ungelernte Arbeiter und 100 Arbeitsplätze für Angestellte geschaffen, zusammen also 450. Davon dürften höchstens 2/3, also ca. 300 für Arbeiter und Angestellte aus Schieswig-Holstein in Frage kommen. Aber es heißt in dem Bericht: »Diese Arbeitsplätze benötigt das Bundesland Schleswig-Holstein, das stets von Arbeitslosigkeit geplagt ist.« Berechnen wir, was ein solcher Arbeitsplatz kostet, so kommen wir - auf die Gesamtarbeiter- und Angestelltenzahl bezogen - auf über 1 Million DM (550 Millionen geteilt durch 450). Würde man auf diese Weise den ca, 1 Million Arbeitslosen in der Bundesrepublik Arbeit beschaffen wollen, so würde man also mindestens 1 Million mall Million DM benötigen, also 1 Billion DM. Daß dies außerhalb jeder realen Möglichkeit liegt, braucht nicht weiter begründet zu werden. Normalerweise kostet ein Arbeitsplatz in der Industrie 50 000 bis 200000 DM, vielleicht 300 000 DM. Arbeitsplätze des qualitativen Wachstums sind - wie

---

4. Man/red Gutermuth: Grundsteinlegung von Bayer und Ciba Geigy für eine neue Fabrikation im Farbenbereich, in: Deutschland-Schweiz, Zeitschrift der Handelskammer Deutschland-Schweiz, Nr, 12, 1977, S.677.

erwähnt - vor allem auf Erhöhung der Produktqualität bei geringerem Rohstoffaufwand oder vermehrt auf Verwendung regenerierbarer oder abbaubarer Stoffe ausgerichtet, was in der Regel mehr Arbeit erfordert. Der Kapitalbedarf pro Arbeitsplatz liegt hier oft unter 50 000 DM. Die »Arbeitsplatzrendite« öffentlicher Investitionen - wenn schon solche nötig sind - ist bei Investitionen des qualitativen Wachstums - das muß mit allem Nachdruck gesagt werden - unvergleichlich viel höher. *Umweltschonendes qualitatives Wachstum und eine realistische, weil billige Politik zur Arbeitsplatzbescha/fung gehen also Hand in Hand.*

Schon bei den heutigen Preisen und Kosten drängt sich eine Qualifizierung des Wachstums aus rein privatwirtschaftlichen Motiven auf, und schon mit Hilfe des heute zur Verfügung stehenden wirtschaftspolitischen Instrumentariums kann die öffentliche Hand entsprechende Vorhaben unterstützen. Man muß nur wollen. Eine der größten Hindernisse bildet allerdings die *Verzerrung der relativen Preise von Arbeit und Kapital.* Die Arbeit wird durch die zahlreichen Lohnnebenkosten und die Mehrwertsteuer bis zu 60 % über den ausbezahlten Löhnen künstlich verteuert, während der Kapitaleinsatz (Kreditaufnahme usw.) nicht einmal der Mehrwertsteuer untersteht. Die Lasten müssen gleichmäßiger auf die verschiedenen Produktionsfaktoren verteilt werden, um die künstlichen Anreize zur Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen zu beseitigen. Vor allem aber geht es um eine auf qualitatives Wachstum ausgerichtete Energiepolitik. Ihr Ziel darf nicht sein, Riesenkraftwerke mit hohen Fixkosten und Zwang zur Massenproduktion zu erstellen, was wieder zur Substitution von Arbeit durch Energie zwingt; vielmehr muß sie eine Reduktion des Primärenergieaufwands und eine dezentrale Energieproduktion bewirken, wenn es wirklich um Arbeitsbeschaffung geht. In einer Studie der Schweizer Energie-Stiftung wird festgestellt, daß durch eine Verringerung der vorgesehenen Steigerungsraten der Primärenergieproduktion um etwa 1/3 bis zum Jahr 2000 26000 Arbeitsplätze verlorengehen, die beim Bau von Atomkraftwerken, elektrischen Leistungen usw. entstanden wären, daß aber gleichzeitig für Energiesparanlagen und die Bereitstellung alternativer Energieträger 51 000 Arbeitsplätze neu geschaffen werden. Es bleibt also ein überschuß an neuen Arbeitsplätzen in der Größenordnung von 25 000. Wenn man schweizerische Zahlen auf die Bundesrepublik überträgt, muß man sie im Sinne einer ganz groben Schätzung mit 10 multiplizieren. Wir werden also nicht ganz falsch liegen, wenn wir bei einer ähnlichen Revision der Energiepolitik in der Bundesrepublik Deutschland ein Plus von 250 000 Arbeitsplätzen schätzen.

DIE ZWEITE STRATEGIE DES QUALITATIVEN WACHSTUMS: STRATEGIE DER EIGENPRODUKTION UND DER »KLEINEN NETZE«

Die zweite Strategie des qualitativen Wachstums geht in ihrer Konsequenz über die Rationalisierungsstrategie hinaus; sie hat längerfristigen Charakter. Wir gehen davon aus, daß die arbeitssparenden Rationalisierungsinvestitionen I weitergehen, wenn auch vielleicht in einem verminderten Ausmaß. Die Arbeitsproduktivität steigt weiter an, und parallel dazu gehen Arbeitsplätze verloren. Brauchte man für eine bestimmte Produktion

früher zwei Arbeitskräfte, so benötigt man jetzt z. B. nur noch eine Arbeitskraft. Die Arbeitsplätze werden somit in einem bestimmten Betrieb auf die Hälfte schrumpfen. Es liegt nun nahe, zu postulieren, die so induzierte Arbeitslosigkeit sei dadurch zu beseitigen, daß man die Arbeitszeit der verbleibenden Arbeiter auf die Hälfte kürzt, und dafür die Arbeiter, die sonst entlassen werden müßten, ebenfalls mit halber Arbeitszeit weiter beschäftigt. Beide können - so scheint es - den ursprünglichen Lohn behalten, denn jetzt produziert jeder in der halben Zeit so viel wie vorher in der ganzen; der Ertrag des Unternehmens würde daher gleich bleiben, ebenso die Kosten. Der erhöhte Ertrag pro Arbeitsstunde würde einfach via Freizeit statt via Lohnerhöhung weitergegeben. Diese Kalkulation geht jedoch nicht auf, da die durch die Investition verursachten höheren Kapitalkosten berücksichtigt werden müssen. Nur ein Teil der freigesetzten Arbeitskräfte könnten bei vollem Lohnausgleich wieder beschäftigt werden, ohne daß die Kosten den Ertrag übersteigen. Außerdem erhöht sich der Lohn pro Arbeitsstunde und damit der Preis der Arbeit im Verhältnis zum Preis der Energie und der Rohstoffe oder des Kapitals. Dies veranlaßt die Unternehmer, weiter zu rationalisieren und damit erneut Arbeitskräfte freizusetzen. Arbeitszeitverkürzung bei vollem Lohnausgleich stellt daher keine Lösung des Arbeitslosenproblems dar. Trotzdem liegt hier zweifellos ein wichtiger Ansatzpunkt.

Wenn die Arbeitslosigkeit nicht reduziert wird, zwingt Vollbeschäftigung bei Erhöhung der Arbeitsproduktivität ohne Reduktion der Arbeitszeit zur Produktionserhöhung, d. h, zu Erweiterungsinvestitionen. Ich habe aber schon darauf hingewiesen, daß sich diese in einer Rezession schwer realisieren lassen, und – wenn sie sich realisieren lassen - nur auf Kosten eines parallel dazu wachsenden Umweltverbrauchs. Also muß tatsächlich durch Arbeitszeitverkürzung pro Arbeitnehmer für wegrationalisierte Arbeitnehmer Platz geschaffen werden. Aus Kostengründen ist aber ein voller Lohnausgleich nicht oder nur in beschränktem Maße möglich (das Ausmaß hängt u. a. auch von der Stellung des betreffenden Wirtschaftssektor im Weltmarkt ab). Es muß also eine Lösung durch Arbeitszeitverkürzung oder Teilarbeitszeit ohne vollen Lohnausgleich gesucht werden. Die Frage stellt sich nun: ist eine solche *Arbeitszeitverkürzung* oder Teilarbeitszeit, die mit einer *Reduktion des Nominallohns* einhergeht, überhaupt zumutbar? Ich möchte diese Frage mit einem klaren Ja beantworten - auf jeden Fall dann, wenn man es auf eine zwar relevante, aber nicht radikale Arbeitszeitverkürzung in der Höhe von z. B. 10 % im Durchschnitt bezieht. Woher nehme ich den Mut zu diesem Ja? Es läßt sich meiner Ansicht nach nur dann rechtfertigen, wenn durch eine solche Kürzung nicht nur die Lebensqualität erhöht, sondern auch der materielle Lebensstandard des Arbeitnehmers zumindest nicht reduziert wird. Es wird aber auch tatsächlich keine Reduktion stattfinden, im Gegenteil. Viele Produkte der Wirtschaft werden nämlich wegen allzu. großer Produktionsumwege zu überhöhten Preisen angeboten, die über den direkten Arbeits- und Materialkosten zu liegen kommen. überall, wo dies der Fall ist, ist es für den größten Teil der Einkommensempfänger ökonomisch lohnender, die Arbeitszeit, die man der arbeitsteiligen Wirtschaft zur Verfügung stellt, zu kürzen, und in der freigewordenen Arbeitszeit - ich möchte sie gar nicht Freizeit nennen -, selber die betreffenden Produkte herzustellen; in noch höherem Maße gilt dies hinsichtlich vieler Dienstleistungen, die einen unverhältnismäßig

hohen Marktpreis des Produkts bzw. der Dienstleistung, die man dank der Arbeitszeitkürzung selber herstellen bzw. erbringen kann und daher nicht mehr vom Markt beziehen muß. Wenn der Marktpreis des Produkts bzw. der Dienstleistung größer ist als der entgangene Lohn, ist diese Substitution von Arbeit für die arbeitsteilige Wirtschaft durch Arbeit für die *Eigenproduktion* (Selbstversorgung) ökonomisch sinnvoll. Sie führt zu einer Erhöhung des Lebensstandards. Dies gilt für einen großen Bereich wirtschaftlicher Tätigkeiten als man im allgemeinen annimmt, wobei der Umfang des Bereichs selbstverständlich von der Ausbildung und dem Vorhandensein von geeigneten Rezepten bzw. Mustern für die Eigenproduktion abhängt.

Jeder weiß, daß bei praktisch allen *handwerklichen Tätigkeiten* die Eigenproduktion ökonomischer ist. Wer nur einigermaßen geschickt ist, fährt durch »Do-it-yourself« im Haushalt besser, wenn er die nötigen Reparaturen oder Neuinstallationen selber macht. Das, was man dem Handwerker bzw. seiner Firma bezahlen muß, ist oft mehr als man selber in dieser Zeit verdient. Einsichtig ist auch, daß eine Hausfrau in der Regel billiger kocht als der Resraurationsbetrieb, weil hier zu viele Produktionsumwege eingeschlagen werden müssen. Wer eine gute Mahlzeit auf den Tisch stellt, kombiniert die Arbeit des Einkäufers, des Chauffeurs, des Kochs, des Kellners, des Chef de service, der Kassiererin, des Tellerwäschers, der Putzfrau und des Managers eines Restaurationsbetriebes. Zudem wird in der eigenen Küche in der Regel ein besseres und gesünderes Essen zubereitet, als der übliche Restaurationsbetrieb anzubieten vermag.

Viel zu wenig wird aber die Tatsache beachtet, daß ähnliche Überlegungen auch für Käufe von *Fabrikwaren* gelten, z. B. für den Kauf eines Kleids. So kann sich z. B. eine Frau innerhalb von vier Stunden ein Kleid nähen, das im Modegeschäft vielleicht - ich wähle schweizerische Zahlen - 180 Franken kosten würde. Zieht man dabei die Materialkosten von 60 Franken ab, so resultiert ein effektiv verdienter Stundenlohn von 30 Franken. Würde dieselbe Frau hingegen ihr Talent als Näherin einer Boutique zur Verfügung stellen, hätte sie zum Beispiel in der Schweiz einen Stundenlohn von etwa 9 Franken, als gute Sekretärin hingegen würde sie mit 14 Franken in der Stunde entlohnt. Sie müßte also mindestens doppelt so lange arbeiten, um zu ihrem Kleid zu kommen.

Noch viel krasser fallen die Vergleiche bei *Dienstleistungen im Sozialbereich* aus. Vergleicht man die Kosten eines Spitalaufenthalts mit den Kosten einer Heimpflege, in allen Fällen, in denen der Spitalaufenthalt nicht wegen Operation usw. unbedingt erforderlich ist, kommen wir auf unwahrscheinliche Einsparungen. Nur wird hier der Vergleich deshalb nicht augenfällig, weil die Spitalkosten zum größten Teil über Versicherungen und öffentliche Aufwendungen bezahlt werden; die Finanzierung des übermäßigen Aufwands muß aber schließlich ebenfalls von uns allen durch Steuern und Versicherungsbeiträge getragen werden.

In allen genannten Bereichen - es ließen sich viele andere aufzählen - führt ein Rückzug der Arbeitnehmer aus der arbeitsteiligen Wirtschaft zu einer verbesserten Effizienz und damit zu Kostenreduktionen, die nicht nur eine gleichwertige, sondern u. U. sogar eine verbesserte Ausstattung mit Gütern und Dienstleistungen gewährleisten. Die Möglichkeiten einer solchen Kostenreduktion werden nun noch wesentlich erhöht, wenn eine interne

Spezialisierung im Mietshaus, in der engeren oder weiteren Nachbarschaft, vielleicht sogar in einer Region im Rahmen sog. »kleiner Netze« aufgebaut wird. Hier geht es darum, ohne geldmäßige Verrechnung auf der Basis von Leistung und Gegenleistung die Effizienz der Eigenproduktion bzw. der Dienstleistungen im Sinne von Sozialdiensten noch zu verbessern und damit ein stärkeres Gegengewicht gegen die Kostenexplosion im Industrie- und vor allem auch im Dienstleistungs- und Gesundheitswesen zu schaffen. Mit einer solchen Verlagerung der Arbeitszeit für die Wirtschaft auf Arbeitszeit für das eigene Heim oder die »kleinen Netze« wird dreierlei erreicht: Sie ermöglicht allen Arbeitnehmern trotz weiteren Rationalisierungen einen Arbeitsplatz in der arbeitsteiligen Wirtschaft zu finden; sie erhöht den materiellen Lebensstandard, und sie steigert vor allem die Lebensqualität, indem die Umwelt geschont und gleichzeitig im Bereich der »kleinen Netze« Lebensformen aufgebaut werden, die vor allem dem Großstadtmenschen aus seiner Selbstisolierung herausführen und auch von dieser Seite erstrebenswert sein können.

Aus den erwähnten Gründen wäre schon viel gewonnen, wenn eine *flexible Arbeitszeitregelung* Platz greifen würde, die eine freiwillige Arbeitszeitverkürzung bzw. Teilzeitarbeit ohne entsprechenden Lohnausgleich ermöglicht. Wer einen ökonomischen und psychologischen Vorteil darin sieht, wird die Gelegenheit dazu wahrnehmen. Gleichzeitig geht es darum, diese Möglichkeiten verstärkt in die Verhandlungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer einzubeziehen. Vor allem im Hinblick auf den Ausbau des Sozialdienstes und des Aufbaus der »kleinen Netze« geht es aber auch darum, den Staat bis hinunter zur Gemeinde einzubeziehen, sowohl im Hinblick auf gesetzgeberische Maßnahmen als auch im Hinblick auf Anpassungen im Bereich der Infrastruktur und der Schulung und Ausbildung. Ich darf hier auf den »NAWU-Report: Wege aus der Wohlstandsfalle« hinweisen, der sich vor allem auch mit diesen Problemen beschäftigt[5].

DIE BEIDEN STRATEGIEN DES QUALITATIVEN WACHSTUMS ERGÄNZEN SICH

Es sei schließlich noch darauf hingewiesen, daß sich die beiden vorgeschlagenen Strategien ergänzen, indem die energie- und rohstoffsparenden Investitionen und die darauf aufbauende Produktion vielfach zu einer Dezentralisierung der wirtschaftlichen Tätigkeit führt, was gleichzeitig den Aufbau von »kleinen Netzen« erleichtert. Wir gelangen damit vielleicht auch zu einer kombinierten Strategie, wie sie *Willy Bierter* und *Ernst von Weizsäcker*[6] in einem in der Zeitschrift »Prisma« der Gesamthochschule Kassel erschienenen Aufsatz entwickelt haben. Sie umfaßt drei Postulate:

- solidarische Verminderung der Einkommen
- arbeitsintensive (sog. angepaßte) Technologien
- Verkürzung der Lebensarbeitszeit.

---

5. *Hans Christoph Binswanger, Werner Geipberger, Theo Ginsburg* (Hrsg.): Der NAWU-Report: Wege aus der Wohlstandsfalle - Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltkrise, Frankfurt a. M. 1978.
6. *Willy Bierter* und *Ernst von Weizsäcker:* Strategien zur überwindung der Arbeitslosigkeit, in: Strategien gegen die Arbeitslosigkeit, hg, von Kar! Georg Zinn, Frankfurt a. M.lKöln, 1977, S. 192 ff.

Heute werden in der Bundesrepublik von offiziellen Stellen vor allem zwei Strategien zur überwindung der Arbeitslosigkeit in den Vordergrund gestellt. Die erste Strategie kommt eher von der rechten Seite; sie empfiehlt Lohndämpfung. Die zweite kommt eher von der linken Seite; sie empfiehlt Arbeitszeitverkürzung. Aus meinen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, daß beide Strategien einen richtigen Kern enthalten. Sie werden aber nur dann zum Ziel führen, wenn sie nicht - wie es bis heute ausschließlich geschieht - auf weiteres quantitatives Wachstum ausgerichtet werden, sondern mit einer Stabilisierung der materiellen Produktion und damit des Umweltverbrauchs verbunden sind. - In bezug auf die *Lohndämpfungsstrategie* ist zu sagen: es ist richtig, daß übermäßige Lohnsteigerungen zu immer weiteren Rationalisierungsinvestitionen zwingen und somit weitere Arbeitslosigkeit provozieren. Durch Lohndämpfung würde diese Tendenz vermindert und der Anreiz zu Erweiterungsinvestitionen und damit zur Steigerung des Sozialprodukts und zum wirtschaftlichen Wachstum verstärkt. Wie will man aber - das ist hier die Frage - den Gewerkschaften weismachen, daß die Arbeitnehmer durch relative Lohnkürzungen zu einer Erhöhung des Sozialprodukts beitragen sollen, an dem sie gerade wegen dieser Lohnkürzungen einen geringeren Anteil haben? Die Forderung nach Zurückhaltung im Lohnsektor läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn sie statt auf Erhöhung des Sozialprodukts und quantitatives Wachstum auf Erhöhung der Lebensqualität und qualitatives Wachstum ausgerichtet ist - einer Lebensqualität. an der alle in gleicher Weise partizipieren, unabhängig von ihrem Einkommen. Im übrigen kommt es hier nicht nur auf die Löhne, sondern - wie schon gesagt - auf die Senkung der Lohnnebenkosten an, welche die Arbeit künstlich verteuern. Als Kompensation wäre eine stärkere Belastung der Energie vorzusehen. Auf jeden Fall muß die Lohndämpfungsstrategie mit der Energiepolitik kombiniert werden.

In bezug auf die Strategie der *Arbeitszeitverkürzung* läßt sich sagen: es ist wichtig, daß eine Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen mit Arbeitszeitverkürzung beantwortet werden muß, wenn man das Beschäftigungsproblem lösen will. Aber ein voller Lohnausgleich, wie er von den Gewerkschaften verlangt wird, führt zu einer überforderung der Wirtschaft und zwingt zu immer weiteren Rationalisierungen und dadurch zu weiterer Entlassung von Arbeitskräften. Man will quantitatives Wachstum erzielen, erreicht es aber nicht. Nur eine Kombination von Arbeitszeitverkürzung und qualitativem Wachstum hat Erfolg, wenn der der arbeitsteiligen Wirtschaft entzogene Teil der Arbeitszeit für die Eigenproduktion und die Arbeit in den »kleinen Netzen« zur Verfügung gestellt wird und somit eine Minderung des nominellen Geldlohns in Kauf genommen werden kann.

Der entscheidende Mut für die Inangriffnahme einer neuen Strategie ist - ich wiederhole es - der Mut, das heutige Wirtschaftsmodell zu verlassen. Wenn wir unsere Wirtschaft nur auf die Erhöhung der Arbeitsproduktivität ausrichten und uns im übrigen allein innerhalb des Geldkreislaufs bewegen, wird es keine Lösung des Zielkonflikts im

»magisdien Dreiecke geben. Die »Magie« liegt im Lösungsansatz zweiter Ordnung, in der Infragestellung des gewohnten Modells und im übergang zu einer Wirtschaft, bei der die Umwelt einen selbständigen und umfassenden Stellenwert erhält. Das heißt: keine Vorgabe mehr von undifferenzierten und »unqualifizierten« Wachstumsraten für die Wirtschaft, wohl aber Vorgaben für die Erreichung des Vollbeschäftigungsziels und der Preisstabilisierung. zusätzlich aber auch Vorgaben für die Reduktion des Umweltverbrauchs. Wenn wir uns zu einer solchen Umformulierung des »magischen Dreiecks« entschließen und die entsprechenden Konsequenzen daraus ziehen - nur dann -, wird es in Zukunft nicht heißen »Wirtschaftskrise oder Umweltkrise« - »Vollbeschäftigung« oder »Umweltschutz«, sondern: »weder Wirtschaftskrise noch Umweltkrise« oder positiv: »Vollbeschäftigung *und* Umweltschutz«.

Prof. Dr. Hans Christoph Binswanger *Guisanstr.15*
CH-9010 St. Gallen

Wachstum im Steuerstaat

VON JENS HARMS

WIRTSCHAFTSWACHSTUM ALS STABILISATOR

Das Wirtschaftswachstum wird im Rahmen einer theoretischen Wirtschaftspolitik insbesondere als jenes Ziel der praktischen Wirtschaftspolitik dargestellt, welches dazu dient, den Wohlstand der Staatsbürger zu vergrößern", Definiert wird das Wirtschaftswachstum durch die *Steigerungsrate des Bruttosozialproduktes,* wobei man bereits seit Beginn der 50er Jahre weiß, daß diese Messung viele Probleme in sich birgt. Einerseits werden die sozialen Kosten, die in der Umweltverschmutzung ihren augenscheinlichsten Ausdruck finden, nicht berücksichtigt, andererseits finden nur jene Leistungen Eingang in das Bruttosozialprodukt als Wohlstandsindikator, die am Markt mit einem Preis bewertet sind bzw. - wie im Falle des Staatskonsums - mit ihren Erstellungskosten in die volkswirtschaftliche Gesamtrechnung einbezogen werden.

Mit der *Sozialindikatiorenbewegung*[2] hat man sich erhoffi, einen Ersatz für den Wohlstandsindikator Bruttosozialprodukt zu finden. Allerdings. beinhaltet das Sozialindikatorenkonzept mancherlei Probleme. Insbesondere müssen bestimmte soziale Tatbestände in ihrer zeitlichen Entwicklung als Wohlstandsanzeiger ausgewählt werden, was ebenfalls einen gesellschaftlichen Konsens voraussetzt, zum anderen ist es nicht gelungen, einen einzigen gesamtwirtschaftlichen Indikator zu konstruieren, da eine Aggregation von Teilindikatoren mannigfaltige Schwierigkeiten hervorruft. So ist das Sozialprodukt als Maß des gesellschaftlichen Wohlstands immer noch eine große Hilfe, den gesellschaftlichen Fortschritt zu fassen, auch wenn es allgemein bewußt ist, welche wichtigen Fragen dieser Indikator unbeantwortet läßt.

Das Wirtschaftswachstum darf nicht nur als Ausdruck des wirtschaftlichen Wohlstandes gesehen werden, sondern ist auch in seiner funktionellen Bedeutung für eine Konkurrenzwirtschaft kapitalistischer Prägung zu würdigen. In einer solchen Wirtschaft ist der Gewinn nicht nur Ausdruck des wirtschaftlichen Erfolges in einer abgelaufenen Periode, sondern scham auch die Voraussetzungen für den zukünftigen Erfolg, da er die Finanzierungsmöglichkeiten für weitere Investitionen vergrößert. Da ein Unternehmen für die eigene Existenzsicherung die langfristige Gewinnmaximierung im Auge haben muß, wird es auf Expansion schalten, zumal es dasselbe Verhalten von den Konkurrenten erwarten kann. Das einzelne Unternehmen befindet sich in einer Situation, die spieltheoretisch als »Prisoner's Dilemma« bezeichnet wird. Wird nicht investiert, und damit nicht auf Expansion geschaltet, so ist nur dann mit keinem Verlust zu rechnen, wenn sich der Konkurrent ebenfalls abstinent verhält. Investieren beide in gleichem Ausmaß, bleiben die strategi-

1. Vgl. *Herbert Giersch:* Allgemeine Wirtschaftspolitik, Bd. I (Grundlagen), Wiesbaden 1961.
2. Vgl. *Christian Leipert:* Soziale Indikatoren: Überblick über den Stand der Diskussion; Konjunkturpolitik, Heft 4, 1973; *Wolfgang Zapf:* Sozialberichterstattung: Möglichkeiten und Probleme, Göttingen 1976.

schen Positionen ebenfalls unverändert, so daß allein ein Expansionskurs die Möglichkeit von einer Verbesserung der eigenen Position eröffnet, wobei es dann auf die richtige Dimensionierung des Investitionsplans auf Grund der wirtschaftlichen Gegebenheiten ankommt.

Läßt die Logik des einzelwirtschaftlichen Rationalverhaltens bereits ein wirtschaftliches Wachstum erwarten, so führt die Logik der gesamtwirtschaftlichen Systemsteuerung zum selben Ergebnis, soweit es das Ziel einer Regierung ist, dem Ziel der Vollbeschäftigung eine hohe Priorität einzuräumen. Das einzelwirtschaftliche Rationalverhalten beinhaltet, daß ständig der Versuch unternommen wird, durch Rationalisierungsinvestitionen Kosten zu sparen. Dies führt gesamtwirtschaftlich im Ergebnis zu einer ständig steigenden Arbeitsproduktivität. Eine erhöhte Arbeitsproduktivität beinhaltet, daß ein konstantes Sozialprodukt mit weniger Arbeitskräften produziert werden kann. Sollen nun die freigesetzten Arbeitskräfte wieder in den Wirtschaftsprozeß eingegliedert werden, so muß mit ihnen eine zusätzliche Produktion organisiert werden. Folglich muß das Sozialprodukt etwa im selben Ausmaß wie die Erhöhung der Arbeitsproduktivität steigen, sofern eine Unterbeschäftigungskrise mit ihren negativen sozialen Folgen vermieden werden soll[3].

Wohl ist als Alternative zum Wirtschaftswachstum eine permanente *Reduzierung der Arbeitszeit* denkbar", allerdings dürfen die Schwierigkeiten, die eine solche Politik mit sich bringt, nicht übersehen werden. Erstens können Arbeitszeitverkürzungen schlecht rückgängig gemacht werden, was bei einem konjunkturellen Umschwung vonnöten wäre, um diegesamtwirtschaftliche Produktion entsprechend der in- und ausländischen Nachfrage zu erhöhen. Nicht zuletzt sind es die Unternehmen, denen die Vorteile der Expansion verlorengehen, sofern nicht ausreichend Arbeitskräfte zur Verfügung stehen. Dies ist insbesondere nicht unbedeutend für eine Wirtschaft, die so außenhandelsabhängig ist wie die der Bundesrepublik Deutschland. Zweitens kann damit gerechnet werden, daß mit einer Reduzierung der Arbeitszeit eine Erhöhung der Intensität des Arbeitseinsatzes verbunden ist, so daß das Produktionsergebnis unverändert bleibt. So kann nicht nur am Ziel der Vollbeschäftigung vorbeigeschossen werden, da eine Einstellung zusätzlicher Arbeitskräfte nicht zwangsläufig ist, sondern ergeben sich auch für die verbleibenden Arbeitskräfte erhöhte Belastungen. Drittens müßte eine Erhaltung des Reallohnniveaus bei gekürzter Arbeitszeit gesichert bleiben, zumal die gesamte Lebensplanung am erreichten Lebensstandard ausgerichtet wird. Aber gerade dieses Ziel widerspricht den Unternehmerinteressen, da bei verkürzter Arbeitszeit die Lohnkosten konstant bleiben, so daß kein Anreiz besteht, weitere Arbeitskräfte einzustellen. Dies führt zu dem Schluß, das Mittel der Arbeitszeitverkürzung sehr vorsichtig einzusetzen, zumal die genauen Folgen kaum abzuschätzen sind.

Dadas Wirtschaftswachstum eine Funktionsbedingung des kapitalistischen Konkurrenzsystems ist, muß der keynesianische Interventionsstaat ständig bemüht sein, die gesamt-

3. Vgl. *Michal Kalecki:* Theorie der wirtschaftlichen Dynamik, Wien 1966, insbes. S. 187 ff.
4. Vgl. *Fritz Vilmar:* Systematische Verknappung des Arbeitskraft-Angebots: Unverziditbare Strategie erfolgreicher Vollbeschäftigungspolitik, in: *Karl Georg Zinn* (Hrsg.): Strategien gegen die Arbeitslosigkeit, Frankfurt und Köln 1977, S. 161 ff.

wirtschaftliche Nachfrage auf einer solchen Höhe zu halten, daß die Produktions- und Absatzpläne der Unternehmen erfüllt werden können". Im derzeitigen sozio-ökonomischen Kontext führt eine andere Politik zu einer krisenhaften Entwicklung der Wirtschaft, des Staates und der Gesellschaft.

DER EXPANSIVE STAAT

Die Staatsquote im weiteren Sinne tendiert gegen 50 %, d. h. an jeder Mark, die verdient wird, partizipiert der Staat mit fast fünfzig Pfennigen. Es ist töricht anzunehmen, daß diese Entwicklung die Folge einer ungeplanten Zunahme der staatlichen Bürokratie ist, vielmehr lassen sich verschiedene Triebkräfte ausmachen, welche die Tendenz der staatlichen Expansion in sich tragen:

1. Da die wirtschaftliche Entwicklung es mit sich bringt, daß die *Sparquote* steigt, muß der Staat immer neue Ausgabenprogramme erfinden, um die gesamtwirtschaftliche Produktion zu absorbieren (These der säkularen Stagnation)".

2. Zwischen *privaten und öffentlichen Gütern* besteht eine Komplementarität. Werden z, B. mehr Autos produziert, so sind auch mehr Straßen vonnöten.

3. Von Grundbedürfnissen ausgehend, wird die Nachfrage immer mehr durch *soziale Bedürfnisse* geprägt (Maslow'sche Motivationshypothese)", die primär über den Staat befriedigt werden.

4. Die *Warenproduktion* verursacht hohe *soziale Kosten,* die der Staat teilweise verhindert (z. B. Kläranlagen, Vorsorgeaufwendungen) oder nach der Entstehung durch Ersatzleistungen kompensiert (z. B. Invaliditätsrenten, Stadtsanierung).

5. Auf Grund der ständigen Erhöhung der Arbeitsproduktivität im produktiven Sektor werden *Dienstleistungen* immer *teurer,* diese bietet aber der Staat primär an (These vom tertiären Kostendruck)".

6. Durch eine *tendenziell fallende Profitrate* ist der Staat aufgefordert, mit einer gegensteuernden Struktur- und Technologiepolitik die Kapitalverwertung sicherzustellen",

7. Da sich der *Staat* (Regierung) ständig gegenüber seinen Bürgern legitimieren muß, zieht er immer *neue Aufgabenbereiche* auf sich, insbesondere jene, die aus Rentabilitätsgründen nicht mehr im privatwirtschaftlichen Sektor organisierbar sind[10].

Mögen alle diese Kräfte in sehr unterschiedlicher Stärke wirken, sie weisen doch alle auf Tendenzen hin, die selbst Folge der wirtschaftlichen Entwicklung sind. Daher geht auch

---

5. Vgl. *Joseph M. Gillman:* Prosperität in der Krise, Frankfurt 1968, S. 113 ff.
6. Vgl. *Aloin Hansen:* The Stagnation-Thesis, in: A.E.A. Series: Readings in Fiseal Poliey, London 1955, S. 540 ff.
7. Vgl. *Abraham H. Maslow:* Motivation and Personality, 2nd. ed., New York 1970, S. 35 ff.
8. Vgl, *William [, Baumol:* Maeroeeonomies of Unbalaneed Growth: The Anatomy of Urban Crisis; Amerian Eeonomie Review, Vol. LVII, 1967, S. 415 ff.
9. Vgl. *Joachim Hirsch:* Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals, Frankfurt 1974.
10. Vgl. *Winfried Vogt:* Zur langfristigen Entwiddung eines kapitalistischen Systems, in: Leviathan, Heft 2, 1973, S. 173.

die Forderung nach einer Entstaatlichung weitgehend an den realen Verhältnissen, die den derzeitigen Umfang staatlichen HandeIns verursacht haben, vorbei. Dies gilt zumindest dann, wenn die gegebenen Rahmenbedingungen dieser Gesellschaft akzeptiert werden.

DIE DIALEKTIK DES STEUERSTAATES

Der Staat bewegt sich an zwei Fronten: einerseits ist er aufgefordert, einen expansiven Kurs zu steuern, um die gesamtwirtschaftliche Nachfrage auf einem hohen Niveau zu halten, und damit die optimale Verwertung des Kapitals zu unterstützen, andererseits muß er sich, da er selbst nicht sein Einkommen erzeugt, die Finanzmittel über die Steuererhebung beschaffen!'. Die Besteuerung der Einkommen und die gezielte Beeinflussung von Teilen der Produktion widersprechen aber der Urwüchsigkeit des kapitalistischen Systems, welches Produktion und Konsum staatlich unbeeinflußt, aber damit im eigenen Interesse beeinflußbar erhalten will.

Der *Steuerstaat* stößt gleichzeitig an mehrere *Grenzen:* er soll expansiv sein, aber er soll nicht in die Produktionsstruktur eingreifen; er soll die Kapitalverwertung (etwa durch Subventionen) verbessern helfen, aber er soll nicht mit einer Besteuerung der Einkommen die Urwüchsigkeit des Systems beschränken; er soll die sozialen Bedürfnisse befriedigen, aber er soll die Produktion zur Befriedigung dieser Bedürfnisse so wenig wie möglich selbst organisieren. Damit steht der Steuerstaat in einer dialektischen Beziehung zur kapitalistischen ökonomie. Einerseits ist er bemüht, die wirtschaftliche Expansion zu fördern, da damit auch seine Stärke durch eine Erweiterung der Besteuerungsmöglichkeiten steigt; andererseits sägt er ständig an dem Ast, auf dem er sitzt, denn jede Erweiterung der staatlichen Aktivität trägt den Widerspruch des privaten Kapitals in sich. Damit kommt zum Ausdruck, daß jede zusätzliche staatliche Aktivität mögliche Wachstumsimpulse wegnimmt.

Ein Beispiel für die Widersprüchlichkeit des Steuerstaates ist die Handhabung des »Gesetz zur Förderung der Stabilität und des Wachstums der Wirtschaft« aus dem Jahre 1967. Während dieses Gesetz aus den Erfahrungen der Krise Mitte der 60er Jahre konzipiert wurde und auf dem Gedanken der antizyklischen Konjunktursteuerung beruht, ist das Gesetz heute obsolet, da eine ausreichende ökonomische Stabilisierung Finanzmittel in einem Ausmaß erfordern würde, welche nicht vom Staat aus dem Wirtschaftskreislauf entnommen werden können. Dies bezieht sich genauso auf die Staatsverschuldung, deren Grenzen entgegen wissenschaftlicher Einsicht außerordentlich eng definiert werden, da diese nichts an der ungeliebten Tatsache ändert, daß der Staat auf einen Teil des Leistungsvolumens zurückgreifen muß, um es in andere Hände weiterzuleiten. Durch die Finanzierungsgrenzen und den Zwang, diese durch eine Unterstützung des expansiven kapitalistischen Systems auszuweiten, um Aufgaben erfüllen und die Legitimität gegenüber den

---

11. Vgl. *Rolf Richard Grauhan* und *Rudolf Hickel:* Krise des Steuerstaats? - Widersprüche, Ausweichstrategien, Perspektiven staatlicher Politik, in: dies.: Krise des Steuerstaats? Leviathan, Sonderheft 1/1978, S. 7 ff.

Staatsbürgern beweisen zu können, stößt der Staat ständig an die Grenzen seiner Möglichkeiten. Jeder politische Eingriff muß so in zwei Richtungen untersucht werden: wie kann er finanziert werden, und welche möglichen Auswirkungen hat er auf die Kapitalverwertung derjenigen Unternehmen, die von der staatlichen Maßnahme getroffen werden könnten. Diese Spannung, in welcher der kapitalistische Staat als Steuerstaat steht, begrenzt vor allem jene strukturellen Änderungen, die für die langfristige Entwicklung von entscheidender Bedeutung sind: den Umweltschutz, die *Energiepolitik* und die *Rohstoffpolitik.*

QUALITATIVES WACHSTUM - EINE ALTERNATIVE?

Als Folge der Diskussion um die sozialen Kosten des Fortschritts, welche durch eine Fetischisierung des Wirtschaftswachstums in Form einer Steigerung des Bruttosozialprodukts in Permanenz produziert werden, erhebt sich die *Forderung nach einem qualitativen Wachstum*[12]. Ein solches Wachstum soll vor allem rehstoff- und energiesparend sein und keine negativen Folgen für die ökologie haben. So ergibt sich zunächst die Frage, wie qualitatives Wachstum positiv definiert ist.

Da der gesamte materielle Produkrionsprozeß auf der Umwandlung von Rohstoffen durch Zuhilfenahme von Arbeit und Energie in Güter des Endverbrauchs beruht, wird der größte Teil der materiellen Produktion für eine Umstrukturierung auf mehr qualitatives Wachstum nicht in Frage kommen. Es bleibt die Produktion von Dienstleistungen, wobei diese sowohl staatlich wie auch privat vorgenommen werden kann.

Wird das Konzept des qualitativen Wachstums diskutiert, so fällt zunächst der Blick auf den Staat. Der Ausbau des Bildungswesens, des Gesundheitswesens, der Rehabilitation, der Resozialisierung, der Altenbetreuung etc. wären hier zu nennen, was sicherlich alles noch Aufgabenbereiche sind, wo mehr oder minder große Defizite feststellbar sind.

Aber wie sollen diese Leistungen finanziert werden? Der Staat muß auf größere Teile der Einkommen zurückgreifen, wobei eine Besteuerung von Profit- und Lohneinkommen möglich erscheint. Werden die Gewinne besteuert, so kann dies bei einer normalen konjunkturellen Lage dazu führen, daß die Unternehmer keine Lust mehr an weiteren Investitionen haben, da die Kapitalrentabilität zu gering erscheint. So sind der Gewinnbesteuerung außerordentlich enge Grenzen gezogen, sie bietet kaum Möglichkeiten, die Finanzierung eines zusätzlichen staatlichen Leistungsangebots sicherzustellen.

Eine Alternative zur Gewinnbesteuerung scheint eine vergrößerte Belastung der Lohneinkommen zu sein. Dies ist aber auch nur bei oberflächlicher Betrachtung gegeben, da eine steigende Belastung der Lohneinkommen einerseits den Widerspruch der Organisationen der Arbeiterschaft (Gewerkschaften) hervorrufen wird und damit zu einer Belastung der sozialen Stabilität beitragen kann. Andererseits geht aber auch nicht die Unternehmerschaft mit einer zunehmenden Belastung der Einkommen der unselbständig Beschäftigten konform, da dadurch die private Nachfrage reduziert wird, wodurch es zu einer der Privatwirtschaft zuwiderlaufenden Reallokation von Produktionsfaktoren kommt. Die

12. Vgl. *Karl Ernst Wenke:* Wirtschaftswachstum und Umweltkrise, in: Die Mitarbeit, Heft 2, 1974,S. 131 ff.

Folge ist eine Minderung der privatwirtschaftlich organisierten Produktion, wodurch die Möglichkeiten der Gewinnrealisierung geschmälert werden.

Die zusätzliche Besteuerung von Gewinn und Lohneinkommen und die damit einhergehende Umstrukturierung des Sozialproduktes hin auf einen größeren, staatlich organisierten Dienstleistungsanteil, widerspricht einem Grundprinzip des kapitalistischen Systems: der Tauschwertmaximierung-'. Die Ausweitung der Produktion für den anonymen Markt, welcher dem Ziel der Gewinnerhaltung und -steigerung dient, wird unterminiert, so daß ein wesentliches Funktionselement dieser Wirtschaft verletzt ist.

Der Steuerstaat wird auf längere Sicht das Wirtschaftswachstum nicht durch ein zunehmendes Angebot von staatlichen Dienstleistungen mit anderen Qualitäten versehen können. Obwohl es gerade der Staat ist, der im Zuge der wirtschaftlichen Entwicklung soziale Bedürfnisse in vergrößertem Maße zu befriedigen vermag, wird dies nicht realisierbar sein, da die Finanzierungsgrenzen für den Staat zu eng gezogen sind. Auf die Umstrukturierung zu mehr qualitativem Wachstum auf diesem Wege besteht wenig Aussicht.

Neben der staatlichen Nachfrage muß die *private Nachfrage* betrachtet werden. Auch hier ist eine Umstrukturierung der Nachfrage von materiellen Gütern hin zu den Dienstleistungen denkbar. Immerhin hat im Zuge der wirtschaftlichen Entwicklung dieser Umstrukturierungsprozeß stattgefunden. Der tertiäre Sektor hat in den letzten zwanzig Jahren im Durchschnitt stärker expandiert als der sekundäre Sektor (Industrie und produzierendes Gewerbe). Dieser Prozeß ist allerdings auch im Zusammenhang mit einer zunehmenden Entfremdung in der modernen Industriegesellschaft zu sehen. Je komplexer die Tauschbeziehungen in der Gesellschaft werden, desto mehr geht die individuelle Gebrauchswertproduktion zurück. *Marx* analysierte diesen Prozeß als das qualitative Wertproblem-", welches im Zentrum seiner Kapitalismuskritik steht (und heute auch im Zentrum der Kritik des Staatssozialismus stehen müßte).

Qualitatives Wachstum bedeutet, daß der Mensch die Verwirklichung seiner eigenen Existenz immer mehr zum Gegenstand des Tausches macht. Der Ausbau der *Dienstleistungsgesellschafl,* die ein hohes Sozialprodukt aufweist, welches unter geringem Rohstoff- und Energieverbrauch und einer minimalen Belastung der materiellen Umwelt erstellt wird, beinhaltet, daß die Reproduktion des Individuums und der Familie verstärkt in den Bereich der Warenproduktion einbezogen wird. So kann qualitatives Wachstum heißen, daß die Hausarbeit, die Kindererziehung, die Kommunikation mit Freunden nicht mehr selbst »produziert« werden, sondern dies über den Markt geschieht. Die Zerstörung der materiellen Umwelt wird dann durch die Vermarktung der sozialen Umwelt substituiert.

Bierter und *von Weizsäcker* haben vor einiger Zeit in einem Aufsatz zum Problem der

---

13. Vgl. *Claus Offe* und. *Volker Ronge:* Thesen zur Begründung des Konzepts des .kapitalistischen Staates» und zur materialistischen Politikforschung, in: *Claudio Pozzoli,* (Hrsg.): Rahmenbedingungen und Schranken staatlichen Handelns. Zehn Thesen, Frankfurt 1976, S. 89 ff.
14. Vgl. *Karl Marx:* Das Kapital, Bd. I, MEW 23, S. 85 ff.

Arbeitslosigkeit über die Vermarktung des Menschen geklagt[15]. Sie fordern, die marktbezogene Tauscharbeit zu reduzieren und durch gebrauchswertbezogene Eigenarbeit zu ersetzen. Diese Forderung entspricht den Praktiken der heutigen Alternativkultur, die davon ausgeht, daß dem Menschen als einem produzierenden Wesen die Möglichkeit der kreativen Entfaltung bei der Gestaltung seiner Realität gegeben werden muß. Die moderne Dienstleistungsgesellschaft hat jedoch die entgegengesetzte Tendenz, indem sie die Möglichkeiten der Selbstentfaltung immer mehr reduziert. Daher wird die Verweigerung dieser Gesellschaft mit ihrem quantitativen und qualitativen Wachstum zu einem produktiven Akt, indem sie die Wege zur eigenen Entfaltung der Persönlichkeit eröffnet. Eine andere Frage ist es, ob diese Strategie im Rahmen einer kapitalistischen Gesellschaft erfolgreich sein kann",

Dem Konzept des »qualitativen Wachstums« als Ausweg aus der heutigen Misere des Verschleißes der materiellen Umwelt muß mit Skepsis begegnet werden. Einerseits kann damit eine Reduzierung des Rohstoff- und Energieverbrauchs und die Verschmutzung der Umwelt erreicht werden, andererseits werden aber weitere Entfremdungstendenzen erzeugt. Ein marktgesteuerter Umgang mit Kindern, Kranken, Alten, Behinderten etc. beinhaltet ein Menschenbild, in dem Zuneigung, Hinwendung und Nächstenliebe zu Tauschobjekten werden und damit die menschlichen Züge weitgehend fehlen. Fordert man das qualitative Wachstum als Ausweg, so muß dies in seiner ganzen Tragweite gesehen werden, wobei ich allerdings nicht das gesamte Konzept für vollkommen falsch erklären will. Es hat aber seine Grenzen, wo die Quantität zu einer Änderung unserer qualitativen Existenz führen kann (und teilweise bereits geführt hat).

WACHSTUM - ARBEITSLOSIGKEIT - UMWELT

Das Ziel des Wirtschaftswachstums, welches alle Regierungen der Welt seit dem Zweiten Weltkrieg verfolgen, hat Probleme geschaffen, die wir nicht lange vor uns hinschieben werden können. Nach wie vor setzen aber die Regierungen auf das Wachstum, da damit soziale Konflikte vermieden werden können, es ist der kleinste gemeinsame Nenner, durch den die entgegengesetzten gesellschaftlichen Interessen zusammenzuhalten sind. Wachstum und Arbeitslosigkeit sind negativ korreliert, ist die Wachstumsrate hoch, so wird die Arbeitslosigkeit gering sein. Ebenfalls hat der Umweltschutz positive Wirkungen auf die Besdiäfligung, so daß die Ziele Wirtschaftswachstum, Vollbeschäftigung und der Schutz der Umwelt in einer harmonischen Beziehung stehen können. Allerdings läßt sich so nicht das *Rohstoff- und Energieproblem* lösen, welches mit der Problematik der Unterentwick.-lung weiter Teile unserer Welt zusammenhängt. Hier besteht die Disharmonie, während der Schutz der Umwelt im engeren Sinne durchaus mit einem materiellen wirtschaftlichen

15. Vgl. *Willy Bierter* und *Ernst von Weizsäcker:* Strategien zur überwindung der Arbeitslosigkeit. in: *Karl Georg Zinn* (Hrsg.): a.a.O. S. 192 ff.
16. Vgl. *Jens Harms:* Die Alternativbewegung - ökonomische und politologische Aspekte. in: Internationale Entwicklung. Heft In. 1978. S. 14 ff.

Wachstum verbunden sein kann, gilt dies nicht für den Schutz unserer Umwelt im weiteren Sinne, wozu ebenfalls die Menschen in anderen Teilen unserer Welt gehören. Um diese Problematik zu lösen, wäre tatsächlich eine Uniorientierung notwendig, wobei - dies sollte in der Arbeit gezeigt werden – eine andere Definition des wirtschaftlichen Wachstums einerseits die Rohstoff- und Energieproblematik entschärfen könnte, andererseits aber ein Menschenbild voraussetzt, welches gehörig in Frage gestellt werden muß. So kann aus dem bisherigen Stand unserer Kenntnisse nur geschlossen werden, daß wir noch nicht die optimale Lösung gefunden haben. Das mag vor allem damit zusammenhängen, daß die Rahmenbedingungen unserer gesellschaftlichen Existenz zu wenig mit in den Diskussionsprozeß einbezogen werden. Angst ist jedoch sicherlich der schlechteste Ratgeber, um die Probleme der Zukunft bewältigen zu können.

Dr. Jens Harms, Dipl.-Volkswirt

Eu. Akademie Arnoldshain
D-6384 Schmitten 1

Arbeitslosigkeit und Wirtschaftspolitik

VON SIEGFRIED KATTERLE*

1. UMFANG UND STRUKTUR DER ARBEITSLOSIGKEIT

Seit 1975 beträgt die Zahl der registrierten Arbeitslosen in der Bundesrepublik im Jahresdurchschnitt über eine Million. Es ist offensichtlich geworden, daß es sich hierbei nicht um ein kurzfristiges zyklisches Problem handelt, das sich mit einem neuen Konjunkturaufschwung von selbst erledigen wird. So hat der auf die konjunkturelle Krise der Jahre 1974/75 folgende Aufschwung von 1976 mit einer Wachstumsrate des Bruttosozialprodukts von 5,7 *v,* H. und *einem* starken Anstieg der Gewinne zu keiner spürbaren Verbesserung der Beschäftigungslage geführt. *Die Massenarbeitslosigkeit ist zu einem überzyklischen Problem geworden,* mit dessen weiterer Verschärfung in vielen Prognosen gerechnet wird.

Der *Umfang der Arbeitslosigkeit* wird mit der zumeist gemessenen Zahl der registrierten Arbeitslosen nicht realistisch erfaßt. »Die im konjunkturellen Auf und Ab zu beobachtenden positiven wie negativen Veränderungen des Beschäftigungsstandes schlagen sich erfahrungsgemäß nur zu einem Teil in entsprechenden Veränderungen der Zahl der registrierten Arbeitslosen nieder.«! Nicht alle Personen, die arbeitslos und an der Aufnahme einer Erwerbstätigkeit interessiert sind, lassen sich von den Arbeitsämtern als Arbeitslose registrieren. Diese »stille Reserve« hat in den letzten Jahren kontinuierlich zugenommen; ihre Höhe wird für 1977 auf ca. 670000 Personen geschätzt-. Dazu gehören schulentlassene Jugendliche, die keinen Ausbildungs- oder Arbeitsplatz finden, sich aber nicht als Arbeitslose registrieren lassen, weil sie keinen Anspruch auf Arbeitslosengeld haben. Untersuchungen des Bundesinstituts für Berufsbildung haben ergeben, daß die Arbeitslosigkeit unter berufsschulpflichtigen Jugendlichen weitaus höher ist, als die offiziellen Zahlen ausweisen; dabei sind von diesen 15- bis 18jährigen berufsschulpflichtigen Jugendlichen ohne Ausbildungs- oder Arbeitsplatz fast die Hälfte Hauptschüler mit Abschluß oder Realschüler". Zur stillen Reserve gehören ferner in großer Zahl Frauen, die sich nicht mehr als Arbeitslose registrieren lassen, weil ihr Anspruch auf Arbeitslosengeld erloschen ist und weil ein für sie geeigneter (Teilzeit-)Arbeitsplatz nicht angeboten wird. Schließlich gehören zur stillen Reserve frühverrentete Arbeitslose, die nach einem Jahr Arbeitslosigkeit und Vollendung des 59. Lebensjahrs das vorgezogene Altersruhegeld beantragt haben - in der Regel nicht, weil sie schon aus dem Arbeitsleben ausscheiden wollten, sondern weil ihnen keine Chance einer beruflichen Wiedereingliederung geboten wird.

---

* Der Verfasser dankt Dr, *Wolfram EImer* und Dipl.-Volkswirt *UZrich Spörel* für zahlreiche Anregungen und für die kritische Durchsicht des Manuskripts.

t. Autorengemeinschafl:: Der Arbeitsmarkt in der Bundesrpublik Deutschland 1978 (insgesamt und regional) - Entwicklung, Strukturprobleme, arbeitsmarktpolitische Maßnahmen, in: Mitt AB 1/1978, S 67.

2. Ebd. S. 51.

3. K. Schober-Gottwald: Jugendarbeitslosigkeit: eine Zwischenbilanz, in: Berufsbildung in Wissenschaft und Praxis 1/1977.

Um den tatsächlichen *Verlust von Arbeitsplätzen* zu erfassen, muß man ferner berücksichtigen, daß die Zahl der ausländischen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik seit 1973 um mehr als 600 000 zurückgegangen ist. Diese industrielle Reservearmee ist nach Verlust des Arbeitsplatzes in die Heimatländer zurückgewandert und wird deshalb nicht in der deutschen Arbeitslosenstatistik ausgewiesen.

Als umfassender Indikator für die Beschäftigungssituation ist der *Auslastungsgrad des potentiellen Arbeitsvolumens* anzusehen. Diese Meßzahl spiegelt sowohl die Auslasrang des Erwerbspersonenpotentials wie die Auslastung des Arbeitszeitpotentials wider. Sie umfaßt also im Unterschied zur Arbeitslosenstatistik auch das Erwerbspersonenpotential der stillen Reserve und das Arbeitszeitpotential der Kurzarbeiter. Der Auslastungsgrad des potentiellen Arbeitsvolumens ist von 1975 bis 1977 nur unwesentlich, von 90,6 v. H. auf 91,0 v. H. angestiegen (im Vollbeschäftigungsjahr 1970 hatte er 98,3 v. H. betragen).

Isoliert man die beiden Komponenten des potentiellen Arbeitsvolumens, so stellt man fest, daß der geringfügige Anstieg des Auslastungsgrades ausschließlich aus der höheren Auslastung des Arbeitszeitpotentials (1975: 96,2 *v,* H.; 1977: 97,2 v. H.), d. h. aus dem Rückgang von Kurzarbeit resultiert, während gleichzeitig der Auslastungsgrad des Erwerbspersonenpotentials weiter abgenommen hat (1975: 94,2 v. H.; 1977: 93,6 v. H.). Der Rückgang der Zahl der registrierten Arbeitslosen wurde also durch die Zunahme der stillen Reserve überkompensiert".

Mit zunehmender Dauer der Massenarbeitslosigkeit setzen sich immer stärker bestimmte *Verteilungsmuster der Arbeitslosigkeit* durch. »Einzelne Gruppen von Arbeitskraftanbietern mit bestimmten demographischen oder sozialen Merkmalen wie Geschlecht, Alter, gesundheitlicher Status, berufliche Qualifikation usw. sind überproportional häufig und! oder lange erwerbslos.«> So hatten Ende Mai 1978 55,5 v. H. aller Arbeitslosen keine abgeschlossene Berufsausbildung; bei 28,8 v. H. der Arbeitslosen lagen gesundheitliche Einschränkungen vors, Jüngere Arbeitnehmer unter 25 Jahren sowie ältere über 55 Jahren sind überproportional häufig von Arbeitslosigkeit betroffen; das gleiche trifft für Frauen zu.

Die Zahl der *längerfristig Arbeitslosen* ist rasch angewachsen. Ihr Anteil an der Gesamtarbeitslosenzahl betrug Ende Mai 1978 22,2 v. H.[7]. Sie sind bereits länger als ein Jahr arbeitslos und haben damit den Anspruch auf Arbeitslosengeld verloren. Unter diesen langfristig Arbeitslosen sind wiederum die sogenannten Problemgruppen des Arbeitsmarktes (ältere Arbeitnehmer sowie Arbeitnehmer mit gesundheitlichen Einschränkungen) besonders stark vertreten.

Diese Beispiele zeigen, daß die Unternehmen durch *personalpolitische Auslesestrategien* Gruppen von Erwerbspersonen aussondern, deren Leistungsfähigkeit in Zeiten der Ar-

4. Bundesanstalt für Arbeit, überlegungen 11 zu einer vorausschauenden Arbeitsmarktpolitik, Nürnberg 1978, S. 25.
5. *H. Seifert:* Problemgruppen des Beschäftigungssystems und öffentliche Arbeitsmarktpolitik. Vortrag auf der Tagung der Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (Verein für Socialpolitik) in Harnburg 1978, Manuskript S. 2.
6. ANABA 10/1978, S. 1195.
7. Ebda.

beitskräfteknappheit den Ansprüchen der Arbeitgeber vollauf genügt hatte. Heute fallen diese Gruppen veränderten Einstellungs- und Beschäftigungsmaßstäben zum Opfer.

Die Arbeitsmarktsituation der Zukunft wird dadurch erschwert, daß in den nächsten Jahren geburtenstarke Jahrgänge das Bildungssystem verlassen und in das Beschäftigungssystem eintreten, während zahlenmäßig schwache Jahrgänge aus dem Beschäftigungssystem ausscheiden. Das Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (lAB) errechnet für die Jahre von 1975 bis 1990 eine Zunahme des inländischen Erwerbspotentials um 1,1 Mio. Personen". Mit einer weiteren wesentlichen Abwanderung ausländischer Arbeitnehmer kann nicht mehr gerechnet werden. Die demographische Entwicklung bedingt also eine zusätzliche Belastung der Arbeitsmarktlage von der Angebotsseite her. Falls keine wirksamen beschäftigungspolitischen Maßnahmen ergriffen werden, muß mit einer weiteren Zunahme der Arbeitslosigkeit gerechnet werden. Das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung (DIW) prognostiziert bis 1985 unter Status-quo-Bedingungen eine Zunahme der unbeschäftigten Erwerbspersonen (registrierte Arbeitslose plus stille Reserve) auf 2,6 Mio.",

II. DIE LEBENSLAGE VON ARBEITSLOSEN

Die *Verschlechterung der Lebenslage* durch Arbeitslosigkeit ist in den letzten Jahren in mehreren Studien untersucht worden. Untersuchungen des lAB über die Auswirkungen der Arbeitslosigkeit haben für das Jahr 1975 ergeben, daß die finanziellen Belastungen der Arbeitslosen ein unerwartet hohes Ausmaß annehmen. Mehr als 80 v. H. der Arbeitslosen müssen persönliche Ausgaben einschränken und vorgesehene Anschaffungen zurückstellen; ein Drittel der Arbeitslosen kommt mit Zahlungsverpflichtungen in Verzug und muß sich versduilden'P. Diese Anteile dürften sich seit 1975 wegen der raschen Zunahme langfristiger Arbeitslosigkeit und der damit einhergehenden Rückstufung auf den Empfang von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe noch erhöht haben.

Vor allem bei jüngeren Arbeitslosen nehmen nach den Erkenntnissen der lAB-Studie die finanziellen Schwierigkeiten schwerwiegende Ausmaße bis hin zur finanziellen Existenzbedrohung an. Es handelt sich dabei um Familien, deren finanzielle Situation durch den Aufbau des eigenen Haushalts und durch das Vorhandensein von Kindern schon vor Eintritt der Arbeitslosigkeit angespannt war. Hier kommt es besonders häufig vor, daß Mietzahlungen, Versicherungsprämien usw. nicht mehr geleistet werden können. Derartige finanzielle Schwierigkeiten wirken sich als zusätzliche psychische Belastungen der Arbeitslosen und ihrer Familien aus.

Diese nicht-finanziellen Belastungen - psychische, psychosomatische und psychosoziale Störungen - machen einen erheblichen Teil der sozialen Kosten der Arbeitslosigkeit aus.

---

8. Bundesanstalt für Arbeit: Überlegungen II, a.a.O., S. 137.
9. DIW-Wochenbericht 15/1978, S. 152.
10. C. *Brinkmann:* Finanzielle und psycho-soziale Belastungen während der Arbeitslosigkeit, in: Mitt AB 4/1976, S. 398.

Arbeitslosigkeit und die Enttäuschungen des Bemühens um einen neuen Arbeitsplatz werden intensiv als *psychische Belastung* erfahren. Die sozialen Beziehungen zu früheren Kollegen brechen ab. Es belastet den Arbeitslosen, Freunden und Bekannten von seiner Misere erzählen zu müssen; er schränkt die Beziehungen zu seiner sozialen Umwelt ein. Das Familienleben wird belastet; es gibt häufiger Streit. Damit einher geht eine Minderung des Selbstwertgefühls. Besonders stark wird dies von männlichen Arbeitslosen erlebt, die durch ihre Erziehung stärker als Frauen auf berufliche Bewährung hin orientiert sind. Aber auch arbeitslose Frauen empfinden den Verlust der sozialen Kontakte mit Berufskollegen, die für sie oft eine emanzipatorische Funktion hatten, als Einschränkung ihrer Entfaltungsmöglichkeitenü. Wenngleich nur eine Minderheit der Arbeitslosen bei Befragen die Arbeitslosigkeit individuellem Verschulden zuschreibtt-, so belasten doch die Folgen der Zerstörung des Lebensrhythmus' und der Lebensperspektive, von Diskriminierung und Entmutigung bewußt oder unbewußt die betroffenen Personen. Psychosomatische Erkrankungen, depressives Verhalten und erhöhte Suizid gefährdung lassen sich erwiesenermaßen auf Arbeitslosigkeit zurückführen[13]. Dabei bildet sich leicht ein sich wechselseitig verstärkender Zusammenhang persönlicher und gesellschaftlicher Faktoren aus, weil »die mit Depressivität einhergehende Apathie und Passivität durchaus dazu beiträgt, daß ein Arbeitsloser keine neue Arbeit mehr sucht und findet«!'.

Bereits diese Ergebnisse machen die von Unternehmerseite vorgetragene und von Massenmedien aufgegriffene Behauptung fragwürdig, jeder dritte Arbeitslose sei einfach arbeitsunwillig und fühle sich im »Netz der sozialen Sicherung« ganz wohl. Diese Behauptungen erscheinen eher als Versuch, soziale Kosten der Privatwirtschaft bei den Arbeitslosen zu privatisieren und ein soziales Problem aus dem öffentlichen Bewußtsein zu verdrängen. Sollten hunderttausende Menschen, die doch vor wenigen Jahren in stabilen Arbeitsverhältnissen standen und leistungsbereit waren, plötzlich arbeitsscheu geworden sein?

Vollends widerlegt werden derartige Behauptungen durch Untersuchungen, die die großen *Anpassungsleistungen der Arbeitslosen* aufzeigen. Empirische Untersuchungen des lAB zeigen, daß mehr als die Hälfte der Arbeitslosen den Wirtschaftszweig und den Beruf wechseln muß, um wieder eine Beschäftigung zu erhaltent>.

Der Berufswechsel ist dabei häufig mit beruflichem Abstieg verbunden. Diese erzwungene Abstiegsmobilität führt nicht nur zur Senkung des Einkommens, sondern auch zu einem Verlust an beruflicher Qualifikation, der die Wahrscheinlichkeit wiederholter Arbeitslosigkeit erhöht. Eine im Auftrag des Bundesarbeitsministeriums durchgeführte Motivationsstudie zur Arbeitslosigkeit hat ergeben, daß allenfalls 10 v. H. der Arbeitslosen an

---

11. Ebd., S. 406 ff.; siehe auch *A. Wacker:* Arbeitslosigkeit. Soziale und psychische Voraussetzungen und Folgen, 2. Auflage Frankfurt/Köln 1977, S. 62 ff.
12. C. *Brinkmann,* a.a.O, S. 408.
13. Siehe z. B. *M. Frese,* G. *Mohr:* Die psychischen Folgen von Arbeitslosigkeit: Depression bei älteren Arbeitslosen, in: WSI-Mitteilungen, Heft 11/1977, S. 674 ft.
14. Ebd. S. 678.
15. C. *Brinkmann:* Arbeitslosigkeit und Mobilität, in: Mitt AB 2/1977.

einer Arbeitsaufnahme nicht interessiert sind. Von diesen 10 v. H. (= ca. 100000) Arbeitslosen sind allerdings die Hälfte sogenannte»Übergangsfälle«, die vor dem Eintritt in das Rentenalter, in die Bundeswehr oder in ein Ausbildungsverhältnis stehen; die übrigen sind größtenteils Personen, denen von den Arbeitsvermittlern nur geringe tatsächliche Vermittlungschancen zugeschrieben werden[16].

Gewiß gibt es immer *Fälle mißbräuchlicher Inanspruchnahme von Leistungen der sozialen Sicherung.* Die Zahl dieser Fälle wurde aber in der öffentlichkeit so aufgebauscht, daß es scheinen konnte, die Arbeitslosigkeit sei von Drückebergern, die der Gemeinschaft Schaden zufügen wollten, freiwillig gewählt[16a]. Fälle mißbräuchlicher Inanspruchnahme von Arbeitslosengeld sollten in Relation gesehen werden etwa zur Zahl der Steuerhinterzieher und dem von ihnen dem Gemeinwesen zugefügten Schaden, oder zu Fällen mißbräuchlicher Inanspruchnahme von Subventionen, zu Mißbräuchen bei der Inanspruchnahme von Kurzarbeitergeld durch antragstellende Unternehmen oder zu mißbräuchlicher Inanspruchnahme von Mitteln aus öffentlichen Arbeitsbeschaffungsprogrammen.

Die Arbeitslosigkeit ist also zum sozialen Hauptproblem unserer Gesellschaf/ geworden. Mit Recht sieht *Heinz Oskar Vetter* in der Arbeitslosigkeit eine »Zeitbornbe von einer Sprengkraft, die vielen in unserem Lande offenbar noch nicht völlig bewußt ist«[17].

Die beschriebenen psychosozialen Folgen von Arbeitslosigkeit fördern bei Arbeitslosen Verhaltensweisen und Einstellungen, die zu *politischer Apathie* führen. Rückzugsrendenzen, Angst und Ohnmachtserfahrungen und der Verlust der sozialen Beziehungen, in denen individuelle Interessen als gemeinsame Interessen erfahrbar sind und solidarisch artikuliert und durchgesetzt werden können, sind aber zugleich Voraussetzungen für die *Gefahr einer irrationalen Politisierung.* Arbeitslose werden leicht zu einem »Reservoir politischer Bewegungen, die autoritäre Lösungen anstreben«!". Mit fortdauernder Massenarbeitslosigkeit könnte der Ruf nach dem starken Mann, der von den Schwierigkeiten des Suchens und demokratisch organisierten Durchsetzens neuer politischer Lösungen befreit, aufs Neue geschichtsmächtig werden.

Hier schließt sich die Frage an, ob es mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung unserer Verfassung vereinbart werden kann, Entwiddungen politisch hinzunehmen, die über eine strukturell verfestigte Massenarbeitslosigkeit die Menschenwürde antasten und das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit und auf freie Berufswahl verletzen. Der österreichische Bundeskanzler *Bruno Kreisky* sagte mit Recht, die hohe Arbeitslosigkeit in den westlichen Ländern könne als *Verletzung der Menschenrechte* ausgelegt werden. »Auf

---

16. Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung (Hg.): Arbeitssuche, berufliche Mobilität, Arbeitsvermittlung und Beratung, Bonn 1978; vgl. Frankfurter Rundschau, 23. 6.1978.

16a. Gegen diese irreführende Argumentation, die sich »gegen Arbeitslose, statt gegen die Arbeitslosigkeit, ihrer Ursache und Verursadier riditet«, wandten sich die Vereinigungen der sozialtherapeutischen Berufe in einem offenen Brief an den Bundesarbeitsminister, in dem sie von einem enormen Anwachsen psydiisdier Probleme als direkte oder indirekte Folge von Arbeitslosigkeit sowie infolge der Angst vor Entlassung und Arbeitslosigkeit und des verschärften Konkurrenzkampfs am Arbeitsplatz berichten; siehe Frankfurter Rundschau, 21. 7. 1978.

17. Frankfurter Rundschau, 10. 10. 1977.

18. A. Wacker: a.a.O, S. 102.

die Gefahr hin, gewissen Menschen auf die Nerven zu fallen, könnte behauptet werden, daß der Westen mit 17 Millionen Arbeitslosen für seinen Teil Menschenrechte nicht respektiert.«[19]

III. DIE INTERPRETATION DER ARBEITSLOSIGKEIT DURCH DIE WISSENSCHAFTLICHE BERATUNG DER WIRTSCHAFTSPOLITIK UND DAS VERHALTEN DER WIRTSCHAFTSPOLITIK

Die Massenarbeitslosigkeit bzw. die Wiederherstellung eines hohen Beschäftigungsstandes ist bisher von der Wirtschaftspolitik von Bundesregierung und Bundesbank und von dem offiziellen Beratungsgremium der "Wirtschaftspolitik, dem Sachverständigenrat, nicht als soziales Hauptproblem anerkannt und behandelt worden. Anläßlich der Feier zum fünfzigjährigen Bestehen der deutschen Arbeitsverwaltung im September 1977 hat Heinz Oskar Vetter kritisiert, daß der Staat - und damit sprach er alle politischen Ebenen des Gemeinwesens an - bisher kaum ein durchgreifendes Zeichen für eine Vollbeschäftigungspolitik gesetzt habe.

Diese beschäftigungspolitische Zurückhaltung der wirtschaftspolitischen Instanzen, der fehlende politische Wille, Vollbeschäftigung unmittelbar als politisches Ziel zu setzen und die nötigen Instrumente zur Erreichung dieses Ziels zu entwickeln und einzusetzen, hängt zusammen mit dem *herrschenden nationaläkonomischen Interpretationsmuster für die Krise* und dessen *Propagierung durch den Sachverständigenrat.*

Arbeitslosigkeit ist, wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgeht, eine sozial spezifisch lokalisierte Erscheinung. Sie kann daher - unter aktiver Nachhilfe durch die sie interpretierenden Wissenschaftler - von den weniger betroffenen sozialen Schichten als gesellschaftliches Problem verdrängt, zu einer Minderheitsfrage gemacht und schließlich individualisiert werden. »Das bekannte historische Muster, sozialen Mißständen ihre Explosionskraft zu nehmen, indem man sie zu Problemen bedauernswerter, aber auch nicht ganz unschuldiger Minderheiten stempelt, kehrt wieder.e-? Es ist wissenschaftssoziologisch bemerkenswert, wie dieser inhumane Verdrängungsmechanismus sich auf der abstrakten Stufe nationalökonomischer Theoriebildung in der These von der durch Anspruchsinflation selbst verschuldeten, daher freiwilligen Arbeitslosigkeit artikulierr-l.

Die herrschende nationalökonomische Lehrmeinung, wie sie vom Sachverständigenrat ausschließlich artikuliert wird, ist orientiert am *Theorieparadigma der Neoklassik* und an den wirtschaftsordnungspolitischen Vorstellungen des *Neoliberalismus.* Das marktwirtschaftliche System wird dabei gemäß der klassisch-liberalen Tradition als in sich selbst stabil und krisenfrei angesehen. Der marktwirtschaftliche Funktionsmechanismus stellt angeblich Vollbeschäftigung immer von selbst her, sofern er nicht überfordert wird durch marktinkonformes Fehlverhalten (lies: »zu hohe« Lohnforderungen der Gewerkschaften) und/oder durch Fehlverhalten exogener Akteure (lies: »zu hohe« Besteuerung der Gewinne

19. Zitiert nach Publik-Forum Nr, 9/1978.
20. K. G; *Zinn:* Wieder zehn Jahre Massenarbeitslosigkeit? Der langfristige Charakter der Krise und die Chancen einer humanen Wirtschaftspolitik, in: Vorgänge Nr. 28 (1977), S. 47.
21. Vgl. ebd. S. 46.

durch den Staat). Die Zurechnung von Fehlverhalten ist in diesem Interpretationsmuster erkennbar einfach: Fehlverhalten ist nur möglich seitens der Gewerkschaften und bei der Regierung. Dagegen verhalten sich die Unternehmer immer funktionsadäquat entsprechend den Sachzwängen des Marktes.

Der *Sachverständigenrat* erklärt die Wirtschaftskrise und die anhaltende Arbeitslosigkeit seit Jahren unbeirrt als Folge einer *»Anspruchsinflation«*: Infolge überhöhter Einkommensforderungen der Arbeitnehmer und infolge zu hoher Besteuerung der Gewinne durch die Regierung (zur Finanzierung einer überzogenen Reformpolitik des Gefälligkeitsstaates) seien die Gewinnraten auf das eingesetzte Kapital nicht hoch genug, um die Unternehmen zu expansivem Verhalten zu veranlassen. Die von Gewerkschaften und Regierung zeitweilig ignorierten Marktkräfte würden sich in einer mit Produktions- und Beschäftigungseinschränkungen verbundenen »Stabilisierungskrise« Geltung verschaffen, das überzogene Anspruchsniveau reduzieren, die Gewinnraten und damit die unternehmerische 'Investitionsneigung erhöhen, und dadurch die Voraussetzungen für einen stabilen mit Vollbeschäftigung verbundenen wirtschaftlichen Aufschwung schaffen[22]. Die Unterbesdiäftigung folgt hier einem von Marktkräften gesteuerten unentrinnbaren Sachzwang, dem gegenüber sich die staatliche Wirtschaftspolitik nur in einer die Selbstheilungskräfte des Marktes unterstützenden und ihre Entfaltung abwartenden Weise verhalten kann-'.

Die wirtschaftspolitische Krisentherapie besteht unter diesen Voraussetzungen nicht in einer Vollbeschäftigungsstrategie zugunsten der Arbeitslosen, sondern in einer *Umuerteilungsstrategie* zugunsten der Unternehmer: Die Gewinnraten der Unternehmen müssen erhöht werden, damit sich die marktwirtschaftlichen Selbstheilungskräfte zum Wohl aller entfalten können. Höhere Gewinne führen dann zu höheren Investitionsausgaben der Unternehmen, und diese schaffen zusätzliche Arbeitsplätze und zusätzliche Arbeitnehmereinkommen. Diese Wirkungskette wurde wieder und wieder - auch vom Bundeskanzler- als gültig hervorgehoben. In diesem Konzept hat die Gruppe der privaten Unternehmer die zentrale strategische Position; von der Befriedigung ihrer aktuellen Gewinnansprüche und von der Begründung ihres Vertrauens in eine die zukünftigen Gewinnansprüche sidiernde Wirtschaftspolitik hängen der wirtschaftliche Aufschwung und das Anhalten der Prosperität ab.

Dieses Konzept hat freilich mehrere Brüche, die seine Gültigkeit zweifelhaft machen. Das neoklassische Paradigma, d. h. der Aspekt, unter dem Probleme wahrgenommen werden, ist angebotsfixiert. Die Erklärung der Arbeitslosigkeit als Folge eines global zu hohen Reallohniveaus bzw. arbeitsmarktstrukturell aus zu hohen Mindestlöhnen für die Problemgruppen des Arbeitsmarktes vernachlässigt die *gesamtwirtscha/lliche Nachfrageentwicklung als Ursachenfaktor.* Der Lohn wird nur mikroökonomisch unter dem Aspekt des betrieblichen Kostenfaktors, nicht aber makroökonomisch als entscheidende Determinante der Endnachfrage gesehen. Die betriebliche Erlös-/Kostenrelation als postulierte Investi-

22. Siehe z. B. Jahresgutachten 1975 des Sachverständigenrates, Bundestagsdrucksache 7/4326, Tz. 63 ff.
23. Siehe *[. Priewe:* Die beschäftigungstheoretische und -politisdie Konzeption des Sacbverständigenrates in seinen Jahresgutacbten 1975/1976 und 1976/1977, in: *H. Seifert,* D. *B. Simmert* (Hg.): Arbeitsmarktpolitik in der Krise, Köln 1977, S. 141.

tionsdeterminante »setzt sich eben aus zwei Größen zusammen, die als Konglomerat für vielfältige Verhaltensweisen stehen. Gerade bei Unterauslastung der vorhandenen Kapazitäten als Folge zu geringer Nachfrage werden sich die potentiellen Investoren in ihren Erweiterungsplänen zurückhalten, vor allem dann, wenn auch die künftige Nachfrageentwicklung und die erzielbaren Absatzpreise pessimistisch eingeschätzt werden - und dies selbst dann, wenn in der aktuellen Situation hohe Gewinne erzielt werden und das Zinsniveau niedrig ist«24.

Ist die unterstellte ausschließliche Abhängigkeit der unternehmerischen Investitionsneigung von der Gewinnrate fragwürdig, so nicht weniger die weitere Unterstellung, die durch höhere Gewinne induzierten Investitionen würden die notwendigen Arbeitsplätze schaffen. Die für dieses Ergebnis nötige Annahme, die Unternehmer würden bei (relativer) Reallohnsenkung mehr Arbeitsplätze durch Einsatz arbeitsintensiver Tedmologien bereitstellen, »ist lediglich Ausfluß eines Kurzschlusses von einer abstrakt neoklassischen Modellmechanik auf eine ungleich kompliziertere Realität-s-". Die Möglichkeit eines autonomen technischen Fortschritts und seiner ökonomischen Einführung als Ausdrucksform des internationalen Konkurrenzkampfes kann unter neoklassischem Aspekt nicht wahrgenommen werden. Die Entwicklung der Mikroelektronik und die Einführung der auf ihr beruhenden arbeitssparenden Technologien hätte sich mit Sicherheit auch bei niedrigen Lohnsteigerungen in der Vergangenheit durchgesetzt; der Sachverständigenrat subsumiert aber die dadurch bedingte technologische Arbeitslosigkeit unter seinen Begriff der Mindestlohnarbeitslosigkeit>.

Der durch das neoklassische Paradigma ausgeblendete *Nachfrageaspekt* der Einkommen wird durch das konkurrierende *keynesianische Theorieparadigma* problematisiert. So vermutet denn die der herrschenden Auffassung entgegenstehende keynesianische These - die etwa vom Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung (DIW), vom Wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Institut des DGB (WSI) und von der Arbeitsgruppe »Alternative Wirtschaftspolitik« vertreten wird -, »daß die Beschäftigungskrise ihre Schärfe aus der enormen Ausweitung der Produktionskapazitäten in den Jahren 1969 bis 1971 bezieht, die weit über die mittelfristigen Expansionsmöglichkeiten der Nachfrage hinausginge-". Die in diesem Investitionsboom erfolgte überakkumulation ist mangels anhaltender kräftiger Nachfrageimpulse bis heute nicht beseitigt. Die Kapitalkosten der aufgebauten und unterausgelasteten Kapazitäten (Fixkostendruck) erklären die anhaltend hohen Rationalisierungsinvestitionen und die trotz erheblich verbesserter Gewinnraten und Gewinnsummen geringen Erweiterungsinvestitionen. Es sprechen also gute Argumente für die Hypothese, daß wir es in der gegenwärtigen Situation mit *keynesianischer Arbeitslosigkeit* zu tun haben, die nicht durch Dämpfung der Reallohnentwicklung und Reduzierung der öf-

24. D. *Vesper:* Der Rückfall *in* die Neoklassik und die Folgen, in: Wirtschaftsdienst, Heft *13/1978,* S. 140; siehe auch G. *Jortzig, M. Weg:* Zur Diskussion von Krise und Krisenpolitik in der herrschenden ökonomischen Theorie, in: WSI-Mitteilungen, Heft *3/1978,* S. 163.
25. *t. Priewe:* a.a.O. S. 152.
26. D. *Vesper:* a.a.O, S. 140.
27. D. *Vesper:* a.a.O. S. 142, siehe auch *H. Küchle, R. Jordan:* Investitionsentwicklung und Krise *1974175,* in: WSI-Mitteilungen, Heft *12/1977.*

fentlichen Ausgaben, sondern durch Belebung der gesamtwirtschaftlichen Nachfrage abgebaut werden kann[28].

Auf der Grundlage der neoklassisch begründeten Empfehlungen des Sachverständigenrates wurde nun in den Jahren 1975 und 1976 durch eine zurückhaltende Lohnpolitik der Gewerkschaften und durch eine Reduzierung der sozialstaatliehen Aktivitäten (im Vollzug der geforderten Konsolidierung der öffentlichen Haushalte) bei gleichzeitiger steuerlicher Entlastung der Unternehmen und Subventionierung privater Investitionsausgaben eine massive Veränderung der Einkommensverteilung zugunsren der Unternehmereinkommen bewirkt - ohne daß die in Aussicht gestellten günstigen Folgewirkungen steigender Gewinne eingetreten wären. Die Investitionsneigung der Unternehmer hat sich nicht wie erhoffi entwickelt. Sie ist nach wie vor nach Volumen und Struktur nicht geeignet, die nötigen Arbeitsplätze zu schaffen. Das hängt damit zusammen, daß die vorhandenen Kapazitäter, noch nicht ausgelastet sind und die Absatzerwartungen skeptisch bleiben. Unter diesen Bedingungen besteht auch bei hohen Gewinnen keine Neigung der Unternehmer zu Erweiterungsinvestitionen, die neue Arbeitsplätze schaffen würden. Auch der Sachverständigenrat sieht sich in seinem Jahresgutachten 1977 genötigt, einzuräumen, daß »die Wirtschaftspolitik der vergangenen jahre«, die dem von ihm empfohlenen Konzept gefolgt war, »eine Schlappe erlitten« hat. »Der entscheidende Erfolg, das Ingangsetzen eines sich selbst tragenden, kräftigen aber doch nicht wieder inflationsgefährdeten Aufschwungs, hat auf sich warten Iassen.e-?

Freilich läßt sich der Sachverständigenrat durch diese Schlappe nicht verunsichern, sondern hält an der grundsätzlichen Richtigkeit seines angebotsfixierten Ansatzes fest, wenn er auch - »mit großem Zögern«[30] - dem 1977 eingeleiteten Kurswechsel der Finanzpolitik, von dem gleich die Rede sein wird, nachträglich zustimmt. Der Sachverständigenrat kann sein Konzept aufgrund der wissenschaftstheoretisch höchst problematischen Doppeldeutigkeit der neoklassischen Aussagen festhalten. Funktioniert nämlich der Markt nicht so wie das Modell, so wird der Erklärungsanspruch aufgegeben, und die Theorie wird unversehens normativ gewendet. Fehlschläge der Theorie bewirken dann nicht, daß die Theorie angepaßt wird, sondern die Realität sollte dem Modell angepaßt werden, um so dessen (normative) Gültigkeit zu bestätigeritt. Die Theorie hat sich damit allerdings gegen empirische Kritik immunisiert, ihre Aussagen gewinnen einen kryptonormativen (ideologischen) Charakter.

Das herrschende Konzept der Krisenerklärung und Krisentherapie wird indes nicht nur durch unsere jüngsten Erfahrungen widerlegt. Es wird auch widerlegt durch die Erfahrungen der am weitesten fortgeschrittenen westlichen Industriegesellschaft, der USA, seit dem Zweiten Weltkrieg. In den drei Jahrzehnten seit dem Zweiten Weltkrieg vermochten die USA keine Vollbeschäftigung mehr zu erreichen - mit Ausnahme der Aufschwungsphasen,

28. Siehe dazu *H. Ger/in:* Gegenwartsprobleme der Arbeitslosigkeit. Vortrag auf der Tagung der Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (Verein für Socialpolitik), Hamburg 1978, Manuskript S. 12 ff.

29. Jahresgutachten *1977178* des Sachverständigenrates, Bundestagsdrucksache *8/1221,* Tz. 335.

30. Ebd.Tz 337.

31. Siehe *t. Priewe:* a.a.O. S. 149; D. *Vesper:* a.a.O. S. 142.

die in den Koreakrieg bzw. in den Vietnamkrieg mündeten. Die übrigen Aufschwungsphasen waren nur kurzlebig und brachen vor Erreichen der Vollbeschäftigung wieder ab[32]. Auch die gegenwärtige Wachstumsschwäche und Massenarbeitslosigkeit in der Bundesrepublik und in anderen westeuropäischen Ländern kann nicht mehr als zyklische Krise verstanden werden, die durch einen neuen Aufschwung überwunden wird. Vielmehr müssen wir vermutlich mit nicht durch marktendogene Kräfte zu überwindenden *Stagnationstendenzen* rechnen, wie wir sie aus der Weltwirtschaftskrise der dreißiger jahre und aus der Nachkriegsentwicklung der USA kennen, und wie sie in der Folge von *J. M. Keynes'* pessimistischer Sicht der Entwicklungsmöglichkeiten spätkapitalistischer Systeme in den späten dreißiger jahren in der ökonomischen Theorie reflektiert wurden. Stagnationstendenzen entstehen im besonderen aufgrund der Sättigung von Bedürfnissen, deren Träger bei der bestehenden Einkommensverteilung (innerhalb des privaten Sektors wie zwischen privatem und öffentlichem Sektor der Volkswirtschaft) mit Kaufkraft ausgestattet sind, und aus dem daraus folgenden Nachlassen der Nachfragedynamik. Dieses säkulare Problem wurde in Westeuropa und besonders in der Bundesrepublik bisher überdeckt durch das außergewöhnlich starke Wirtschaftswachstum, das nach dem Zweiten Weltkrieg zwei jahrzehnte lang angehalten hat. Es gibt in der Wirtschaftsgeschichte des Kapitalismus keine Parallele zu dieser langanhaltenden Phase hoher Prosperität. Dieses langanhaltende »Wirtschaftswunder« war nur unter den besonderen Ausgangsbedingungen der Nachkriegszeit möglich (intaktgebliebene Infrastruktur und hohes Qualifikationsniveau der Arbeitskräfte, hoher und weltweiter Nachholbedarf bei Konsumenten und Investoren; Verfügbarkeit innovationsträchtiger Technologien u, a.)[33].

IV. DAS ERFORDERNIS EINER NEUORIENTIERUNG DER WIRTSCHAFTSPOLITIK

In dieser Situation kann die Überwindung der Beschäftigungskrise nicht als Nebenergebnis einer Veränderung der Einkommensverteilung zugunsten der Unternehmereinkommen erwartet werden. Vielmehr *muß die Verwirklichung von Vollbeschäftigung als unmittelbares wirtschaftspolitisches Ziel gesetzt und mit den dazu geeigneten Instrumenten angestrebt werden.* Die Verwirklichung des aus dem Sozialstaatspostulat des Grundgesetzes ableitbaren und auch in der von der Bundesrepublik ratifizierten Europäischen Sozialcharta kodifizierten Rechts auf Arbeit durch eine mit einem effizienten Instrumentarium ausgestattete Vollbeschäftigungspolitik sollte in einem sozialen Rechtsstaat Vorrang vor privaten Gewinninteressen haben. So folgert auch die Verfassung des Landes West-Berlin, in der - wie in den Verfassungen von weiteren sechs Bundesländern - ein *Recht auf Arbeit* ausdrücklich verankert ist: »Dieses Recht (seil. auf Arbeit) ist durch eine Politik der Vollbeschäftigung und Wirtschaftslenkung zu verwirklichen.«[34]

---

32. G. *A. Zinn,* a.a.O. S. 61 Anm. 2.
33. Vgl. G. *A. Zinn,* a.a.O. S. 48 f.
34. Siehe dazu *U. Achten* u, a.: Recht auf Arbeit - eine politische Herausforderung, Neuwied 1978; *R. Wahsner:* Bemerkungen zum Recht auf Arbeit im Verfassungsrecht der Bundesrepublik, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 5/1978.

Die nicht nur rechtliche, sondern auch faktische Durchsetzung des Rechts auf Arbeit kann freilich nur Ergebnis einer in gesellschaftlichen Konflikten erreichten Veränderung der kapitalistischen Machtstrukturen unserer Gesellschaft - der sogenannten Sachzwänge der Marktwirtschaft - sein, die heute den Vorrang privater Gewinninteressen sichern.

Vorschläge zu einer Neuorientierung der Wirtschaftspolitik, die das Recht auf Arbeit durch eine Vollbeschäftigungspolitik verwirklichen könnte, sind mehrfach gemacht worden. So in der jüngsten Zeit von der Arbeitsgruppe »Alternative Wirtschaftspolitik«, die zum 1. Mai 1977 und zum 1. Mai 1978 mit Memoranden an die öffentlichkeit getreten ist[35], ferner vom Deutschen Gewerkschaftsbund, der im Juli 1977 seine Vorschläge zur Wiederherstellung der Vollbeschäftigung veröffentlicht hat[36], die bemerkenswerte Parallelen mit den Vorstellungen der zuerst genannten Gruppe von Wissenschaftlern aufweisen. Schließlich hat das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung im April 1978 eine bemerkenswerte Konzeption zur Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung vorgelegt".

Der den zitierten Dokumenten - bei selbstverständlich bestehenden Differenzierungen- gemeinsame Ansatzpunkt für eine Neuorientierung der Wirtschaftspolitik liegt in der Forderung einer expansiven Gestaltung der binnenwirtschaftlichen Nachfrage durch an weitgesteckten gesellschafHichen Zielen orientierte öffentliche Ausgabenprogramme. Eine expansive nachfrageorientierte Strategie würde in der Folge eine sichere Grundlage und einen Rahmen für die Belebung und Entwicklung der privaten Investitionstätigkeit darstellen. Eine neuorientierte Wirtschaftspolitik könnte jedoch nicht nur global nachfrageorientiert, d. h. im traditionell keynesianischen Sinn konjunkturpolitisch gestaltet sein. Sie müßte vielmehr auf die *Durchsetzung eines neuen qualitativen Wachstums- und Entwicklungstyps* ausgerichtet sein, mit einer grundlegenden Korrektur der gesamtwirtschaftlichen Produktionsstruktur zugunsten öffentlicher Güter und Dienste mit klar definierten und kontrollierbaren Versorgungs- und Beschäftigungszielen", Auf dieser Grundlage könnte ein qualitatives Wachstum institutionalisiert werden, das neben besseren Versorgungs- und Verteilungsergebnissen eine höhere Entwicklungsstabilität ermöglicht und soziale Kosten der Privatwirtschaft, insbesondere verfestigte strukturelle Arbeitslosigkeit, abbaut. »Ohne die Erschließung neuer Nachfragebereiche kommen Strategien zur Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung ... nicht aus. Sie müssen das fortsetzen, was im Programm für Zukunftsinvestitionen vorgezeichnet wurde. Die erforderlichen Größenordnungen setzen jedoch voraus, daß die Ziele weitergesteckt ... werden.e-? Das DIW schlägt als solche weit-

35. Vorschläge zur Beendigung der Massenarbeitslosigkeit, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 5/1977; Memorandum 78: Alternativen der Wirtschaftspolitik, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 5/1978; Arbeitsgruppe »Aleemaeive Wirtsdtaftspolitik«: Memorandum Alternativen der Wirtschaftspolitik, Köln 1978.
36. Vorschläge des DGB zur Wiederherstellung der Vollbeschäftigung, hg, vom Bundesvorstand des DGB, Düsseldorf, Juli 1977.
37. Eine mittelfristige Strategie zur Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung, DIW-Wochenbericht 15/1978.
38. Siehe dazu z. B. *W. Meißner,* N. *Harting:* Gesellschaftlidte Qualität des ökonomischen Wachstums, in: Vorgänge Nr, 12 (1973); *U. E. Simonis:* Kriterien qualitativen Wachstums, in: Vorgänge Nr. 16 (1977); S. *Katterle, W. Elsner:* Was braucht der Mensch? Zum Begriff der Qualität des Lebens, in: Handbuch der Christlichen Ethik, Hg. vom A. Hertz u. a., Freiburg 1978, Band 2, S. 397–416.
39. Eine mittelfristige Strategie ..., a.a.O. S. 153.

gesteckten Ziele vor: die Wiedergewinnung und Verbesserung der Umweltqualität, den Ausbau der Lebensqualität unserer Städte, die Entwicklung und Durchsetzung neuer Technologien zur rationellen Verwendung von Energie und Rohstoffen und zur Anwendung alternativer Energie- und Rohstoffquellen sowie Maßnahmen zur Integration und besseren Versorgung von benachteiligten Gruppen unserer Gesellschaft.

In diesem Rahmen läßt sich eine Kombination von Maßnahmen gezielter und nachhaltiger fiskalischer Nachfrageexpansion mit Maßnahmen der Arbeitsangebotsverknappung sowie der arbeitsmarktpolitischen Einflußnahme auf die Arbeitskräftenachfrage des Staates und der privaten Unternehmen empfehlen.

1. GRÖSSERE DIMENSIONIERUNG UND BESCHÄFTIGUNGSPOLITISCH WIRKSAMERE AUSGESTALTUNG DES PROGRAMMS FÜR ZUKUNFTSINVESTITIONEN

Die Bundesregierung ist im Jahr 1977 zum ersten Mal in einem wesentlichen Punkt von den Empfehlungen des Sachverständigenrats abgewichen und hat einen Kurswechsel ihrer Finanzpolitik eingeleitet, indem sie ein Programm öffentlicher Ausgaben für Zukunftsinvestitionen in einem Umfang von 16 Mrd. DM beschlossen hat, das gemeinsam mit den Ländern innerhalb von vier Jahren verwirklicht werden soll. Die Bundesregierung ist damit in gewissem Umfang und mit erheblicher Zeitverzögerung einer Forderung des DGB und einer Empfehlung der Arbeitsgruppe »Alrernarive Wirtschaftspolitik« gefolgt, die schon 1975 ein solches Investitionsprogramm in Höhe von 20 Mrd. DM vorgeschlagen haben.

Eine vom DGB durchgeführte Untersuchung über die Umsetzung dieses Programms zeigt eine günstige Zwischenbilanz. Die Beteiligung der Gemeinden an der Umsetzung des Programms war sehr intensiv - entgegen dem in der öffentlichkeit zeitweilig erweckten Eindruck, öffentliche Verwaltung und Bürgerinitiativen bewirkten einen »Investitionsstau« auf der kommunalen Ebene'P. Häufig wurden mehr kommunale Investitionsanträge gestellt, als im Finanzrahmen des Programms bewilligt werden konnten. Die immer wieder aufgestellte Behauptung der Bedarfssättigung im öffentlichen Infrastrukturbereich scheint damit deutlich widerlegt; im Gegenteil deutet alles auf einen erheblichen, noch nicht befriedigten Infrastrukturbedarf hirr".

Aber es geht nicht nur um das Volumen und die Umsetzung eines solchen Programms, sondern um seine beschäftigungspolitisch möglichst wirksame Ausgestaltung. In dieser Hinsicht ist nach wie vor Kritik an den Vorstellungen der Bundesregierung angebracht. Das Programm genügt nicht nur im Volumen, sondern auch in seiner Struktur nicht der Forderung, der Wiederherstellung von Vollbeschäftigung Vorrang einzuräumen. Geplant sind

---

40. Zu dieser Behauptung eines Investitionsstaus siehe kritisch]. *Eisbach:* Von der »Investitionslückee zum »Invesritionsstau«, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft *9/1978.*

41. H. Tofaute: Ergebnisse der Umfrage des Deutschen Gewerkschaftsbundes zum Zukunftsinvestitionsprogramm der Bundesregierung, in: WSI-Mitteilungen, Heft *8/1978;* siehe zum Infrastrukturbedarf auch S. *Heckhausen:* Nachholbedarf an haushaltsorientierter Infrastruktur in den Regionen der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 1976.

Investitionsausgaben der öffentlichen Hand in den Infrastrukturbereichen Verkehrssicherheit und -infrastruktur, umweltfreundliche Energieverwendung, Wasser- und Abwasserwirtschaft sowie Verbesserung der Wohnumwelt, durch die eine Anregung der Beschäftigung im privatwirtschaftlichen Sektor erwartet wird, die aber möglichst keine Folgekosten für zusätzlichen Personalbedarf bei der öffentlichen Hand haben sollen.

Die Beschäftigungswirkungen des so strukturierten Programms, die das Bundesfinanzministerium auf 70 000 bis 80 000 Arbeitsplätze schätzt, haben keineswegs die zum Abbau der Arbeitslosigkeit erforderliche Größenordnung. Darüber hinaus bleiben bei einer derartigen Ausgestaltung des Programms *öffentliche Bedürfnisse der Bevölkerung*, deren Befriedigung mit einem hohen Personalbedarf verbunden wäre, weiterhin unbefriedigt. Zu nennen sind hier beispielhaft die Unterversorgung in den Bereichen *Gesundheitswesen* (hier besonders die katastrophale Mangelsituation bei der Versorgung psychisch Kranker, wie sie die im Auftrag des Bundestags durchgeführte Erhebung festgestellt hat[42]), *Humandienste* (Jugendarbeit, Altenpflege, Betreuung Drogenabhängiger, schulische und außerschulische Betreuung der Kinder von Gastarbeiterrrv), *Bildung* (Einführung des 10. allgemeinbildenden Pflichtschuljahres und des Berufsgrundbildungsjahres; Einführung der auf dem Parteitag der SPD in Hamburg1977 beschlossenen Berufsausbildungspflicht und der dazu erforderlichen öffentlichen Ausbildungsplatzangebote), *Umweltschutz* (Ausstattung der Gewerbeaufsichtsämter), *Arbeitsverwaltung* (die vom Bundesarbeitsminister geforderte »Vermittlungsoffensive« der Arbeitsämter setzt eine erheblich verbesserte Personalausstattung voraus), *Finanzverwaltung* (Ausbau der Betriebsprüfung und der Steuerfahndung zur Herstellung von Steuergereditigkeit). Entgegen der vom Sachverständigenrat empfohlenen und von der Regierung praktizierten Einschränkung der sozial-staatlichen Aktivitäten kann eine versorgungs- und beschäftigungspolitisch wirksame Finanzpolitik den öffentlichen Dienst nicht aussparen; sie muß vielmehr eine Ausweitung der Beschäftigung im öffentlichen Dienst, bei den öffentlichen Unternehmen und bei den freien Trägern sozialer Dienste betreiben: »Der öffentliche Sektor muß wieder für den Arbeitsmarkt ge-

---

42. Bundesdrucksache *7/4200;* siehe auch die Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für soziale Psychiatrie gegen die Vernachlässigung psychisch Kranker und Behinderter, Frankfurter Rundschau, 18. 10. 1978. Das Deutsche Studentenwerk hat jüngst darauf hingewiesen, daß die Zahl der psychisch gefährdeten Studenten besorgniserregend angestiegen ist und daß die psychotherapeutischen Beratungsstellen an den Hochschulen finanziell und personell unzureichend ausgestattet sind; siehe Frankfurter Rundschau, 22.8.1978.

43. Eine im Auftrag des Arbeitsministeriums Nordrhein-Westfalen durchgeführte Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß die negative berufliche und gesellschaftliche Entwicklung ausländischer Jugendlicher in unserer Gesellschaft vorprogrammiert ist. »Die enormen Defizite im Bereich der Jugendhilfe und Jugendförderung geben zu den größten Befürchtungen Anlaß. Nur ein in naher Zukunft erfolgendes Umdenken kann Möglichkeiten für den Versuch eröffnen, in einer ausländerspezifischen Jugendarbeit Ansätze zu finden, wie die ..• Defizite abzubauen sind. Geben die Verantwortlichen im Bereich der Jugendhilfe und Jugendförderung ihre derzeitige Enthaltsamkeit nicht bald auf, wird es in Anbetracht der wachsenden Zahlen ausländischer Jugendlicher zu einer Situation kommen, die der Jugendkriminalität im Bereich der ausländischen Jugendlichen enormen Vorschub leisten wird.« Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales Nordrhein-Westfalen (Hg.): Situation der Familien ausländischer Arbeitnehmer in Nordrhein-Westfalen am Beispiel Duisburgs, Düsseldorf o. J. (1977), Band 1, S. 225.

öffnet werden-c'". Die Finanzierungsprobleme eines so umgestalteten Programms sind infolge wesentlich günstigerer Kosten-Nutzen-Beziehungen und kreislaufinduzierter Selbstfinanzierungseffekte durchaus lösbar'>.

2. ARBEITSZEITVERKÜRZUNG

Die strukturelle Freisetzung von Arbeitskräften, wie sie sich in den fünfziger und sechziger Jahren vor allem in der Landwirtschaft und im Bergbau vollzogen hat, ging damals einher mit einer *Arbeitszeitverkürzungspolitik der Tarifparteien* (schrittweise Durchsetzung der 40-Stunden-Woche), die die Wiedereingliederung freigesetzter Arbeitskräfte in die Industrie sowie in den privaten und öffentlichen Dienstleistungsbereich erleichterte. Auch in der gegenwärtigen Situation sind Maßnahmen zur Verknappung des Arbeitsangebots erforderlich, und dies nicht nur aus arbeitsmarktpolitischen, sondern auch aus bildungspolitischen Gründen.

Arbeitszeitverkürzung erscheint heute in erster Linie als *Verkürzung der Lebensarbeitszeit* zugunsten einer Verbesserung der allgemeinen und der beruflichen Bildung geboten. »Die Qualifikation der Erwerbstätigen und der Staatsbürger ist ein Schlüsselproblem für die Weiterentwicklung der sozialen Demokratie und für ein sinnvolles ... Wirtschaftswachstum.«46 Der DGB fordert zu diesem Zweck. die Verlängerung der Schulzeit um ein 10. allgemeinbildendes Pflichtschuljahr und die Einführung des Berufsgrundbildungsjahres als 11. Schuljahr, verbunden mit der Einführung einer kritischen Arbeitslehre als Schulfach, damit die Schüler »auf die Bedingungen der Arbeitswelt ... vorbereitet und in die Lage versetzt werden, ihre politischen, kulturellen und sozialen Interessen wahrzunehmen«47.

Von einer *Verkürzung der Wochenarbeitszeit* wird man nicht ohne weiteres Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt erwarten können. Damit solche Arbeitszeitverkürzungen von den Unternehmensleitungen nicht durch Überarbeit oder durch Rationalisierungsinvestitionen kompensiert werden, ist es erforderlich, die aus dem Jahr 1938 stammende Arbeitszeitverordnung (in der noch die 48-Stunden-Woche als Normalwoche vorgesehen ist) inder Weise zu novellieren, daß die 40-Stunden-Woche zur gesetzlichen regelmäßigen Höchstarbeitszeit gemacht wird; Überstunden dürfen nicht - wie heute vielfach - zur Regel werden, sondern die Gewerbeaufsichtsämter müssen zu einem sehr viel restriktiveren Vorgehen instand gesetzt werden, als es ihnen heute möglich ist. Darüber hinaus sollte die Arbeitszeitverkürzung produktivitätsorientiert eingesetzt werden, damit der technische Fortschritt beschäftigungspolitisch wirksam gemacht wird. Eine produktivitätsorientierte Arbeitszeitverkürzungspolitik würde das umstrittene Instrument der Arbeitszeitverkür-

---

44. Vorschläge des DGB zur Wiederherstellung der Vollbeschäftigung, a.a.O. S. 13; siehe auch Arbeitsgruppe »Alternative Wirtschaftspolitik«: Memorandum Alternativen der Wirtschaftspolitik, a.a.O, S. 132 ff.
45. Siehe Arbeitsgruppe »Altemative Wirtschaftspolitik«: a.a.O. S. 113 ff.; C. *Schäfer:* Mögliche und tatsächliche Beschäftigungseffekte öffentlicher Ausgabenpolitik, in: WSI-Mitteilungen, Heft *6/1977.*
46. Vorschläge des DGB .•., a.a.O. S. 21.
47. Ebd., S. 22.

zung in gewisser Weise objektivierbar und mittelfristig elastisch durchsetzbar macherr", Der Beschäftigungseffekt von Arbeitszeitverkürzungen könnte besser gesichert werden, wenn die Mitbestimmung der Betriebsräte für die betriebliche Personalplanung durchgesetzt würde'", Das Beschäftigungsinteresse könnte dann mittels betrieblicher und tarifvertraglicher Rationalisierungsschutzabkommen sowie durch Betriebsvereinbarungen über PersonalsteIlenpläne und Ausbildungsplatzpläne verfolgt werden.

3. VORAUSSCHAUENDE STRUKTURPOLITIK ZUR GESELLSCHAFTLICHEN BEHERRSCHUNG DER PRODUKTIVITÄTSENTWICKLUNG

Die bisher erörterten Maßnahmen sind notwendig, um den Problemen der Beschäftigungskrise zu begegnen, aber sie reichen nicht hin, um die mit dem langfristigen Strukturwandel der Wirtschaft und mit der Einführung des technischen Fortschritts verbundenen arbeitsmarktpolitischen Probleme zu lösen. Weder die Wirtschaftspolitik der Regierung noch die Tarifpolitik verfügt heute über Instrumente, *die* eine *gesellschaftliche Steuerung des Strukturwandels* und des technischen Fortschritts ermöglichen.

Die gegenwärtige Revolutionierung der Technologie der Daten- und Textverarbeitung durch die Einführung der Mikroprozessoren zeigt, wie Ergebnisse langfristiger öffentlich finanzierter Forschung privatwirtschaftlich genutzt werden. Das Forschungs- und Entwicklungsrisiko wird dabei zunehmend sozialisiert, während die Nutzung der gesellschaftlich erzielten Ergebnisse weiterhin durch privatautonome Unternehmensentscheidungen geschieht und die durch solche Entscheidungen entstehenden Kosten (Freisetzung und Dequalifizierung von Arbeitskräften) auf die betroffenen Arbeitnehmer und auf die Gesellschaft abgewälzt werden'", Damit humane Lösungen dieser Probleme erreichbar werden, bedarf es »grundsätzlich anderer Lenkungsrnechanismen«, die bewußte Entscheidungen über Wachstumsbereiche und die Gestaltung des Strukturwandels ermöglichen":

Der Deutsche Gewerkschaftsbund fordert deshalb eine vorausschauende regionale und sektorale Strukturpolitik, die durch Institutionen einer gesamtwirtschaftlichen Mitbestimmung zu planen und gegenüber privacwirrschafllichen Gewinninteressen durchzusetzen wäre[52]. Zum Schutz der Arbeitnehmer vor unsozialen Folgen des Strukturwandels und des

---

48. D. *Kunz,* W. G. *Müller:* Produktivitätsorientierte Arbeitszeitverkürzung als beschäfligungspolitisdies Instrument, in: Mitt AB 4/1977; siehe auch *F. Vilmar:* Systematische Verknappung des Arbeitskraft-Angebots, in: Gewerkschaftliche Monatshefte Nr, 1/1977.
49. Siehe dazu *H. Kohl:* Möglichkeiten und Grenzen betrieblicher Arbeitskräftepolitik, in: WSI-Mitteilungen, Heft 12/1976;]. *Priewe:* Alternativen der Beschäftigungspolitik, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 1/1977, S. 667.
50. Siehe dazu *U. Briefs:* Technologie- und Modernisierungspolitik im Spannungs Feld zwischen den Interessen der abhängig Besdiäfligten und der Unternehmenspolitik, in: WSI-Mitteilungen, Heft 12/1976; *ders.:* Neue Tedmologien als Herausforderung für die Gewerkschaften, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 10/1978; *P. Kalmbach:* Rationalisierung, neue Tedmologien und Beschäfligung, in: Gewerkschaftliche Monatshefte Nr, 8/1978.
51. *K.* G. *Zinn:* Dem Krisenmanagement fehlt eine Konzeption - ein Plädoyer für mehr Interveneionismus, in: Gewerkschaftliche Monatshefte Nr, 7/1977, S. 429.
52. Vorschläge des DGB ..., a.a.O. S. 8, S. 10.

technischen Fortschritts fordert der DGB, daß »eine zeitliche Streckung und vorübergehende Minderung von Rationalisierungsgewinnen im Interesse des Beschäftigungszieles« von den Unternehmen in Kauf genommen wird-'. Die damit geforderte Neuorientierung auch der Unternehmenspolitik würde die Planung und Durchsetzung des Strukturwandels von der Priorität privatwirtschaftlicher Gewinnorientierung lösen und sie an gesellschaftlichen Beschäftigungsinteressen ausrichten. Dies impliziert betriebliche und tarifliche Strategien zur kollektiven Absicherung gegen Dequalifizierung und Abgruppierung und damit verbunden die Durchsetzung von Mindestnormen für die humane Gestaltung der Arbeitsorganisation.

Das hier beschriebene Erfordernis einer »Neuorientierung der Wirtschaftspolitik, der Arbeitsmarktpolitik und der Unternehmenspolitik-e" zur Verwirklichung des Rechts auf Arbeit ist nur erreichbar durch den *Einbau von Institutionen einer demokratisch strukturierten Planung in unsere Wirtschaftsordnung.* Es würde sich dabei um eine Planung handeln, die Ziele nicht autoritär festlegt und der Gesellschaft oktroyiert, sondern eine gesellschaftliche Vereinbarung und Durchsetzung einer qualitativen Wachstumskonzeption und des entsprechenden Umbaus der Produktionsstruktur ermöglicht. Die Kontrolle des ökonomischen Systems durch die Gesellschaft wäre verbunden mit einem gleichzeitigen Ausbau der politischen Teilhaberechte durch Institutionalisierung von Wirtschaftsdemokratie, Die Errungenschaften des liberalen Zeitalters blieben bewahrt, während gleichzeitig die Grenzen der Problemlösungsfähigkeit des bestehenden marktwirtschaftlichen Systems überwunden würden'".

Prof. Dr, Sieg/ried Kauerle Universität Bielejeld, Fakultät für Wirtschaftswissenschaften, Postfach 8640, 4800 Bielejeld 1

53. Ebd. S. 24.
54. Ebd. S. 6.
55. Siehe dazu z, B. *H. Hoefnagels:* Nur ohne den Kapitalismus (Ein Alternativvorschlag zur Lösung des Widerspruchs zwischen hoher Arbeitslosigkeit einerseits und ungestilltem Bedarf andererseits), Die Zeit Nr. 26/1977; *t. Kosta:* Das Ziel Wirtschaftsdemokratie, in: L 76, Nr. 8 (1978); Arbeitsgruppe »Alternative Wirtschaftspolitik«: a.a.O, S. 126 ff.

Wirtschaftsethische Aspekte des ökologieproblems

VON HARTMUT WEBER

I. DIE WIRTSCHAFTSETHISCHE GRUNDPROBLEMATIK*

Der Wirtschaftsethiker hat es hinsichtlich des *Ökologieproblems* in einer Hinsicht sehr einfach. Er kann die Fragestellung der heutigen Situation in zwei Sätzen formulieren. Sie lauten:

Ist es angesichts der bereits vorhandenden *Arbeitslosigkeit* zu verantworten, schärfere Umweltschutzbestimmungen und darüber hinaus eine totale Systemveränderung zu verlangen, die statt von einem quantitativen von einem organischen Wachstum! ausgeht? Sind derartige Forderungen berechtigt, obwohl weder ökonomisch-theoretisch noch politisch-praktisch Wege und Methoden zu erkennen sind, mit deren Hilfe eine derartige Umstellung ohne Friktionen größeren Ausmaßes bewerkstelligt werden könnten, so daß nach heutiger Erkenntnis es nicht auszuschließen ist, daß diese Umstellung nur unter Inkaufnahme einer wahrscheinlich sehr großen Massenarbeitslosigkeit vonstatten gehen könnte?

Schwieriger allerdings ist es, die Werte aufzuzeigen, die unser heutiges Wirtschaftssystem bestimmen, und es ist auch für den Wirtschaftsethiker nicht mehr überschaubar, wieviele Werthaltungen verändert werden müssen, wenn wir die Zukunft meistern wollen, die nach Ansicht der ökologischen Experten aufs Äußerste gefährdet ist.

II. WERTE IN UNSEREM HEUTIGEN WIRTSCHAFTSSYSTEM

1. Zur theoretischen Problematik der Konzeption der sozialen Marktwirtschaft und des Neoliberalismus nebst ihren ethischen Implikationen.

Unser heutiges Wirtschaftssystem zu kennzeichnen, ist freilich nicht ganz so schwierig, weil ihm eine ausgearbeitete Konzeption zugrundeliegt: Die Konzeption der sozialen Marktwirtschaft, wie sie vor allem von *Alfred Müller-Armack, Alexander v. Rüstow* u, a. entwickelt worden ist.

Die Konzeption der *sozialen Marktwirtschaft* hatte zum Ziel, die Fehler des Liberal- und des Monopolkapitalismus nicht zu wiederholen. Es sollten aus dem Zusammenbruch von 1929, aus der daraus folgenden Weltwirtschaftskrise und dem Dirigismus der 30er Jahre gründliche Konsequenzen gezogen werden. Weder ein schrankenloser Individualismus noch ein Totalitarismus sollten Grundlage der neuen Wirtschaftsordnung werden. Müller-Armack hatte in den 40er Jahren religionssoziologische Studien getrieben! und kam zu der Forderung, daß in der neuen Wirtschaftsordnung eine Synthese aus Sozialismus, Katholi-

---

* Vortrag im Rahmen der von Prof. D. H. Hülsmann veranstalteten Ringvorlesung »ökologie und Wertorientierung« i, FB Philosophie der Universität Münster am 31. 1. 1978 - überarbeitete Fassung.

1. *Mihaila Mesarovic, Eduard Pestel:* Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage, Stutegart 1974, 12 ff.
2. *Al/red Müller-Armaek:* Religion und Wirtschaft, Stuttgart 1959 (Wiederabdrucke früherer Aufsätze).

zismus, Protestantismus und Liberalismus erstrebt werden müsse. »Das sittliche Wollen des Sozialismus, der Ordogedanke des Katholizismus, die Beseelung der Berufsidee und die brüderliche Hilfsbereitschaft des Protestantismus können im Verein mit der Einsicht in neue Organisationsprinzipien im neuen Liberalismus viel bewirken. Jede Position hat ein Stück ihres Bisherigen aufzugeben, aber ich glaube nicht, daß es auch nur in einem Falle das Eigentliche wäre'.«

Die neuen Organisationsprinzipien des Liberalismus hatte die neoliberale Schule, auch Freiburger Schule genannt, mit *Walter Eueken* an der Spitzet erarbeitet. Nicht mehr der schrankenlose, sondern der geordnete Wettbewerb sollte herrschen. Das heißt: Hatte der schrankenlose Wettbewerb schon im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts zur Kartellbildung und zur Monopolbildung geführt, so sollte jetzt ein Wettbewerb herrschen, der nicht in sein Gegenteil pervertiert werden konnte. Wettbewerbsverbote und Monopolkontrolle des Staates sollten dafür sorgen, daß der Wettbewerb auch wirklich Wettbewerb blieb. Unumgängliche Monopole sollten zu Preisen anbieten müssen, »als ob« Wettbewerb herrschtet. Zur Erfüllung dieser Aufgabe ist nicht wie im Liberalismus des 19. Jahrhunderts ein Nachtwächterstaat, sondern das genaue Gegenteil, ein starker Staat notwendig. Der Unterschied zwischen Alt- und Neuliberalismus besteht gerade auch in der Sicht des Staates.

Welche Auffassung ökonomischer Art aber läßt diese Schule zum Wettbewerbsgedanken zurückkehren, nachdem der Altliberalismus in den 20er und 30er Jahren ja so offensichtlich gescheitert war? Es ist das Modell der vollkommenen und vollständigen *Konkurrenz*, das dem Ordnungsbild des Wettbewerbs Pate gestanden hat. Dieses Modell funktioniert aber nur unter - in der Realität nicht vorhandenen - folgenden Bedingungen:

- Kein Marktteilnehmer hat einen Einfluß auf den Preis.
- Es herrscht vollständige Marktübersicht aller Marktteilnehmer.
- Es herrscht eine unendlich rasche Reaktionsgeschwindigkeit auf Datenänderungen.
- Es herrscht beliebige Teilbarkeit der Produktionsfaktoren.
- Die Produktionsfaktoren eilen also zum besten Wirt.
- Es herrscht Gleichheit der Startchancen.

Sehr sympathisch dieses Modell: Es gibt keinerlei Machteinfluß seitens von Großunternehmen, seitens des Staates oder irgendwelcher Verbände. Prinzipiell wird jeder nach seiner vom Markt honorierten Leistung bezahlt. Versucht man dieses Modell mit Hilfe der Methode der abnehmenden Abstraktion auf die Realität anzuwenden, so wird der Staat für sozialen Ausgleich aller derjenigen sorgen müssen, die sich selbst kein oder nur ein ungenügendes Leistungseinkommen erarbeiten können. Und der Staat muß, wie schon gesagt, die Monopole kontrollieren und sie zwingen, ihre Produkte zu Konkurrenzpreisen anzubieten.

---

3. *Müller-Armack:* Soziale Irenik (1949), a.a.O, S. 575.
4. *Walter Eucken:* Grundlagen der Nationalökonomie, 1940; 1965[8] - ders., Grundlagen der Wirtschaftspolitik, 1952, 1960[3].
5. *Leonhard Miksch:* Wettbewerb als Aufgabe, Godesberg 1947[2].

Welche Werte stecken hinter diesem Modell? Nun, die Antwort ist einfach. Es sind die uralten Maximen des *Liberalismus,* und das heißt vor allem:

1. Dem Individuum ist soviel Freiheit wie nur irgendmöglich einzuräumen und zu erhalten. Aber jeder ist sich selbst auch der Nächste. Das *Leistungsprinzip* ist die dominierende Maxime. Da Gleichheit der Startchancen herrscht, ist dagegen auch gar nicht viel einzuwenden. Wieweit die ökonomischen Verhaltensweisen -- freie Bahn dem Tüchtigen - sich allerdings auf die übrigen Lebensbereiche auswirken würden, das bleibt außer Betracht und geht die ökonomische Theorie ja auch nichts an.

2. Es besteht ein unerschütterliches Vertrauen in die Auffassung, daß die *Summe der Einzelwohle* dem *Gesamtwohl* gleich ist. Und diese Meinung ist keineswegs nur graue Theorie, sondern ist nach der Währungsreform zur Überzeugung der Wählermehrheit in unserem Volke geworden. »Wenn *alle* sich anstrengen, dann wird es uns allen gutgehen«, habe ich Ludwig Erhard im niedersächsischen Landtagswahlkampf ausrufen hörens. Natürlich wollte Erhard einen starken Staat. Sein ehrlicher, aber erfolgloser Kampf um eine strikte Kartellverbotsgesetzgebung in den Jahren 1952-1957 zeugt davon. Aber in diesem Ausruf steckt eben noch ein gut Teil Glaube an die prästabilisierte Harmonie, wie ihn auch die Altliberalen hatten. Nur in dem Instrumentarium, wie man diese prästabilisierte Hermonie am besten walten lassen könne, unterscheiden sich Alt- und Neoliberale. Wir sprechen heute von den »Selbstheilungskräften des Marktes«, *Friedrich August Hayek* hat das 1948 die »Demut vor den anonymen Prozessen« genannt".

Nun wäre es ja vielleicht nur ein kleiner Schritt, dieses Prinzip der »Demut vor den anonymen Prozessen« auf unsere heutige Situation anzuwenden. Man könnte etwa folgendermaßen argumentieren: Ende der 40er Jahre haben wir zwar schon gewußt, daß der Mensch auch das Klima - wenigstens in Teilregionen (z. B. Trockenlegung von Sümpfen, Kahlschlag von Wäldern etc.) verändern kann. Walter Eucken hat denn auch eine solche Veränderung schon als wirtschaftspolitische Möglichkeit einkalkuliert, aber wir haben damals noch nichts von Beschränktheit der Ressourcen in dem Sinne gewußt, daß diese für uns auf absehbare Zeit existenzgefährdend werden könnte. UnterZugrundelegung des heutigen Wissensstandes wäre es deshalb logisch, die »Demut vor den anonymen Prozessen« nicht nur auf das Marktgeschehen anzuwenden, sondern auch auf die Prozesse in der Biosphäre. Wir wissen, daß wir hier Grenzen haben, und folglich müssen wir die Marktwirtschaft entsprechend eingrenzen. Der die Marktwirtschaft umgebende Datenkranz wird enger. Eucken nannte sechs Daten: für den *Wirtschaftstheoretiker* sind sie *alle,* für den *Wirtschaftspolitiker* nur *teilweise* unumstößlich:

- die Bedürfnisse der Menschen,
- die Gaben und die Bedingungen der Natur,
- die Zahl der Arbeitskräfte,
- die Gütervorräte aus früherer Produktion,

---

6. S. auch *Ludwig Erhard:* Wohlstand für alle, Düsse1dorf 1957, bes. S. 7, 12 ff.; ders., Deutsche Wirtschaftspolitik, Düsse1dorf/Frankfurt 1962, bes. S. 337 ff.

7. Friedrich August Hayek: Wahrer und falscher Individualismus, in: Ordo, Bd. 1, 1948, S. 25.

- das technische Wissen,
- die rechtliche und soziale Ordnung.

Der Wirtschaftspolitiker muß nur die Daten über die Gütervorräte aus der früheren Produktionsperiode und das derzeitige technische Wissen als gegeben hinnehmen.

Man könnte auf Grund unserer heutigen Situation folgern, es könnte dem Wirtschaftspolitiker doch nicht viel ausmachen, auch noch ein drittes Datum als gegeben hinzunehmen: Die Gaben und die Bedingungen der Natur. Die Demut vor den anonymen wirtschaftlichen Prozessen müßte also durch die Demut vor den natürlichen Prozessen ergänzt werden.

In der konkreten Wirtschaftspolitik könnte die Durchsetzung dieses Datums sogar marktkonform geschehen. Es bräuchte nur das Verursachungsprinzip bei der Umweltverschmutzung eingeführt werden - d. h. derjenige, der verschmutzt, zahlt, wobei man die Verschmutzungsgebühr so hoch ansetzen würde, daß es für den Verursacher billiger wäre, eine eigene Entschmutzungsanlage zu bauen. Analoges gilt natürlich für die Entsorgung von Kernenergie. Hinsichtlich der knappen Rohstoffe wären entsprechend die Preise so hoch anzusetzen, daß eine natürliche marktkonforme Beschränkung in der Nutzung dieser Rohstoffe einträte. Auf diese Weise entstände ein neues Marktgleichgewicht, so daß irgendwelche ineffizienten bürokratischen Dirigismen vermieden werden könnten.

Es fragt sich nur, *welches* Marktgleichgewicht auf diese Weise entstehen würde. Es wäre ein Gleichgewicht, das die Bezieher großer Einkommen einseitig begünstigen würde.

An Hand der ölkrise von 1973 weist *Burkhard Strümpel* nach, daß die Beschränkungen - bei uns das Autofahrverbot an den Sonntagen, in den USA die Geschwindigkeitsbegrenzungen - von den Bevölkerungen beider Staaten bereitwillig in Kauf genommen wurden. Was sind die Ursachen für ein derartiges Verhalten, das ja eine wirtschaftliche Verhaltensänderung bedeutet? Strümpel nennt drei Bedingungen für ein solches Mitgehen der Bevölkerung bei einschneidenden Maßnahmen der Regierung: Die erste ist die der Betroffenheit: »Die Lage muß ernst sein, die Schwierigkeiten müssen eine Fühlbarkeitsschwelle übersteigen ... Das neue Verhalten muß zieladäquat sein, nicht -weh tun-, Aufwand und Ertrag in einem vernünftigen Verhältnis stehen. Das ist der Fall, wenn eine Einschränkung als echter Beitrag zur Problemlösung gesehen wird, aber auch dann, wenn die Preiserhöhung entscheidend genug ist, um die Verhaltensänderung durch eine fühlbare Kostenersparnis zu belohnen. Und schließlich setzt die Verhaltensänderung wieder ein Klima der Legitimität voraus. Solidarisches Verhalten wird erleichtert, wenn alles -mit rechten Dingen zugeht- und wenn die politische Führung für eine gleichmäßige Verteilung der Lasten Sorge trägt.«" Strümpel kommt zu dem Schluß: »Rationierung und Geschwindigkeitsbegrenzungen würden mangels genügend freiwilliger Konsumeinschränkung im Interesse einer gerechten Verteilung knapper Güter akzeptiert werden. Dann, wenn der Marktmechanismus reibungslos und wirksam, d. h. ohne steilen Preisanstieg funktioniert, wäre dies der bevorzugte Anpassungsmechanismus. Wenn dies nicht der Fall ist, würde die Marktlösung nicht ohne weiteres als gerechtfertigt akzeptiert werden. Die meisten

---

8. Burkhard Strümpel: Die Krise des Wohlstands, Stuttgart 1977, S. 116 u, 118.

Menschen möchten nicht, daß die, die es sich leisten können, ohne Konsumeinschränkung davonkommen: Wenn andere mehr kaufen können und das auch tun, bleibt weniger für mich, und ich muß mehr dafür bezahlen. Dann aber, wenn auch anderen Opfer auferlegt werden, scheinen die meisten Menschen bereit zu sein, sich auch selbst einzusdiränken.«?

Um zur neoliberalen Theorie zurückzukehren: Das Marktgleichgewidit, das hat Strümpel gerade an der ölkrise deutlich gemacht, schafft nicht eo ipso Gerechtigkeit. Die Neoliberalen würden das wohl zugeben, aber meinen, die Marktwirtschaft sei auch in diesem Falle effizienter, und bisher hätten Rationierungen sehr bald die Ungerechtigkeit eines Schwarzen Marktes aus sich heraus gesetzt. Das ist zwar richtig, aber angesichts der drohenden Umweltgefahren wird eine Regierung nur dann eine wirkliche Umstrukturierung vornehmen können, wenn die gesamte Bevölkerung mitzieht. Und das wäre bei einem Ausgleich über den Markt nicht gewährleistet.

Darüber hinaus ist es ein schwerer Irrtum der neoliberalen Theorie zu meinen, in der Realität ließe sich wirtschaftliche Macht einfach begrenzen, so daß es möglich sei, sich auch in der wirtschaftlichen Wirklichkeit den Bedingungen des Konkurrenzmodells anzunähern. Natürlich sieht auch die neoliberale Theorie die Groß- und multinationalen Unternehmen. Aber ihre Vertreter scheinen zu wenig Informationen über diese Riesen zu besitzen, um sie beurteilen zu können. So stellt ihr Konzentrationsexperte *Hans Otto Lenel* in bezug auf Siemens, AEG, Bosch und Philipps die Frage, »wieviel Wettbewerb eigentlich zwischen ihnen übriggeblieben ist«, und er fährt fort:

»Sind nicht vielleicht jetzt schon sehr viele Lücken, in denen Wettbewerb möglich wäre, geschlossen? Wie hat sich das auf den Wettbewerb mit den übrigen, zu einem erheblichen Teil wesentlich Kleineren ausgewirkt? Ich kann diese Frage nur stellen, nicht beantworten.«tO- Theoretisch sieht Lenel allerdings die Möglichkeit staatlichen Eingreifens gegenüber multinationalen Unternehmen, sei es durch »ein per se Verbot«, »wenn bestimmte Größengrenzen überschritten werden-Jt, sei es durch zahlreiche Möglichkeiten auf den Gebieten der Preiskontrollen oder »geld-, währungs- und steuerpolitische(n) Maßnahmen«t2. Doch weiß Lenel auch um die Gefahr einer solchen Kontrolle. Das multinationale Unternehmen schränkt seine Tätigkeit in dem Lande, das solche Kontrollen einführt, ein oder legt seine Betriebe dort ganz still[t3], und es stimmt natürlich auch, daß sich aus der besseren Verhandlungsposition eines multinationalen Unternehmens von vornherein ergibt, »daß eine Volkswirtschaft von einer im Inland produzierenden Tochtergesellschaft oder Niederlassung eines ausländischen Unternehmens grundsätzlich stärker abhängig ist als von den Importen desselben Unternehmens, wenn es die Produktion in dieser Volkswirtschaft unterläßt und sich kein anderer findet, der sie an seiner Stelle durchführt«t4. - Aber wie auch immer. Diese Art der Argumentation zeigt bereits mit über-

---

9. Strümpel, S. 120.
10. Hans Otto Lenel: Die deutsche elektronische Industrie, in: Ordo, Bd. 27, 1975, S. 264.
11. Ders.: Zur Problematik multinationaler Unternehmen, in: Ordo, Bd. 27, 1975, S. 215.
12. A.a.O. S. 219 ff.
13. A.a.O. S. 204.
14. Ebd.

großer Deutlichkeit, daß die neoliberale Theorie und die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft das Problem der wirtschaftlichen Macht völlig unterschätzt haben.

An die Autoren der Berichte an den Club of Rome, die uns seit 1972 permanent auf die auf uns zukommenden Gefahren aufmerksam gemacht haben'>, aber ist die Frage zu stellen: Wie stellen sie sich die Einschränkung wirtschaftlicher Macht vor, damit jene Neue Weltwirtschaftsordnung eingeführt werden kann, die die Belange der Dritten Welt, die Umweltproblematik und die Knappheit der Ressourcen berücksichtigt?

Es zeigt sich zudem angesichts der Entwicklung in den letzten 30 Jahren noch ein anderes Problem: Sind nicht derartige große und vielfältige Bedürfnisse entstanden, daß diese gar nicht so zurückgestaut werden können, wie dies angesichts der knappen Ressourcen und der hohen Aufwendungen für die Erhaltung der Umwelt wie für die Entwicklung der Dritten Welt notwendig wäre? War Eucken nicht doch ein naiver Liberaler, als er meinte, der Wirtschaftspolitiker - auch der Wirtschaftspolitiker, der die Marktwirtsdiafl unterstützt - könne die Bedürfnisse der Konsumenten ändern, z. B. durch eine entsprechende indirekte Besteuerung eines knapp gewordenen Gutes? Gewiß sah er die Probleme wohl zu einfach. Aber die Probleme der Dritten Welt waren bei seinem Tode 1950 noch kaum ins Bewußtsein gedrungen, und ökologische Probleme waren bestenfalls solche der Forstwirtschaft.

Wenn heute dagegen Filialleiter von Großfirmen eine mindestens 20%ige Umsatzsteigerung im Konsumgüterbereich erbringen müssen, wenn sie in der Firma ihr Ansehen, vielleicht sogar ihre Stellung behalten wollen - dem Verfasser sind dafür Beispiele bekannt -, dann zeigt sich hier ein Druck, der von der mikroökonomischen Ebene ausgeht und der keineswegs mehr im Interesse des Gesamtwohles angesichts der ökologischen Situation liegen kann. Die Summe der Einzelwohle = Gesamtwohl, diese Formulierung stimmt nicht, hat auch nie gestimmt, wenn wir daran denken, daß schon der Altliberalismus mit den damaligen Großunternehmen nicht fertig wurde.

Aus all diesem aber folgt: *Alles Reden über organisches Wachstum nutzt nichts, solange Groß- und multinationale Unternehmen die Macht besitzen, quantitatives Wachstum durchzusetzen.*

2. Die konkrete Entwicklung der sozialen Marktwirtschaft- wirtschaftsethisch gesehen

Aber hat die Marktwirtschaft nicht auch Werte erbracht, die positiv zu sehen sind? Hat sie nicht unseren Leistungswillen ungemein angestachelt, hat sie uns nicht einen Lebensstandard und eine soziale Sicherung beschert, wie wir es nie zu träumen gewagt hätten?

---

15. Genannt seien hier außer dem in Fn, 1 genannten 2. Bericht an den Club of Rome folgende Veröffentlichungen: *Dennis Meadows:* Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Clubs of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972 - *Dennis Gabor: Umberto Colombo,* Das Ende der Verschwendung. Zur materiellen Lage der Menschheit. Ein Tatsachenbericht an den Club of Rome, Stuttgart 1976 - Der RIO-Bericht an den Club of Rome, Wir haben nur eine Zukunft. Reform der internationalen Ordnung, Leitung *Jan Tinbergen* 1976, dr, Opladen 1977, sowie die von]. Tinbergen u, d. Club of Rome angeregte Arbeit von *Hans Linnemann* und *Jerry de Haag:* Probleme der Welternährung und der Neuen Wirtschaftsordnung, in: ZEE 1977, S. 106 ff.

Diese Fragen sind zu bejahen, wenngleich auch hier die Bäume nicht in den Himmel wachsen - die Rezession seit 1974 zeigt uns dies deutlich. Für unser Thema ist jedoch eine andere Frage wichtiger: Auf Grund welcher Werthaltungen hat sich die Marktwirtschaft entwickelt? - Da es uns nicht möglich ist, alle empirischen Untersuchungen zur Beantwortung dieser Frage durchzusehen, möchte ich für die Zeit nach 1945 folgende Faktoren nennen, die zeigen, welche *Werte* jeweils gesellschafts- und/oder wirtschaftspolitisch effektiv wurden. Dabei kann natürlich nicht der geringste Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden, doch sind die von mir aufgezeigten Tatbestände für unseren Problemzusammenhang besonders wichtig:

1. Der *Zusammenhalt in der Familie.* Wenn die soziologischen Untersuchungen von *Gerhard Wurzbacher* und *Helmut Schelsky* auch nur ein geringes Sampie aufweisen", so darf doch als gesichert angenommen werden, daß die engere und weitere Familie sehr stark zusammenhielt.

2. Die *Gewerkschaften* - und damit die deutsche Arbeitnehmerschaft - zeigten eine so große *Disziplin in Lohnjragen'",* daß diese als ein entscheidender Faktor der Stabilität der D-Mark bei gleichzeitigem starken Aufschwung angesehen werden muß. Auch nach der Rezession 1966/67 schlossen die Gewerkschaften langfristige Tarifverträge ab, um den Aufschwung und damit die Arbeitsplätze auf keinen Fall zu gefährden. Doch gerieten die Arbeitnehmer damit in ihrer Einkommensentwicklung gegenüber den Nettoeinkommen aus Unternehmertätigkeit und Vermögen eindeutig in den Rüdcstand-". Es kam zu den wilden Streiks im September 1969[19]. Erst danach wurden die Gewerkschaften in der Lohnpolitik offensiver-P.

3. Die staatliche *Wirtschafts- und Steuerpolitik* hat nach der Währungsreform 1948 die Unternehmer durch das D-Mark-Bilanzgesetz und die indirekten Subventionen durch die Abschreibungsmöglichkeiten - erinnert sei nur an den 7er-Paragraphen des Einkommensteuergesetzes - so gefördert, daß dies zu Lasten einer gleichmäßigen Vermögensbildung ging. Schon 1955 meinte der Präsident des Statistischen Landesamtes in Baden-Württemberg, *Paul Jostock,* die Vermögensverteilung sei ein »Skandal, der nach Abhilfe schreit«[21]. Die zunächst von einigen Unternehmern versprochene paritätische Mitbestimmung blieb auf den Montanbereich beschränkt. Die Klage der Arbeitgeber gegen das

---

16. *Gerhard Wurzbachers* Untersuchung »Leltbilder gegenwärtigen deutschen Familienlebense, Stuttgart 1954, basiert nur auf 164 Familienmonographien.
17. S. dazu *Henry* C. *Wal/ich:* Die Triebkräfte des deutschen Wiederaufstiegs, Frankfurt/M., 1955, S. 281 ff., u. *Eberhard Schmid:* Ordnungsmacht oder Gegenmacht, Die politische Rolle der Gewerkschaften, Frankfurt 1971, S. 28 ff.
18. *Schmid,* S. 73.
19. Eine genaue Chronik der Septemberstreiks befindet sich bei *Schmid,* S. 81 ff,
20. Der Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, Vollbeschäftigung für morgen, Jahresgutachten 1974/75, Stuttgart 1974, Ziff. 337, bezeichnet die Tarifpolitik des Berichtzeitraumes 1973/74 als »Irrtum«. In der Metallindustrie wurden im Dezember 1973 Lohn- und Gehaltsverträge mit 11 % abgeschlossen, der öffentliche Dienst folgte ebenfalls mit 11 % im Februar 1974. - Wie sehr sich die Gewerkschaften im Stich gelassen fühlen, zeigen die jetzt (13. 3. 1978) äußerst kritischen Situationen in der Metallindustrie und im Druckereiwesen.
21. *Paul Jostock:* Das Sozialprodukt und seine Verteilung, Paderborn o.]. (1955), S. 38.

neue Mitbestimmungsgesetz atmet nichts mehr vom Geist einer sozialen Partnerschaft, wie er bis Anfang der SOer Jahre bestanden hatte. An seine Stelle ist der Klassenkampf von oben getreten.

4. Der *Gruppenegoismus* griff in den SOer Jahren bald um sich. Vor allem waren es der Präsident des Bundesverbandes der Deutschen Industrie, *Fritz Berg,* und der Präsident des Deutschen Bauernverbandes, *Edmund Rehwinkel,* die durch direkte Intervention bei Bundeskanzler *Adenauer* Vorteile für ihre Gruppen herausholten. Heute stehen der Vorsitzende der OTV, *Heinz Kluncker,* und der Vorsitzende des Deutschen Beamtenbundes, *Alfred Krause,* in dem Ruf, ohne Rücksicht auf die Konjunkturlage und die Situation der öffentlichen Haushalte für ihre Klientel rücksichtslos herauszuholen, was nur irgend möglich ist.

5. Heute zeigt sich, daß es nicht mehr möglich ist, den Dschungel der *Subventionen* und Gruppenvorteile aufzulösen--.

6. Bestand nach 1945 in wichtigen Bereichen der Wille, die eigenen Belange zugunsten übergeordneter Interessen zurückzustecken, so ist der Wiederaufstieg nicht nur der Lohndisziplin der Gewerkschaften, sondern auch dem wieder systemgerecht eingesetzten *Gewinnmaximierungsprinzip* zu danken. Dieses hat freilich zu starken Gruppenegoismen geführt, so daß wir heute nicht mehr davon sprechen können, daß diese Gesellschaft nur vom Profitstreben der Unternehmer beherrscht wird, sondern wir feststellen müssen, daß das Prinzip der Einkommensmaximierung Wirtschaft und Gesellschaft beherrscht.

7. In den letzten Jahren ist die Unsicherheit der *Arbeitsplätze* angesichts einer Million Arbeitsloser groß geworden. Hinzu kommt das ungelöste Problem der Jugendarbeitslosigkeit. Den Gewerkschaften wird nun verübelt, daß sie von den Befürwortern der »Qualität des Lebens- - IG-Metall-Kongreß 1972 in Düsse1dorf - zu Befürwortern der Kernenergie geworden sind. - Aber kann man es den Gewerkschaften verübeln? Die große Weltwirtschaftskrise der 30er Jahre mit dem schwarzen Tag des 20. Juli 1932 - *Papen*-Putsch in Preußen, widerrechtliche Absetzung der sozialdemokratischen Regierung *Braun-Severing,* die Gewerkschaften konnten angesichts von 6 Millionen Arbeitslosen nicht mehr wie beim Kapp-Putsch den Generalstreik ausrufen - ist nicht vergessen, ganz zu schweigen von der Beseitigung der Gewerkschaften durch die Nazis. - Die Maximen der Gewerkschaften heißen deshalb heute: Erhaltung und Steigerung der Arbeitnehmereinkommen - die wilden Streiks im September 1969 und 1973 sind ein schweres Trauma - und die Erhaltung der Arbeitsplätze. Zweifellos kann eine forcierte Lohnpolitik in der jetzigen Situation weitere Arbeitsplätze gefährden, aber kann man den Gewerkschaften diese Haltung verdenken, nachdem sie zweimal, von 1945-1955 und 1958/59, mit ihrer großen Zurückhaltung in der Lohnpolitik so schlechte Erfahrungen gemacht haben?

8. Für den Wirtschaftsethiker fällt noch mehr ins Gewicht, daß ein anderes wichtiges Ziel in den Hintergrund getreten ist: Die *Humanisierung der Arbeitsplätze.* (Auch die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand ist kein Diskussionsthema mehr.)

Die brennendete Frage für uns aber ist die folgende: Wie schaffen wir eine ökologie-

---

22. Vgl. dazu »Der Spiegele v, 30. 1. 1978, S. 32 ff.

freundliche Umstrukturierung der Wirtschaft bei gleichzeitigem sparsamem Umgang mit den Ressourcen und einer intensiven Unterstützung der Entwicklungsländer, ohne unsere Arbeitsplätze zu gefährden? Doch ist noch von einer weiteren Werthaltung zu sprechen, bevor wir diesen Fragen nachgehen können.

Denn zweifellos ist neben den Werten der Einkommensmaximierung und der sozialen Sicherheit noch ein anderer Wert zu nennen - nicht zuletzt durch Bildungskatastrophe, Bildungsreform und heutiger Schul- und Ausbildungskatastrophe: das *Leistungsprinzip.* Es ist zum beherrschenden Prinzip geworden, prägt es doch den Menschen von seiner Schulzeit an. Zwar ging die Bildungsreform von einem Wert aus, der sowohl in der Theorie des Liberalismus - Konkurrenzmodell! - als auch in der des Sozialismus eine zentrale Rolle spielt: Die Gleichheit der Startchancen. Aber es ist übersehen worden, daß das Konkurrenzdenken weit über den wirtschaftlichen Bereich hinausgehen und das ganze Leben prägen würde. Auch für den wirtschaftlichen Bereich gilt: »Der freie Wettbewerb hat zu seiner Selbstaufhebung geführt; an die Stelle der freien Marktwirtschaft trat die Vermachtung der Wirtschaft, das Gewinnstreben steigerte sich zum zügellosen Machtstreben. Dadurch kam in das ganze Wirtschaftsleben eine furchtbare, grauenerregende Härte.« Dieses Zitat stammt nicht von einem Mann der Neuen Linken, sondern von *Pius XI.* und ist in der Ziff. 109 der Enzyklika »Quadragesimo anno« von 1931 enthalten.

Dieser Satz aber gilt heute in einer Weise, die Pius XI. noch kaum im Blickfeld hatte: Sie gilt für das Verhältnis von Industrie- und Entwicklungsländern. - Die soziale Marktwirtschaft und der Nachkriegskapitalismus insgesamt haben keinerlei Raum für das Bewußtsein geschaffen, daß die)Wirtschaftswunder< in den verschiedenen Industrieländern zu einem großen Teil auf Kosten der Entwicklungsländer gehen, sondern die Industrieländer haben im Gegenteil bisher alles dazu getan, die Entwicklungsländer nicht hochkommen zu lassen.

Mit einem Satz: Nicht nur der einzelne wird zu einem total individualistischen Verhalten gezwungen, sondern auch ganze Nationen. Daran ändern auch die kirchlichen Sammlungen nichts, so wichtig die daraus fließende Hilfe für diejenigen, die wenigstens in den Genuß dieser Hilfe kommen, sein mag. Sie ist das, was die Innere Mission im 19. Jh. war: Ein Tropfen auf den heißen Stein. Statt Gesellschaftsveränderung - und sei diese nur eine Gesellsdiaflsreform - Almosen!

III. WERTE UND ZIELE DES RIO-BERICHTS AN DEN CLUB OF ROME

Der RIO-Berimt[23] ist der letzte der großen Berichte an den Club of Rome. RIO ist die Abkürzung für: »Reform der internationalen Ordnung«. Er wurde von einer Gruppe von Wirtsmaftswissenschaftlern unter dem Nobelpreisträger *fan Tinbergen* erarbeitet, erschien 1975 in englisch, 1977 in deutsch. Ich gehe im folgenden nur von diesem Bericht aus, weil er sich sehr viel mehr als die anderen Berichte mit der ökonomischen Problematik befaßt.

23. S. Fn. 15.

Ich kann ihn natürlich nicht ganz darstellen, ich kann noch nicht einmal alle behandelten Ziele und Werte wiedergeben, sondern ich muß mich darauf beschränken, die mir am wichtigsten erscheinenden in Stichworten zu nennen. Das Hauptmerkmal an diesem Bericht ist, daß er die Probleme der Dritten Welt mit den ökologischen verbindet. Folgende Punkte möchte ich aufzählen[24]:

1. Die *Verwaltung des gemeinsamen Erbes der Menschheit:* Das bedeutet zunächst volle nationale Souveränität der Entwicklungsländer hinsichtlich der Ausschöpfung ihrer Ressourcen. Sodann soll der Ressourcentransfer über multilaterale Institutionen erfolgen.

2. *Schaffung einer neuen internationalen Währungsordnung.* Dabei ist an die sog. Sonderziehungsrechte (S. 207) gedacht, die heute ein Kreditinstrument der Weltbank für Entwicklungshilfe darstellen. Diese Sonderziehungsrechte hätten den Vorteil, daß sie von der Geld- und Währungspolitik eines einzigen Landes unabhängig wären. Sie würden aber die Hartwährungsländer vermutlich stärker binden, als es die Devisenleitwährung des Dollars bis 1971 getan hat und es das augenblickliche Floaten vermag. Mit anderen Worten: Die Weltwährung der Sonderziehungsrechte würde den reichen Ländern ein teilweises Aufgeben ihrer Währungshoheit abverlangen und diese auf eine internationale Behörde, z. B. eine internationale Zentralbank, übertragen.

3. Ein ganzes Bündel von Maßnahmen bei der *Nahrungsmittelproduktion:* Vor allem scheinen mir Preisvereinbarungen und Produktionspläne für Grundnahrungsmittel der Dritten Welt und die Maßnahmen von besonderer Wichtigkeit zu sein, die der Nahrungsmittelverschwendung in den Industrieländern Einhalt gebieten sollen, was heißt: Einschränkung der Fleischproduktion und des Futtergetreides. - (Frage: Wie will man das bei der Grünen Front der Landwirte durchsetzen?)

4. Ausbau der Welthandelsorganisation UNCTAD zu einer umfassenden *Welthandels- und Entwicklungsorganisation*: Sie hätte die Aufgabe, die Preise für die Hauptexportgüter der Länder so zu regulieren, daß die von den Preisen für die Importe aus den Industrieländern abgeleitete Kaufkraft ständig verbessert wird. Auch hier spielt die Verfügungsmacht über die eigenen Ressourcen eine sehr große Rolle, weil sie die Verhandlungsmacht der Entwicklungsländer erheblich verstärken würde.

5. Förderung und Anerkennung von *Zusammenschlüssen von Rohstoffproduzenten:* Sie können als legitimes Instrument zur Schaffung einer kollektiven Verhandlungsmacht beitragen, die gewaltige Konzentration der wirtschaftlichen Macht auf der Käuferseite der Industriestaaten abzubauen.

6. Schaffung einer *Weltbehörde für mineralische Rohstoffe,* jedoch nur als eine Informationsclearingstelle.

7. Kontrolle über die *transnationalen Unternehmen.*

8. Schließlich *Entwicklung einer internationalen Buchführung über die Natur:* Damit könnten die Veränderungen im Bestand von »Naturkapital« verfolgt werden.

9. Es folgen ein Abschnitt über *Abrüstung* und die *Verwaltung der Meere.*

So vorsichtig diese Maßnahmen wirtschaftspolitisch gesehen sind, sie halten sich alle im

24. S. 194 f.

Rahmen einer marktwirtschaftliehen Konzeption, so brisant sind sie politisch. Denn welches Land ist schon bereit, auch nur teilweise auf seine Währungshoheit zu verzichten, so einleuchtend der Vorschlag einer Einrichtung einer internationalen Zentralbank auch ist?

IV. WAS KÖNNEN WIR TUN?

Ein vierter Teil: Was können wir tun? kann - leider - sehr kurz gehalten werden. Ich stimme denjenigen zu, die für eine konkrete politische Gruppierung in Sachen Umwelt sind. Allerdings sollten die Umweltschützer auch die Fragen der Entwicklungsländer mitberücksidltigen. Denn in der Tat - darin ist dem Tinbergen-Bericht zuzustimmen - sind Umwelt und Fragen der Dritten Welt eng miteinander verflochten. Die Umwelt-Frage sitzt uns jedoch näher auf der Haut. Daher müßte eine politische Gruppe, die sich der Umweltfrage besonders annimmt, der Vorreiter sein. Ich lasse es offen, ob dies eine vierte Partei sein muß, oder ob es innerhalb der Parteien zu einer solchen starken Gruppierung kommen kann. Zur Zeit sieht es so aus, als hätte eine vierte Partei größere Chancen des Durchsetzens.

Wir wissen aus der Geschichte der Arbeiterbewegung, daß es ohne organisatorischen Zusammenschluß nicht zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse gekommen wäre. - Aber eine politische Gruppierung bleibt eine armselige Splittergruppe, wenn nicht massive Aufklärung sie unterstützt. Dabei entspricht es unserem Individualismus, daß Informationen über Umwelt ernstgenommen werden, während die verschiedenen Gruppen, die sich für eine gerechtere Entwicklungspolitik einsetzen, ein außerordentlich schweres Feld zu beackern haben. Wer hört schon gern, daß er auf Kosten anderer reich geworden ist und nun einen Teil seines Reichtums zurückgeben soll?

Eine Chance gebe ich allerdings diesen ersten Initiativen doch. Es hat sich während der ölkrise gezeigt, daß die Bevölkerung zu Opfern bereit ist, wenn sie den Sinn einsieht. Es wären bei entsprechender Ansprache vermutlich seitens der Regierung auch weitere autofreie Sonntage akzeptiert worden. Aber man kehrte rasch zum Gewohnten zurück. Dann kam der ADAC mit der Parole: »Freie Fahrt für freie Bürger«, Das Ergebnis können Sie in den Westfälischen Nachrichten vom 31. 1. 1978 lesen: Wenn auch die Zahl der Unfälle auf den Schnellstraßen immer noch am Ende der Skala liegt, so ist sie doch in den letzten beiden Jahren wieder sprunghaft angestiegen. Im letzten Jahr betrug die Zunahme 22,1 0/0. Der Individualismus hat seine schauerlichen Früchte getragen!

Strümpel sieht drei Bedingungen für ein anderes Verhalten in wirtschaftlichen Krisenerscheinungen, die erfüllt sein müssen, um die Bevölkerung oder eine Gruppe zum Engagement zu motivieren: Die Betroffenen müssen ihre Erwartungen und Ansprüche nicht erfüllt sehen. Die Situation muß »als enttäuschend, unbefriedigend oder bedrohend empfunden werden«. Sodann müssen die wirtschaftlichen Veränderungen zum Negativen hin alle treffen. Es darf also nicht nur eine Gruppe, z. B. die schwachen oder die starken Einkommensschichten, alle Lasten tragen müssen. Strümpel bezeichnet dies als die Bedingung der Legitimität. Schließlich muß die Bedingung der Instrumentalität erfüllt sein: »Welche Maßnahmen zur Abhilfe stehen den von den Krisenerscheinungen Betroffenen überhaupt

zur Verfügung?« Aufwand und Erfolgschance müssen also in einem angemessenen Verhältnis zueinander stehen'",

Für die ökologische Situation bedeutet dies: Wenn es der Regierung gelingen würde klarzumadien, worum es geht, könnte es möglich sein, daß viele Gruppen ihre bisherige Anspruchshaltung aufgeben würden. Nur dann wäre eine Regierung auch fähig, einen neuen Kurs in all diesen Fragen einzuschlagen. Aber bis dahin ist noch ein sehr weiter Weg, vor allem, weil die Bedrohung unserer wirtschaftlichen Existenz noch nicht stark empfunden wird. Das gilt sowohl hinsichtlich der Kernenergie, der Umweltfragen und der Erschöpfung der Ressourcen, vor allem aber hinsichtlich der Situation der Entwicklungsländer. Wir sind noch nicht bereit, schwere Opfer auf uns zu nehmen.

V. GENERELLE ETIDSCHE BETRACHTUNGEN

Ich möchte von *Max Webers* Unterscheidung von *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* ausgehen. »Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt - religiös geredet: -der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim-, *oder* unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) *Folgen* seines HandeIns aufzukommen hat.« Weber meint, der Gesinnungsethiker ertrüge »die ethische Irrationalität der Welt nicht«, er sei »kosmisch-ethischer -Rationalist.«, der Verantwortungsethiker dagegen rechne »mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen-s-", Wie steht es damit in der ökologiediskussion? Zweifellos sind ja die Folgen nach der einen wie nach der anderen Seite hin zu bedenken. Nur: Gibt es heute noch Verantwortungsethik in den Fällen, in denen über die Folgen unseres Handeins *keine* exakten Aussagen möglich sind? Wie eine Subvention, eine Diskonterhöhung, Hödist-, Niedrigst- und Festpreise wirken, das wissen wir, wenigstens theoretisch - und in der Praxis annähernd. Aber - um zwei entgegengesetzte Beispiele zu bringen - wissen wir einerseits wirklich, ob eine laxere Umweltschutzgesetzgebung unter allen Umständen zum Tod der Biosphäre führen muß, wissen wir andererseits, ob eine totale Systemveränderung unter allen Umständen zunächst Massenarbeitslosigkeit und damit unsagbares Elend produzieren wird? - Was wir mit Sicherheit wissen, ist doch wohl nur dies: Daß die Nutzung der Kernenergie noch keineswegs so abgesichert ist, daß im Umkreis der Werke jede tödliche Gefahr und die Gefahr der Schädigung von x-Generationen unter allen Umständen vermieden werden könnte. Ereignisse am Anfang des Jahres 1978 haben uns wieder das Fürchten lehren können[27]. - Aber hinsichtlich des engeren hier zur Diskussion stehenden ökologie-Pro-

---

25. Strümpel, S. 100.

26. Max Weber, Politik als Beruf (1919), Neudr, Berlin 1968, S. 57 ff.

27. Gemeint sind der Absturz des mit Atomkraft gesteuerten russischen Satelliten, der Unfall in einem Atomkraftwerk in den USA und die Planung eines Zwischendepots für Atommüll in Gronau (Westf.), das nadi Ansiehe des Kernphysikers Prof. *Huster,* Münster, erhebliche Gefahren in sich bergen würde - dies waren alles Nadirichren in der Woche vom 22. bis 29. 1. 1978.

blems, d. h. der Gestaltung der Umwelt ohne Berücksichtigung der Kernenergie-t, wissen wir nicht so Genaues, daß wir uns nun eindeutig »verantwortungsethisch« verhalten könnten.

Ich möchte deshalb *von den radikalsten alternativen Situationen ausgehen,* die denkbar sind: *Entweder* wir verhalten uns rein ökonomisch wie bisher, verwenden Kernenergie, knappe Ressourcen in bis heutigem Umfang, wenden auch für den übrigen Umweltschutz nicht mehr finanzielle Mittel auf als bisher und hoffen, daß die bisherigen Berechnungen der Experten falsch waren und unser öko-System nicht zusammenbricht. *Oder* aber wir nehmen eine noch größere Massenarbeitslosigkeit als bisher in Kauf, aber wir erhalten unsere Umwelt; Massenarbeitslosigkeit würde bedeuten-": Zusammenbruch unseres Systems sozialer Sicherung und damit psychisches und soziales Elend, evtl. sogar bürgerkriegsähnliche Zustände durch Anwachsen der Terrorszene auch von rechts.

Wie gesagt: Das sind die denkbar radikalsten Alternativsituationen, und es mag sein, daß einige Prognosen hinsichtlich der weiteren ökologischen Gefährdung bei weiterem quantitativem Wachstum tatsächlich zu pessimistisch sind und die bisherigen ökologischen Maßnahmen (mit Einschluß der jetzt schon geplanten) in etwa ausreichen. Es ist sicher auch richtig, wie *Biswanger* in diesem Heft feststellt, daß die notwendigen ökologischen Maßnahmen auch wiederum Arbeitsplätze schaffen, wenngleich wohl noch nicht abzuschätzen ist, ob sie einen wirkungsvollen Beitrag zur Beseitigung der jetzigen Massenarbeitslosigkeit leisten können.

Wie dem auch sei: Bleiben wir bei diesen alternativen Situationen, weil an ihnen die Konsequenzen modellartig klargemacht werden können. - Dann ergibt sich ethisch: Die zweite Möglichkeit, Massenarbeitslosigkeit und Elend, aber Erhaltung unseres öko-Systems, ist aus drei Gründen vorzuziehen:

Erstens: Die Katastrophe der Massenarbeitslosigkeit, des Elends und des Hungers bleibt noch im Rahmen der dem Menschen gesetzten Umwelt.

Zweitens: Die Hungerkatastrophen des Mittelalters waren Schicksal, die heutigen Hungerkatastrophen in Indien, Afrika und Lateinamerika nehmen wir gelassen hin, obwohl wir - im Gegensatz zum Mittelalter - theoretisch die Möglichkeit hätten, die Katastrophen zu beenden. Aber wir tun es nicht, weil der durch die Marktwirtschaft geförderte Egoismus der einzelnen und der Gruppen jede Regierung davor zurückschrecken läßt, größere Opfer zu fordern; sie möchte schließlich an der Macht bleiben. Aber auch in

---

28. Vgl, dazu *Heinz Hülsmann, Robert Tschiedel* (Hg.): Kernenergie und wissenschaftliche Verantwortung, Kronberg/Ts., 1977.

29. Damit soll nicht gesagt sein, wir hätten bereits Lösungen, um die heutige Massenarbeitslosigkeit zu beseitigen. Ich kann der Ansicht der Würzburger Naturwissenschaftler nicht zustimmen, die in der weltweiten Wirtschaftskrise »eine große Chance« sehen. Da sie 1976 annahmen, es habe sich 1975 nur um eine vorübergehende Stagnation gehandelt, meinten sie, die Chance sei vertan worden. Leider besteht diese »Chance« jedoch heute noch. Doch würde die weitere Einsparung von Energie aufgrund einer Stagnation ökologisch zwar wünschenswert sein, aber keines der ökonomischen Probleme lösen. (Siehe *Wilhelm Dreier, Reiner Kümmel* (Hg.): Zukunft durch kontrolliertes Wachstum. Naturwissenschaft!. Fakten, Sozialwiss. Probleme, Theol, Perspektiven. Ein interdisziplinärer Dialog, Münster 1977, S. 77.) - Das Buch kann natürlich auch keine Lösung anbieten, aber es enthält wichtige Kritik zur ethischen Problematik der Wachstumstheorien und der neoliberalen Ordnungskonzeption. Auch die Interpretation der katholischen Soziallehre ist wichtig, da sie eine Alternative zur konservativen Richtung der kath. Soziallehre darstellt.

sozialistischen Ländern ist die Regierung ängstlich darauf bedacht, den einmal erreichten Wohlstand zu bewahren. Vor nichts haben die Regierungen dort mehr Angst als vor Streiks und Unruhen; widerlegen diese doch die Behauptung von der Existenz einer neuen Gesellschaft allzu augenfällig. Wir haben von unserem Verhalten aus nicht mehr die leiseste Berechtigung, eine Katastrophe bei uns *nicht* zu akzeptieren - nachdem wir sie tagtäglich in der Dritten Welt zulassen.

Drittens: Wir haben keine Berechtigung, für die etwas längere Erhaltung *unseres* Lebens die Lebenschancen aller nachfolgenden Generationen aufs Spiel zu setzen.

Gibt es aber für diesen Standpunkt eine ethische Begründung? Ich meine, er ist sowohl im Christentum als auch in den östlichen Religionen zu finden. Natürlich müssen hier einige Andeutungen genügen, bei denen ich mich auf das Christentum beschränke.

VI. DAS MENSCHEN- UND WELTBILD IM CHRISTENTUM

Cerl Amery hat nachzuweisen versucht, daß vom Schöpfungsauftrag »Machet Euch die Erde untertan« bis heute der Gläubige durch Bibel und Kirche ermuntert worden sei, diese Erde schrankenlos auszubeuten'P, Der Theologe und Biologe *Günter Altner* bestreitet dies nur in der Hinsicht, daß er meint, Gen 1,26-28 dürfe nicht isoliert gesehen werden". Doch auch er kann den Säkularismus nur als »Ungehorsamsgeschichte des Christentums« im Anschluß an *Friedrich Gegarten* und *Carl Friedrich v. Weizsäcker* verstehen-s, Was Altner fordert, ist nicht eine »Rückkehr zur Natur«, sondern er meint: »Der von Jesus Christus beschrittene Weg der heilenden Solidarität berechtigt die Eschatologie, die Versöhnung von Natur und Geschichte als Ziel christlicher Hoffnung zu beschreiben, auch wenn diese Hoffnung durch die Erfahrung der Perversion menschlicher Naturherrschaft widerlegt zu sein scheint.« Für ihn kann es keine Alternative zwischen einer Theologie der Natur oder einer Theologie der Geschichte geben, sondern es geht ihm um den»Weg der zu suchenden Einheit zwischen Gott, Mensch und Welt«33. Es geht ihm also darum, den Menschen nicht als den zu jeglicher Ausbeutung der Natur berechtigten Herrscher der Erde zu sehen, sondern nur als den von Gott eingesetzten Verwalter, was er mit verschiedenen Bibelstellen (Spr 1, 7; Pred 3, 11; 1 Kor 3, 25) belegt-",

Ich möchte versuchen, noch einen Schritt weiterzugehen. *Paul Tillich* hat von seinen frühen Werken bis hin zum 3. Band seiner »Systematischen Theologie« (1963, dt. 1966) die Zweideutigkeit dieser Welt und der menschlichen Handlungen betont. Er hat damit eine Alternative zu zwei anderen Positionen theologischer Anthropologie aufgezeigt: der neulutherischen Auffassung von der totalen Verderbtheit des Menschen und der scholastischen von dem Menschen, dessen Vernunft nur verdunkelt, nicht aber total verdorben ist.

---

30. Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972, bes, S. 15 ff.

31. *Günter Altner,* Schöpfung am Abgrund, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 58 f.

32. Altner, S. 72 ff.

33. Altner, S. 130.

34. Altner, S. 67.

Diese Auffassung Tillichs scheint mir – von den theologischen Argumentationen einmal abgesehen - den Vorteil zu haben, daß sie auch von Nichtchristen nachvollzogen werden kann. Sozialwissenschaftier wie Wirtschaftspolitiker erfahren diese Zweideutigkeit täglich. Nicht zufällig hat Max Weber es als intellektuelle Rechtschaffenheit bezeichnet, auch die für die eigene Position unangenehmen Fakten anzugeben. Der Christ wird freilich diese Zweideutigkeit noch aus einem anderen Grunde akzeptieren müssen: Das *Kreuz Christi* bedeutet für den Christen den Ort der totalsten Entfremdung: Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen? - Das vollkommene Zu-sich-selbst-Kommen dagegen ist erst bei der Vollendung des Reiches Gottes möglich. Der Christ glaubt, daß dieses Reich zwar angebrochen, aber noch nicht vollendet ist. Er aber »braucht die Geschichte des Heils nicht zu Ende führen«, ihn »entlastet« sein Glaube, wie *Wolf-Dieter Marsch* in seiner »Auseinandersetzung mit *Ernst Bloch«35* betont hat. Das nun bedeutet keineswegs, ein »frommes laissez-faire« *(Friedrich Karrenberg)* walten zu lassen. Das Gebot der Nächstenliebe verlangt von dem Christen Handeln, auch Handeln in den Strukturen. Aber in dem Wissen darum, in einer entfremdeten Welt zu leben, die durch keine Gesellschaftsordnung aufgehoben werden kann, wird er Leiden nicht nur in Befolgung des Liebesgebotes nach allen Kräften bekämpfen müssen, sondern er wird es auch dort zu akzeptieren haben, wo dieses Leiden nicht mehr zu beseitigen ist. Damit ist keinesfalls gesagt, daß der Christ sogenannte Eigengesetzlichkeiten oder Zwangsläufigkeiten zu akzeptieren hätte, nur weil Politiker oder positivistische Sozialwissenschaftier behaupten, es handele sich um solche, während es, wie im Falle der heutigen Massenarbeitslosigkeit, sich nur um ein Problem innerhalb des gegenwärtigen marktwirtschaftliehen Systems handelt. Doch muß ich für diese Probleme auf eine frühere Arbeit von mir verweisen'", Hier kann nur festgestellt werden, daß die christliche Ethik gemäß dem Liebesgebot Leiden mit allen Mitteln zu bekämpfen hat, *aber es dort akzeptieren muß, wo jede menschliche Hilfe versagt,* und die Änderung des politischen oder wirtschaftlichen Systems mehr Nachteile als Vorteile mit sich bringen würde. Ein drittes allerdings kann der Christ von seiner Ethik aus nicht: Das Leiden verdrängen - oder auch nur: die mögliche Gefahr eines Leidens verdrängen.

Der seichte Optimismus, den einige Wachstumstheoretiker zur Schau tragen, indem sie meinen, es würde die Technologie schon Mittel und Wege finden, mit dem Atommüll, der Verseuchung der Biosphäre und der Erschöpfung der Ressourcen fertigzuwerden, ist genauso kindisch wie die Auffassung einiger junger Linker der 60er Jahre, in der Revolution würde schon das richtige gesellschaftspolitische Konzept entwickelt werden. Auch diese Ansichten sind - wenngleich säkularisiertes - »fromrnes laissez-faire«. Eine dritte Meinung gehört ebenfalls hierher: Die Massenarbeitslosigkeit würde durch die Selbstheilungskräfte des Marktes schon ihre Lösung finden.

So stehen wir vor mehreren Dilemmata: Quantitatives und qualitatives Wachstum scheinen sich gegenseitig auszuschließen. Wir wissen nicht, wie lange wir mit den bisherigen Technologien fortfahren können, ohne unsere Welt zu gefährden. Dazu kommen die un-

---

35. Wolf-Dieter Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Hamburg 1963, S. 114.
36. Vgl. *H. Weber,* Theologie - Gesellschafl – Wirtschaft, Göttingen 1970, S. 357 ff.

gelösten Probleme der Dritten Weit. Demgegenüber nehmen sich unsere jetzige Arbeitslosigkeit, die Etablierung einer neuen Weltwährungsordnung oder gar die Diskussion um die Finanzierung von Altersrenten wie Scheinprobleme aus, obwohl jede dieser Fragen für sich schon unsere jetzige wirtschaftliche und soziale Existenz gefährden.

Die eingangs gestellte Frage aber, ob es angesichts der bereits vorhandenen Arbeitslosigkeit zu verantworten ist, schärfere Umweltbestimmungen und darüber hinaus eine völlig neue Art des Wirtschaftens zu verlangen - also eine totale Veränderung in den Wettbewerbshaltungen der Wirtsmaftssubjekte und dementsprechend in den wirtschaflspolirisdien Zielsetzungen, indem nicht mehr vom quantitativen, sondern von einem qualitativen Wachstum ausgegangen wird -, kann nur folgendermaßen beantwortet werden: Unter der Bedingung, daß die Warnungen der Experten vor einer weiteren Gefährdung der Umwelt zutreffen, ist - so ungeheuerlich das klingt - das geringere übel einer noch größeren Arbeitslosigkeit vorzuziehen. Damit sollen die Schäden keineswegs verkleinert werden, die die Arbeitslosigkeit nicht nur in einer Volkswirtschaft, sondern vor allem bei den betroffenen Arbeitslosen selbst bewirken; hier denke ich besonders an die Zerstörung des Selbstwertgefühls der Betroffenen in einer Gesellschaft, die den Wert »Leistungsfähigkeit« ganz obenan stellt.

Soviel allerdings dürfte eindeutig feststehen: Wollen wir auch nur einigermaßen mit diesen Problemen fertigwerden, werden wir unseren bisherigen privaten Lebensstandard nicht mehr halten können, sondern erheblich mehr finanzielle und reale Mittel zur Lösung all dieser Aufgaben aufwenden müssen. - Bei Verzicht auf den Wert »Maximierung der Einkommen« wären wohl manche Innovationen möglich, die unter den heutigen Bedingungen undenkbar sind. »Small is Beautiful«, wie der Titel der schon 1973 erschienenen Schrift[37] von dem deutsch-englischen Nationalökonomen *E. F. Schumacher* (t 1977) lautet. Sehnmacher und seine Mitarbeiter streben statt der Großtechnik eine »mittlere Technologie« an. So einleuchtend die Vorschläge Schumadiers sind, er galt als der große Theoretiker der Alternativ-Bewegung, sie könnten sich - von ökonomisch-strukturellen und technologisdien Problemen einmal abgesehen - m. E. nur dann voll durchsetzen, wenn die Mehrheit der Bevölkerung der Industriestaaten von der Maxime »Maximierung der Einkommen« Abschied nimmt. Andernfalls könnte es sein, daß wir es bei den verschiedenen Modellen der Alternativ-Bewegung belassen und uns dabei beruhigen. Dies wäre jedoch fatal. Denn natürlidi haben ein paar ökologiefreundliche landwirtschaftliche, handwerkliche und kleine bis mittlere industrielle Betriebe, allein auf sich in einer kapitalistischen Umwelt gestellt, nicht die geringste Chance, die Abläufe in den einzelnen Volkswirtschaften oder gar auf den Weltmärkten zu beeinflussen.

Nochmals: Es sind vielfältige Aufgaben zu finanzieren: Die Ersetzung der Kernenergie durch andere Energieträger (Subventionen für entsprechende Forschung und Erprobung), Umweltprobleme, knappe Ressourcen sparende Produktion, Entwicklung der Entwicklungsländer (besonders: Öffnung unserer Märkte für ihre Produkte), Beseitigung der gegenwärtigen Arbeitslosigkeit, flexible Alterssicherung, Aufrechterhaltung unseres Systems

37. Dt. Reinbek 1977.

der sozialen Sicherung, Erstellung einer neuen Weltwährungsordnung, zumindest aber einer europäischen Währungsordnung usw. Wie soll die Aufbringung der dafür nötigen Mittel ohne größere inflatorische Wirkung geschehen, wenn nicht durch Erhöhung der Steuern und damit durch Reduzierung der Nettoeinkommen? - Dieses wäre doch *nur* durch die Solidarität *aller* Gruppen möglich. Dafür bietet unsere Wirtschaftsordnung aber nur geringe Chancen; denn die Unternehmer reagieren empfindlich auf jede Reduzierung ihrer Einkommen mit verstärkter Rationalisierung bzw. Zurückhaltung bei Erweiterungsinvestitionen, und die Gewerkschaften sind zwecks Erhaltung ihrer Organisation gezwungen, nur solche Tarifverträge abzuschließen, die keine Minderung der Realeinkommen ihrer Mitglieder bedeuten.

So bleibt nur die Möglichkeit des überredens durch »neutrale« Institutionen wie die Kirchen. Strümpel hat gezeigt, unter welchen Bedingungen eine solche überredung Erfolg haben kann (vgl. seine zitierten Äußerungen im 1. u. IV. Teil). Die Kirche aber hat bisher nidre den Mut gehabt, entsprechend kritische Fragen an die Tarifpartner und den Staat zu stellen. Dabei bräuchten Wettbewerb und Leistungsprinzip generell nicht aufgegeben zu werden, wenngleich die höheren Einkommen stärker zur Finanzierung herangezogen werden müßten, um Einkommens- und Vermögensungleichheiten nicht noch stärker wachsen zu lassen als bisher. Eine solche überredung würde aber in unserer Demokratie nur dann effektiv sein, wenn die betreffenden Einkommensbezieher und Vermögensbesitzer überzeugt werden könnten, daß diese Opfer genauso nötig sind, wie z. B. die Opfer während eines Krieges. Darauf haben *Georg Picht* und *Marion Gräfin Dönhoff* schon vor Jahren hingewiesen. Wird dies gelingen? Bei den während eines Krieges erbrachten Opfern handelte es sich um solche, die einsichtiger waren, es ging um Staat und Volk, und diese waren zudem noch mit einer die Grenzen des Numinosen streifenden Gloriole umgeben. Hier dagegen handelt es sich um sehr komplexe Faktoren, die im einzelnen schwer zu durchschauen sind. So ist die Haltung des einzelnen eher demjenigen vergleichbar, der ein Flugzeug besteigt oder eine riskante Autofahrt unternimmt: Es wird schon nichts passieren. Warum also soll gerade ich Opfer bringen müssen?

Dennoch: Den Kirchen stände es gut an, wenn sie den Mut hätten, für eine *radikale Änderung des Lebensstils* einzutreten. So sehr man heute im Zeitalter der »Tendenzwende« das soziale Engagement für zu »einseitig« halten mag: Darin waren die Genfer Konferenz von 1966, die Weltkirchenkonferenz in Uppsala von 1968, die Konzilsdekrete und die Enzyklika »Populorum progressio« weiter als spätere kirchliche Verlautbarungen, weil sie schon für die Beseitigung der Nöte in der Dritten Welt ein radikales Umdenken forderten. - Es ist ja sehr ehrenwert, wenn der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zu mehr Sparsamkeit im Verbrauch von Energie aufruft, aber diese Erklärung vom 16. September 1977 atmet doch wie so viele Denkschriften der EKD den Geist des Wortes: »Wasch mir den Pelz, aber mach' mich nicht naß« - wahrlich kein Herrenwort!

Christen haben Leiden zu akzeptieren, wenn sie nicht mehr abgewendet werden können. Das gilt auch für die Christen in Industriegesellschaften. Das Leiden in der Christentumsgeschichte ist freilich fast immer den ärmeren Schichten vorbehalten geblieben. Es wäre deshalb gut, wenn die Kirchen den Mut hätten, die Botschaft der Leidensannahme nicht

nur den Armen zu predigen. Aber ich kenne keine kirchliche Stellungnahme aus den letzten Jahren mit Ausnahme der Französischen Studie über »Kirche und Macht« aus dem Jahre 1971[38], die eine radikale Änderung der bestehenden Verhältnisse und damit verbunden: der Macht-, der Eigentums- und der Einkommensverhältnisse fordert. So sehr über Einzelfragen zu diskutieren ist[39], so sehr wird man besonders im Abstand von einigen Jahren dieser Studie nicht den Mut absprechen können, den heute Kirdie und Christenheit brauchen, um sich mit den hier aufgezeigten Problemen auseinanderzusetzen und sich entsprechend zu verhalten.

Es wäre zu begrüßen, wenn andere Kirchen den gleichen Mut aufbrächten.

Stud. Prof. Dr. Hartmut Weber *Potstiege 10*
4400 Münster

38. Dt., in: Junge Kirche 1972, S. 122 **ff.**
39. VgI. dazu meine Stellungnahme »Revolution oder Reform? Versuch einer Standortbestimmung der französischen Studie xKirche und Macht< und der Denkschriften der Kammer für soziale Ordnung der EKD«, in: Junge Kirche 1973,363 ff.

Schafft Umweltschutz Arbeitsplätze?

ARBEITSBESCHAFFUNG UND ARBEITSPLATZSICHERUNG IN DER ÖKOLOGISCHEN KRISE
MENSCHLICHE UND SOZIALE ASPEKTE

VON ARTHUR RICH

Die im Thema enthaltenen Probleme sind so komplex, daß nur zwei sozialethische Grundgesichtspunkte ins Spiel kommen können, die eher unüblich sind, von denen ich aber meine, daß sie in der Diskussion nicht übergangen werden dürfen.

Zunächst könnte es scheinen, als handle es sich bei menschlichen und bei sozialen Aspekten um Verschiedenes. Wenn ich unter »menschlich« mehr die einzelmenschlichen Belange oder Bedürfnisse verstehe und unter »sozial« mehr die gesamtgesellschaftlichen, dann meinen beide Begriffe tatsächlich Verschiedenes: das Einzelwohl und das Gesamtwohl. Es gibt zwar Ideologien, die das eine sozusagen als eine Funktion des andern sehen. So glaubt die *liberale Ideologie,* daß die Maximierung des Einzelwohls bzw. der Einzelinteressen dem Gesamtwohl am wirksamsten diene, während umgekehrt die *sozialistische Ideologie* in der Maximierung des Allgemeinwohls die beste Garantie für die Wahrung der legitimen Interessen der einzelnen Individuen sieht. In der Realität verhält es sich freilich anders. Einzelwohl und Gesamtwohl, Individual- und Allgemeininteressen - was immer man darunter verstehen mag – können sehr wohl einander widersprechen und tun es auch immer wieder. So kann man etwa geltend machen, daß die fortschreitende Rationalisierung des Fertigungsprozesses durchaus im sozialen Allgemeininteresse der Gesellschaft liege, sofern sie eine produktivere Leistungserbringung und damit die Verkürzung der Arbeitszeit ohne Schmälerung des errungenen Lebensstandards ermögliche. Allein, diese Art von Rationalisierung bedeutet für ungezählte Beschäftigte schwerstes menschliches Leid, dem sie nicht gewachsen sind, Leid in Gestalt des Leistungsdruckes, der Verödung der Arbeit oder des Einbüßens des angestammten Arbeitsplatzes mit all den seelischen und materiellen Belastungen, die sich daraus ergeben. Umgekehrt kann man aus solcher bitteren Erfahrung mit guten Gründen einen Feldzug gegen die Rationalisierung der Arbeit, überhaupt gegen die arbeitsteilige Wirtschaft von heute führen, in der löblichen Absicht, den einzelnen Menschen zu mehr individueller Selbstverwirklichung in der Gesellschaft und damit zu einer besseren Lebensqualität zu verhelfen. Aber würde eine derartige Alternative unter den gegebenen Bedingungen wirtschaftlich bestehen können und nicht im Gegenteil schwere soziale und ökonomische Gefährdungen hervorrufen? Wer verantwortlich und nicht bloß ideologisch an die Sache herangehen will, darf sich von dieser Frage nicht dispensieren.

Aus dem allem sollte eines ersichtlich werden: Man kann das »Menschliche« und das -Soziale« in dem soeben umrissenen Sinne, d. h. als Ausrichtung auf das Einzel- und als Ausrichtung auf das Allgemeinwohl, nicht absolut setzen. Anders gesagt: Man kann nicht das eine auf Kosten des andern extremisieren, als wäre es das Ganze, die Wahrheit, die Gerechtigkeit, kurzum das, worauf es schlechthin ankommt. Wo das geschieht, wird letzten

Endes sowohl das Menschliche als auch das Soziale verfehlt. Beide Werte sind vielmehr relational zu verstehen, so wahr das Menschliche ohne das Soziale nicht wirklich menschlich ist und das Soziale ohne das Menschliche nicht wirklich sozial.

Damit sind wir auf ein Kriterium des Humanen gestoßen, das oberhalb des »Menschlichen« und »Sozialen« anzusetzen ist, nämlich auf das *Kriterium der Relationalität.* Es ist ein Kriterium des Humanen, so wie es sich im Horizont des christlichen Glaubens versteht. In ihm nämlich sind alle Werte relational zu ihrem komplementären Gegenwert verstanden. Daher gibt es im Neuen Testament keine Dienstbarkeit ohne Freiheit und keine Freiheit ohne Dienstbarkeit, wie es keine Selbstverantwortlichkeit ohne Solidarität und keine Solidarität ohne Selbstverantwortlichkeit gibt. Es handelt sich bei dem allem um Komplementaritäten, die auf ein Ganzes zielen, das in der Sprache der Bibel *»Reicb Gottes«* heißt und dessen Humanität in dem Maße entgegengehandelt wird, als man die Relationalität der Werte mißachtet und an sich so honorable Grundwerte wie Freiheit und Bindung, Selbstverantwortlichkeit und Solidarität, Mannigfaltigkeit und Gleichheit auf Kosten der komplementären Gegenwerte extremisiert. Entgegen solcher Extremismen sind wir zu einem radikalen Denken und Handeln aufgerufen, daran erkennbar, daß es das Ganze, das unerreichbar Ganze, im Auge hat, daraufhin denkt und handelt, statt in ideologisierender Borniertheit Partielles an die Stelle des Ganzen zu setzen und so zu verabsolutieren. Nur derartige, relational argumentierende Radikalität, die sich im Gegensatz zu allen Extremismen weiß, wird heute weiterführen, vorab vor falschen Alternativen bewahren können, die das Menschliche und Soziale in einen unheilvollen Gegensatz zueinander bringen müßten.

Wir erleben heute offenbar das Ende eines Zeitalters, das den Wert »Wachstum«, insbesondere »*Wirtschaflswachstum«* extremisiert hat. Wachstum, auch Wirtschaftswachstum, ist ein menschlicher und sozialer Wert und keineswegs, wie man manchenorts hören kann, bloß eine Ausgeburt des »profithungrigen Kapitalismus«, Schließlich sind die sogenannt sozialistischen Volkswirtschaften nicht weniger wachstumsorientiert als die sogenannt kapitalistischen. Doch zeigt sich auch hier wie dort, daß die Extremisierung dieses Wertes, jedenfalls im bisherigen, quantitativen Sinn des Wortes, menschlich und sozial untragbare Disproportionalitäten erzeugt: Disproportionalität zwischen dem Verbrauch und dem Vorhandensein von Rohstoff- und Energieressourcen, zwischen dem materiellen Lebensstandard und der immateriellen Lebensqualität, zwischen der Effizienz und der humanen Gestaltung der Produktions- und Dienstleistungserbringungen, zwischen der wirtschaftlichen Macht der Industrie- und derjenigen der Entwicklungsländer etc. Diese Disproportionalitäten haben bekanntlich - und das gilt besonders drastisch vom Verhältnis zwischen Rohstoff- bzw. Energieverbrauch und Rohstoff- oder nutzbaren Energievorkommen sowie zwischen dem Bevölkerungswachstum und dem vorhandenen Lebensraum - Ausmaße angenommen, die nicht nur in schwerwiegender Weise die individuelle Lebensqualität gemindert haben, sondern den Fortbestand der Menschheit selbst gefährden können. Wir sind heute jedenfalls, und das ist bereits zu einer Binsenwahrheit geworden, auf die Grenzen dieses quantitativen Wachstums gestoßen, ein Grundfaktum, das uns zur Umkehr nötigt. Was aber heißt hier menschlich und sozial verantwortbare Umkehr?

Es wäre menschlich und sozial verhängnisvoll, wenn wir nun einfach vom Extremismus herkömmlicher Wachstumsverherrlichung auf den Gegenextremismus der *Wachstumsverketzerung* einschwenken würden, wie sie heute in nicht wenigen Gemütern spukt. Die bloße Verneinung eines übels schaffi noch nicht das Gute. Es hat sich menschlich und sozial als verhängnisvoll erwiesen, daß wir Wachstumspolitik betrieben haben, ohne den ökologischen Kontext ernstzunehmen, in den wir nun einmal als Geschöpfe, zusammen mit den anderen Geschöpfen, unabdinglich eingebunden sind. Und es müßte sich menschlich und sozial als nicht minder verhängnisvoll erweisen, wenn jetzt bloß Gegendampf gegeben und ein Null- oder gar ein negatives Wachstum postuliert würde, ohne nüchtern in Rechnung zu stellen, was so aus der Wirtschaft wird, auf deren Gedeihlichkeit Menschen als Kulturwesen nie verzichten können. Die Frage des Wirtschaftswachstums muß in ganzheitlich-radikaler Orientierung sowohl ökologisch als auch ökonomisch, und zwar *in* vollem Ernste, angegangen wurden. Mit andern Worten: Es gilt die Umweltpolitik im Dienst der Mehrung der menschlichen Lebensqualität immer auf die ökonomisch-sozialen und die Sozialpolitik im Dienst der Wahrung der sozialen Volkswohlfahrt immer auf ökologisch-menschliche Folgen hin kritisch zu befragen. Und das wird dahin führen müssen, daß man nach einer realen Alternative sucht, statt das Wirtschaftswachstum schon als solches zu diskriminieren, auf ein neues, qualitativ gerichtetes, nicht einfach am Bruttosozialprodukt zu messendes Wachstum aus ist, das neue, sozial und menschlich sinnvolle Arbeitsplätze zu schaffen vermag, ohne dabei die Umwelt, die Rohstoff- und Energieressourcen in einem untragbaren Ausmaß zu belasten.

Diese sozialethische Grundorientierung macht es nötig, auch das Verhältnis zur *Technik* neu zu überdenken. Es wird keinen Zweifel leiden können, daß das neuzeitliche Wachstum an wissenschaftlich-technischem Know-how bis hin zur modernen Hochtechnologie entscheidend dazu beigetragen hat, den sozialen Standard der breiten Bevölkerungsschichten in den Industrieländern zu heben und viel materielle Not zu bannen. Es kann aber auch kein Zweifel darüber bestehen, daß diese rasante Entwicklung vor allem in den letzten dreißig Jahren zu immer größeren Gefährdungen des Menschen und seiner Kultur führten. Die Angst vor einer ungehemmten Ausnutzung der technischen Möglichkeiten von heute wächst immer mehr, nicht nur hinsichtlich der militärischen Rüstungen oder der Atomenergie, auch angesichts der neuen, auf der Elektronik basierenden Rationalisierungs- und Manipulierungsperspektiven usw. Und diese Angst ist leider alles andere als unbegründet. Wenn wir alles machen, was heute technisch machbar ist, dann wird unser Leben immer gefahrvoller, künstlicher, unwirklicher, kurzum an Lebensqualität ärmer werden. Der emotionale Protest gegen die ungehemmte Technisierung unserer Welt ist von daher mehr als begreiflich, er ist notwendig. Es gilt auch hier im Interesse der Wahrung des Menschliehen die Grenzen zu sehen und sie zu respektieren. Das aber kann wieder nicht ein blankes Nein zur Technik bedeuten, auch nicht zur kapitalintensiven Großtechnik, die in einem besonders engen Verhältnis zur Hochtechnologie steht. Schon aus dem Grunde nicht, weil wir unter den geschichtlichen Bedingungen unserer Zeit, aus der wir nicht beliebig heraus springen können, ohne sie nicht, jedenfalls noch nicht, auszukommen vermögen. Wie sollten für die Wirtschaft doch so lebenswichtige Anlagen wie zum Beispiel eine Breit-

bandwalzenstraße ohne Großtechnologie erzeugt werden? Dazu kommt, daß zumindest die Hochtechnologie gerade für die Ingangsetzung eines qualitativ verstandenen Wirtschaftswachstums unerläßlich sein dürfte. Man denke etwa an eine wirtschaftlich günstige Nutzbarmachung der Sonnenenergie oder an den fortschreitenden Prozeß der Miniaturisierung von Maschinen und Apparaten, was zur Schonung des Material- und Energiebedarfs schon jetzt von erheblicher Bedeutung ist usw. usw. Ja, selbst die Entwicklung der »soft tedmology«, bei uns sanfte oder mittlere Technologie genannt, setzt, was *E. F. Schuhmacher*, einer ihrer einflußreichsten Promotoren, nie verschwiegen hat, die Hochtechnik voraus. Also auch hier keine falsche, unrelational argumentierende Alternative. Das aber bedeutet in unserer heutigen Situation, gekennzeichnet durch einen extremistischen Trend zur Großtechnologie mit ihren Mammutunternehmen, daß es in einem relationalen, auf das Ganze zielenden Sinne jetzt gerade die Sache der sanften oder mittleren Technologie ernsthaft aufzunehmen gilt. Nicht nur aus Gründen des Umweltschutzes, auch im Hinblick auf eine konstruktive Arbeitsbeschaffungspolitik sowie eine effektive Humanisierung der produktiven Arbeit. Soll auf längere Sicht eine technologische Arbeitslosigkeit in den Industrieländern vermieden werden können, dann bedarf es der vorrangigen Förderung nicht der kapitalintensiven und zentralistischen Großtechnologie, sondern einer gut entwickelten, arbeitsintensiven und dezentralen mittleren Technologie, zugeschnitten für die Bedürfnisse des Gewerbes, sowie einer Klein- und Mittelindustrie von hoher wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit. Darum, so meine ich, dürfte heute aus sozialen und menschlichen Gründen als wegweisende Faustregel gelten: *Soviel Großtechnologie als nötig, soviel mittlere Technologie als möglich.*

Eine weitere, ebenfalls sehr dringliche Frage bleibt: Kann auf dem Weg eines statt quantitativ mehr qualitativ ausgerichteten Wirtschaftswachstums der soziale *Lebensstandard*, so wie er heute für breite Bevölkerungsschichten besteht, ungeschmälert gehalten werden? Es ist wohl möglich, daß dies nicht der Fall sein wird, sondern daß Abstriche in Kauf genommen werden müssen. Meines Erachtens wird diese Möglichkeit sogar wahrscheinlich, wenn man den hier nicht auszuklammernden Aspekt der dritten bzw. vierten Welt miteinbezieht. Durch die Struktur der heutigen Weltwirtschaftsordnung werden die Industrieländer, gesamthaft gesehen, ökonomisch-sozial begünstigt, sogar extrem begünstigt. Auch das wird auf die Länge nicht so weitergehen können. Sozialethisch ist es jedenfalls unhaltbar. Es widerspricht einem andern Grundkriterium christlicher Humanität, dem der *Partizipation.* Partizipation im vorliegenden Zusammenhang besagt, daß jeder Mensch, jede Bevölkerungsgruppe und jedes Volk Anspruch auf die Mittel hat, die zu einem menschenwürdigen Dasein notwendig sind. In einer Welt des Mangels - und unsere Welt ist in globaler Sicht eine Welt des Mangels - bedeutet das, daß diejenigen, die mehr haben als sie zu einem qualitativ anständigen Leben benötigen, dafür besorgt sein müssen, daß die andern, die Not leiden, zu dem Ihrigen kommen. »Wer zwei Röcke hat, der gebe dem einen, der keinen hat«, so sagt es das Lukasevangelium. Diese Maxime ist heute aus einem personethischen in einen sozialethischen Anspruch zu transformieren. Und das heißt: Nicht nur Personen haben sich partizipativ zu verhalten, sondern auch die *Strukturen der Weltwirtschaft* müssen partizipativen Charakter bekommen, dergestalt, daß das ungerechte

Gefälle zwischen den armen und den reichen Ländern abgebaut werden kann und es immer weniger möglich sein wird, daß die Reichen auf Kosten der Armen Geschäfte machen können. Das wird schwerlich ohne fühlbare Opfer seitens der Industrieländer abgehen. Sind unsere westlichen Gesellschaften dieser auf uns zukommenden Belastung gewachsen oder wird das zu schweren sozialen und politischen Erschütterungen oder gar zu einer Katastrophe führen? Der bisherige Ausweg, durch ein weiter forciertes quantitatives Wirtschaftswachstum das Opfer zu kompensieren, ist heute schon aus ökologischen Gründen glatt unmöglich geworden. So bleibt nur eines, daß wir auch *innergesellschafilich eine optimale Partizipation* anstreben, das heißt das Sozialprodukt in einer Weise verteilen, daß nicht die schwachen Schultern die Hauptlast zu tragen haben werden. Das gilt auch im Blick auf die Arbeitsmarktlage. Zu den Mitteln für ein menschenwürdiges Dasein, auf das ein jeder Anspruch hat, gehört nicht zuletzt die *Arbeit.* Müßte demzufolge eine partizipativ gerechte Verteilung des Sozialprodukts nicht auch eine partizipative Verteilung der Arbeit bedeuten, derart, daß kein Arbeitswilliger von produktiver Arbeit ausgeschlossen wird? Auch in dieser Richtung gilt es, sich ernsthaft und phantasievoll Gedanken zu machen und nach neuen Wegen in der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik zu suchen. Jedenfalls dann, wenn man sich von der in der christlichen Humanität begründeten Radikalität leiten läßt, wonach der Mensch Zweck der Wirtschaft ist, und nicht die Wirtschaft Zweck des Menschen. Das allerdings bedingt nicht nur eine entsprechende Umstrukturierung der Wirtschaft, sondern auch eine fundamentale Umorientierung des Menschen. Bleibt die Maximierung des materiellen Anspruchsniveaus höchstes Ziel des Menschen, wie das heute noch weitherum der Fall ist, dann wird die Grundvoraussetzung für eine mensdien- und umweltsgerechte Neuordnung unserer wirtschaftlichen Verhältnisse überhaupt nicht gegeben sein.

Prof. Dr. Arthur Rieb

Limmattalstr.333
CH-8049 Zürich

»W« = Widerspruch

VON ENNO OBENDIEK

Selbstlose Liebe gegenüber dem Nächsten bis zum äußersten, das ist nicht ein idealistisches Programm, sondern die Tat, die dem diristlidien Glauben folgt. Danach zu handeln ist sieher nicht die Regel. Und weil es nicht die Regel ist, werden aus der Geschichte des Glaubens Namen tradiert, die wir mit Taten selbstloser Liebe gegenüber dem Nächsten verbinden. Man kann nur hoffen, daß sie pädagogisch nicht falsch gebraucht werden, damit nicht auf Umwegen Idealismus und Religion wieder da Einzug halten, wo christlicher Glaube gerade von - falsch verstandener - Leistung und Sollerfüllung befreien wollte.

Es könnte sich bei der heute technisch möglichen und nun auch zu kodifizierenden *Organtransplantation* um jene eher bescheidene Hilfe handeln, die nicht spektakulär vermarktet wird,

sondern die im Hintergrund bleibt, dennoch aber wirksam hilft. Das käme der Vorstellung von christlicher Tat schon näher. Von daher wäre also zu fragen, ob nicht gerade die christliche Kirche, die christliche Ethik, der christliche Glaube einen Anstoß begrüßen müßte, der nicht weniger zum Ziel hat, als in einem entscheidenden Moment Menschen entscheidend zu helfen. Es ist möglich, daß eine Gesellschaft, die unter den Voraussetzungen ökonomischer Zwänge Wachstum und Individuum zum Bestandteil ihres Glaubensbekenntnisses macht, einen Hinweis darauf braucht, daß in ihrer Mitte Menschen leben, die weder »wachsen« noch allein leben können. An der Technik scheitert nur noch wenig. Wenn es aber am guten Willen liegt, was an Hilfe für andere möglich und nötig ist, sollte man dann nicht einem Gesetzesvorhaben zustimmen, das die Hilfe für Schwache, Kranke, Verletzte, Sterbende im Sinn hat?

Die Voraussetzung solcher Hilfe ist der eindeutig und zweifelsfrei festgestellte Tod des Organspenders. Ob hier Unsicherheiten, ja massive Fehler ausgeschlossen sind, steht dahin, ganz zu schweigen von der Verantwortung derer, die die Leben erhaltenden Apparate einschalten und wieder ausschalten. Aber angenommen, der Tod des Spenders sei endgültig festgestellt, dann kann es auch von christlicher Auffassung von Sterben und Tod des Menschen her nur schwer Einwände geben. Die tief verwurzelte Vorstellung, daß für einen wie auch immer gefüllten Auferstehungsglauben die Existenz des menschlichen Körpers Voraussetzung sei, hat sich zwar in unterschiedlichen Beerdigungsriten niedergeschlagen, ist aber biblisch nicht haltbar. Auferstehung, bei Gott sein, neues Leben aus der Hand Gottes, endgültige Abschaffung des Todes, das durch nichts mehr gestörte Reich Gottes, der sichtbare lebendige Christus - wie immer man formulieren will, es kann sich bei dem allen nicht um eine zweite, verbesserte Auflage dessen handeln, was war. Es ist neue Schöpfung. Wenn es Gottes Schöpfung ist, braucht sie keinen Anknüpfungspunkt und keinen Anknüpfungswert, der sie möglich macht. Insofern kann christlicher Glaube sehr nüchtern darüber reden, daß »tot« wirklich »tot« ist. Es ist ein anderes Thema, wie eine solche Erkenntnis bewältigt wird, wie also die Grenze angenommen wird, die wir für jeden, auch für uns selbst, theoretisch bedenken, deren Realität aber noch neue Wirklichkeiten eröffnet. Hier geht es nur um die Frage, ob vom christlichen Glauben her angesichts »des« Todes eines Menschen Zurückhaltung geboten ist, wenn in seinem Zusammenhang Hilfe für einen Lebenden möglich ist. Im Prinzip: nein.

Und schließlich müßte die Kirche eigentlich aufhorchen, wenn durch ein solches Gesetz ein Signal in einer Gesellschaft gesetzt wird, die - wenigstens partiell - durch überzogenen Individualismus, durch Konkurrenz- und Rivalitätsdenken sich selbst zu atomisieren droht. Die durch das Grundgesetz dem einzelnen eröffnete Freiheit ist zu begrüßen und zu realisieren. Aber niemand wird meinen, daß in dieser Gesellschaft ein Appell, sich des Nächsten anzunehmen, deshalb überflüssig sei, weil so viel Gutes schon getan wird. Es könnte sein, daß durch ein Gesetz über die Organtransplantation neue Töne hörbar werden, die dringend eingebracht werden mußten, wenn nicht immer Wachstum, Sicherheit, Karriere verhandelt werden sollen. Schließlich - so ist es vorgesehen - soll man wählen können, ob man im Notfall und im Todesfall als Spender zur Verfügung steht oder ob die eigenen Bedenken so stark sind, daß das »W« = Widerspruch im Ausweis eingetragen werden muß. Abgesehen davon, daß durch Eintragung oder Nichteintragung neue Unterschiede dokumentiert werden können - können Prominente, können in der Öffentlichkeit bekannte Christen sich ein »W« leisten? – bietet das vorgesehene Gesetz die Offenheit der Wahl? Niemand wird gezwungen, jeder ist frei, sich zu entscheiden. Könnte das alles nicht dafür sprechen, daß die Kirchen einem solchen Gesetz zustimmen?

»Philosophie und Theologie tun sich immer schwerer, der Entwicklung zu folgen« (Sendung »Report« am 18. 10. 1978 zum Thema Organtransplantation). Vielleicht hat die Theologie Gründe, nicht spontan zuzustimmen.

Es muß erlaubt sein zu fragen, ob trotz der guten Absicht nicht ein Denken verstärkt wird, das den Menschen als nur noch zur Verfügung stehend betrachtet. Daten, Datengesetz, Datenschutzgesetz, Erfassung von Daten, Verwertung

von Daten, Datenschutzbeauftragter - es kann nicht verwundern, wenn der Gedanke der Manipulation, der die Menschen ausgeliefert sind, die immer schon vorhandene Behördenangst verdrängt. In den Medien berichtete Pannen, die die Lücken der überwachung reißerisch berichten, machen erst klar, wie weit diese Erfassung schon geschritten ist. Hinzu kommt oft eine Sprache, die bedenkliche, wenn nicht gefährliche Tatbestände schlicht verschleiert. Man denke an die Beseitigung. der Rückstände aus Kernkraftwerken: »Entsorgungspark«, das klingt nach »Park« und »Entsorgung«, Wer verbindet damit Gedanken an tod bringende Stoffe, die über lange Zeit ihre entsetzliche Drohung aufrechterhalten? Wenn das Transplantationsgesetz verwirklicht wird, müssen wir dann Sorge haben, was uns noch alles bevorsteht, wodurch wir mehr und mehr unserer eigenen Verfügung entzogen werden? Es geht hier nicht um Klage oder Anklage, sondern um die Frage, welches Denken vom Menschen und über ihn am Anfang und an Ende einer solchen Entwicklung steht. Alle Menschen sind solidarisch im Kampf gegen den Tod *(Camus).* Aber kann die Solidarität so weit gehen, daß der Mensch vermarktet wird oder sich vermarkten läßt? Theologie jedenfalls wird zurückhaltend sein, wo Nächstenliebe total gefordert wird und damit zugleich mit verweigerter Nächstenliebe soziale Disqualifizierung droht.

Man kann die Zurückhaltung auch noch etwas eingeengter ansetzen: Kirche wird da zurückhaltend sein, wo der Zugriff des Staates immer stärker wird. Daß der Staat eine sinnvolle Einrichtung ist, daß er Ordnungsfunktionen hat, daß er Willkür verhindert und Freiheit ermöglicht, ist unbestritten. Aber muß nicht der *Eindruck* entstehen, daß der Staat je länger je mehr Menschen ergreift und daß diese Entwicklung deshalb nicht zu begrüßen ist, weil niemand aus dieser Institution Staat austreten kann? Der Staat tut sich in seinen Repräsentanten schwer, in der noch nicht beendeten Grundwertediskussion Position zu beziehen. Hier aber wird von ihm ein Grundwert fast eingeklagt. Zwar hört sich alles recht technisch an. Aber der Staat kann sich das *Risiko* nicht *leisten,* daß sich an dem von ihm (!) geforderten Verhalten des einzelnen die Geister scheiden. »Man kann es Eltern nicht verwehren, Organe für ihre Kinder zu spenden« (vReport«), aber man muß den Staat fragen, ob er mittels Gesetz verfügen kann, was - trotz oder wegen der Wahlmöglichkeit - zum tieferen Widerspruch reizen muß.

Und: ist es staatspolitisch und gesellschaftspädagogisch sinnvoll, von oben zu verordnen, was Einsicht unten voraussetzt? Es wird nicht eine homogene, sondern eine plurale Gesellschaft angesprochen. In ihr leben - auch - Menschen, für die die Frage nach der Transplantation nicht eine Frage der Technik, sondern des Gewissens ist. Wenn sie von ihrem in einer religiösen überzeugung begründeten Gewissen her Widerspruch anmelden, dann kann es ihnen so gehen, wie den sich auf ihr Gewissen berufenden Wehrdienstverweigerern: ihr Standpunkt wird nicht als Bekenntnis, als freie Entscheidung gewertet, sondern als Verweigerung schlechthin. Der Vergleich mag in manchem *nicht stimmig sein.* Aber es könnte *sein,* daß bei der Transplantation der vom Grundgesetz als mündig vorausgesetzte Bürger moralisch unter Druck gesetzt wird, weil eine breite Bewußtseinsbildung nicht stattgefunden hat. Es geht also bei diesem Gesetzentwurf nicht in erster Linie darum zu prüfen, ob der Staat über meinen Körper verfügen darf. Es geht aber wohl darum, vor allem im Stadium des Entwurfes, zu prüfen, ob *sich* der Gesetzgeber nicht - *in* bester Absicht! - über vorhandene und zu berücksichtigende Empfindlichkeiten seiner Bürger hinwegsetzt. Nächstenliebe kann nicht von oben verordnet werden.

Es kann nicht bei Fragen bleiben. Mit ihnen ist nicht angemeldet, daß der Gedanke an die Organtransplantation falsch oder schlecht ist. Hier soll nur die Frage angemeldet werden, ob es - um zu einem guten, im Effekt vielleicht zum gleichen Ergebnis zu kommen - noch andere Möglichkeiten gibt. Im Ausland versuchen im Staat organisierte Gruppen - und *nicht* er selbst - für diese Sache zu werben, nicht ohne Erfolg. Wer sich bereit erklärt, im Todesfall als Spender zur Verfügung zu stehen, erhält einen besonderen Ausweis, den er wie den normalen Ausweis bei sich trägt. Niemand ist unter Druck gesetzt, niemand hat die Entscheidung aufgezwungen, niemand muß sich vor kontrollierenden Behörden offenbaren. Am Ende aber

ist erreicht, was allen nützt. So zu verfahren macht Kräfte frei, die auch bei uns vorhanden, aber noch nicht geweckt sind. Das hat ansteckenden Charakter und läßt beiden, Spender und dem zu Helfenden, Freiheit.

Landeskirchenrat Enno Obendiek
4000 Düsseldorf 30

»Verlust« als Thema der Theologie. Anmerkungen zu einer Umfrage!

VON GERD ROSENBROCK

In der Zusammenfassung einer jüngst erfolgten Umfrage nach dem Stand der gegenwärtigen Theologie ist zu lesen: »Die Stimmung ist bedrückt, von Ermüdung, Resignation, vom Verlust der Kreativität ist oft die Rede; Spezialisierung, Rivalität und Journalismus werden angeklagt - und das trotz und wegen einer gelehrten Publikationswut, die man ironisch glossiert.es Die Klage über einen Verlust, wie immer sie in Worte gefaßt wird, ist alltäglich. Der Verlust wird allenfalls noch unterschiedlich beschrieben, selten aber bezweifelt. Mit der Kategorie Verlust kommt die Auffassung zum Ausdruck, der Theologie seien wesentliche Eigenschaften verlorengegangen. Hans-Otto *Wölber* schreibt beispielsweise: »Die Symptomatik von Theologie heute spricht dafür, daß sie an den geistigen Prozessen der Gegenwart nicht mehr beteiligt ist oder daß es keine geistigen Prozesse mehr gibt, in denen die Theologie Bedeutung hätte. Der mächtige, in großer Überschau geschehende Flug des Adlers ist beendet. Er hockt im Nest, äugt ängstlich umher und füttert seine jungen.«" Eine Bemerkung dieser Art weckt die Neugier, nach der Gestalt und dem Inhalt der als Verlust deklarierten Theologie zu fragen.

Nun hat die Vorstellung von einem Verlust in der Theologie Geschichte. Carl Immanuel *Nitzsch* weiß schon 1839 zu berichten, daß »überhaupt das Wissen vom Fundamente und vom Umfange des Christenthums sehr streitig und schwankend geworden ist«.4 Dem Alter der Vorstellung entspricht das Ausmaß und die Bedeutung des Sachverhalts, der mit ihr angezeigt wird. Der Verlust ist die negative Beschreibung eines Zustands in der Theologie. Er wird im Verhältnis der Theologie zur Kirche oder zu den modernen Wissenschaften veranschaulicht. Sein Grund liegt in der Vorstellung eines Gegensatzes zwischen der Theologie und der Lebenswelt. Mit der Annahme eines Verlustes wird der Theologie eine Beziehung zur Lebenswelt zugesprochen, in der die Unterscheidung zwischen Theologie und Lebenswelt entweder auf die Erinnerung an ein verloren geglaubtes Eigentum oder auf einen Verzicht hinausläuft. Dieser Unterscheidung geht das Problem voraus, die Grenze zwischen der Theologie und der Welt festzulegen. Die Vorstellung vom Verlust ist jedoch selten auf eine solche Grenzziehung gegründet, sie dient vielmehr dazu, diese als unmittelbar einsichtig vorauszusetzen.

1. In: Evangelische Kommentare, 9, 1976 - 10, 1977, mit Beiträgen von Gerhard Ebeling, Jan Milič Lochman, Eduard Lohse, Wilhelm Dantine, Manfred Josuttis, Helmuth Thielicke, Peter Stuhlmacher, Hans-Otto Wölber, Herbert Vorgrimmler, Pinchas E. Lapide, Wolfgang Huber, Erich Gräßer, Gerhard Sauter, ·Otto A. Dilschneider, Helmut Gollwitzer und einer Bilanz von Hans Norbert Janowski und Eberhard Stammler; inzwischen erschienen: Hans Norbert Janowski und Eberhard Stammler (Hrsg.): Was ist los mit der deutschen Theologie? Antworten auf eine Anfrage, 1978.
2. *Hans Norbert Janowski,* in: Evangelische Kommentare 10, 1977, S. 583.
3. *Hans-Otto Wölber,* a.a.O, 3, 1977, S. 143.
4. (1837, 41839, S. 53) Das System der christlichen Lehre, 1837, 41839, S. 53.

Der umfassende Charakter der Kategorie Verlust erhellt sich, wenn mit ihrer Hilfe die Verfassung der Theologie nach außen gegenüber der Kirche und dem Christentum und nach innen im Vergleich mit ihrer eigenen Geschichte auf eine Formel gebracht werden soll. Die Annahme einer Differenz zwischen der jeweils erwünschten Gestalt der Theologie und ihrem für faktisch angesehenen Zustand ist in Reflexionsformen eingebettet, die sowohl die Verzeitlidiung wie die Verräumlichung des mit ihr angesprochenen Problems zulassen. Im Sinn einer Verzeitlichung erinnert sich die Theologie an die ihr vorausgehende *Aufklärung* und an das neuzeitliche Problem, wie der Zuwachs an aufgeklärtem Bewußtsein im Hinblick auf seine religiöse und profane Herkunft reflexiverfaßt werden kann. Die andere Variante, die den Blick auf die Geschichte nicht ausschließt, besteht darin, den Zusammenhang zwischen der theologischen Reflexion und der *Lebenswelt* in einer räumlichen Darstellung zu suchen. Der Hinweis, der Theologie fehle eine intensive Beschäftigung mit der ökumene und ihren Fragestellungen, ist ein sinnfälliges Beispiels.

Dem umfassenden Charakter der Vorstellung vom Verlust entspricht es zudem, die Rechenschaft über den Gehalt der Theologie im Zusammenhang mit so grundlegenden Begriffen wie Leben und Welt abzulegen, denen gegenüber der gegenwärtige Inhalt des Verlustes einsichtig werden soll. In der Unterscheidung zwischen Theologie und Lebenswelt tritt damit ein in sich ambivalenter Sachverhalt zutage. Auf der einen Seite erlauben die historischen oder lokalen Beschreibungen eines Verlustes eine gewisse Entlastung, weil diese Argumentationen den Schein der empirischen Beweisführung an sich haben. Demgegenüber stellt die prinzipielle Unterscheidung zwischen der Theologie und der Lebenswelt eine Aufgabe dar, die sich einer definitiven Lösung entzieht. Die Erklärung eines Verlustes nimmt die Züge einer doppelten Negation an: sie beschreibt negativ den Stand der Theologie, indem sie die Genese der Theologie negiert.

5. So bei: *fan Milič Lachman*, a.a.O, 11, 1976, S. 655, und bei: *Wallgang Huber*, a.a.O. 5, 1977, S. 271 ff.

I

Welches Interesse ist mit der Vorstellung vom Verlust verbunden? Die kritische Funktion, die ihr offensichtlich zugehört, erschließt sich, wenn man sie als eine Form der Distanznahme ansieht. Die Theologie bezieht mit ihrer Hilfe einen Abstand zu dem Gegenstand ihrer Reflexion, obwohl sie diesen in Besitz nehmen sollte. Wolfgang *Huber* stellt etwa fest: »Man wird eher sagen müssen, daß die deutsche Theologie der Aufgabe, die Analyse der eigenen Gegenwart mit dem Deutungszusammenhang der christlichen Theologie zu vermitteln, mit vorsichtiger Distanz gegenübersteht.e" Der Verlust ist jedoch keineswegs eindeutig. Man weiß zwar, wem die Theologie gegenübersteht, aber nicht, welcher Gewinn an Erkenntnis aufgrund der Distanznahme verlorengeht.

Die Schwierigkeit, auch der Folgen einer Verlusterklärung Herr zu bleiben, exemplifiziert sich an der historischen Deutung. Hans Norbert *Janowski* sagt z. B. über die Theologie: »Sie könnte sich zum Anwalt eines Interesses der Freiheit machen, das einst gegen religöse und kirchliche Bevormundung erkämpft worden war und heute von den lebens- und freiheitsbedrohenden Folgen der emanzipativen Zivilisation verraten wird.«? Janowski nimmt implizit die Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation zur Hilfe, um die Geschichte der Aufklärung bis hin zur Gegenwart auf eine wertende Formel zu bringen. Was er im Bild eines historischen Prozesses zum Ausdruck bringt, ist die in sich widersprüchliche Entwicklung der Theologie selbst. Der Prozeß ist jedoch in allen seinen Phasen von einer in sich gegenläufigen Bewegung bestimmt, in der ein Zuwachs an Erkenntnis, ein Mehr an Gesichtspunkten zu einem Interesse an der Reduktion der Vielfalt im Sinn einer Verfallstheorie im Gegensatz steht. In beiden Fällen ist der Prozeß daraufhin angelegt, daß der Zuwachs oder der Verfall als ein zunehmendes Legitimationsproblem erkannt und möglicherweise als Verlust in Anschlag gebracht wird. Dieser Sachverhalt entsteht schon deshalb, weil die Frage nach der Rechtfertigung theologischer

6. A.a.O. S. 271.
7. A.a.O. 10, 1977, S. 585.

Sätze zwar in einem historischen Kontext erläutert, aber nicht beantwortet werden kann.

Hinter der Feststellung eines Verlustes steht offenbar ein Problem der Gegenwart. Sie ist *eine Form, die Identität der Theologie in Frage zu stellen:* Eine geläufige Form der Frage nach dem inneren Zusammenhang der Theologie und seiner Darstellung nach außen ist die Frage nach dem *Proprium* der Theologies. Die Frage nach dem Proprium ist eine Frage nach der Lebenspraxis der Theologie. Mit ihr vergleicht sich die Theologie mit ihrer Umwelt. »Der Lebensbezug des Glaubens wird durch drei Erfahrungsbereiche besonders geprägt: durch den Kontext Kirche, Religiosität und Kultur; durch den Kontext ökumene und Religionen; und schließlich durch den Kontext der säkularisierten Weit, welche von der technischen Zivilisation hervorgebracht wird.«[9] In der so geschichteten Lebenswelt erweist sich die Eigenart der Theologie in einer konsequenten Selbstenteignung, um den Rest zu ermitteln, der nicht in der umgebenden Lebenswelt aufgeht und das spezielle Eigentum der Theologie darstellt. Der Kern der Theologie ist der Bestand, auf den niemand sonst Besitzrechte geltend machen kann.

Wenn jedoch von der Lebenswelt als einem Vergleichsmaßstab die Rede ist, brechen die Schwierigkeiten voll auf, die mit der Kategorie Verlust verbunden sind. Auf was stützt sich die Erfahrung, in der die Verbindung der Theologie mit ihrer Umwelt und die Unterscheidung von ihr erfolgen soll? Alle Versuche, diese Schwierigkeit in einer gewissen empirischen Weise zu klären, scheitern schon daran, daß sich die Lebenswelt einer empirischen Totalbeschreibung entzieht. Jede empirisch begründete Klage über einen Verlust hat nur eine relative Gültigkeit: Sie besagt, daß die Lebenswelt nicht so ist, wie sie nach Maßgabe der mit ihr verglichenen Theologie sein sollte.

Zum Umgang mit der hier entstehenden Problematik legt es sich nahe, von der Lebenswelt im Schema eines differenzierten Kultursystems zu sprechen und von der wertenden Untersdreidung zwischen Kultur und Zivilisation abzusehen. Die Theologie ist dann selbst eine Kultureinheit, der andere wie die Kirche, die Religion, die modernen Wissenschaften und weitere Einheiten gegenüberstehen. Ein derartiges Modell der Lebenswelt bietet den Vorzug, die volle oder teilweise Übereinstimmung zwischen den kulturellen Einheiten ebenso zuzulassen wie die Unterscheidung zwischen ihnen. Das Modell ist zudem offen für bestimmte subjektiven Interessen an der Festlegung dessen, was als das Leben zu gelten habe. Es erlaubt zugleich, solche Beschreibungen der Lebenswelt zu berücksichtigen, die sich empirisch-faktisch den Schein des Objektiven geben.

II

Aus der Möglichkeit, die Klage über einen Verlust als eine Form der kritischen Distanznahme anzusehen, folgt die Frage, was sich in diesem Prozeß der Unterscheidung zwischen der Theologie und der Lebenswelt ereignet. Was ist die innere Absicht in der Deklaration eines Verlustes?

Die Antwort ergibt sich, wenn die Kategorie Verlust als eine Form angesehen wird, Eigentumsverhältnisse zu beschreiben. Wo immer von einem Verlust die Rede ist, wird von einem Besitzverhältnis gesprochen, das aus gewissen Gründen zum Problem geworden ist. Ausgehend von der Annahme, mit dem Verlust sei ein Geschehen in der Lebenswelt gemeint, wird es einsichtig, daß der Verlust eine bestimmte Beziehung innerhalb eines differenzierten Kultursystems bezeichnen soll. Der Verlust meint nicht den Wegfall einer Einheit oder Teile einer Einheit, sondern eine tatsächliche oder vermeintliche Änderung in der Beziehung zwischen den Einheiten. Wenn etwa von einem »Vitalitätsverlusr«!" oder von dem »verschlossenen Weg zur Religiosität der Volkskirche-s'! gesprochen wird, kann damit schlechterdings nicht die faktische Absenz solcher Beziehungen zwischen der Theologie und z, B. der Volkskirche behauptet werden. Mit der Beschreibungsform Verlust wird vielmehr das Verlangen zum Ausdruck gebracht, die Beziehungen

8. So z, B.: *Man/red [osuttis,* a.a.O, 1, 1977, S. 18 ff.

9. *Hans Norbert Janowski,* a.a.O. S. 583.

10. *Hans-Otto Wölber,* a.a.O. S. 144.

11. *Hans Norbert Janowski,* a.a.O, S. 585.

zwischen der Theologie und ihren Gegenständen möge mit einem andersgearteten Interesse, mit anderen Werten und Normen besetzt sein.

Der Wunsch nach einem veränderten Verhältnis zwischen der Theologie und ihrem Gegenüber ist vieldeutig. Die in ihm liegenden Intentionen verweisen auf eine in sich gegenläufige Bewegung. Der mit der Kategorie Verlust verbundene Impetus enthält in sich z. B. das Verlangen, sich von der »Autonomie eines aufgeklärten Bewußtseins-P zu unterscheiden, obwohl eben jene Autonomie die Erinnerung an die Umstände wachruft, denen sich die neuzeitliche Gestalt der Theologie verdankt. Die Entstehungsgründe der Theologie werden dem Verdacht ausgesetzt, die Eigenart der Theologie zu überformen und sie an der ihr gemäßen Entfaltung zu hindern. »Unter der Suggestion des neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffes, dem sich die theologischen Fakultäten gefügt haben, kam sie in die Asdienbrödelrolle, aus der sie immer noch nicht befreit ist.«13 In der Unterscheidung zwischen der gegenwärtigen Theologie und der dialektischen Theologie z. B. ist der Zugang zu einem neuen Verständnis der Religion freigelegt worden; dennoch geht mit dieser Unterscheidung der Verlust an Unmittelbarkeit der theologischen Reflexion einherts.

Mit der Kategorie Verlust wird weniger der Wunsch nach einer expliziten Lösung im Sinne einer gegenständlich-anschaulichen Beziehung zwischen der Theologie und der Lebenswelt vorgetragen. »Damit wenden wir uns von einem Bild der Theologie ab, das von ihr die Formulierung einprägsamer Normen erwartet und darum an plakativer Eindeutigkeit dieser Normen interessierrist.e-s Was der Klage über einen Verlust eine ständige Dynamik sichert, ist vielmehr ihre moderne Dignität. In der Distanznahme zu den Erscheinungen der Lebenswelt bringt die Theologie den Nachweis, in welchem Umfang ihr ein Vermögen zu eigen ist, die Lebenswelt in ihrem Interesse zu prägen. Die Kategorie Verlust verdient das Prädikat theologisch, weil die Theologie selbst in der bewußten Auseinandersetzung mit der Lebenswelt und ihren Gestaltungen die Bedingungen setzt, die im nachhinein als Verlust angemeldet werden.

Die hier angesprochenen Bedingungen liegen dann vor, wenn die Theologie die Lebenswelt nach den ihr zur Verfügung stehenden Kriterien einteilt und reflektiert. Die Frage nach dem Proprium der Theologie etwa ist dann eine sinnvole Frage, wenn ihr ein überblick über die Eigenart und die Leistungen der neuzeitlichen Wissenschaften vorausgeht. Sie erschöpft sich aber nicht in einem Vergleich dieser Art. Die Frage nach dem Proprium ist vielmehr die nach außen gewandte Frage nach dem inneren Zentrum der Theologie selbst. An ihr erweist sich der Gehalt der theologischen Wissenschaft, weil sie die Spitze einer Selbstreflexion darstellt, der auch die Selbstnegation in der Vorstellung des Verlustes zu eigen ist.

Ein Vorschein jener Bewegung zur Selbstnegation liegt in der Vermutung, der lebenspraktische Bezug der Theologie könne »auf jene unsere Welt, wie sie die bürgerliche Kultur erzeugt«16, hinauslaufen. Der Bewegung hin zur Selbstnegation entspricht die Warnung vor einem möglichen Verlust, weil jene Welt und ihre bürgerliche Kultur einem historischen Prozeß entstammen, dessen Erbe auch die neuzeitliche Theologie angetreten hat. Mit der Furcht vor der Auflösung in eine so oder so geartete Kulturwissenschaft ist, wenn auch verdeckt, die Erinnerung verbunden, daß die Theologie schon einmal in der Gestalt des Kulturprotestantismus einem solchen Verdacht ausgesetzt war.

III

Die Leistung der Kategorie Verlust geht über ihre kritische Funktion in der Wahrung eines Abstands zwischen der Theologie und ihrem

12. A.a.O. S. 584.
13. *Helmut Gollwitzer,* a.a.O, 9, 1977, S. 525. Gollwitzer spricht hier von der praktischen Theologie.
14. *Gerhard Sauter,* a.a.O. 7, 1977, S. 410: »Die Selbstverständlichkeit der Explikation theologischer Traditionsstücke, wie sie Barth besaß, ist uns zwar nicht abhanden gekommen, kann aber nur zugleich mit dem Wahrnehmen ihrer Funktion verständlich werden.«
15. A.a.O. S. 409.
16. *Hans Norbert Janowski,* a.a.O, S. 584.

Gegenüber und über das Bewußtsein der Zugehörigkeit der Gegenstände zur Theologie hinaus. Mit der Rede von einem Verlust ist ein Appell verbunden. Mit der Charakterisierung als Verlust wird einem Problem die Eigenschaft der höchsten Dringlichkeit verliehen.

Es spricht für diese Annahme, daß die Rede von einem Verlust gewöhnlich in einem Kontext erfolgt, in dem die Identität der Theologie selbst in Frage gestellt ist. In der Form der Verzeitlichung wird dabei im Sinn einer Erinnerung an ein postuliertes Bild von ursprünglicher Reinheit und Unmittelbarkeit des christlichen Glaubens die gewünschte Gestalt in der Beziehung zwischen Theologie und Lebenswelt angezeigt. Die Größe des historischen Abstands unterstreicht die Höhe des Interesses, das dem Problem zugewendet wird. In der Form der räumlichen Beschreibung mischen sich institutionelle und empirische Befunde. Der Theologie wird vorgeworfen, sie sei »zu akademischet/, ihre »Zersplitterung«18 behindere ihren Zugang zur Lebenswelt. In der gegenwärtigen Theologie spiegele sich eine »Epodie des Epigonentums«, sie sei »der Ausdruck einer großen Tragik, die darin beruht, daß mit hoher wissenschaftlicher Qualität darum nichts geleistet wird, weil der *Kairos* verfehlt, an den Schicksalsfragen der Zeit vorbeigeredet und zunehmend nur noch Leerlauf produziert wird«19. Der Theologie wird ein Mangel an Reichweite unterstellt mit dem verborgenen Wunsch, der Umfang der theologischen Reflexion sollte dem Begriff des Lebens entsprechend umfassend angelegt sein.

Nicht umsonst liegt der Rede von einem Verlust ein kulturpessimistischer Zug zugrunde. Der appellative Charakter dieser Kategorie spiegelt ein Bewußtsein wider, das in der neuzeitlichen Kulturtheorie Gestalt angenommen hat. Von ihr erhält die Vorstellungsform Verlust die Maßstäbe und das Interesse, Theologie und Kultur als vergleichbare Größen anzusehen. Die Kategorie Verlust bezeichnet einen Stand in der Entwicklung der Kulturtheorie, in dem die Explikation der Lebenswelt über die Formen der zeitlichen und räumlichen Anschauung hinausgeht. In der Feststellung eines Verlustes meldet sich eine theologische Position zu Wort, die sich insofern als Überwindung der Neuzeit versteht, als sie die Geschichte des neuzeitlichen Bewußtseins zur Disposition stellen kann.

Der möglichen Leistung dieser Position steht entgegen, daß sie auf eine doppelte Negation angewiesen ist, um sich verständlich zu machen. Der eigentümliche Reiz der Vorstellung vom Verlust liegt in ihrer verführerischen Anschaulichkeit, die sich aus der Mischung zufälliger Erfahrungen und ihrer Abbildung in historischen oder lokalen Vorstellungen speist. Dieser Unklarheit, mit der das berechtigte Verlangen nach einer Klärung und Begründung der theologischen Reflexion verdunkelt wird, gilt wohl auch das appellative Moment. Die Anzeige eines Verlustes in der Theologie erweist sich als ein Verlangen, der eigenen Vergangenheit und Gegenwart Klarheit zu verschaffen.

In der Tendenz, die gegenwärtige Theologie in der Form der Defizienz zu beschreiben, spiegelt sich ein Wandel in der neuzeitlichen Kulturtheorie wider, für den Wolf *Lepenies* den Ausdruck *»Entbistorisierung«* gefunden hat20. Der übergang zur Moderne besteht nach ihm in der Ablösung der zeitlichen und räumlichen Vorstellungsformen durch eine Reflexion jenseits des Historischen. »Die Moderne ließe sich damit in eigentümlicher Weise eingrenzen: Ist ihr Beginn nicht zuletzt dadurch charakterisierbar, daß um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ein Erfahrungszuwachs vorher unbekannten Ausmaßes nur mehr durch Techniken der Temporalisierung verarbeitet werden kann, so steht an ihrem vorläufigen Ende die Vermutung, die Weltgesellschaft sei durch Enrhistorisierung geprägt und ende im posthisroire.e'"

Der Wandel in der Kulturdeutung hat in der Vorstellung vom Verlust Eingang gefunden.

---

17. fan Milič Lochman, a.a.O. S. 655.
18. Wolfgang Huber, a.a.O, S. 272.
19. Otto A. Dilschneider, a.a.O. 7, 1977, S. 412.
20. Wolf Lepenius: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, 1976.
21. A.a.O. S. 121.

Dem Interesse, die gegenwärtige Theologie im Modus des Nicht-Mehr anzusehen, entspricht das Verlangen, dem Weltkalender eine neue Chronologie entgegenzusetzen. In den historischen Anzeigen eines Verlustes offenbart sich eine Chronologie der Theologie, in welcher die Gegenwart den Wendepunkt der Geschichte bildet und die theologische Tradition als Kulturkritik verfügbar bleibt.

Gerd Rosenbrock *7400 Tübingen*

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Martin Honecker: Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen:]. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977, 287 S. Ln. 58,-DM.

Der Titel dieser Aufsatzsammlung, mit der M. Honeeker frühere Versuche zur Grundlegung einer evangelischen Sozialethik fortsdireibtt, ist als »Ortsanweisung« zu verstehen: Statt sich vor der Alternative von »Tradition *oder* Vernunfl« entscheiden zu müssen, hat Sozialethik zwischen Tradition *und* Vernunft das »Zugleidi« dieser sie bestimmenden Doppel-Beanspruchung zu entfalten. Da der Stummheit einer vernunftlos gewordenen ethischen Tradition die Blindheit einer nicht mehr traditionsvermittelten Vernunft entspricht, verweist das »Zwischen« als Ortsangabe evangelischer Sozialethik »nicht nur auf eine faktische Gegebenheit, sondern auch auf eine Aufgabe« (S. 2) - eine Aufgabe, die der Verf. in den *ekklesiologische Thematiken* behandelnden Aufsätzen (»Politische Ethik und Ekklesiologie«, »Welche Legitimation haben Kirchen zu politischen Äußerungen?«, »Kriterien öffentlicher Äußerungen der Kirdie«) ebenso wie in den *sozialethische Grundsatzfragen* betreffenden Beiträgen (»Demokratisches Ethos in der Sicht christlicher Ethik«, »Aporien in der Menschenredirsdiskussion«, »Grundwerte und christliches Ethos«) dieses Bandes zu präzisieren sucht. Was diese unterschiedlichen Thematiken eint, ist der gemeinsame Gesichtspunkt ihrer Bearbeitung: »... man (wird) einen Mißbrauch der Zweireichelehre in der Geschichte des deutschen Protestantismus ... offen zugeben müssen. Dessenungeachtet bin ich davon überzeugt, daß die Zweireichelehre etwas Unaufgebbares aussagt und deshalb auch theologisch notwendig ist« (S. 33). Dieser überzeugung entspricht der *systematisch-theologische* Hauptbeitrag dieses Bandes, in dem Honecker unter dem Titel »Zweireidielehre und Sozialethik- (S. 175 bis 278) den »Versuch einer anthropologischen Auslegung« vorlegt (S. 205). Grundlegend für diesen Versuch ist die in bewußter »Aufnahme und Weiterführung« von Luthers »Begriffspaar -innerlich/äußerlidn« (S. 213) getroffene Entscheidung von Vernunft und Motivation - eine Differenzierung, deren Konsequenzen am Beispiel der »Frage, ob die Sozialethik eine Veränderung von Strukturen oder eine Bekehrung von Personen anzustreben habe«, wie folgt verdeutlicht werden: »Die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen ist als gesellschaftliches Handeln die Aufgabe der Vernunft ... Daß es zu Strukturveränderungen kommt und daß diese wirksam werden, kann jedoch ohne Motivation des Betroffenen nicht erfolgen. Der christliche Glaube wird daher primär die Motivation der Person ansprechen« (S. 215). *Oder:* »Der sozialethische Beitrag des christlichen Glaubens kann ... nicht darin bestehen, die Gestaltung von Verhältnissen der Offenbarung zu entnehmen. Die Gestaltung der Verhältnisse ist Sache der Vernunft« (S. 212 f.). Man wird der derart vollzogenen Zurücknahme eines überdehnten theologischen Anspruchsniveaus zustimmen können und dennoch die Frage stellen, ob die zu Luther zurückführende Unterscheidung zwischen motivierendem Glauben und weltgestaltender Vernunft den unter dem Stichwort der »Eigengesetzlidikeit« diskutierten historischen Konsequenzen dieser Aufgabenverteilung gerecht werden kann. Die Einsicht: »... die Zweireichelehre ... dürfte ein nützliches Instrument

---

1. M. Honecker: Konzept einer sozialethischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik, Tübingen 1971. Vgl. dazu die Rezension in: ZEE 16/1972, S. 55-57 (R. Heinrich).

zur Ermittlung und Bewahrung einer Distanz zwischen Kirche und Politik, Glaube und politischer Entscheidung sein« (5. 55 f.), ist in ihrer Geltung von der Voraussetzung abhängig, die sie expliziert: »Luther hat darum sehr wohl bedacht, warum er den Bereich politischen Handelns ein Vernunftreich nannte« (5. 55). Man wird, die aktuelle Geltung dieser Voraussetzung bnterstellend, die Aktualität der Zweireichelehre nicht bestreiten wollen; die Frage ist nur, ob nicht heute die Gründe derer »sehr wohl bedacht« sind, die die Kritik der Zweireichelehre als Kritik solcher Voraussetzungen explizieren. An dem ihr von M. Honecker zugewiesenen Ort »zwischen Tradition und Vernunfl« wird Sozialethik das »Zugleidr« dieser Doppel-Beanspruchung nur entfalten können, wenn sie das Bewußtsein in sich aufnimmt, daß Tradition nicht mehr ungebrochen verfügbar, daß Vernunft nicht mehr eindeutig identifizierbar ist.

Doz. Dr. ehr. Gremmels *Marburg*

Bibliographie

1. Grundlegung

Green, M. Ronald: Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religions Belief. Oxford: Oxford University Press 1978. 320 S. 7.25 £

Liule, Daoid, und Sumner B. Twiss: Comperative Religious Ethics, Boston: Harper & Row 1978. 288 S. 10.95 $.

Veateb, Robert M. (Hg.): Life Span. The Hastings Center Report on Values and Life-Extending Technologies. Boston: Harper & Row 1978. 320 S. 12.95 $.

Wenke, Karl Ernst, und Horst Zilleßen (Hg.): Neuer Lebensstil - verzichten oder verändern? Auf der Suche nach Alternativen für eine menschlichere Gesellschaft. Opladen: Westdeutsmer Verlag 1978. 412 S. 19,80 DM.

2. Politische Ethik

Anderfuhren,]ean: Evangelium und Politik. Zürich: Theologismer Verlag Zürich 1978. 110 S. 12,- DM.

Geiger, Max: Kirche, Staat, Widerstand. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1978. 48 S. 6,- DM.

Guggenberger, Bernd, und Udo Kempf (Hg.): Bürgerinitiativen und repräsentatives System. Opladen: Westdeutsmer Verlag 1978. 408 S. 27,80 DM.

HU4r, Vlrieb: Mensch und Politik in Geschichte und Gegenwart. Zum Verhältnis von Individuum, Klasse und Politik. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissensmafl:en 1978. 168 S. 5,50 M.

Marxistism-Ieninistisme Partei und sozialistischer Staat. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung v, G. Sdiüßler, Berlin: Dietz Verlag 1978. 400 S. 7,80 M.

Popos», Serge] I.: Sozialismus und Humanismus. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissensmaften 1978. 160 S. 12,- M.

Rieb, Arthur: Radikalität und Rechtsstattlichkeit. Drei Beiträge zur politischen Ethik. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1978. 80 S. 13,- DM.

Schulze, Gerhard: Der sozialistische Staatsapparat und die Bürger. Potsdam-Babelsberg: Akademie für Staats- und Reditswissenschafl der DDR 1978. 127 S. 5,50 M.

3. Ehe, Familie, Sexualethik

Beer, Ulrich, und Christian Graf von Hardenberg: Ehe - Konsens. Konflikt. Konkurs. Leben mit dem neuen Recht, München: Ehrenwirth Verlag 1978. 232 S. 19,80 DM.

Bohmann, Michael: Adoptierte Kinder und ihre Familien. Göttingen-Zürich: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 300 S. 32,- DM.

Eichner, Klaus, und Werner Habermehl: Der Ralf-Report, Das Sexualverhalten der Deutschen. Hamburg: Hoffmann und Campe 1978. 400 S. 34,- DM.

Gordon, Thomas: Familienkonferenz in der Praxis. Wie Konflikte mit Kindern gelöst werden. Harnburg: Hoffmann und Campe 1978.362 S. 36,- DM.

Rosenbaum, Heidi (Hg.): Familie und Gesellschaftsstruktur, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1978. 520 S. 16,- DM.

Tbilo, Hans-]oaebim: Ehe ohne Norm? Eine evangelische Ehe-Ethik in Theorie und Praxis. Göttingen und Zürich: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 256 S. 38,- DM.

Zur politischen und moralischen Erziehung in der Familie. Hg. von der Akademie der Pädagogischen

Wissenschaften der DDR. Berlin: Volk und Wissen 1978. 244 S. *8,50* M.

4. Anthropologie, Psychologie, Medizin

Bujewa, Ljudmilla P., und T. Hahn (Hg.): über die sozialistische Persönlichkeit. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1978. 294 S. 19,80 DM.

Huth, Werner: Wahl und Schicksal. Voraussetzungen, Grundprinzipien und Krtik der Schicksalsanalyse von Leopold Szondi. Bern: Verlag Hans Huber 1978. 375 S. 68,- DM.

Keupp, Heinrich, und Manfred Zaumseil (Hg.): Die gesellsdiaftlidie Organisierung psychischen Leidens. Zum Arbeitsfeld klinischer Psychologen. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1978. 632 S.18,- DM

Norman, Donald A., und Daoid E. Rumelhart: Strukturen des Wissens. Stuttgart: Klett-Cotta 1978.576 S. 58,- DM.

Schwitzgebe/, Ra/ph K., und David A. Kolb: Systematische Verhaltensänderung. Theorie, Prinzipien und Methoden. Stuttgart: Klett-Cotta 1978. 430 S. 30,- DM.

Timm, Hermanns Geist der Liebe. Die Ursprungssituation der religiösen Anthropotheologie. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1978. 231 S. 44,- DM.

Wullf, Erich (Hg.): Ethnopsychiatrie. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft 1978. 274 S. 28,- DM.

5. Gesellschaft und Soziologie

Allemann, Annemarie: Weibliche Geschlechtsrollen. Versuch einer interdisziplinären Synthese. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1978. 218 S. 28,- DM.

Ardener, Shirley (Hg.): Defining Females: The Nature of Women in Society. London: Croom Helm 1978. 224 S. 7,95 £

Chafe, William Harry: Women and Equaliryr Changing Patterns in American Culture. Oxford University Press 1978. *207* S. 2.95 £

McClung Lee, Aljred: Sociology forWhom? Oxford: Oxford University Press 1978. 256 S. 2,25 £

Rosenmayr, Leopold und Hilde: Der alte Mensch in der Gesellschaft. Einführung in die Gerosoziologie, Reinbek: Rowohlt Verlag 1978. 412 S. 16,80 DM.

Schmitz, Rudolf (Hg.): Wissenschaft und Gesellschaft. Wechselwirkungen in ihrer Zeit. Stuttgarr: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1978. 192 S. 38,- DM.

Mitteilung des Schriftleiters

Das erste Heft des neuen Jahrgangs widmet sidi zwei aktuellen Themenbereichen. Da die Studien zum Themenkomplex »ökologie und Arbeitslosigkeit« bereits durch einen der Herausgeber eine ausführliche Einleitung erhalten haben, erübrigt sich hier ein weiteres Wort. Mit den Beiträgen zu diesem *seit* langem geplanten Themenheft gingen zwei Kommentare zur gesetzliehen Regelung der Transplantation von Organen ein. Da bislang zu diesem Thema mehr aus Kreisen der katholischen *Kirche* und ihrer Moraltheologen zu hören war, erschien eine sofortige Publikation als geboten. Leider überschritt einer der Beiträge den Umfang *dieses* Heftes und mußte daher zurücktreten. Er wird im nächsten Heft erscheinen.

Schrifileiter: Prof. Dr. ehr. Frey, Schenkstr. 69,8520 Erlangen
Bibliographie: t». H. Kühne, Postfach 2368, *4830 Gütersloh*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis je Heft im Abonnement 10,50 DM; einzeln 12,- 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. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Zur Einführung

Das zweite Heft dieses Jahrgangs enthält Beiträge aus zwei Themenbereichen: der biblischen Exegese und der politischen Ethik.

H.-R. REUTERS *Beitrag könnte als systematisch-theologische Meditation des Ansatzes der Bergpredigt betrachtet werden, bereichert aber mit seinen Perspektiven auch die Exegese. Reuter ruft, von Lukas her lesend, den materiellen Sinn der Seligpreisungen ins Gedächtnis und übersetzt - nicht ohne Provokation - »Glücklich sind ...«, Auch hier mag eine Erinnerung an* KARL BARTHS *Vorordnung des Evangeliums vor das Gesetz mitschwingen, wenn der Autor die Bergpredigt so entschieden indikativisch versteht und die präskriptiven Formulierungen der Antithesen unter diesem Blickwinkel liest.*

Eine Gruppe von Beiträgen befaßt sich mit THEMEN POLITISCHER ETHIK. *Sie sind entstanden, weil die nicht aus der Bundesrepublik stammenden Herausgeber dieser Zeitschrift anregten, nach Maßstäben der Verteidigung des Rechtsstaats zu fragen, und zwar vor allem angesichts der Berichterstattung in den Medien ihrer Länder, die sich kritisch mit dem sog. Radikalenerlaß auseinandersetzen.*

L. RAISER *erörtert den sog. Radikalenerlaß. Sein Beitrag bewertet die politischen und psychologischen Folgen der Oberprü/ungsverfahren kritisch. Aber er hält zugleich an der Forderung einer wertgebundenen Demokratie fest und stellt, angesichts der jüngsten Reformmaßnahmen auf der Ebene des Bundes, fest, daß die Rechtsstaatlichkeit durch die Verschiedenheit der Wahl der Mittel der aberprüfung von Bewerbern für den Öffentlichen Dienst nicht gefährdet ist. Allerdings sind die* KRITERIEN, *nach denen Verfassungsfeindlichkeit festgestellt werden soll, nach wie vor zu unbestimmt.*

Im Zusammenhang der Studie von L. Raiser ist auch der Kommentar von E.-A. SCHARFFENORTH *zu lesen. Er stellt die Diskussion einer recht pluralistischen Gruppe in den Niederlanden vor, die sich um die Zeitschrift* »CIVIS MUNDI« *sammelt. Deren Debatten um die Verteidigung des Rechtsstaats haben sich auch mit den Maßnahmen in der Bundesrepublik befaßt. Es kann uns nicht gleichgültig sein, so differenzierte ausländische Stellungnahmen zur Kenntnis zu nehmen. Sie laufen auf die Frage hinaus, wie stark sich denn die Demokratie in der Bundesrepublik verstehe. Ein Satz aus [, Rawls' »Tbeorie der Gerecbtigkeit« (Frankfurt a. M.* 1975) *mag das unterstreichen: Die Bürger »... können die Intoleranten in angemessener Weise zwingen, die Freiheit des anderen zu achten, denn man kann von jedermann verlangen, solche Rechte zu achten, die auf Grundsätzen beruhen, die er im Urzustand (Anm.: einen fiktiven Zustand, in dem jeder sich in die Lage des anderen versetzen kann) anerkennen würde. Doch wenn die Verfassung selbst nicht in Gefahr ist, gibt es keinen Grund, dem Intoleranten die Freiheit zu oenoeigern« (S.* 248 *[.}, Offensichtlich gibt es in unserer Gesellschaft Kräfte, die sehr schnell eine Gefahr annehmen und darum eher Angst als demokratischen Mut beweisen.*

Die Studie von TH. STROHM *behandelt das Terrorismusproblem aufgrund der besonderen Situation der Bundesrepublik. Sie verweist auf eine erste Generation von Terro-*

risten, die auf den Faschismus fixiert soaren, eine zureite, die sich funktionalisierte und sich dem internationalen Terrorismus anpaßte. Strohm findet gewisse Parallelen bei früheren anarchistischen und aktionistischen Bewegungen (bürgerliche Herkunft, Drängen zur Tat). Der Aktionismus verbindet sich mit einem Anti-Institutionalismus. Persönliche Variablen der für Terrorismus Anfälligen weisen auf die Spannung zwischen Emotionalität des Familienverbands, aus dem sie kommen, und Pluralismus und Konflikten einer Großgesellscha/l hin. Theologische Ethik muß Demokratie als die beste Form der Konsensbildung verteidigen helfen.

Zur Studie von Strohm ist der Kommentar von H.-]. SCHWAGERL *zu lesen. Er dokumentiert Außerungen angesichts der Tragödie Schleyers und der Entführung und Befreiung der Geiseln von Mogadischu. Der Verfasser äußert seine Bedenken: das Grundgesetz nehme den unbedingten Vorrang des einzelnen an; kann demgegenüber ein abstrakteres Gemeinschafiswohl den Vorrang erhalten?*

Ein weiterer Kommentar von R. KELLER *hat ein Thema, das sich damit berührt. Es geht um die Eingriffsmöglichkeiten, die das Gesetz zur Organtransplantation Arzten einräumt. Auch hier wird einem abstrakteren Interesse, das kommerziell verstanden werden kann, der Vorrang gegeben, weil eine Lösung auf der Basis der Freiwilligkeit angeblich nicht zu erreichen sei.* C. *F.*

Editorial

The second issue of volume 23 of this periodical presents articles covering two main fields of discussion: biblical and political ethics,

The essay of *H.-R. Reuter* could be regarded as a systematic-theological meditation on the ethical perspective of the Sermon on the Mount. However, its guidelines enrich the exegesis. Reuter, starring to read the Sermon from Luke's point of view, calls the materialistic aspects of the beatitudes back into mind. He translates them provocatively, »Glücklich, wer ...« (Happy/fortunate, who ...). Even here Barth's order of the Gospel ahead of the law may come into play with the main arguments, when the author understands the Sermon decisively as indicative and interprets the prescriptive antitheses so.

A group of essays is directed to *problems o] political ethics.* These essays are presented in this issue due to a special interest of the co-editors who do not live in the Federal Republic. They urged criteria for defending the »Rechtssraat« (legitimate state and power, guided by just principles), especially in light of the German practice of excluding young radicals from state service, as presented in the mass media of their respective countries.

L. Raiser discusses the so-called »Radikalen-Erlaß« (decree excluding radicals from

public service). His study deals critically with the political and psychological consequences of the actual practice, But at the same time the author pleads for a value-oriented democracy and, approving the most reeent reforms of the Federal government, asserts that the different ways of praeticing the »Radikalen-Erlaß« on the national and locallevels does not shake the foundations of just government (Rechtsstaat). However, the author explains that the criteria by which hostility towards the constitution could be identified are too vague.

In this context the commentary of *E.-A. Scharffenortb* is to be read. The author presents a discussion by a pluriform group of politically-engaged people in the Netherlands, the group assembled around »Civis mundi«, The debates of this group, covering question of how the just constitution is to be reinforced, also touched upon the German practice of excluding radicals from public service - and it cannot be without interest for German readers to eneounter foreign points of view. They pose the question how securely democracy is founded in the German Federal Republic. A phrase from Rawls' »Theory of justice« (Oxford, 1973) may underline this: »... just citizens ... can properly force the intolerant to respect the liberty of others, since a person can be required to respect the rights established by principles that he would acknowledge in the original position (that is a hypothetical state where everyone can place himself into the position of the other man). But when the constitution itself is secure, there is no reason to deny freedom to the intolerante (pg. 219). There seem to be forces in the Federal Republic which quickly assume a danger to the constitution, and therefore show more anxiety than the courage characteristic of democracy.

The essay of *Tb. Strohm* handles the problem of terrorists in the special situation of the Federal Republic. It explains how the first generation of terrorists was neurotically fixed by the memory of Facism, while the second adapted itself functionally into the international terrorist scene. Strohm discovers certain parallels in former anarchist and activist movements (bourgeois background, insisting on actions). Activism is combined with anti-institutionalism. The personal variables among terrorists show the tension between the emotional climate of the family background and the conflicts of a large and pluralistie society. Theological ethics must assist in defending democracy as the best form for establishing a social consensus.

In addition to the study by Strohm, *Schwagerl* documents and comments upon statements concerning the Schleyer kidnapping and the liberation of the hostages in Mogadischu. The author has his doubts: if the constitution reeognizes the unconditional priority of the individual, can general welfare then have priority over individual well-being?

Also, this issue introduces a commentary by *R. Keller* criticizing the law bill intended to regulate the problems of organ transplants. This project favours as weIl the abstract public interests which can easily be unscrupulously commercialized above individual consenr which, it is said, is insufficient.

Translation by B. Williams *C.F*

Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute"

Ein kritischer Diskurs in ethischer Absicht

VON HANS-RICHARD REUTER

Ich bin eingeladen worden, als Eröffnung einer Vortragsreihe mit dem Titel: »Werte im Wandel- auf der Suche nach gültigen Maßstäben« etwas über die *Bergpredigt* zu sagen. Diese Aufgabenkombination versetzt mich in Schwierigkeiten, und ich will die Probleme, die ich hierbei habe, gleich auf den Tisch legen.

ZWEI SCHWIERIGKEITEN

0.1 Die erste Schwierigkeit bezieht sich auf das Rahmenthema dieser Reihe. *»Werte im Wandel«* - das läßt gewiß aufhorchen; in welchem Sinne auch immer: Für die einen beschreibt es ein Phänomen, das als Bedrohung empfunden wird, als Ausdruck allgemeiner Bestandsunsidierheit, die sich in moralischem Verfall und Niedergang der Sitten auf allen Gebieten manifestiert. Für die anderen mag die Erfahrung der Geltungsschwäche tradierter Maßstäbe, die Einsicht in die Wandelbarkeit der Werte, eher befreiend wirken, weil da überholtes abstirbt und antiquierte Moralvorstellungen durch zeitgemäßere ersetzt werden.

So gewiß das Thema des Wandels der Werte aufhorchen läßt, so sehr habe ich damit doch eine Schwierigkeit: meine Skepsis bezieht sich auf den Begriff des *»Wertes«* selber. Je rapider der gesellschaftliche Wandel, desto höher die Konjunktur der Wertvermittler, die ihr Angebot unterbreiten. Werte werden produziert und gehandelt, programmatisch gesetzt und propagandistisch vertreten, sogenannte Grundwerte werden parteipolitisch instrumentalisiert und begriffsstrategisch vom Gegner zurückerobert, Werte werden gedreht und gewendet, mit einem Wort: Werte werden manipuliert, aber bei alledem verkauft. Werte unterliegen schnell einer Inflation.

Werte sind nicht selten Worte, die gedroschen werden, bis sie zu leeren Hülsen geworden sind, entwertete Werte, Leerwerte. Ich glaube, es ist kein Zufall, daß uns die *Metapher des Wertes* zuerst in die Sprache des Marktes, der *Ökonomie,* und dann auch in die davon nicht ganz unabhängige Sprache des politischen Kampfes führt. Wer Wert sagt, der denkt den Wandel in Form von Wertverlust und Entwertung schon mit. »Wert«, so hat jüngst *Georg Picht* in schöner Zuspitzung formuliert, »ist der Symbolbegriff des Kapitalismus.«!

---

* In Kurzfassung vorgetragen bei der Evangelischen Akademie Baden/Arbeitskreis Lahr am 22. September 1978. Der Vortragsstil und die Bemühung um Allgemeinverständlichkeit wurden weitgehend beibehalten.

1. G. *Picht:* Zum philosophischen Begriff der Ethik, in: *ehr. Frey* / W. *Huber* (Hg.): Schöpferische Nachfolge, Festschrift für Heinz Eduard Tödt, Heidelberg 1978, S. 61-94, Zitat S. 93 (= ZEE 22, 1978, S. 243-262, S. 261). Vgl, zu dieser Thematik auch **e.** *Schmitt:* Die Tyrannei der Werte, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geb., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967, S. 37-62.

Wer Wert sagt, der negiert damit - bewußt oder unbewußt - Minderwertigkeit und Unwert. Und schließlich: Wer Wert sagt, der droht gar nicht von der Wirklichkeit zu reden, sondern von einer abgehobenen Größe über der Wirklichkeit, die dieser bloß aufgesetzt, durch die sie eben »bewertet« wird. Und die Kirchen sind dann durchaus gefragte Händler auf dem gesellschaftlichen Markt der Werte. Wenn irgendwo, dann wird ihnen hier ein Standplatz eingeräumt, an dem sie ihre Sache verkaufen können. Wo und wann immer Kirchen und christlichen Gruppen dieser Mechanismus verborgen bleibt, da verkehren sie ihre Sache - die Ver-kündigung des Evangeliums - in die Ver-wertung eines partikularen Gruppeninteresses.

Man kann anderen, womöglich gemütvolleren Konnotationen des Wertbegriffs nachtrauern und seine ökonomisierung beklagen, aber rückgängig machen wollen kann man sie nur um den Preis der Verschleierung der Wirklichkeit, die in der Logik der Metapher ihren adäquaten Ausdruck findet. Der Schein an Relevanz, mit dem sich die Theologie umgibt, wenn sie die Prämissen einer *Wertethik* akzeptiert, geht allemal auf Kosten der Wirklichkeit, die darüber in ideologischem Nebel versinkt. Aufgabe des Theologen kann aber um Gottes willen nicht die Verschleierung der Wirklichkeit der Welt sein.

0.2 Die zweite Schwierigkeit hängt mit meinem eigenen Thema zusammen, dem Thema der *Bergpredigt.* Denn die Bergpredigt wird ja im alltäglichen Sprachgebrauch zuweilen als Inbegriff all jener Werte und moralischen Forderungen zitiert, die über die allgemeine Evidenz des Dekalogs, der Zehn Gebote, hinaus den Charakter des spezifisch Christlichen tragen.

Die »Bergpredigt« - mit diesem Stichwort wird dann leicht eine ganze Wertordnung herbeibeschworen, die die Christen zu befolgen haben. Die Bergpredigt - jenes 5., 6. und 7. Kapitel des Matthäus-Evangeliums - sie müßte dann vor uns erstehen wie ein erratischer Felsblock, den man fasziniert, aber kopfschüttelnd betrachtet, den man einsam bezwingt, von dem man sich deprimiert abwendet (weil nur wenige da hinaufkönnen), oder den man entschlossen wegzusprengen versucht. So haben sich an der Bergpredigt, verstanden als einer gigantischen moralischen Forderung, Generationen auf unterschiedliche Weise abgearbeitet-.

Die *katholische Tradition* erklärte die Forderungen der Bergpredigt zunächst zu *Ratschlägen des Evangeliums,* durch die sich die Gläubigen zusätzliche Verdienste erwerben konnten, um sie schließlich zum Grundgesetz einer Mönchsethik zu machen, die auf die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams zugeschnitten war. *Luther destruierte* zwar *diese statische Zwei-KLassen-Ethik.* Gleichwohl konnte im protestantischen Raum ein anderer verhängnisvoller Dualismus, eine Art doppelter Moral Platz greifen, die die konsequente christliche Praxis auf die Privatsphäre einschränkt, die gesamte Sphäre der öffentlichkeit jedoch eigenen Gesetzen überläßt. Wo man sieh auf diese schiedlich-friedliche Trennung nicht einließ, da drohte die Bergpredigt entweder progressiv mit der Magna Charta eines von Menschen gemachten *sozialrevolutionären Programms* identifiziert zu werden, oder sie sdirumpfle regressiv zum weltflüchtigen *Ethos eines Eremiten* zusammen, wie *Leo Tolstoi* in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens einer gewesen ist. Schließlich konnte man die Bergpredigt mit dem Gestus des Wissensmaftlers eliminieren, wenn man mit *Albert*

2. Vgl, G. *Bornkamm:* Jesus von Nazareth, 6. Aufl., Sturegart 1963, S. 202-206; *E. Schweizer:* Das Evangelium nach Matthäus, Nm 2, Göttingen 1973, S. 124 ff.

Schweitzer die Meinung vertrat, es handle sich hier lediglich um Gebote einer Interimsethik, mit deren Befolgung Jesus nur rechnen konnte, weil für ihn das Ende der Welt kurz bevorstand.

Aber so verstanden konnte es die Bergpredigt nicht weiterbringen als bis zu einer Sonderethik - gleichviel, ob sie als Vollkommenheitsideal monastischer Weltabgeschiedenheit oder als Ethos revolutionären Durchsetzungswillens qualifiziert oder auch als anachronistisches Ideal einiger apokalyptischer Spinner abqualifiziert wurde, die nicht einsehen wollen, daß sich mit einer Ethik der Endzeiterwartung nicht lange leben läßt.

0.3 Ich habe zwei Widerständigkeiten zu nennen versucht, die aus der Aufgabe erwachsen, über die Bergpredigt im Rahmen der Thematik des Wandels der Werte zu sprechen. Ich fasse sie noch einmal kurz zusammen: Das erste Problem betraf die *Trennung zwischen den Werten, die wir setzen, und der Wirklichkeit, in der wir leben,* jener Wirklichkeit, der gegenüber die Werte abstrakte, abgezogene, darüber schwebende Größen sind. Ich werde mich diesem Problem, das sich aus der Formulierung des Titels dieser Vortragsreihe ergibt, so stellen, daß ich im folgenden für eine Abwertung der »Werte« plädiere und gerade so den Maßstab des Evangeliums zur Geltung zu bringen versuche.

Das zweite Problem betraf die Differenz, die entsteht, wenn wir die Bergpredigt als erratischen Block von hochkarätigen Forderungen eines entschiedenen Christentums verstehen; ich meine die Trennung zwischen der *Elitegruppe* derer, die sich ihr verschreiben, und der *großen Masse* derer, die ihrem hohen Anspruch nicht zu folgen vermögen. Ich möchte hier nicht mißverstanden werden: es stünde der etablierten Christenheit schlecht an, nicht wahrhaben zu wollen, daß sie durch radikale Minderheiten an ihrem Rande oder auch außerhalb ihres Umkreises, die Ernst zu machen gedachten mit der Bergpredigt, immer wieder heilsam beschämt worden ist. Das Thema, das mir gestellt ist, lautet aber: »Die Bergpredigt als *Orientierung* unseres Menschseins *beute«.* Und darin finde ich die herausfordernde Frage versteckt, ob uns denn die Bergpredigt in einer Weise orientieren könne, in der jene beiden Schwierigkeiten, von denen ich sprach, aufgehoben sind. Denn unsere Frage nach der Bergpredigt fragt nach dem wirklichen *Sein* des Menschen und nicht nach irgendwelchen abstrakten Werten. Und sie fragt nach der Orientierung des *Menschen,* jedes Menschen, und nicht nach der Sondermoraleines elitären Konventikels. Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage und nicht als christlicher Wertpropagandist will ich versuchen, die Bergpredigt in ihrer Tiefendimension und nicht an der Oberfläche ihres Buchstabens zu verstehen.

Dabei werde ich diese Frage an denjenigen Grundbestand der in der Bergpredigt überlieferten Sprüche stellen, der uns möglichst unverstellt mit der Verkündigung Jesu selber in Berührung bringt. Denn der Textkomplex, den wir Bergpredigt nennen, stammt nicht von Jesus, sondern vom Autor des Matthäus-Evangeliumsl oder einem anderen Verfasser, der womöglich schon vor ihm! aus verschiedenen umlaufenden SpruchüberIieferungen ein zusammenhängendes Ganzes komponiert hat. Die Bergpredigt als solche ist also ursprüng-

3. Vgl. *ehr. Burchard:* Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: G. *Strecker* (Hg.): Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschrift für H. Conzelmann zum 60. Geb., Tübingen 1975, S. 409-432.

4. Vgl. *H.* D. *Beiz:* Die Makarismen der Bergpredigt (Matthäus 5,3-12). Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung, ZThK 751978, S. 3-19.

lich keineswegs eine Rede Jesu selber gewesen, vielmehr kommt in ihr ein ganzer Chor von Stimmen zu Wort; und die Bibelwissenschaft hat uns bestimmte Methoden gelehrt, die es erlauben, mit einiger Verläßlichkeit durch diesen vielstimmigen Chor hindurch auf die in der ältesten Tradition widerhallende eigene Stimme Jesu zu achtens.

Ich greife dazu aus dem reichen Inhalt, der in den genannten drei Kapiteln des Matthäus-Evangeliums überliefert ist, drei Themenkomplexe heraus, die für jede humane ethische Orientierung zentral sind: die sogenannten *Seligpreisungen,* weil sie mit durchschlagender Klarheit den Primat des wirklichen Lebens vor solchen Werten herausstellen, die wir Tugenden nennen; ferner die sogenannten *Antithesen,* weil sie auf provozierende Weise zum Problem jener Werte Stellung nehmen, die wir Normen oder Gesetze nennen; und schließlich jene *Goldene Regel* des Zusammenlebens, von der Matthäus Jesus lehren läßt, in ihr seien das Gesetz und die Propheten beschlossen. Eine Anregung *Catl Friedrich von Weizsäckers* aufnehmend- intendiere ich mit dieser Dreiteilung eine dreifache Annäherung an das Thema einer Ethik der Bergpredigt. Dabei werde ich mich jedoch einerseits vom Interpretationsansatz von Weizsäckers, jedenfalls was den zweiten und dritten Themenkomplex angeht, signifikant unterscheiden. Und ich werde andererseits die Dreiheit der Themen so besprechen, daß ihre Zusammenstellung den Schein des bloß Beliebigen, Zufälligen verliert. Ich versuche also eine systematische Annäherung an das Thema einer Ethik der Bergpredigt. Sie versteht sich darum als kritischer Diskurs, weil sie in der Abfolge ihrer Themen die Konsequenz einer Gedankenbewegung plausibel machen möchte und weil sie den Phänomenbereich, der durch den Begriff des Wertes abgedeckt ist, vor das kritisch unterscheidende Forum des Evangeliums zitiert.

Jeder der drei Teile meines Annäherungsversuchs wird seinerseits in drei Stufen erfolgen: Eine erste Stufe will ich die Ebene der *Information* nennen. Hier geht es darum, daß wir in aller Kürze die wichtigsten und einigermaßen gesicherten Ergebnisse zur Kenntnis nehmen, die die historisch-kritische Forschung an unseren Texten erzielt hat. Denn diese reden ja nicht unmittelbar zu uns, sondern in einem historischen Abstand, der als solcher - und zwar nach allen Regeln der Kunst - zu realisieren ist. Eine zweite Ebene sei die der *Reflexion.* Sie soll uns dazu dienen, die Themen, von denen die Bergpredigt spricht, aus ihrer historischen Abständigkeit einzuholen in eine fundamentale Thematik des Menschlichen. Eine dritte und letzte Stufe will ich versuchsweise als die Ebene der *Meditation* bezeichnen. Sie soll uns zur Besinnung auf jene Kräfte unseres Seins führen, die die Sprüche der Bergpredigt durch das, was sie direkt sagen, indirekt erwecken wollen. Und insofern wird uns die Meditation auch ein Stück weit zur Konkretion führen.

---

5. Vgl. dazu neuerdings *L. Schottroff I* W. *Stegemann:* Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978.
6. C. *F. v. Weizsäcker:* Bergpredigt, Altes Testament und modernes Bewußtsein, in: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur. geschichtlichen Anthropologie, München/Wien 1977, S. 444-453, bes, S. 450 ff; vgl. darin auch *Ders.:* Die Seligpreisungen, S. 488-508.

1.1 Nun hört sich ja das, was uns - womöglich noch aus Konfirmandentagen - von den *Seligpreisungen* (Mt 5, 3-12)· im Ohr klingt, von ferne an wie ein christlicher *Tugendkatalog.* Geistliche Armut, Sanftmut, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Friedfertigkeit und anderes mehr werden da gepriesen, ja, wenn man den üblichen Obersetzungen trauen darf: »seliggesprochen« - und darin ist schon ausgedrückt, daß uns das ganze ebenso erhaben wie irrelevant vorkommt. Ganz anders verhält es sich aber, wenn wir auf den ältesten, Jesus selbst am nächsten stehenden Text achten, der sich durch einen Vergleich mit dem *Lukas-Evangelium* (Lk 6, 20-23) erschließen läßt. Er besteht nur aus drei Sprüchen, die etwa so gelautet haben mögen/:

Glücklich sind die Armen, ihnen gehört die Gottesherrschaft.
Glücklich sind die Hungernden, sie werden gesättigt werden.
Glücklich sind die Trauernden, sie werden getröstet werden.

Worin widersprechen diese Sätze unserem landläufigen Verständnis? Ich denke darin, daß sie nicht Tugenden ansprechen, sondern menschliche Befindlichkeiten. All die guten und gewiß edlen Eigenschaften (wie Sanftmut, Barmherzigkeit, Reinheit, Friedfertigkeit) finden sich hier nicht. Sie hat Matthaus hinzugefügt in dem Bemühen, Jesu Worte zu seiner Zeit auszulegen - ebenso, wie er aus den Armen die Armen im Geiste und aus den Hungernden solche gemacht hat, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit. Das heißt natürlich nicht, daß solche Tugenden nichts taugten. Die reiche Tradition philosophischer, aber auch theologischer Ethik bezeichnet ja gerade als *Tugendlehre* einen Typus von Ethik, der jene Einstellungen, Angewohnheiten und Verhaltensweisen rekonstruiert, die ein Individuum zum Zwecke seiner geistigen und körperlichen Tauglichkeit und Tüchtigkeit innehaben muß. Aber gerade daran zeigt sich, daß eine tugendethische Verkürzung der Verkündigung Jesu weder deren Konkretheit noch deren Tiefendimension erreicht. Denn Jesus erklärte ursprünglich nicht eine bestimmte Gruppe von Menschen aufgrund von Tugenden, wertvollen ethischen Haltungen, für glücklich, sondern Menschen unter ganz bestimmten Zuständen und Umständen, Menschen in ganz bestimmten Verhältnissen. Er pries nicht menschliche Vorzüge und Qualitäten, sondern *Modifikationen menschlichen Seins.* Und dieses menschliche Sein meinte bei ihm nicht nur eine innerliche Gesinnung, eine Armut im Geiste, einen moralischen Hunger nach Gerechtigkeit, eine Traurigkeit irgendwo im Herzenswinkel, sondern er meinte die materiell Armen, die körperlich Hungernden, die sinnlich Weinenden, die nach menschlichem Ermessen Untauglichen, wo immer sie anzutreffen waren. Das ist der Unterschied: Matthaus bemühte sich, die Wahrheit konkret zu machen, indem er sie zu einer Tugendordnung erhob. Das mag dann und wann ganz hilfreich sein, besonders wenn man an solchen Ordnungen nicht starr festhalt, denn dann ist der Schritt vom Tugendethiker zum Tugendwächter nicht weit. Radikaler jedoch ist diejenige Konkretion der Wahrheit, die den Menschen in der konkreten Lage anspricht, in der

7. Vgl. *P. Hoffmann* / V. *Eid:* Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu, Freiburg 1975, S. 29.

er sich gerade befindet. Matthäus ist der Gefahr erlegen, Bedingungen zu nennen, die einer erfüllen muß, statt Bedingungen, unter denen er angetroffen wird. Matthaus redet von der conditio sine qua non, der Kondition, ohne die man nicht in das Reich Gottes kommt, statt von der conditio humana, auf die das Reich Gottes zukommt.

Ich habe übrigens bei meiner Übersetzung der authentischen Sprüche Jesu anstelle des Wortes »selig« das Adjektiv »glücklich« benutzt. Das mag den einen oder anderen befremden. Es spricht aber einiges dafür, daß wir ab sofort nicht mehr von »Seligpreisungen«, sondern von »Glücklichpreisungen« sprechen. Denn womit wir es zu tun haben, ist eine im Altertum verbreitete Redeform. Es ist die Redeform des *Makarismus*[8], die - vereinfacht gesagt - zwei Bedeutungsvarianten annehmen konnte: Zum einen konnten Menschen wegen ihres irdischen Wohlergehens, ihres Reichtums, ihrer Stärke, ihrer Schönheit glücklich gepriesen werden - denn wer hat, dem wird ja zu allem überfluß auch noch gegeben. Zum anderen konnte aber durch dieselbe Redeform diese ganze Sphäre des irdischen Wohlergehens für unwichtig erklärt werden gegenüber dem Glück dessen, der den Regeln der Tugend und der Weisheit gemäß lebt. Man sieht leicht: diese letztere Form des Makarismus ist entstanden aus einer kritischen Reflexion auf die Tragfähigkeit der bloß konventionell-irdischen Glücklichpreisungen und kehrt deren Wertsystem um. In dieser Variante wird die Meinung, daß dem, der irdisches Gut besitzt, auch weiter gegeben werde, als trügerisch erkannt. Glücklich ist vielmehr der Weise (vgl. Spr 3, 13-16), denn der hat Einsicht in die sinnvolle Wechselhaftigkeit des Schicksals und ist auf die Eitelkeiten irdischen Wohllebens nicht angewiesen. Ich wäre also eher geneigt, den Weisen einen Seligen zu nennen, weil er so ein ganz bedürfnisloses, allem Irdischen enthobenes Wesen ist.

Jesu Glücklichpreisungen kombinieren aber beide Varianten des Makarismus und destruieren durch diese Kombination die ideologischen Voraussetzungen beider: gegen den weisheitlichen und mit dem konventionellen Makarismus bestreiten und spiritualisieren sie nicht den Anspruch auf materielle, mit den Sinnen erfahrbare Befriedigung, aber mit dem weisheitlichen und gegen den konventionellen Makarismus sagen sie diese Befriedigung denen zu, die nichts davon vorzuweisen haben: eine Umwertung aller »Werte«, die zunächst einmal auf ihre Abwertung hinausläuft. Deshalb werde ich mich hüten, die sogenannten »Seligpreisungen« als fromme Überhöhung oder gar religiöse Verächtlichmachung menschlicher Sehnsucht nach Glück auszulegen. Ich will sie vielmehr als Ankündigung eines volleren, der Menschlichkeit des Menschen entsprechenderen Glücks verstehen.

1.2 Wir halten fest: Die Makarismen der Bergpredigt kreisen um das Verhältnis von *Glück und Not*. Die Beziehung von Befriedigung und Bedürftigkeit ist ihr Thema; ihm soll unsere Reflexion gewidmet sein.

Glück erfahren wir da, wo ein Wunsch erfüllt und eine Sehnsucht gestillt wird. Glück erleben wir, wo wir uns auf einmal im Einklang befinden mit Menschen, Lebewesen und Dingen, die uns umgeben, so daß auch von allem, was wir tun und beginnen, gesagt wer-

8. Vgl. *E. Schweizer:* Matthäus, S. 45 f; *H. D. Hetz:* Makarismen; *U. Luck:* Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt, ThExh ISO, München 1968, S. 51 ff.

den kann: es glückt. Glück bezeichnet also das Erleben eines Selbstseins, das sich absichtslos eingefügt findet in ein umgreifendes harmonisches Zusammenspiel". Wann immer wir in einem nicht-trivialen, nicht-utilitaristischen Sinne von Glück sprechen, müssen wir es als eine Qualität von Erfahrung denken, über die keine zweckbestimmte menschliche Intentionalität und kein Nützlichkeitskalkül verfügen kann. Wie neuere Forschungen der Psychoanalyse, jener introspektiven Wissenschaft vom Menschen, zeigen, hat Glück zu tun mit dem ganz frühen Gefühl von Vertrauen und Geborgenheit, das ein Kind vor allem bei seiner Mutter findetw, Und es hat dann ein ganzes Leben lang zu tun mit dem Gefühl, eine Heimat zu haben, jene Heimat, von der *Ernst Bloch* gesagt hat, sie sei »etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war«!'. Glücklich sind wir da, wo wir ganz wir selbst sein dürfen, und da, wo wir selbst ganz sein können.

Aber Glück erscheint auch pervertiert, wenn es zu kurz greift, etwa als das kurzschlüssige Pseudoglück im Winkel privater Sattheit. Es erscheint pervertiert, wenn es zum Glück des absichtsvoll, ja krampfhaft festgehaltenen Besitzes und der Privilegien herunterkommt, das auf Kosten derer erfahren wird, die nichts haben. Deshalb setzen die Glücklichpreisungen der Bergpredigt die wahre Fülle des Glücks wohlweislich nicht in Beziehung zum menschlichen Haben, sondern zum menschlichen Seint-, Denn als gemeinsames Charakteristikum des Menschseins derer, die für glücklich erklärt werden, läßt sich unschwer die *Not,* der Mangel, entdecken: Daß die Hungrigen gesättigt und die Trauernden getröstet werden, das sind eindringliche Illustrationen dieses einen Grund-Satzes: »Glücklich sind die Armen, ihnen gehört die Gottesherrschaft.« Und genau dies: die *Not und der Mangel* sind ja solche Zustände, in denen der *Mensch* nichts hat, sondern nur noch ist: *bedürftig* ist. Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Friedfertigkeit - das sind Eigenschaften, die einer hat, die er vorweisen kann, die er handelnd einsetzen kann. Arm, hungernd und traurig kann man nur sein, angewiesen darauf, das Notwendige zu *empfangen.* Die Makarismen Jesu decken die Not, die Bedürftigkeit, als die grundlegende Kondition des Menschen auf, indem sie die beglückwünschen, die nichts vorzuweisen haben als diese Not, die nun wahrhaftig keine Tugend ist.

Damit deutlich wird, daß das Glück, das er zusagt, niemals eine Habe ist, auf die man zurückgreifen kann, begründet Jesus in seinen Glücklichpreisungen das Glück durch eine andere Größe, die er das Reich der Himmel oder die *Gottesherrschaft* nennt. Wir müssen uns von der Vorstellung freimachen, als sei damit ein von der Wirklichkeit unserer Welt räumlich unterschiedenes Jenseits gemeint. Jesu Rede von der Gottesherrschaft, von der

---

9. G. *Tbeissen* (Argumente für einen kritischen Glauben, oder: Was hält der Religionskritik stand? ThExh 202, München 1978) bringt den Sachverhalt auf die glückliche Formel der (durch Absurdität kontrastierten) »Resonanzerfahrung« (S. 48 u. ö.),

10. Vgl. *E. H. Erikson:* Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966; *R. A. Spitz:* Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung, Stuttgart 1976.

11. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 1628.

12. Zur charakterologischen Ausarbeitung der Haben-Sein-Alternative vgl, *E. Fromm:* Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stutegart 1976. Ebensowenig wie *Fromm* möchte mein eigener Rückgriff auf diese Kategorien verleugnen, daß er (unter anderem) in der Tradition der *Marxschen* Kapitalismuskritik namentlich der sog. Pariser Manuskripte von 1844 steht.

er lehrte, daß sie mit seiner Person und seinem Tun schon angekommen sei, bringt vielmehr einen für unsere Frage nach Wahrheit und Authentizität menschlichen Glücks fundamentalen Sachverhalt zum Ausdruck. Ich meine den Sachverhalt, daß die Wahrheit unserer Glückserfahrungen etwas mit ihrem Verhältnis zur Zeit zu tun hat. Wohl sind Jesu Makarismen der großartige Beleg dafür, daß die menschliche Sehnsucht nach Glück nicht als illusorische Träumerei abgetan, sondern als gegenwärtige reale Möglichkeit behauptet wird. Aber dabei ist entscheidend, daß das Glück, das schon jetzt, in der *Gegenwart* zugesagt wird, nicht primär als etwas Vergangenes thematisch wird, zu dem ich immer wieder zurückkehren - re-gredieren - muß, weil ich von ihm nicht loskomme. Vielmehr erscheint dieses Glück als eines, das eine immer noch erfülltere Zukunft hat - eben weil ich darauf vertrauen kann, daß es mir stets neu geschenkt wird.

1.3 Ich will in einer letzten überlegung zu den Glücklichpreisungen auf die Frage eingehen, was sie für die positive Orientierung unseres Handeins bedeuten. Wir haben gesehen, daß wir zur Beantwortung dieser Frage nicht auf einen ein für allemal fertigen Tugendkatalog zurückgreifen können, den sich der Mensch habituell anzueignen hätte. Dafür zeichnet sich eine andere Möglichkeit ab. Achten wir dazu auf den Wortlaut der Makarismen jesu, Glücklich die Armen, glücklich die Trauernden, glücklich die Hungernden - darin steckt ja (vom common sense her geurteilt) eine revolutionäre Umkehrung der geltenden Maßstäbe. Mit einem den Typus dieser Sprüche zusammenfassenden Satz gesagt: *Glücklich die Unglücklichen* - das ist ja schon vom Wortlaut her ein *Paradox'»*, eben etwas, das über den gesunden Menschenverstand hinausgeht. *Kierkegaard* hat einmal vom Paradox gesagt, es sei die Leidenschaft des Denkens. Man kann das ebensogut abwandeln und sagen: es ist die *Leidenschaft des Handelns*. Denn wer diese paradoxen Glückliidipreisungen hört, der bleibt entweder in der Beschränkung seines gesunden Menschenverstandes befangen und sagt: »das kann nicht sein« - oder aber er erkennt seine Beschränktheit als Borniertheit, überschreitet den gesunden Menschenverstand als einen, der in Wahrheit krank ist - und das alles in der Kraft der *Leidenschaft,* die an der Umkehrung geltender Maßstäbe teilnimmt.

Konkurrieren wir also nicht so sehr mit Werten, sondern spüren wir in aller menschliehen Leidenschaft die *Werte* in unserer Gesellschaft auf, *die Leiden schaffen.* Vernehmlich genug präsentiert sich unsere Gesellschaft in der Sprache des ihr immer schon eigenen Wertsystems. Sie versteht sich - etwa auf der Ebene des ökonomischen Systems - als eine Gesellschaft des Wachstums, der Leistung und des Überflusses>'. Ich kann mir auf Anhieb keinen schärferen Konflikt vorstellen als den zwischen dem in den ökonomisch-fortgeschrittenen Gesellschaften unserer Erde verabsolutierten Wert des Wachstums und dem Sein der Armen in der südlichen Hemisphäre, denen die ökonomische Substanz zum Wachsen fehlt; keinen härteren Kontrast als den zwischen dem Wert der Leistung und dem Sein der Trauernden, die nicht selten unter dem Diktat der Leistung zusammengebrochen sind; keinen größeren

---

13. Vgl, *R. Bultmann:* Geschichte der synoptisdien Tradition, 7. Aufl., Göttingen 1967, S. 180.
14. Vgl. *F.* W. *Menne:* Wertsysteme und Realität. Soziologische Stichworte, in: *A. Hertz* (Hg.): Moral, Mainz 1972, S. 34-59, bes, S. 39-43.

Gegensatz als den zwischen dem Wert des Überflusses und dem Sein der Hungernden. Ihr Sein, ihr pures Dasein, schreit nach einem radikalen Wandel der Werte, und das heißt der Verhältnisse, deren Ausdruck sie sind. Denn das Sein der Armen, der Trauernden und der Hungernden (ihr Mangel, ihre Isolation und ihre Not) signalisiert ein Ungleichgewicht, einen absurden Gegensatz im Zusammensein der Menschen, für den die zugesagte Gottesherrschaft (ihre ausgewogene Fülle, ihre Ganzheit und ihr Glück) sensibel macht und dem sie zugleich widerstreitet.

Auf dem Grunde dieser Erfahrung gelten dann auch die Glückwünsche an die, die sich der als absurd erkannten Realität stellen; etwa: glücklich sind die Barmherzigen, die Solidarität mit den Bedürftigen üben, denn sie werden Solidarität erfahren; glücklich sind die Friedensdienst Leistenden, denn man wird sie Söhne Gottes nennen. Aber sie kommen dann allesamt nicht als solche in Betracht, die sich fixe Tugenden zu eigen gemacht haben, sondern als solche, deren Verhalten aus einer je aktuellen Differenzerfahrung hervorgegangen ist: dem überwältigenden Erleben der ganzen Fülle des Glücks und der Erfahrung des zu überwindenden Gegensatzes von verselbständigtem überfluß und verdrängtem Mangel.

2. FREIHEIT GEGEN ZWANG

2.1 Ich komme jetzt zu den sogenannten *Antithesen,* von denen ich einleitend gesagt habe, sie nähmen auf provozierende Weise zum Problem solcher Werte Stellung, die wir *moralische Normen oder Gesetze* nennen. Mit Recht ist behauptet worden: »Spricht man von den Wirkungen der Bergpredigt in der Geschichte der Kirche, dann ist in erster Linie an die von den Antithesen ausgehende Wirkung gedacht.«15 Es handelt sich um jene Passagen (Mt 5,21-48), in denen in äußerster Schärfe Feindesliebe, eheliche Treue, Schwurverzicht, Gewaltverzicht usw, verlangt werden; Passagen, in denen geltende Normen extrem verschärft und deren Befolgung oder auch die Ahndung ihrer Nichtbefolgung zum Teil mit Ausführungsbestimmungen versehen werden. Von Antithesen spricht man deshalb, weil jeweils einem Satz der alttestamentlich-jüdischen Gesetzesüberlieferung (These) eine Aussage Jesu mit der Wendung »Ich aber sage euch« (Antithese) entgegengesetzt wird.

Fragen wir auch hier nach der authentischen Stimme Jesu, so lassen sich dafür mit einiger Wahrscheinlichkeit drei der insgesamt sechs Antithesen in Anspruch nehmen, und zwar die Sprüche vom *Töten,* vom *Ehebrechen* und vom *Schwören*[16]. Von den übrigen läßt sich nämlich unter anderem zeigen, daß sie zwar einzelne Jesusworte aufbewahren, aber erst nachträglich in die zugespitzte Form eines antithetischen Gegensatzes gebracht, also einem bereits vorhandenen Vorbild angeglichen worden sind.

Aber auch die Antithesen, die wir der Verkündigung Jesu zuzuschreiben berechtigt sind, haben Erweiterungen erfahren, die ihre Radikalität verdunkeln. Die Antithese vom *Töten* lautet wohl ursprünglich so: »Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht morden, wer mordet, sei dem Gericht verfallen. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, sei dem

---

15. Cbr. Dietz/elbinger: Die Antithesen der Bergpredigt, ThExh 186, München 1975, S. 56.

16. Vgl. *P. Hoffmann / V. Eid:* jesus, S. 37 ff; *E. Schweizer:* Matthäus, S. 66 ff; *U. Luck:* Vollkommenheitsforderung, S. 24; anders im Blick auf die 4. Antithese *Chr. Dietz/elbinger:* Antithesen, S. 32.

Gericht verfallen-e (Mt 5, 21, 22 a). Während es hier darauf ankommt, daß schon der Zorn die gleiche Bedeutung hat wie die manifeste Tat, haben frühe Anhänger Jesu sich wiederum angeschickt, einzelne Manifestationen des Zorns zu nennen und mit Strafandrohung durch entsprechende Gerichtsinstanzen zu belegen: »Wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf, der soll dem Hohen Rat verfallen, wer aber sagt: Du Idiot, der soll der Feuerhölle verfallen sein« (Mt 5, 22 bc). Die Radikalisierung der Forderung wird hier verdeckt durch die Formulierung von Sanktionen und des weiteren durch positive Ermahnungen zur Versöhnung und zum Nachgeben (Mt 5, 23-26). - Während es bei dem jesuanisdien Spruch vom *Ehebruch* (Mt 5, 27 f.) darum geht, daß schon der begehrliche Blick den gleichen Tatbestand erfüllt wie der sexuelle Verkehr, haben frühe Anhänger Jesu diese Radikalisierung umgedeutet in die Empfehlung von vorbeugenden Maßnahmen: das Auge soll ausgerissen und die Hand soll abgehackt werden, wenn sie zu dem als Sünde inkriminierten Tatbestand verführen (Mt 5, 29 f.). - Entsprechendes läßt sich bei der Antithese vom *Schwören* (Mt 5,33, 34 a *I* Jak 5, 12) zeigen. Während Jesus hier gegenüber dem alttestamentlichen Verbot des Meineids-? und dem Gebot, die Gelübde zu erfüllen[18], jeden Schwur verbietet, hebt die Überlieferung verschiedene verbotene Schwurformen (Mt 5, 34 b-36) von einem erlaubten Schwurersatz ab, in dem der Gottesname weder direkt noch indirekt genannt wird - nämlich das beteuernde »Ja, Ja« und »Nein, Nein- (Mt 5, 37). Die Radikalisierung der Forderung wird also aufgeweicht durch das Zugeständnis einer vereinfachten Schwurform.

Ich habe mit der Mehrheit der Forscher 30m Neuen Testament jene drei antithetischen Formulierungen als ursprünglich jesuanisch angenommen, die für unser Verständnis 30m provozierendsten sind. Denn sie setzen nicht - wie die übrigen - einer vorgegebenen Norm (etwa der Nächstenliebe) eine andere, diese überbietende positive Norm (etwa die Feindesliebe) entgegen, sondern begnügen sich einzig und allein mit einer Erweiterung der Tatbesrandsbestimmung, indem sie durchs Gesetz verbotene Taten auf ihre inneren Wurzeln zurückführen. Sie sind im Wortsinne »radikal«, weil sie an die Wurzel gehen. Was ist das provozierende Thema dieser Sprüche?

2.2 Vorläufig hatte ich ihr Thema als das derjenigen Werte angegeben, die wir moralisdie Normen, Gesetze, man kann auch sagen pflichtgemäße Vorschriften nennen. Der Typus von Ethik, den die Tradition in diesem Zusammenhang ausgebildet hat, ist die *Pflichtenlehre,* auch deontologische Ethik genannt. Dabei wird jeder bestätigen können: der relativ weiche Mantel der Tugend ist leicht zu ertragen verglichen mit der harten Sprache der Pflicht. Denn die Tugend tendiert zwar - wie wir sahen - ins Haben, haftet aber doch näher 30m Sein des Menschen als die Normen der Pflichterfüllung, die ihm als unerbittliches Sollen gegenübertreten können. Die Tugend gedeiht im Klima der Gewöhnung, aber die Pflicht knallt zuweilen mit der Peitsche der Dressur. Hier kommt es nun wirklich zur Probe aufs Exempel: orientiert uns die Bergpredigt über das reale Sein des Menschen oder richtet sie gegen dieses Sein abstrakte Forderungen des Sollens auf?

.Ich will mich dieser Frage annehmen, indem ich das Thema der in Rede stehenden Sprüche so angebe: In den antithetischen Formulierungen Jesu geht es um einen alle Kultur bestimmenden Widerstreit, nämlich um den großen *Antagonismus zwischen den Triebansprüchen* jedes Individuums einerseits *und den* von der menschlichen Zivilisation durch moralische Normen auferlegten *Einschränkungen dieser Triebansprüche* andererseits. *Sig-*

17. Ex 20, 7; Deut 5,11; Lev 19, 12.
18. Num 30, 3; Deut 23,22; Ps 50,14.

mund Freud hat in einer bekannten Schrift diesen Antagonismus als Ursache des »Unbehagens in der Kultur« analysiertt". Daß es um eben diesen Antagonismus geht, können wir uns deutlich machen, indem wir uns die Bewegungsrichtung vor Augen stellen, in der die Radikalisierung der Normen verläuft, Sie verläuft gewiß vom Äußeren ins Innere. Denn sie verläuft jeweils von einer vor-gesetzten Norm, die einen manifesten Tatbestand definiert, ins Innere des Menschen. Sie verläufi z. B. vom äußeren Tatbestand des Mordes zur ganz intimen, inneren Regung des Zornes.

Es gibt nun aber zwei Möglichkeiten, das Gefälle dieser Radikalisierungsbewegung zu verstehen. Die eine geht davon aus, daß es hier um die Errichtung einer inneren moralischen Instanz, eines sittlichen Urteilsvermögens geht. Als die Errungensdiafl von Jesu Normenkritik gilt dann die Einsicht, daß eine hochwertige Ethik nidit auf dem durch äußere Pflichtgebote erzwungenen äußeren Handeln gründe, sondern auf der Forderung einer inneren, subjektiven Gesinnung, die als guter Wille auszulegen sei. So besteht der springende Punkt der Gesetzesverschärfung Jesu etwa nach Ansicht von *Carl Friedrich von Weizsäcker* darin, daß gesagt wird: »Du sollst nicht nur nicht töten, *(sc.* denn das ist Teil der allgemeinen Ethik, das steht schon in den Zehn Geboten, sondern) du sollst nicht töten wollen. Du sollst nicht in dir den Impuls zulassen, der, wenn du ihm folgtest, töten würde.«[20] Unsere Sprüche wären dann als ein grandioser Appell an die menschliche Selbstzucht zu verstehen, die sich auch die verborgenste Regung unterwirft. Die Antithesen der Bergpredigt gipfelten dann letztlich in nichts anderem als in dem Imperativ, die bloß äußerlich vorgefundenen Normen nicht draußen stehen zu lassen, sondern in unser Inneres aufzunehmen und sie in unserer seelischen Struktur als die kontrollierende Zensur-Instanz zu errichten, die Freud mit dem Kunstwort des »Über-Idi« bezeichnet hat.

Ich bin der Meinung, daß dieses Verständnis eine verhängnisvolle Verkehrung dessen darstellt, was Jesu Verkündigung intendiert. Denn die Bewegung, die von seiner Radikalisierung der Normen ausgeht, gipfelt ja - wie besonders die Sprüche vom Töten und vom Ehebrechen zeigen - gar nicht in einem neuen Verbot oder in einern neuen Gebot, sondern in der puren Konstatierung des Faktums jener inneren Antriebe, aus denen die verbotenen Taten hervorgehen. Und wir sollten dieses - um mich so auszudrücken - moralische Desinteresse nicht beklagen, sondern zunächst einmal die Chance ergreifen, die darin für ein besseres Verständnis auch derjenigen ethischen Weisungen des Evangeliums liegt, die sprachlich im *Stil des Sollens* formuliert sind. Freud hat z. B. in seiner erwähnten Abhandlung das Gebot der die Feindesliebe einschließenden Nächstenliebe als »ausgezeidmeres Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-über-Ichs« bezeichnet, weil es - wie er meinte - einerseits die stärkste nur denkbare Abwehr der menschlichen Aggression formuliert, diese hinterrücks aber gerade fördert, indem es illusorischerweise auch schon die geringste aggressive Regung verbietet. Eine »so großartige Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen«, meint Freud[21].

---

19. S. *Freud:* Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Freud-Studienausgabe IX, Frankfurt 1974, S. 191 bis 270.
20. C. *F. o, Weizsäcker:* Bergpredigt, S. 451.
21. S. Freud: Kultur, S. 268.

Es ist also dieses verhängnisvolle Mißverständnis der ethischen Verkündigung Jesu als Forderung eines strengen kulturellen Ober-Ich, vor dem wir "bewahrt bleiben, wenn wir die Chance realisieren, die in dem moralischen Desinteresse der Gesetzesradikalisierung Jesu liegt. Sie ist radikal, indem sie an die Wurzel, nämlich das Faktum der Antriebe reicht, aus denen die verbotenen Taten hervorgehen. Und was vermögen schon Normen, seien es nun äußere oder innere, gegen das Faktum dieser Antriebe? Ich denke, gegen ihre faktische Macht ist sowohl die Objektivität der Gesetze als auch die nur vermeintlich autonome Subjektivität des guten Willens machtlos. Kein anderer als der Apostel Paulus hat das übrigens scharf gesehen, wenn er im 7. Kapitel des Römerbriefes sagt: »Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.«22

Die andere Möglichkeit des Verständnisses, die ich selbst vertreten möchte, macht deshalb Ernst mit der Beobachtung, daß die *Antithesen* ursprünglich nicht in ein Sollen ausweichen, sondern *den Menschen* - ähnlich wie die Glücklichpreisungen - *bei seinem konkreten Sein behaflen.* Sie orientieren uns über das Menschsein, indem sie es als ein potentiell *konfliktreiches Sein* ansprechen, als ein Sein nämlich, das wegen der beiden in ihm im Widerstreit liegenden Pole, der moralischen Über-Ich-Forderungen und der Triebforderungen, in eine äußerste Anspannung, eine gefährliche Zerreißprobe geraten kann. Sie machen auf das Faktum eines Zwiespalts im Menschen aufmerksam, der sich zur Spaltung und Teilung dramatisieren kann, so daß ein Mensch sich und anderen fremd wird. Sie machen auf die Gefahr der Verfehlung menschlichen Lebens in der Entfremdung aufmerksam. Die Gesetzesverschärfung Jesu bedeutet deshalb - in ihrer Tiefendimension verstanden - Konfliktverschärfung. Besteht darin das Thema der Antithesen, so fragt sich gleichwohl um so dringlicher, was denn ihr Sinn sein mag. Widerspricht denn die Tendenz zur Konfliktverschärfung bis zur Zerreißprobe nicht fundamental der Tendenz zur Glücklichpreisung der Bedürfl:igen?

2.3 Wir hatten bei unserer Meditation der Makarismen Anlaß, auf die sprachliche Form des Paradoxes zu achten, in der sie formuliert sind. Wir wollen das gleiche auch bei den Antithesen versuchen. Sie sind nämlich in der Sprache eines verwandten Grenzausdrucks formuliert, den die Sprachwissenschaft Hyperbole, »Übertreibung«, nennt[23]. *Die Konfliktverschärfungen Jesu sind sinnvolle Übertreibungen.* Übertreibungen sind sie, weil sie - in Gesetze umformuliert - maßlose Übersteigerungen des Menschenmöglichen sind. Es ist die Funktion dieser Übertreibungen, uns neu zu orientieren, indem sie uns desorientierent", Sinnvoll sind sie jedoch, weil sie von der Art solcher Übertreibungen sind, die indirekt, aber darum um so wirksamer, freie Einsichten in uns entstehen lassen. Und die Einsicht, die durch die besprochenen Übertreibungen geweckt wird, besteht zuallererst einmal darin, daß wir selber mit den Kräfl:en unseres Verstandes und des anerzogenen moralischen Willens überhaupt nichts tun können, um die Gefahr der Spaltung und Trennung unseres

22. Röm 7, 19.

23. Vgl. *R. Bultmann:* Tradition, S. 180; *P. Ricceur:* Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: *P. Rlcceur I E. Jüngel:* Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, S. 45 bis 70, bes. S. 67.

24. Vgl. P. Rlcceur: Metapher, S. 67.

Lebens zu verhindern: je mehr wir vorsätzlich machen wollen, um so mehr geraten wir in den Konflikt. Die theologische Tradition, die die *Spaltung und Trennung unseres Lebens »Silnde«* nennt, hat deshalb davon gesprochen, daß die Übertreibung des Gesetzes uns dessen »überführt«, daß wir aus uns selbst nichts machen können. Die Antithesen provozieren zu dieser Einsicht, sie rufen sie frei und ungezwungen hervor.

überhaupt wollen sie eine Kraft des Menschseins ansprechen und hervorrufen, die nicht eingespannt ist in den Teufelskreis von Pflicht und Pflichterfüllung, Triebanspruch und Triebunterdrückung, sondern in der *Freiheit und Zwanglosigkeit* regieren. Ich will diese unverfügbare Kraft in der Tiefe des menschlichen Seins die freie *Phantasie* nennen. So wie das Paradox die Leidenschaft des Handeins weckt, so ruft die Übertreibung die Phantasie wach als eine Kraft jenseits des Zwiespalts von Pflicht und Neigung, als die einzige Kraft, die - wo sie uns noch nicht genommen worden ist - Bilder einer neuen, ganzen und heilen Realität entwerfen kann, wie sie in Jesu Verkündigung von der Gottesherrschaft intendiert ist. Deshalb widerspricht die Konfliktverschärfung nicht der Glücklichpreisung der Bedürftigen, sondern schärft uns ein, daß das Glück, die *Erfahrung ungeteilter Ganzheit* und Fülle unseres Lebens, *nicht in der Macht unserer moralischen Anstrengung* liegt, und daß der Motor jeden wahren Fortschritts nicht die Perfektion der Norm- und Leistungserfüllung ist. Deshalb kommen ja auch und gerade in der Bergpredigt solche Worte Jesu zum Zuge, die zu einer unbekümmerten Lebendigkeit rufen, wie sie Vögeln und Blumen eigen ist (Mt 6,25 ff.), Worte, die an eine von verkrampfler Selbstbeobachtung freie Spontaneität appellieren, bei der die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut (Mt 6,3), und dennoch - nein: gerade deswegen ein zweckmäßiges Glied an einem organischen Leibe ist.

Mit dieser Grundorientierung ausgestattet wollen wir kurz die einzelnen *Themen der Antithesen* in Augenschein nehmen. Sie orientieren uns über fundamentale Aspekte des Menschseins: die *Aggression,* die *Sexualität* und die *menschliche Rede.* Im Blick auf jedes dieser Themen werde ich positive Orientierungen formulieren, die dem Sachverhalt Rechnung zu tragen versuchen, daß uns die Antithesen durch Suspension des Moralischen in den freien Spielraum des Ethischen überführen wollen.

Der Spruch vom *Töten* handelt von dem unableitbaren und uneingeschränkten Existenzrecht jedes menschlichen Lebens und weckt zugleich die Einsicht, daß jeder Mensch aufgrund seiner physischen Ausstattung zu aggressiven Affekten neigt, die im Ansatz das Lebensrecht des anderen bestreiten und zerstören. Es ist gerade hier sinnvoll, daß die in der menschlichen Triebstruktur verankerte Neigung zu solchen Affekten nicht imperativisch verboten wird (etwa: »du sollst nicht zürnen«), sondern daß sie gewissermaßen analytisch auf eine Ebene mit der Gewalttat gestellt wird. Denn das pure Verbot wurde die Aggressivität nur steigern, die es zu bekämpfen trachtet. Was mir also zuteil werden kann, ist nicht gänzliche Aggressionslosigkeit, sondern die Fähigkeit zur *Anerkennung* des anderen, die ihn gerade als einen mir total Fremden, mit mir schlechterdings nicht Identischen, angstfrei gelten lassen kann. Der Sinn der von Fremdaggression handelnden Antithesen (Mt 5,38 bis 41, 43-48) bestünde von hier aus darin, den Aggressor durch Verzicht auf Gegenwehr zu einer Änderung seines Verhaltens, ja zur Etablierung einer beim Menschen von Natur aus nicht vorhandenen Tötungshemmung zu bewegen - eine Strategie, die freilich ihrer-

seits an ein sublimes Aggressionspotential gebunden ist[25]. Denn der Vergeltungsverzicht läuft ja auf die Weigerung hinaus, den anderen als das zu identifizieren, als was er sich gerade darstellt, nämlich als Feind. Indem sich solcher Verzicht in der überlegenen Kraft der Anerkennung weigert, den Aggressor in der feindlichen Maske zu bestätigen, in der er erscheint, will er den Angreifer zu sich selbst kommen lassen.

Die Antithese vom *Ehebruch* handelt von der menschlichen Sexualität und ruft die Einsieht wach, daß jeder Mensch aufgrund seiner physischen Konstitution ansprechbar ist für die erotische Faszination eines anderen, in deren Konsequenz das mit dem Sexualtrieb übrigens nicht notwendig verbundene Haben- und Besitzenwollen des anderen-s liegen kann, und daß dieser Trieb auch durch die Teilhabe an soziokulturellen Institutionen wie der Ehe nicht einfach verschwindet. Man muß sich hier den überaus menschenfreundlichen Gehalt dieses Spruches Jesu auch auf dem Hintergrund seiner Zeit klarmachen. In der jüdischen Umwelt Jesu wurde nämlich infolge der herrschenden polygamen Eheauffassung das Delikt des Ehebruchs mit zweierlei Maß gemessen-". Da der Ehemann grundsätzlich das Recht auf mehrere Frauen besaß, fiel die sexuelle Beziehung eines verheirateten Mannes mit einer anderen Frau nur dann unter den Tatbestand des Ehebruchs, wenn es sich um eine verheiratete Frau handelte. Mit anderen Worten: das Delikt des Ehebruchs wurde einseitig vom Treueanspruch der Männer auf »ihre« Frauen her definiert. Als Ehebruch galt erst die Verletzung des Rechtsbereichs eines Mannes durch einen anderen. Die Gesetzesversdiärfung Jesu geht also gleichsam »nebenbei« mit der Erhebung der Frau zum selbständigen Rechtssubjekt einher und entwirft das Bild eines gegenseitigen Treueverhältnisses. Was in diesem Zusammenhang einem Individuum gegeben werden kann, ist nicht etwa die Verleugnung des universalen erotischen Bandes zwischen den Menschen - ohne das auch die Nächstenliebe (Agape) nur eine gespenstische Abstraktion wäre - sondern eine *LiebesJähigkeit,* die vom anderen nicht Besitz ergreifen, den anderen nicht für sich haben und sich einverleiben will.

Die Antithese vom *Schwören* schließlich handelt von der menschlichen Rede und klärt uns darüber auf, daß unsere Sprache Mechanismen kennt, durch die sich unser inneres Bedürfnis nach Sicherheit verrät, jener Impuls, sich gegenüber Vergangenem oder Zukünftigem sichern und absichern zu wollen. Da es hier um die Manifestation eines inneren Impulses im gesprochenen Wort geht, ist es einleuchtend, daß diese Antithese - anders als

---

25. So mit Recht G. *Theissen:* Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, ThExh 194, München 1977, S. *100.*

26. Ich folge hier *Freuds* Annahme, wonach eine differenzlose Identität von sexuellem »Begehren« und gegenständlichem Einverleiben- und Haben-Wollen lediglich im Falle der mangelnden Ablösung der Sexualtriebe von den Selbsterhaltungstrieben gegeben ist, in Fällen also, in denen der Erwerb einer gegenüber den Selbsterhaltungstrieben sekundären Autonomie der Sexualität ausgeblieben ist. Vgl. S. *Freud,* Triebe und Triebschicksale (1915), in: Freud-Studienausgabe III, Frankfurt 1975, S. *75-102* - ein Konzept, dessen Begrifflichkelt freilich die durch die »Einführung des Narzißrnus« geschaffene Problematik noch unberücksichtigt läßt. VgI. auch *A. Plack:* Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, München 1967, S. 51 ff.

27. Vgl *P. HofJmann I V. Eid:* Jesus, S. 118 f.

die beiden ersten - zur imperativen Formulierung neigt, denn der »Eidesverweigerung stehen in der Tat keine physischen Schranken entgegene". Was in diesem Spruch intendiert ist, kann sehr wohl in bestimmten Situationen, aber muß nicht prinzipiell einen Konflikt mit der Eidesforderung durch staatliche Instanzen heraufbeschwören. Tiefer noch zielt er nämlich auf die Utopie des transparenten Zusammenhangs, der verläßlichen Kontinuität, der unzerrütteten Integrität menschlicher Rede, und darin auf die Gabe der *Geistesgegemaart,* die meine erlebte Vergangenheit und meine erhoffte Zukunft zu einer wahren Rede zusammenschließt.

Handelten die Glücklichpreisungen von einer fundamentalen menschlichen Bedürftigkeit, der befriedigende Erfüllung, Sättigung und Trost zugesagt wurde, so *kreisen die Antithesen um jene menschlichen Bedürjnisse, die die authentische Bedürftigkeit unseres Lebens verkehrt haben,* indem sie nicht mehr auf das Beschenktwerden warten, sondern von sich aus haben und besitzen wollen: sich auf Kosten des anderen behaupten wollen, den oder die andere haben und nehmen wollen, sich selbst haben und sichern wollen. Die Verkehrung, die diese Bedürfnisse der Bedürftigkeit antun, liegt darin, daß sie allesamt ein negatives, destruktives Verhältnis des Handelnden zum anderen Menschen begründen. Aber genauso destruktiv, nämlich destruktiv gegen den Handelnden selber, sind die repressiven Forderungen einer Moral, die die Verleugnung der Bedürfnisse erzwingen will. Deshalb können wir nur dort frei sein, wo wir frei sind von jenem doppelten Zwang, dem physischen und dem moralischen, frei von der Nötigung des Bedürfnisses und des Geserzes-". Und in genau diesem Sinne appellieren die Antithesen an die unter ihrem Gegensatz verborgene Kraft der freien Phantasie, die die Kraft der unentfremdeten, unzerstück.elten Ganzheit menschlichen Lebens ist.

Was wir also für eine neue Ethik, für eine Neuorientierung unseres Menschseins brauchen, ist die Verwirklichung von Modellen'? kreativer Phantasie auf allen Gebieten unseres Zusammenlebens von der Familie bis zur Politik. Und dann kann ich allerdings über die Befähigung zur *Anerkennung* des anderen nicht sprechen, ohne daran zu denken, daß unsere Erziehungsstile nicht selten durch frühe Triebunterdrückung und Tabuisierung kindlicher Aggressivität spätere Friedensfähigkeit gerade verhindern-t. Ich kann über die Befähigung zur nicht-besitzergreifenden *Liebe* nicht sprechen, ohne daran zu denken, daß in einer am individuellen Besitz orientierten Gesellschaft auch die Beziehung der Ehe nicht selten zu einem Institut eifersüchtiger Besitzstandswahrung verkommt. Und ich kann im Lande Baden-Württemberg über die Gabe der *Geistesgegenwart* nicht sprechen, ohne an das erschütternde Schauspiel mangelnder Geistesgegenwart menschlicher Rede zu denken,

---

28. G. *Theissen:*]esusbewegung, S. 99.
29. Vgl, *H. Marcuse:* Triebstruktur und Gesellschafl:. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt 1977, S. 184 ff.
30. Zur ethischen Relevanz des Modellbegriffs als Strukturalisierung geschlossener Systeme vgl, zusammenfassend *D. Mieth:* Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz 1976, S. 51-83.
31. Vgl. etwa *A. Mitscherlich:* über hergestellte Dummheit, in: Toleranz - überprüfung eines Begriffs. Ermittlungen, 2. Aufl., Frankfurt 1976, S. 35-48.

das uns kürzlich auf höchster politischer Ebene vorgeführt worden ist[32]. Angesichts dieser Realität wächst die Zahl von Menschen, die gar nicht einmal vorrangig nach neuen Werten fragen, sondern die zuallererst mit einem neuen Lebensstil experimentieren, der weniger am Haben und Besitzen, weniger am Sollen und Müssen und dafür mehr am Sein und Zusammensein ausgerichtet ist. Es wächst die Zahl von Menschen, die nach neuen Modellen des Zusammenlebens suchen, die es dann auch erlauben, eine dynamische Nonnativität an die Stelle verordneter Moral treten zu lassen. Die kleine, aber wachsende Zahl dieser Menschen hat den Geist der Bergpredigt auf ihrer Seite.

3. LIEBE GEGEN MARKT

In der Meditation unserer drei Antithesen habe ich mit den Kategorien der *Anerkennung*, der *Liebesfähigkeit* und der *Geistesgegenwart* wiederum positive Orientierungen zu formulieren versucht, die aus der Desorientierung erwachsen, welche die übertreibung hervorgerufen hat. Denn die Antithesen überführten uns ja durch die Suspension des bloß bedrängend Moralischen in den freien Spielraum des Ethischen. Die von mir gewählten Kategorien der Anerkennung, der Liebesfähigkeit und der Geistesgegenwart wollen daher nicht als normative Forderungen verstanden werden und sind ja - wie ich hoffe - auch so gewählt, daß jeder Hörer ihre Verwendung in einer präskriptiven Sprache als contradictio in adiecto empfinden würde. Es handelt sich vielmehr um Fähigkeiten, mit denen einer befähigt, ja um Gaben, mit denen einer beschenkt sein kann. Sie möchten konstitutive Strukturmerkmale jenes Spielraumes beschreiben, in dem sich menschliches Selbstsein als eines, das sich in Beziehung zu anderen vorfindet, frei zu entfalten vermag. Und die von mir vorgeschlagenen Kategorien tun dies, indem sie jeweils ein Drittes zur Sprache bringen, das die schlechte Alternative von krampfhafter Selbsthabe und krankhaftem Se1bstverlust überwindet.

Dieser Sachverhalt nötigt uns geradezu, nunmehr auf die *Grundregel* zu sprechen zu kommen, die uns die Bergpredigt als Quintessenz aller Gebote überliefert hat. Denn sie müßte ja den Probierstein dafür abgeben können, ob wir die aus der Desorientierung hervorgehenden positiven Orientierungen bloß kraft irgendeiner zügellosen Phantasie formuliert haben - oder aber in der Kraft des Evangeliums.

3.1 Unsere Regel ist nun gezielt dem Sachverhalt gewidmet, der schon die ganze Zeit in Rede stand, dem Sachverhalt nämlich, daß sich unser Menschsein immer kommunikativ, das heißt immer als *Wechselbeziehung*, als *Austausch* mit anderen vollzieht, und daß wir auch die Fähigkeiten, die ich formuliert habe, nur in solchen zwischenmenschlichen Austauschprozessen, in der Interaktion von Partnern, erwerben können. Wir müssen aber fragen, von welcher Art dieser Austausch ist, den die Regel im Sinn hat. Sie lautet: »Alles, was ihr wollt, das euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen« (Mt 6, 12/ Lk 6,31).

---

32. Am 7. 8. 1978 trat der baden-württembergische Ministerpräsident Hans Filbinger von seinem Staatsamt zurück, nachdem er sich im Zusammenhang mit der Diskussion um seine Tätigkeit als NS-Marinerichter in unaclöslicbe Widersprüme verstrickt hatte.

Es handelt sich hier um ein Wort, das an eine zuerst im griechischen Altertum oft ausgesprochene Weisheit anknüpft33. Diese Weisheit ist ursprünglich - wie die meisten Weisheiten - auf dem Prinzip gerechter Vergeltung aufgebaut und empfiehlt es als klug, das Verhalten an diesem Prinzip auszurichten. Sie kann entweder negativ formuliert werden - so reimen wir ja noch heute: »Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu.« Oder es kann etwa einem Machthaber um 100 v. ehr. positiv geraten werden: »Wenn du ... alles Gute erfahren willst, dann tue dasselbe deinen Untertanen.« In beiden Fällen wird ganz unverfänglich an die menschliche Klugheit und Schläue appelliert: Wenn du willst (nicht willst), das der andere (dir) das und das tut, dann tue Entsprechendes (tue Entsprechendes nicht). Diese Formulierung der Regel orientiert uns darüber, daß wir unseren zwischenmenschlichen Verkehr, unsere Interaktionen miteinander, über wechselseitige Erwartungen aufbauen. Man konnte die Regel deshalb die Goldene nennen und als Norm aller Normen verwenden, weil sie das Zustandekommen von normativen Forderungen überhaupt verständlich macht. Der Sollenscharakter von einzelnen Normen ergibt sich nämlich allererst daraus, daß wir einander mit wechselseitigen (ausgesprochenen oder unausgesprochenen) Erwartungen begegnen. Unsere Erwartungen sind die Normenproduzenten. Die Regel fußt also auf der Beobachtung, daß wir im Umgang miteinander gegenseitig Erwartungen aneinander herantragen, und formuliert es als Grund-Gesetz aller Gesetze, das eigene Verhalten von derjenigen Erwartung abhängig zu machen, die ich im Blick auf das Verhalten des anderen hege. Während nun die *negative* Fassung der Regel unzweideutig eine Kampfmoral formuliert, wollen wir nicht anstehen, ihre *positive* Schwester im Kontext eines sublimeren Wettstreits zu sehen. Ich möchte deshalb die Art von gegenseitigem Austausch, die die an die menschliche Klugheit appellierende positive Formulierung der Regel im Sinn hat, *Markt* nennen. Sie ist eine Moral von Marktbeziehungen. Mit ihr kann man sich gewinnbringend verkaufen nach dem berechnenden Grundsatz: »Wenn du mir ..., dann ich dir ...« Widerspricht die Regel damit aber nicht der Gesetzeskritik Jesu, die uns doch darüber aufgeklärt hat, daß wir aus uns selbst nichts machen können?

3.2 Ich glaube nicht. Denn in dem Zusammenhang und in der Formulierung, in denen uns die Regel in der Bergpredigt überliefert ist, überbietet sie das Marktgesetz und setzt es damit außer Kraft. Ihr Thema ist sehr wohl ein Austausch, deshalb lehnt sie sich auch an die Sprache der Marktmoral an - aber sie lehrt vom Tauschen anders zu denken. Sie appelliert nämlich nicht an unseren berechnenden Verstand, sondern wiederum unmittelbar an unser Sein. Sie sagt nicht: *»Wenn ihr wollt,* daß euch die Menschen das und das tun, dann tut Entsprechendes.« Sondern sie sagt: *»Alles, wovon ihr wollt,* daß es euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen.« Und damit appelliert sie eigentlich auch gar nicht an den bewußten, kalkulierenden Willen, sondern an die Wünsche, die aus der menschlichen Bedürftigkeit entstehen-".

33. Vgl. *E. Schweizer:* Matthäus, S. 111 f.; *A. Dible:* Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärerhik, Göttingen 1962.

34. Vgl. *E. H. Erikson:* Die Goldene Regel im Licht neuer Einsicht, in: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse, Stuttgart 1966, S. 198-222; *H. E. Tädt:* Ethik I, Vorl. Mskr, WS 1972/73, 1.0, 1.1.

Es greift darum auch auf fatale Weise zu kurz, unsere Regel mit dem sogenannten *kategorischen Imperativ* zu identifizieren'", wie ihn der Philosoph I. Kant in einer seiner Versionen ausgedrückt hat: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«36 Denn der kategorische Imperativ ist gerade nicht an der Materie des Wollens, am produktiven Gehalt des Sehnens, am Material des Wünschens interessiert, sondern an deren Unterwerfung unter eine Norm, die dem Willen seine reine vernünftige Form als ein Grund-Gesetz der Selbstbeobachtung nur vorschreibt. Darum ist neben anderen bereits der große Theologe *Friedrich Schleiermacher* dem einschränkenden, den Menschen entzweienden Charakter des kategorischen Imperativs scharf entgegengetreten: »... wenn seine Wirkung nur darin besteht, daß beachtet werde, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit habe, ein allgemeines Gesetz zu sein: so muß ja, ehe diese Wirkung eintreten kann, die Maxime zuvor gegeben sein: und wie anders wollte sie dies, wenn nicht als ein Teil des Naturzweckes.e" Indem unsere Regel also nicht an den bewußten Willen als ein rationales Vermögen der verallgemeinernden Selbstbeobachtung appelliert, sondern an die Wünsche, die die menschliche Bedürftigkeit hervortreibt, fordert sie uns indirekt auf, den Kreis unseres Gedankenganges wieder zu schließen und auf jene menschliche Grundverfassung zurückzukommen, nämlich die Sehnsucht nach Trost, Sättigung und erfülltem Glück.

Aber die Regel macht uns jetzt deutlich, daß unsere je eigene Sehnsucht nach Glück nur zusammen mit den Wünschen aller anderen und nicht gegen sie verwirklicht werden kann. Mehr noch, sie erzwingt ganz zwanglos etwas Unausdenkbares: Sie fordert uns im Innersten heraus, unsere je eigenen Wünsche nach Erfüllung nicht für uns zu behalten, sondern sie umzukehren, indem wir sie als ein riesiges Potential der gebenden Zuwendung zum anderen fruchtbar werden lassen. Denn: alles, wovon ich wünsche, daß es mir die anderen tun, das ist ja dies, daß sie mir in einer Weise zugetan sind, die mich mit Glück erfüllt. Aber: wäre die Erfüllung dieses Wunsches nicht pervers, nämlich ver-kehrt, wenn sie nicht im selben Augenblick die umgekehrte Einsicht hervorriefe, daß ich zugleich derjenige bin, dessen Hingabe der andere in seiner Bedürftigkeit braucht?

3.3 Ich sagte deshalb, daß uns die Regel in der nichtkonditionalen, unbedingten Formulierung des Evangeliums vom Tausch anders zu denken lehre. Sie überführt uns in eine der Marktbeziehung ähnliche - und doch ganz andere Form von *Gegenseitigkeit.* Denn in unserem Zusammenhang hat die Regel nicht die Austauschbeziehung des Marktes im Sinn, sondern jene Tauschbeziehung, die wir *Liebe* nennen. Besteht doch der Austausch der Liebenden darin, daß sie streng genommen nichts aus-tauschen, sondern sich in ihrem ganzen Sein ver-tauschen. In Umkehrung der berechnenden Tauschmoral ist die Liebe jene einer vorbewußten Schicht unseres Menschseins entspringende, ungeschuldete Initiative, durch die der eine die äquivalente Gegenleistung des andern noch gar nicht sicher

35. So C. *F. v. Weizsäcker:* Bergpredigt, S. 450 f.
36. 1. *Kant:* Kritik der praktischen Vernunft (1788), § 7.
37. F. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), in: Schleiermachers Werke, 1. Bd. hg, von O. Braun und J. Bauer, 2. Aufl., Leipzig 1928, S. 57.

erwarten kann, sondern ihm - jeweils zur rechten Zeit - mit dem schenkend zuvorkommt, war er gerade braucht.

Weil der Markt den Aquivalententausch vorab sicherstellen muß, wird auf dem *Markt* auch nur Gleich-gültiges ausgetauscht: *Ware* gegen Ware, oder - vor allem in neuerer Zeit - Güter (das sind Waren plus Dienstleistungen) gegen Geld. Wir haben uns im Zuge dieser Entwicklung angewöhnt, die Kraft menschlichen Handeins zuerst und vor allem als die Kraft zur Produktion von Gütern auszulegen, vermittels deren die gegenständliche Natur zum Werkzeug unserer Selbsterhaltung wird. Und in der Ethik als der Lehre vom menschlichen Handeln ist es die *Güterethik* gewesen, die sich in der Neuzeit an dieser Auslegung menschlicher Aktivität als zweckbewußtem Produzieren orientiert hat.

Nun ist gewiß auch diejenige Aktivität, die wir im Gegenzug dazu als Liebe auslegen, ein Tausch und eine Produktivkraft - und was für eine. Aber mit welchem Unterschied: Die sich in der Liebe Vertauschenden beziehen sich aufeinander nicht als Gleichgültige, sondern als hier und jetzt *Einzigartige.* Und die Produktivkraft der Liebe reproduziert den anderen nicht als austauschbares Mittel zum Zweck, sondern »madit« ihn zum einmaligen Selbstzweck. Die Liebe läßt den anderen geduldig zu seiner eigenen, unverwechselbaren Erfüllung und Vollkommenheit kommen (Mt 5, 48), denn nur einzigartig Verschiedene können ihre Einzigartigkeit füreinander steigern-". So macht die Liebe den anderen in seinem Dasein nicht ärmer und schwächer, sondern reicher und stärker - und erhält selber mehr zurück als ein bloßes Äquivalent: die überfließende Fülle der menschlichen Beziehungen.

Es hat sich gezeigt, daß uns die Regel im Kontext des Evangeliums ganz bei uns selbst, bei unserem Wunsch nach Reichtum und Fülle des Seins behaftet, um uns dann ganz und gar umzudrehen zum anderen. Indem sie so verfährt, lehrt sie uns, von der Liebe als einer Beziehung zu sprechen, in der wir gerade *im anderen* ganz *bei uns selbst* sind. Von daher zeigt es sich nun auch, daß die Kategorien der Anerkennung, der nicht-besitzergreifenden Liebe und der Geistesgegenwart in der Kraft des Evangeliums formuliert waren. Denn es liegt ja auf der Hand, daß unsere Regel nichts anderes darstellt als eine Verschlüsselung des bekannten, jedoch nicht in der Bergpredigt überlieferten Satzes: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (Lev 19, 18/ Mt 23, 29 par.), Aber die Verschlüsselung, in der die Regel formuliert ist, hat ihren guten Sinn.

Zum einen erinnern wir uns an Freuds Kritik, eine so großartige Inflation der Liebe - wie sie im *»Liebesgebot«* ausgedrückt sei - könne nur den Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen. Das stimmt, wenn man die Liebe als einen Begriff des Sollens mißversteht und als normative Zumutung verschleißt. Deshalb hat - wie ich finde - das »psychologischere Vorgehen« der Goldenen Regel sein Recht: denn als Inbegriff der paradoxen Redewen-

---

38. E. H. Erikson (Goldene Regel), der darin eine Analogie zur *Freud*schen Theorie der Genitalität entdeckt (5. 212 f.), formuliert als »die einzige Alternative zum bewaffneten Wettstreit ... die Anstrengung ..., im historischen Partner das zu aktivieren, was ihn in seiner historischen Entwicklung stärkt, ebenso wie es den Aktivierenden in seiner eigenen Entwicklung bestärkt - nämlich in der Entwicklung auf eine gemeinschafbliche künftige Identität zu« (5. 221). Freilich verdient es der Begriff der »Anstrengung.., in diesem Zusammenhang cum grano salis genossen zu werden.

dungen der Bergpredigt bleibt sie auf jener Ebene einer indirekten, verschlüsselten Mitteilung, die uns nicht überfordert, sondern von der wir uns ansprechen lassen können: zur Leidenschaft, zur Phantasie und zur Liebe.

Zum andern aber weist uns die dem Tauschverhältnis abgelauschte Formulierung der Regel unüberhörbar darauf hin, daß die Liebe die radikalste Kritik der alles vergleichgültigenden Marktmoral und eine fundamentale Krise jedweder (!) verdinglichender Produktionsweise bedeutet. Diesen Ton hat die Theologie weithin um so leichter geflissentlich überhört, je abstrakter sie über das *»Liebesgebot«* räsoniert hat. Die Sünde wider die Liebe beginnt aber damit, daß man sie zum freischwebenden Geist ohne Körper, zum spirituellen Hirngespinst über den materiellen Verhältnissen macht - wo doch Jesu Liebeshandeln die Heilung der Körper umgreift und obwohl doch unsere Liebe gerade an einem materiellen Substrat (sozusagen an einem ökonomischen Gleichnis) erweckt wird! Es ist der Vorbehalt gegen diese selbstmächtige Schwächung der Macht der Liebe, der mich veranlaßt, von jener monastischen Tradition einer Ethik der Bergpredigt Abstand zu nehmen, die heute namentlich Carl Friedrich von Weizsäcker weiterverfolgt und die auf eine einseitige Ethik des Verzichts, der Askese, hinausläuft. Diese Option als individuelle zu respektieren darf nämlich nicht bedeuten, die Augen vor der allerdings aufs Ganze gehenden Einsicht zu verschließen, daß - wie uns spätestens *Karl Marx* belehrt hat - die »Wissenschaft der Askese« nur die ohnmächtige Kehrseite der »Wissenschaft der wunderbaren Industrie« ist[39]. Was die Bergpredigt in uns wachrufen will, ist jedoch die auf alles übergreifende Macht der Liebe, wobei die Ohnmacht, die sie bei sich hat, nicht identisch ist mit der Kapitulation vor diesen oder jenen Gewalten.

Wir hatten beobachtet, daß das Evangelium die Goldene Regel erst richtig vergoldet, indem sie uns wieder auf jene menschliche Grundverfassung einer Bedürftigkeit zurückkommen ließ, der die Gottesherrschaft befriedigend entgegenkommt. Und die Gottesherrschaft ist ja die gewaltlose Herrschaft dieser Liebe. Darum ist es nur konsequent, daß unsere Meditation der Goldenen Regel wieder in die Meditation der Gegenwart der ankommenden Gottesherrschaft hineinführt - und das heißt jetzt: in jenen durch die Kommunikationsform der Liebe bestimmten offenen Spielraum menschlichen Miteinanderseins, in dem das Moralische überwunden und das Ethische immer wieder gefragt ist. Christliche Ethik kann infolgedessen nur als *Ethik der kommenden Gottesherrschafi* entworfen wer-

---

39. »Die Nationalökonomie, die Wissenschaft des *Reichtums,* ist daher zugleich die Wissenschaft des Entsagens, des Darbens, der *Ersparung* und sie kommt wirklich dazu, dem Menschen sogar das *Bedürfnis* einer reinen *Luft* oder der physischen *Bewegung* zu *ersparen.* Diese Wissenschaft der wunderbaren Industrie ist zugleich die Wissenschaft der Askese und ihr wahres Ideal ist der *asketische* aber *wuchernde* Geizhalz und der *asketische* aber *produzierende* Sklave. Ihr moralisches Ideal ist der *Arbeiter,* der in die Sparkasse einen Teil seines Salairs bringt ... Sie ist daher - trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehens - eine wirklich moralische Wissenschaft, die allermoralischste Wissenschaft. Die Selbstentsagung, die Entsagung des Lebens und aller menschlichen Bedürfnisse ist ihr Hauptlehrsatz. Je weniger du ißt, trinkst, Bücher kaufst, in das Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst, denkst, liebst, theoretisierst, singst, machst, fühlst etc. um so mehr *sparst* du, um so größer wird dein Schatz, den weder Motten nodi Staub fressen, dein *Kapital.* Je weniger du *bist,* je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein *entäußertes* Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen.« *(K. Marx:* Die Prühschriflen, ed. Landshut, Stuttgart 1968, S. 257 f.).

den, die alle bloße Tugend-, Pflichten- und Güterethik in sich aufhebt, das heißt: nicht vernichtet, aber ständig aufs neue verwandelr'P. Eine Ethik der kommenden Gottesherrschaft hätte als entschiedene Feindin des Geistes der Abstraktion alle Fähigkeiten, Normen und Produkte als vom Menschen gemachte zu durchschauen und an ihn zurückzubinden, sie hätte die im offenen Beziehungsfeld kommunikativer Liebe stattfindende permanente Revision aller Fähigkeiten, Normen und Produkte vorzudenken - und hätte bei alldem dessen innezusein, daß sie selber nur der theoretische Kopf einer radikalen Bewegung ist, der sie nachdenkt.

EIN HINWEIS

Ich hatte angekündigt, die dreifache Annäherung an das Thema einer kritischen Ethik der Bergpredigt nicht als zufällige Auswahl, sondern als notwendigen, konsequenten Vollzug einer Gedankenbewegung zu verstehen. Die Reflexion hat uns dementsprechend durch die Themen von Glück und Vertrauen, von Gesetz und Freiheit, von Liebe und ungeschuldeter Initiative geführt. Gewiß steckt darin unübersehbar eine Sequenz von Einheit, Trennung und Versöhnung des Getrennten, die man als die Logik der Abfolge dieser Themen bezeichnen könnte. Aber das, wovon die Bergpredigt in jener Tiefendimension, in der wir sie vernehmen wollten, spricht, zielt ja auf mehr als nur eine logische *Gedankenbewegung*. Es zielt - wie uns die Themen und ihre dynamische Abfolge unschwer zeigen - auf eine Bewegung unseres *Lebens*, ja auf den Weg des Lebens, den der in der Bergpredigt sprechende Jesus von Nazareth vorgegangen ist. Die Worte der Bergpredigt sind Wegweiser auf dem Pfad der *Nachfolge*, der ein schmaler Pfad ist, aber darum doch kein Pfad des Mangels, sondern einer der sich steigernden Fülle, da er ja zur Vollkommenheit führt.

Aber um so mehr kann, ja muß man fragen, wie es denn zu jener durch die Redewendungen der Bergpredigt provozierten Umkehrung kommt, in der die Leidenschaft, die Phantasie und die Liebe nicht in einem menschlichen Selbst eingeschlossen bleiben, sondern herausgehen zu anderen. Auf diese Frage gibt indirekt das *Gebet* eine Antwort, das uns die Bergpredigt in ihrer Mitte (Mt 6, 9-13) als das Gebet Jesu überliefert hat, und das sich an den *Vater* wendet, der das Maß unserer werdenden Vollkommenheit (Mt 5,48) ist. Denn dieses Gebet spricht das Geheimnis an, durch das in der Liebe diese beiden: Selbstidentität und Identität mit den anderen, Bei-sich-Sein und Beim-anderen-Sein, zusammenbestehen. Es ist die Selbstidentität, die Treue Gottes als des Schöpfers *und* des Erlösers. Es ist deshalb eine keineswegs schamhaft zu verschweigende, sondern eine gar nicht genug zu betonende Wahrheit, daß eine kritisdie christliche Ethik in diesem Gebet gründet, das dem Vater im Himmel Antwort gibt, dessen Name geheiligt werde und dessen Reich komme". Kann doch die Liebe nur da frei und kommunikativ werden, wo sie sidi unter der radikalen Transzendenz eines Namens gehalten weiß, bei dem die ganz-

40. In ähnliche Richtung denkt *H. E. Tödt:* Grundzüge und Kriterien evangelisch-ethischer Urteilsfindung, unveröff. Mskr. Heidelberg 1978, S. 18 ff. Vgl. im übrigen *F. Schleiermacher:* Die christliche Sitte, hg. von *L. Jonas,* 2. Aufl., Berlin 1884, S. 77-81.
41. Dem trägt - wie keine andere - die Versöhnungs-Ethik Kar! Barths Rechnung. Vgl. *K. Barth:* Das christliche Leben, hg. von *H. A. Dreises* und *E. lüngel,* Zürich 1976.

heitliche Selbstliebe als ein kreatürliches Recht ebenso aufgehoben ist wie die totale Selbsthingabe als eine womöglich äußerste Notwendigkeit. Aus diesem (und nicht etwa einem anderswoher geholten) Grunde wird eine Ethik der kommenden Gottesherrschafl: eo ipso die Struktur einer *Verantwortungsethik* haben. Allein: zu erkennen, daß alle christliche Ethik in der Symbolik einer *Vaterschaft* gründet, deren gewaltlose Herrschaft *kommt* (!) - dies bedeutet, noch einmal vor einem Paradox zu stehen, an dem jedoch die Aufgabe einer kritischen Ethik endet und - wie in der Bergpredigt (Mt 6, 1-18) - die Religionskritik beginnt.

Dr. Hans-Richard Reuter *Tischbeinstraße 66,6900 Heidelberg*

Der »Radikalen-Erlaß«
Prüfstein eines demokratischen Rechtsstaats?

VON LUDWIG RAISER

Das politische Klima in der Bundesrepublik ist seit einigen Jahren durch einen Unruheherd gestört, der immer wieder hitzige Auseinandersetzungen in der öffentlichkeit hervorruft, der den seit der studentischen Protestbewegung in der zweiten Hälfte der 60er Jahre manifest gewordenen Graben zwischen den Generationen unheilvoll zu vertiefen droht und dessen Ursachen und Wirkungen auch wohlwollende ausländische Beobachter unseres politischen Weges besorgt machen. Es ist der Komplex staatlicher Maßnahmen, der mit dem Stichwort des »Radikalen-Erlasses« oder dem von seinen Gegnern erfundenen Kampfwort des »Berufsverbots« nur ungenau und verfälschend bezeichnet wird. Gemeint sind die Maßnahmen, die den Eintritt von Personen in den öffentlichen Dienst oder ihr Verbleiben in diesem Dienstverhältnis vom Ergebnis einer politischen Prüfung abhängig machen, deren Ziel es ist, »Extremisten« von rechts oder links, von denen keine Treue zur Verfassung erwartet werden kann, von diesem Dienst fernzuhalten.

Es kann nicht der Sinn einer Behandlung dieses Themas in dieser Zeitschrift sein, alle politischen und rechtlichen Fragen, die durch diese Maßnahmen aufgeworfen und im politischen Meinungsstreit diskutiert werden, vollständig auszubreiten und zu ihnen allen Stellung zu nehmen. Ich sehe meine, die Stoffauswahl begrenzende Aufgabe darin, diese Vorgänge *als ein die politische Ethik berührendes Exempel einer Konfliktsituation* deutlich zu machen, in die uns der Wille der diesen Staat bis heute tragenden politischen Kräfte geführt hat, eine *pluralistische*, aber *zugleich wertgebundene Demokratie* nach rechtsstaatlichen Grundsätzen zu verwirklichen und zu verteidigen.

Auch in dieser Begrenzung können wir jedoch nicht davon absehen, zunächst einmal den Sachverhalt, um den es geht, in geraffter Kürze zur Kenntnis zu nehmen. Erst dann lassen sich die uns interessierenden Fragen herausarbeiten.

Der Rat der EKD hat Anfang August 1978 eine von der Kammer f. öffentliche Verantwortung auf Wunsch der Synode ausgearbeitete Stellungnahme zu diesem Fragenkomplex veröffentlicht. Sie sollte in erster Linie den Leitungen der Gliedkirchen als Orientierungshilfe für Gespräche mit den zuständigen Länderbehörden dienen, hat aber durch die Veröffentlichung (in epd-Dokumentation Nr. 34/1978, vom 7.8.1978) auch den Charakter eines maßgeblichen kirchlichen Worts erhalten. Es hat als solches wegen seines Strebens nach Versachlichung und Mäßigung bei den großen Parteien überwiegend höfliche Zustimmung, in der weiteren kirchlichen und außerkirchlichen öffentlichkeit aber auch herbe Kritik erfahren. Auf diese ausführliche Stellungnahme sei hier verwiesen. Ich habe daran als Mitglied der Kammer mitgewirkt und habe keinen Grund, mich von ihr zu distanzieren, meine aber im folgenden einige Akzente etwas anders setzen zu sollen. Auch der Sachverhalt hat sich seitdem in mehrfacher Hinsicht verändert.

Im Januar 1972 beschlossen die Regierungschefs der Länder zusammen mit dem Bundeskanzler (damals *Willy Brandt)* in einer gemeinsamen Besprechung auf Vorschlag der Ständigen Konferenz der Innenminister der Länder, die in den geltenden Beamtengesetzen des Bundes und der Länder übereinstimmend enthaltenen Bestimmungen, die die im Verfassungsrecht festgelegte *Treuepflicht der Beamten* in politischer Hinsicht konkretisieren, künftig schärfer als bisher und nach einheitlichen Grundsätzen anzuwenden. Es sind die Bestimmungen, wonach in das Beamtenverhältnis nur berufen werden darf, »wer die Gewähr dafür bietet, daß er jederzeit für die freiheitliche demokratische Grundordnung im Sinne des Grundgesetzes eintritt«, und wonach Beamte verpflichtet sind, »sich aktiv innerhalb und außerhalb ihres Dienstes für die Erhaltung dieser Grundordnung einzusetzen«, Der Beschluß schuf also nicht neues Recht, wie der Ausdruck »Radikalen-Erlaß« vermuten läßt; dazu wären die Teilnehmer der Besprechung gar nicht befugt gewesen. Er erinnerte in einer Situation, in der die Regierungen fürchteten, daß zunehmend Personen in den öffentlichen Dienst drängten, die als Anhänger »extremistischer« Ideologien verfassungswidrige Ziele verfolgen, an jene im geltenden Beamtenrecht vorgesehenen Schranken und versuchte, durch Aufstellung einiger weniger *Verfahrensgrundsätze* eine gleichmäßige Anwendung jener Beamtenrechtsnormen in Bund und Ländern sicherzustellen.

Die mahnende, die Aufmerksamkeit der verantwortlichen Regierungsstellen und gesetzgebenden Körperschaften aktivierende Funktion des Beschlusses erwies sich als wirksam. Bund und Länder erließen je für sich zur Ausfüllung jener gemeinsamen Grundsätze Verfahrensvorschriften, die vor allem die politische Prüfung als Voraussetzung für die Anstellung im öffentlichen Dienst betreffen. Aber obwohl diese Vorschriften, jedenfalls anfänglich, nahezu gleich lauteten, ergaben sich doch bald deutlich und zunehmend größer werdende Unterschiede in ihrer Anwendung. Diese Unterschiede betreffen Verfahrensfragen, aber auch die maßgebenden Kriterien der Beurteilung, so etwa die Bewertung von früheren Aktivitäten von Bewerbern während ihrer Studienzeit als Mitglieder oder Mitläufer linksradikaler Organisationen oder demonstrativer Aktionen, also die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen sich daraus Schlüsse hinsichtlich der gegenwärtigen und künftigen Verfassungstreue des Bewerbers ziehen lassen. Umstritten war und ist vor allem bis heute die Frage, ob schon die *Mitgliedschaft in einer kommunistischen Partei* - vor allem der DKP –, deren Ziele nicht mit der vom Grundgesetz gewollten freiheitlichen, pluralistischen und rechtsstaatlichen Demokratie übereinstimmen, die mangelnde Verfassungtreue eines Bewerbers hinlänglich belegt, oder erst ein *aktives öffentliches Eintreten* für die Ziele dieser Partei. Die Frage ist verknüpft mit verfassungsrechtlichen Zweifeln. Art. 21 Abs. 2 GG behält dem Bundesverfassungsgericht die Aufgabe vor, eine politische Partei - auf Antrag eines Bundesorgans nach §§ 43 ff. BVerfGG - für verfassungswidrig zu erklären. Für die DKP ist, anders als für die alte KPD, ein solches Parteiverbot bisher nicht beantragt und demzufolge auch nicht ausgesprochen worden. Danach steht es Bürgern unseres Staates, denen die Grundrechte der Glaubens-,

Gewissens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 GG) und der freien Meinungsäußerung (Art. 5 GG) verfassungsrechtlich gewährleistet sind, bis heute frei, passive oder tätige Mitglieder einer solchen, nicht verbotenen Partei zu sein. Wie verhält sich dann die Pflicht der Beamten zur Verfassungstreue zu dieser Freiheit?

Einige der rechtlichen Zweifelsfragen sind inzwischen durch *zwei Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts* von 1975 und 1977 (BVerfGE 39, 334 ff. und 46, 43 ff.) geklärt worden. So steht nun mit bindender Wirkung jedenfalls für die Gerichte in der zuletzt erwähnten Frage fest, daß die aus dem freiwillig eingegangenen Beamtenverhältnis folgenden besonderen Treuepflichten vor den grundrechtlichen Freiheiten des Bürgers Vorrang haben, und daß insoweit auch die Betätigung für zwar nicht verbotene, aber in ihrer Zielsetzung verfassungswidrige Parteien als unvereinbar mit jenen Treuepflichten gelten kann. In anderen Fragen dagegen sind die Ausführungen des Gerichts - auf die am Ende noch einmal zurückzukommen sein wird - weniger eindeutig, so daß neuer Streit um ihre Auslegung und Tragweite entstanden ist. Die 1974 eingeleiteten Bestrebungen der Bundesregierung und, unabhängig davon, des Bundesrats, also der Länderkammer, durch ein Bundesgesetz wenigstens in den Verfahrensfragen der Überprüfung ein einheitliches Vorgehen in Bund und Ländern zu sichern, scheiterten an einem nicht zu überbrückenden Dissens zwischen der die sozial-liberale Koalitionsregierung tragenden Mehrheit des Bundestages und der von der Opposition, also der CDU/CSU bestimmten Mehrheit der Stimmen im Bundesrat. Seitdem verstärken sich in wachsendem Maße die Unterschiede in der Überprüfungspraxis für den öffentlichen Dienst, zumal neuerdings in den die sozialliberale Koalition tragenden Parteien, also der SPD und der F.D.P., grundsätzliche Bedenken gegen den bisher eingeschlagenen Weg so stark geworden sind, daß die Bundesregierung und einige von der gleichen Koalition getragene Länderregierungen sich, jeweils für ihren Verantwortungsbereich, zu einschneidenden Änderungen des seit 1972 gehandhabten Prüfungsverfahrens ab 1. April 1979 entschlossen haben. Darauf wird im folgenden noch einzugehen sein.

Keine Einheitlichkeit besteht im Umfang der *Einbeziehung von Angestellten und Arbeitern,* d. h. der öffentlichen Bediensteten ohne Beamtenstatus, und vollends nicht hinsichtlich der überprüfungspraxis der Gemeinden.

Daß die großen Kirchen, ungeachtet ihrer Rechtsstellung als Körperschaften öffentlichen Rechts, den hier dargestellten Regeln nicht unterliegen, sei nur zur Abwehr eines mehrfach geäußerten Verdachts angemerkt. Auch sie stehen freilich vor der Frage, ob junge Theologen, die sich für den marxistischen Kommunismus entschieden haben, etwa auch der DKP beigetreten sind, als Pfarrer im kirchlichen Gemeindedienst verwendet werden können und sollen. Aber das staatliche Recht ist keine Grundlage für die Antwort der Kirchen; für sie geht es um die Vereinbarkeit nicht mit den Prinzipien unserer Demokratie, sondern mit dem christlichen Glauben und dem Auftrag der Kirche.

- Die Aufgabe, verfassungswidrige Aktivitäten zu beobachten und Material über die daran beteiligten Personen zu sammeln, liegt bei den - von der polizeilichen Exekutive konsequent getrennten - Behörden des *Verfassungsschutzes.* Das 1972 eingeführte, jetzt nicht mehr einheitlich befolgte Prinzip der sogen. *Regelanfrage* bedeutet, daß bei allen Bewerbungen um eine Anstellung *im* öffentlichen Dienst die Anstellungsbehörde beim

Verfassungsschutz anfragt, der mit Hilfe einer EDV-Anlage rasch feststellen kann, ob und wo ein »Vorgang« über den Bewerber gespeichert ist. Liegen »gerimtsverwertbare Tatsachen« vor, so wird die Anstellungsbehörde verständigt, die nun, regelmäßig nach Anhörung des Bewerbers, in einigen Ländern auch nach Stellungnahme einer dafür bestellten Kommission, diese Tatsachen zu bewerten und entsprechend zu entscheiden hat. Lehnt sie die Bewerbung wegen Bedenken hinsichtlich der Verfassungstreue des Bewerbers ab, was nach der von der Bundesregierung beschlossenen Reform jetzt bei Bundesbeamten nur durch den zuständigen Minister geschehen kann, so ist der Bescheid zu begründen. Dem Bewerber steht dagegen der Rechtsweg im Verwaltungsgerichtsverfahren offen.

Die Pflicht aller staatlichen Anstellungsbehörden, alle Bewerber um den öffentlichen Dienst in der geschilderten Weise zu überprüfen, hatte zur Folge, daß die Zahl der Anfragen bei den Verfassungssdrutzämtern in die vielen Hunderttausende ging. Die Zahl der Fälle, in denen daraufhin dort gespeicherte »Erkenntnisse« mitgeteilt worden sind, ist regional unterschiedlich groß oder gering; auf das ganze Bundesgebiet bezogen traf es in weniger als 2 % der Anfragen zu. Zu Ablehnungsentscheidungen haben sich soldie Tatsachen-Mitteilungen wiederum in weniger als 5 % dieser Fälle verdichtet. Das heißt, daß im statistischen Durchschnitt auf 10 *000* Bewerbungen nicht ganz eine Ablehnung aus den hier interessierenden Gründen kommt. Dabei bleibt offen, wie viele dieser Ablehnungen hinterher im Rechtsmittelwege revidiert oder auf andere Weise, etwa durch übergang in ein anderes Bundesland umgewandelt werden. Erst recht beschränkt sich die Zahl der Entlassungen von Beamten aus dem öffentlichen Dienst wegen verfassungswidriger Betätigung - ,ein Rechtsakt, der ein förmliches Disziplinarverfahren voraussetzt - auf wenige Einzelfälle.

11.

Stellt man nach den zuletzt mitgeteilten statistischen Daten fest, daß das vor dem Eintritt in den öffentlichen Dienst ausgespannte politische Netz im Verhältnis zur Gesamtzahl der Bewerbungen und Anstellungen nur eine minimale Zahl von Bewerbungen abwehrt, so ist man versucht, entweder das ganze Netz und den dafür eingerichteten Apparat für Uberflüssig zu erklären oder die Erregung, die darüber in der öffentlichkeit herrscht, als weit übertriebene Stimmungsmache abzutun. Beide Schlüsse wären falsch. Um das zu begründen, wende ich mich im folgenden zunächst den Argumenten zu, die für das Netz sprechen.

1. Wie die kurze Darstellung des Sachverhalts gezeigt hat, verdeckt das gängig gewordene Stichwort »Radikalenerlaß« zwei wesentliche Fakten. Der Beschluß von 1972 schuf nicht neues Recht, sondern sollte nur die konsequente *Anwendung längst bestehenden Beamtenrechts* anmahnen. Es ging auch nicht darum, bei Angehörigen des öffentlichen Dienstes jede »radikale« politische Gesinnung und eine daraus etwa folgende, auch öffentliche Kritik an staatlichen Einrichtungen, an Regierungen und Parteien zu unterbinden. Sichergestellt werden sollte nur, daß bei solcher Kritik die Grundlagen der Verfassung unseres politischen Gemeinwesens nicht angegriffen, sondern verteidigt werden. Im offi-

ziellen Sprachgebrauch spricht man daher heute nicht von Radikalen, sondern von »Extremisten« als den Gegnern der bestehenden verfassungsmäßigen Ordnung. Damit ist das Problem einer verläßlichen Grenzziehung zwischen Kritik und Angriff auf die Grundlagen natürlich nicht gelöst, aber doch die Richtung des Vorgehens im Sinne einer *Beschränkung der Abwehrmaßnahmen* angedeutet.

Die zitierten beamtenrechtlichen Bestimmungen stammen aus dem Anfang der 50er Jahre, stehen also in einem engen zeitlichen und ideellen Zusammenhang mit den Vorgängen bei der Gründung der Bundesrepublik und der Entstehung des Grundgesetzes. Daß es im früheren Beamtenrecht der Weimarer Republik und, unter anderen Vorzeichen, in dem der NS-Periode vergleichbare Bestimmungen gab, entwertet die jetzt geltenden nicht, denn mit ihnen wurde nicht gedankenlos altes Recht übernommen, sondern eine ebenso bewußte politische Entscheidung getroffen, wie sie auch das Grundgesetz selbst kennzeichnet: Der Parlamentarische Rat und die hinter ihm stehenden Parteien und führenden Politiker wollten nach den bitteren Erfahrungen der vorausgegangenen 30 Jahre den neuen Staat als eine an bestimmte politische Grundwerte gebundene und zu deren Verteidigung fähige, abwehrbereite Demokratie schaffen. Es lag in dieser Linie, daß die erste Bundesregierung unter Adenauer 1951 beim Bundesverfassungsgericht gemäß Art. 21 Abs. 2 GG ein Verbot der KPD und der rechtsextremistischen SRP beantragte und erreichte (BVerfGE 5,85 ff. und 2, 1 ff.). Doch schwand allmählich in dem Maße, in dem in der Bevölkerung die Erinnerung an die Jahre der Unfreiheit verblaßte und der Wohlstand zunahm, auch das Bewußtsein, die inzwischen stabilisierte Demokratie gegen innere Gegner schützen zu müssen. Demgemäß fanden auch politische Prüfungen von Bewerbern für den öffentlichen Dienst nur noch ausnahmsweise statt, etwa zur Spionage-Abwehr gegenüber In:filtrationsversuchen vom Osten her.

Im Vergleich mit diesem Zeitabschnitt einer (relativen) Sorglosigkeit im Umgang mit »Extremisten« von rechts oder links bedeutete der Beschluß von 1972, auch wenn er sich auf längst bekanntes altes Recht stützen konnte, nun doch für die Praxis der Einstellung von Bewerbern im öffentlichen Dienst eine einschneidende Änderung. Das Motiv der Politiker waren neu erwachte Befürchtungen für die Stabilität des politischen Systems in der Bundesrepublik. Sie waren ausgelöst durch die *studentische Protestbewegung,* die 1967 bei uns einsetzte, sich zunächst in tumultartigen Szenen innerhalb und außerhalb der Universitäten austobte, dann aber etwa von Herbst 1969 an ihren Charakter änderte, teils weil sich die radikalen politischen Gruppen untereinander zerstritten, teils weil die führenden Kräfte einsahen, daß sie sich mit den bisherigen gewaltsamen Methoden nur von der Bevölkerung isolierten und allenfalls eine Mitbestimmung im Hochschulbereich erkämpfen, aber niemals eine politische Umwälzung erreichen konnten. Ihre Parole war nun, den Weg zur politischen Macht im »langen Marsch durch die Institutionen« zu suchen. Diese Parole rief die Politiker auf den Plan, die lange die Sprengkraft der marxistisch orientierten Bewegung über die Universitäten hinaus nicht hatten wahrhaben wollen. Diesen Politikern waren noch die »legalen Methoden« in Erinnerung, mit denen Hitler 1933 zur Macht gekommen war. Um einer Wiederholung solcher Vorgänge vorzubeugen, entschlossen sie sich, vor den Eintritt in den öffentlichen Dienst, der noch immer

das Studienziel eines großen Teils der deutschen Studenten bildet, jenes oben geschilderte politische Netz aufzuspannen, um Extremisten unter den Universitäts-Absolventen den Zugang zu verwehren.

Gegen diese Darstellung läßt sich einwenden, daß die studentische Protestbewegung ja keineswegs auf die Bundesrepublik beschränkt war, sondern die meisten unserer europäischen Nachbarländer (um nur sie zu nennen) erfaßt hat. Warum kommen diese Länder ohne vergleichbare Abwehrmaßnahmen aus?

Eine sorgfältige Antwort müßte von Land zu Land dem Umgang mit diesem Problem nachgehen. Generell läßt sich sagen, daß die nachwirkenden Erfahrungen unserer Geschichte, aber auch die geographische Nachbarschaft zum kommunistischen Herrschaftsbereich in Osteuropa bei uns eine erhöhte Sensibilität in diesen Fragen erzeugt hat, wo andere Länder unbekümmerter politische Risiken eingehen oder, wie Frankreich oder Italien, im Blick auf starke kommunistische Parteien im Lande ein dem unseren vergleichbares Prüfungssystem politisch nicht durchzusetzen vermöchten. Dazu kommt aber, daß das unserer Demokratie eingestiftete Prinzip der Rechtsstaatlichkeit uns dazu nötigt, die Ablehnung eines des Extremismus verdächtigen Bewerbers, die in anderen Ländern mit leichter Hand und ohne Begründung möglich ist, als einen mit Rechtsmitteln anfechtbaren, daher von der Anstellungsbehörde mit beweisbaren Tatsachen zu begründenden Verwaltungsakt aufzufassen, obwohl ein Anspruch auf Anstellung nicht besteht. Diese Doktrin dient dem Schutz des Bewerbers, aber sie führt zugleich zu einer Formalisierung des Verfahrens, das in die langsamen Mühlen der Bürokratie gerät.

2. Das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit steht auch hinter dem seit 1972 praktizierten Grundsatz, alle Bewerber um den öffentlichen Dienst ohne Unterschied der angestrebten Stellung dem politischen Prüfungsverfahren zu unterziehen. Man beruft sich dafür auf den Wortlaut der oben wiedergegebenen, in der Tat generell und strikt gefaßten Bestimmungen des Beamtenrechts, im übrigen auf das *Gebot der Gleichbehandlung gleicher Tatbestände.* Angesichts der Ausdehnung der Staatstätigkeit auf alle Lebensbereiche, auch in Gestalt von Dienstleistungsbetrieben wie Post, Bahn und dgl., und des Bedarfs nicht nur an verantwortlich leitenden, sondern an einem Heer von unteren und mittleren, ausführenden Bediensteten schwillt dadurch die Zahl der Prüfungsverfahren so an, daß eine Formalisierung und Bürokratisierung vollends unvermeidlich ist. Die mitgeteilten statistischen Daten mit ihrer minimalen »Erfolgsquotc« drängen zu der Frage, ob hier nicht nach dem Grad des zu erwartenden Risikos differenziert werden könnte und müßte. Dafür bieten sich zwei Gesichtspunkte als Kriterien an. Behält man im Blick, daß es die studentische Protestbewegung war, die 1972 den Stein ins Rollen brachte, daß also von den Hochschulen die präsumptiv »Belasteten« kommen, während die Ergebnisse aller politischen Wahlen zeigen, daß extremistische Parteien in der Breite der Wählerschaft keinen Anklang finden, so läßt sich an eine *Beschränkung der Verfahren auf den eine akademische Ausbildung voraussetzenden höheren Dienst* denken. Der andere, damit sich teilweise deckende Gesichtspunkt könnte der der politischen Relevanz der Aufgabe sein, für die der Bewerber eingestellt werden soll. Die These, der Rechtsstaat lasse eine solche Differenzierung nicht zu, überzeugt nicht. Sie übersieht, daß man sich bis 1972 in weitem

Umfang damit begnügt hat, die Verfassungstreue ohne Prüfung zu vermuten. Selbst das Prüfungsverfahren kommt ohne solche Vermutungen nicht aus. Liegen keine »Erkenntnisse« des Verfassungsschutzes vor und gibt der Bewerber auch nicht auf andere Weise eine verfassungswidrige Gesinnung zu erkennen, so besteht kein Ablehnungsgrund.

Einen anderen Weg zur Einschränkung der Zahl der Prüfungsverfahren schlägt die Anfang 1979 von der Bundesregierung für die Einstellung von Bundesbeamten beschlossene Reform ein, die voraussichtlich auch von den ihr in der politischen Richtung nahestehenden Länderregierungen übernommen werden wird. Sie verzichtet darauf, für alle Bewerber die Regelanfrage beim Verfassungsschutz zu halten, und sieht dessen Einschaltung nur vor, wenn die Einstellungsbehörde selbst glaubt, Anhaltspunkte dafür zu haben, daß an der Verfassungstreue des Bewerbers zu zweifeln ist. Praktisch bedeutet das, wenn schon mit einer Mahnung zu erhöhter Wachsamkeit, die Rückkehr zu dem vor 1972 als Regel befolgten *Prinzip einer positiven Vermutung für Verfassungstreue.*

3. Die eigentliche Crux der politischen Prüfung ist die Aufgabe, verläßliche, objektiv feststellbare *Kriterien* für die vom Gesetz geforderte Verfassungstreue des Bewerbers zu finden. Die Praxis der Einstellungsbehörden und Gerichte hilft sich damit, daß sie negative, die Treue in Frage stellende Tatsachen aufspießt und es dem Bewerber überläßt, den dadurch erweckten Zweifel auszuräumen. Oft stehen ihm dafür nur verbale Beteuerungen zu Gebote. Er gerät dadurch in eine Lage, wie sie aus den Entnazifizierungsverfahren der Nachkriegsjahre in unerfreulicher Erinnerung steht. Aber es geht ja nicht nur um Beweisschwierigkeiten. Vielmehr läßt sich nicht eindeutig ausmachen, welche Tatsachen für die Beurteilung des Bewerbers relevant sind. Das uns aus dem Strafrecht geläufige rechtsstaatliche Erfordernis klar umschriebener Tatbestände, die als Straftaten zu sühnen sind, kann hier nicht erfüllt werden. Denn Gegenstand der Beurteilung sind nicht, wie dort, in der Vergangenheit liegende, abgeschlossene Handlungen, sondern ist die politische Überzeugung des Bewerbers und eine daraus abzuleitende Prognose seines künftigen Verhaltens. Alle »Erkenntnisse« des Verfassungsschutzes über früheres Verhalten sind nicht mehr als Indizien, Mosaiksteine für ein vom Beurteiler zu gewinnendes Gesamtbild.

Es ist verständlich, daß die Praxis dieser unbequemen Aufgabe auszuweichen versucht und danach strebt, handfeste Kriterien festzulegen. In diesen Zusammenhang gehört der erwähnte politische Streit um die Frage, ob die *Tatsache der Mitgliedschaft* eines Bewerbers in der DKP oder einer anderen K-Gruppe einen absoluten Ablehnungsgrund bilden soll. Die 1972 beschlossenen Grundsätze sagen dazu, eine solche Mitgliedschaft erwecke Zweifel an der Verfassungstreue, die in der Regel eine Ablehnung rechtfertigten. Immerhin müßte es danach möglich sein, die Zweifel auszuräumen. Noch deutlicher bezeichnet das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung von 1975 die Mitgliedschaft nur als eines unter mehreren, bei der notwendigen Gesamtbeurteilung der Persönlichkeit des Bewerbers zu berücksichtigenden Elementen. Es spricht ihm also eine absolut wirkende Sperrkraft klar ab und erklärt es auch für verfassungsrechtlich bedenklich, wenn etwa ein Gesetz einzelne konkrete Verhaltensweisen mit einer solchen Sperrwirkung belegen wollte. *Jeder Einzelfall sei gesondert zu entscheiden,* und die Gesamtbewertung könne sich nur »auf eine von Fall zu Fall wechselnde Vielzahl von Elementen und deren Bewertung

gründen«. Die Prüfungspraxis hat danach kein leichtes Spiel. Ob übrigens den einzelnen »Elementen« auch im Hinblick auf die von einem Bewerber angestrebte Stellung ein unterschiedliches Gewicht zukommen kann, so daß der kommunistische Ministerialrat anders zu beurteilen wäre als der kommunistische Briefträger, wird vom Gericht nicht erörtert.

Das Bundesverfassungsgericht hat es auch abgelehnt, der Prüfungspraxis bei ihrer Suche nach sicheren Kriterien dadurch zu Hilfe zu kommen, daß es die Feststellung der Verfassungswidrigkeit einer Partei dem oben erwähnten formellen Verbotsverfahren nach An. 21 Abs. 2 GG vorbehielt. Im Rahmen der vom Gericht für notwendig erklärten ltGesamtbewertung« aller Fakten hat also auch darüber jede Einstellungsbehörde oder das vom Bewerber angerufene Verwaltungsgericht nach eigenem Ermessen zu entscheiden - mit der unvermeidlichen Folge ärgerlicher Unterschiede in den Ergebnissen. Unter Verfassungsrechtlern ist streitig, ob das Gericht damit dem Sinn des Art. 21 gerecht geworden ist. Rechtlich zweifelhaft ist es aber auch, ob die Bundesregierung etwa durch Gesetz ermächtigt werden könnte, die Verfassungswidrigkeit politischer Organisationen mit bindender Wirkung für alle Einstellungsbehörden in Bund und Ländern festzustellen, ohne genötigt zu sein, das politisch wenig bequeme Verbotsverfahren nach Art. 21 GG in Gang zu setzen. Diese im juristischen Schrifttum diskutierten Rechtsfragen müssen hier auf sich beruhen; praktisch wäre übrigens ein politischer Konsens über ein solches Gesetz zwischen den Mehrheiten in Bundestag und Bundesrat gegenwärtig schwerlich zu erreichen. So wird es einstweilen weiterhin bei den berichteten Unterschieden der Beurteilung auch in diesem Punkt bleiben.

4. Zu den Beschwernissen des Prüfungsverfahrens gehört es schließlich, daß der *Zeitpunkt für die Beurteilung* der politischen Einstellung eines Bewerbers beim Eintritt in die Berufsarbeit, also regelmäßig in einem relativ jungen Alter liegt. Als Material für die Beurteilung eines Bewerbers bieten sich dann nur Fakten an, die sein Verhalten während seiner Studien- und Ausbildungszeit betreffen. Alle Lebenserfahrung lehrt aber, daß junge Menschen eine Sturm- und Drangzeit durchlaufen, in der sie auch sehr radikalen politischen Ideologien und Programmen leicht zugänglich sind. Aus solchen, meist stark emotional bestimmten und noch durch wenig Lebenserfahrung korrigierten Ideen, Äußerungen und Aktionen auf ihr künftiges politisahes Verhalten im Rahmen einer mit eigener Verantwortung verbundenen Berufsarbeit schließen zu wollen, ist bedenklich. Auch 'das Bundesverfassungsgericht warnt deshalb davor, solchen Verhaltensweisen während der Jugendjahre ein zu großes Gewicht bei der Beurteilung zu geben. Andererseits läßt sich die Prüfung und Entscheidung nicht bis zum Ablauf einer reichlich bemessenen Bewährungszeit im öffentlichen Dienst aufschieben. Dem steht der Wortlaut jener beamtenrechtlichen Bestimmungen und die Eigenart des deutschen Beamtenrechts im Wege, das schon nach verhältnismäßig kurzer Probezeit eine lebenslängliche Anstellung als Regel vorsieht und selbst den auf Zeit oder Probe angestellten Anwärter im Ausbildungsverhältnis mit dem Status eines Beamten ausstattet. Die Anregung des Bundesverfassungsgerichts, davon für Referendare im Justizdienst abzugehen, ist bisher vom Gesetzgeber nicht aufgegriffen worden.

Die Bundesregierung hat neuerdings in ihrem Beschluß zur Reform des Prüfungsverfahrens die Regel aufgestellt, daß belastende Tatsachen nur aus den letzten beiden Lebensjahren des Bewerbers und keinesfalls aus der Zeit berücksichtigt werden dürfen, in der der Bewerber noch nicht 18 Jahre alt war. Damit sind für den Geltungsbereich des Reformbeschlusses die genannten Beschwernisse wenn nicht voll behoben, so doch stark abgeschwächt.

UI.

Den Gründen, die den Beschluß von 1972 und das seitdem praktizierte Verfahren verständlich machen, stehen nicht nur die geschilderten Schwierigkeiten und Zweifelsfragen gegenüber, die dem Verfahren bei allem Bemühen um rechtsstaatliche Sicherung anhaften, sondern mehr noch die bedenklichen *politischen Folgen,* die daraus entstanden sind. Ihnen müssen wir uns jetzt noch zuwenden.

1. Die Folgen lassen sich nicht allein an der oben berichteten Tatsache ablesen, daß die Zahl der endgültigen Ablehnungen, gemessen an der Gesamtzahl der Bewerbungen für den öffentlichen Dienst, minimal ist. Einmal wurde schon darauf hingewiesen, daß sich eine andere Verhältniszahl ergeben würde, wenn man - was die Statistik nicht ausweist - nur die Bewerbungen um den Eintritt in den höheren Dienst nach einem akademischen Studium in Betracht zöge, oder gar nur die Bewerbungen um die Einstellung als Lehrer an den öffentlichen Schulen aller Stufen des Bildungssystems, auf die die (relativ) größte Zahl der Ablehnungsbescheide entfallen dürfte. Vor allem aber sind für die politisch-psychologische Wirkung, von der hier die Rede sein muß, andere Faktoren von größerer Bedeutung als die (wenig bekannten) statistischen Daten.

Irritierend wirkt auf eine große Zahl junger Menschen schon allein der Zwang, sich vor der Einstellung in den öffentlichen Dienst einer politischen Prüfung unterziehen zu müssen. Niemand weiß im voraus, welche Fakten im eigenen Vorleben ein unbekanntes Verfassungsschutzamt der Beobachtung und Registrierung wert fand. Es kann gar nicht ausbleiben, daß sich abenteuerliche Vorstellungen von der Allgegenwart dieser Ämter bilden und von ängstlichen Gemütern geglaubt werden. Verstärkt wird dieser deprimierende Effekt durch die Erfahrung, daß die Bearbeitung der Prüfungsunterlagen in den Händen einer Bürokratie liegt, die nicht selten nach subalternen Gesichtspunkten urteilt und jedenfalls das Risiko einer großzügigen Entscheidung mit einem Vorschuß an Vertrauen scheut. Die Folge ist, daß Fehlentscheidungen ergehen, die aus begreiflichem Ärger der Betroffenen in der öffentlichkeit rasch eine größere Publizität erlangen als die gewiß wesentlich größere Zahl der sachgemäßen und vernünftigen Entscheidungen, von denen niemand spricht. Die Korrektur von Fehlentscheidungen im Rechtsmittelweg ist langwierig und mühsam; auch wenn sie im Ergebnis gelingt, kann sie den entstandenen psychologischen Schaden nicht mehr voll ausgleichen.

2. Das Unglück wollte es, daß der Beschluß von 1972 zeitlich zusammenfiel mit dem Ende einer Periode der wirtschaftlichen Expansion und der Vollbeschäftigung. Eine zäh sich ausbreitende, die Jugend besonders hart treffende *Arbeitslosigkeit* und ungünstige Berufsaussichten auch bei den sog. akademischen Berufen, die Verstopfung der Laufbahnen

im öffentlichen Dienst drücken auf die Zukunftserwartungen der jungen Generation. Das gilt in besonderem Maße für die Lehramtsbewerber, für die bei nachlassendem Bedarf nur geringe Möglichkeiten des Ausweichens in andere Berufe bestehen. In dieser Situation ist die politische Prüfung der Mißdeutung ausgesetzt, als Mittel zur Reduktion des Andranges und zur Ausscheidung unbequemer Bewerber zu dienen. Aber auch wer dieser Legende nicht verfällt, sieht in dem ihm bevorstehenden Prüfungsverfahren und der dadurch geschaffenen Abhängigkeit von unwägbaren Ermessensemscheidungen staatlicher Behörden eine zusätzliche Erschwerung des Wegs in einen Beruf.

3. Es gilt also zu sehen, daß für das mit dem Beschluß von 1972 und seiner Verwirklichung angestrebte Ziel, Extremisten vom öffentlichen Dienst fernzuhalten, politisch ein hoher Preis bezahlt werden muß. Dabei interessiert nicht in erster Linie die kleine Zahl der - gerechtfertigt oder fehlerhaft - abgelehnten Bewerber, sondern die in die Breite gehende Wirkung, die das Prüfungsverfahren vor allem bei der jungen Generation hervorgerufen hat. Mit dem Vorbehalt, der gegen jede Generalisierung solcher Beobachtungen angebracht ist, kann man zwei typische Reaktionsweisen nennen, auf die ein aufmerksamer Beobachter vor allem, aber nicht nur an den Hochschulen stößt. Die eine ist die Haltung der auf Deckung bedachten Vorsicht, ja Ängstlichkeit in allen kritischen Äußerungen zu politischen Fragen. Da wird das politische Prüfungssystem als lastender seelischer Druck empfunden; er erzeugt eine rational nicht faßbare Angst, die über die Hochschulen hinaus bis in die Schulen vorkriecht. Resultat ist dann der vorsichtig angepaßte, zu selbständiger Verantwortung und Kritik nicht mehr bereite Staatsbürger und Beamte. Die andere, entgegengesetzte Reaktion ist eine, von den unmittelbar Betroffenen und ihren politischen Gesinnungsgenossen beharrlich geschürte, aber wie ein Flächenbrand sich ausbreitende Anklage gegen die Bundesrepublik, sie unterdrücke Grundrechte, treibe Gesinnungsschnüffelei und entwickle sich zum Polizeistaat, um das kapitalistische System zu retten. Wer diesen Parolen Glauben schenkt, wird vollends zur leichten Beute marxistischer Heilslehren.

Gemeinsam ist beiden Reaktionsweisen nicht nur, daß sie sich der Widerlegung mit Vernunftsgründen entziehen, sondern auch der in ihnen zutage tretende Verlust an Vertrauen in die Aufrichtigkeit des Willens der politisch führenden Kräfte zur freiheitlichen Demokratie, für die doch Kritik nicht nur eine widerwillig geduldete Regung ihrer Bürger, sondern ein Lebenselement ist. Die Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, daß die 1972 zum Schutze dieser Demokratie eingeführten Maßnahmen um eines zahlenmäßig sehr begrenzten Erfolges willen dieses für eine Demokratie unerläßliche Vertrauen in wichtigen Teilen der Bevölkerung, denen Sympathie mit Extremisten von Haus aus fernliegt, aufs Spiel gesetzt haben und am Ende gerade das Gegenteil dessen bewirken, was sie erreichen sollten.

IV.

Es war die Sorge vor den zuletzt genannten Gefahren, die die Parteien der sozialliberalen Koalition und die Bundesregierung jetzt veranlaßt haben, das Prüfungsverfahren in der geschilderten Weise zu reformieren, d. h. im praktischen Ergebnis auf Ausnahmefälle zu

reduzieren, Aber es muß noch einmal betont werden, daß der Anwendungsbereich dieser Reform einstweilen nur Teile des Beamtenkörpers der Bundesrepublik erfaßt. Die Oppositionsparteien der CDU/CSU, die gegenwärtig die Regierung in sechs Bundesländern stellen, lehnen diese Reform ab und beharren auf dem seit 1972 eingeführten Verfahren, namentlich also der Regelanfrage beim Verfassungsschutz in allen Bewerbungsfällen. Sie schätzen die Gefahr, das Vertrauen der jungen Generation zu verlieren oder sie zu Duckmäusern zu erziehen, geringer ein, andererseits die Gefahr einer kommunistischen Unterwanderung der Beamtenschaft, namentlich im Schulbereich, höher ein als die Koalitionsparteien. Der 1972 in diesen Fragen hergestellte politische Konsens ist also zerbrochen.

Wie meine Ausführungen in Teil III erkennen lassen, teile ich in der Beurteilung der politischen Lage der Bundesrepublik und in der Abwägung zwischen den soeben mit Stichworten gekennzeichneten Gefahren die Auffassung der Parteien der sozialliberalen Koalition, jedenfalls in den für unser Problem entscheidenden Punkten, und begrüße daher die von der Bunderegierung beschlossene wesentliche Lockerung des Prüfungsverfahrens. Indessen stehen für die vorliegende Untersuchung nicht diese politischen Bewertungsfragen im Vordergrund, die sich zu einem zentralen Streitpunkt der bundesdeutschen Innenpolitik ausgewachsen haben, sondern die die politische Ethik berührende Frage, welche Lehren sich aus den Erfahrungen mit der Ausführung des Beschlusses von 1972 für die Möglichkeit ergeben, eine wertgebundene Demokratie mit rechtsstaatliehen Mitteln zu verteidigen. Auf Grund der bisherigen Ausführungen sei versucht, diese Lehren in wenigen Thesen zusammenfassend zu formulieren:

1. Es entspricht dem *Prinzip der wertgebundenen Demokratie* und der aus der Situation der Bundesrepublik sich ergebenden Notwendigkeit, auf ihre Verteidigung gerade auch nach innen bedacht zu sein, daß die Beamtengesetze die Treue zur Verfassung zur Voraussetzung der Zugehörigkeit eines Bürgers zur Beamtenschaft machen. Dem Rechtsstaatsgebot ist in diesem Zusammenhang genügt, wenn die Entscheidung darüber im Einzelfall gerichtlich nachgeprüft werden kann. Insoweit besteht ja auch weiterhin Einigkeit zwischen Regierungs- und Oppositionsparteien. Das Bundesverfassungsgericht ging sogar soweit, diesen beamtenrechtlichen Bestimmungen Verfassungsrang zuzuerkennen. Auch die Erfahrungen seit 1972 geben keinen Anlaß, an ihnen zu rütteln.

2. Einigkeit besteht auch darüber, daß in Zeiten erhöhter innerer Gefahr für den Bestand der Demokratie erhöhte Wachsamkeit bei der Einstellung von Beamten geboten ist. Aber welche *Mittel* dazu tauglich sind, ob nach Beamtenkategorien differenziert werden soll, ob eine Anfrage beim Verfassungsschutz die Regel oder nur eine Ausnahme bilden soll, ist eine Frage der politischen Opportunität, der trotz des Lärms, der darüber entstanden ist, im Grunde doch nur zweitrangige Bedeutung zukommt. So erwünscht es politisch wäre, darin zu einheitlichen Verfahrensgrundsätzen im ganzen Bundesgebiet zu kommen, so ist doch die *Rechtsstaatlichkeit durch eine Verschiedenheit in der Wahl der Mittel nicht gefährdet.* Das Bundesverfassungsgericht hat denn auch keinen Grund gesehen, die Regierungen in Bund und Ländern in dieser Frage festzulegen.

3. Mißlich ist dagegen unter dem Gesichtspunkt der Rechtsstaatlichkeit der *hohe Grad von Unbestimmtheit der Kriterien,* die eine Verfassungsfeindlichkeit begründen, und sind

die aus dieser Unbestimmtheit folgenden Ungleichheiten in der Behandlung von Fällen durch die Einstellungsbehörden und Verwaltungsgerichte. In dieser Hinsicht hat schon der Beschluß von 1972, wie sich bald gezeigt hat, eine Divergenz der politischen Auffassungen nicht geklärt und entschieden, sondern verdeckt. Auch das Bundesverfassungsgericht ist mit seiner Formel von der Notwendigkeit einer Gesamtbeurteilung aller Elemente der Frage ausgewichen, ob nicht doch einige dieser Elemente einer näheren Präzisierung und einheitlichen Klärung zugänglich sind. Die gewiß zutreffende Feststellung, daß bei der hier geforderten Beurteilung künftigen Verhaltens eines Bewerbers ein Element allein, wie z. B. die Parteizugehörigkeit zur DKP, nicht den Ausschlag geben darf, hätte das nicht ausgeschlossen. Die Folgen dieser Unbestimmtheit sind Rechtsunsicherheit und Ungerechtigkeit durch ungleiche Behandlung gleicher Tatbestände. Hier hat sich also ein beklagenswertes Defizit des Rechtsstaats ergeben. Leider läßt der inzwischen darüber ausgebrochene politische Streit auch nicht erwarten, daß die Lücke nachträglich durch eine Vereinbarung zwischen Bund und Ländern oder, noch besser, durch ein Bundesgesetz geschlossen wird. Solange das nicht gelingt, müssen die aus dem Mangel sich ergebenden politischen Schäden hingenommen werden. Den um den Rechtsstaat besorgten Bürger kann das nicht befriedigen. Aber auch er muß zugeben, daß diese Schäden immer noch geringer sind als die Gefahren, die bei einem Verzicht auf jede Verteidigung der Demokratie an dieser Stelle zu befürchten wären.

Prof. D. t». Ludwig Raiser *Bohnenbergerstraße 4, 7400 Tübingen*

Aspekte des Terrorismus in sozialethischer Sicht"

VON THEODOR STROHM

I. SCHEMATISCHE ALTERNATIVEN

1. Der großen Mehrheit der deutschen Bevölkerung ist es bis heute unverständlich, wieso gerade in der *Bundesrepublik* eine terroristische Bewegung dem Staat und der Gesellschaft den Kampf ansagte. Die Verhältnisse im Nachkriegsdeutschland ließen sich zu keinem Zeitpunkt mit denen in Vietnam oder in Bolivien vergleichen. Dessenungeachtet behauptete *Ulrike Meinhof* 1970, »daß die Organisierung von bewaffneten Widerstandsgruppen zu diesem Zeitpunkt in der Bundesrepublik und in West-Berlin richtig ist, möglich ist, gerechtfertigt ist-.'. Die Gründer der RAF handelten aus Verzweiflung und aus überheblichkeit gegenüber dem für sie unbefriedigenden Ausgang der Studentenrevolte seit 1967. Sie fanden es albern, in nächtelangen Debatten, in immer neuen Sektiererergruppen sich aufzusplittern und in Einzelgesprächen über die Veränderung der Gesellschaft zu streiten. Sie hatten weder Lust noch Geduld, sich auf den langen Marsch durch die Institutionen zu begeben, den *Rudi Dutschke* proklamiert hatte. Es sollten Taten geschehen, Fakten geschaffen werden, das Establishment sollte herausgefordert und die Studentenschaft, die Schüler, Lehrlinge, Teile der Arbeiterschaft, kirchliche Gruppen sollten in die Solidarität gezwungen werden. *Horst Mahler,* der Berliner Rechtsanwalt, einst Mitglied der Studienstiftung des deutschen Volkes, der sich von der außerparlamentarischen Opposition zur Stadtguerilla geschlagen und im Gefängnis davon wieder abgewandt hat, schilderte diese Stimmung: »Die Notwendigkeit der Revolution immer klarer erkennen und fühlen, dabei aber nicht sehen und nicht wissen, was und wo die revolutionäre Klasse, das Subjekt dieser Umwälzung eigentlich ist, das ist schlimm. Wie leicht entsteht daraus Hoffnungslosigkeit! Von hier aus führte der Weg über eine völlig abstrakte Identifizierung mit den Befreiungskämpfern der Dritten Welt zu ganz abenteuerlichen Konzepten.e- Aber die Leitfiguren der ersten Terroristen-Generation - neben Mahler und Meinhof, *Gudrun Ensslin* und *Andreas Baader* - waren nicht nur die Gestrandeten der Studentenrevolte, sie waren auch späte Opfer der »braunen« Vergangenheit ihres Volkes, die sie nicht hatten bewältigen können. Das Trauma *Hitler* brachte zugleich eine

---

* Leicht veränderte Fassung eines Vortrags vor dem Schweizerischen Aufklärungsdienst, vgl. Terrorismus, Dokumentation einer Tagung, hg, v. SAD Zürich 1978, Arbeitsheft D 14.

1. Vgl. *K.-H. Janssen,* Die schrecklichen entlaufenen Wohlstandskinder. Stadtguerilla, deutsche Ausgabe. - Auch die zweite Generation der Terroristen endet in der Sackgasse, Die Zeit, Nr, 38, 9. 9. 1977; und *ders.*, Ist die Rache programmiert?, Die Zeit, Nr. 45,28. 10. 1977; außerdem *[, Wagner,* Sind Terroristen politische Straftäter?, Die Zeit, Nr. 47, 11. 11. 1977; vgl. auch *R. Grossarth-Maticek,* Revolution der Gestörten?, Heidelberg 1975; und Der Spiegel, Nr, 17, 1974; Zur Geschichte des Anarchismus vgl. Der Anarchismus, Dokumente der Weltrevolution, Bd. 4, Im Auftrag des Komitees Dokumente der Weltrevolution, Zürich, hg. von *E. Oberländer,* Olten 1972; außerdem *F. Hacker,* Terror, Mythos - Realität-Analyse, Wien/München/Zürich 1973.

2. Die schrecklichenentlaufenen Wohlstandskinder, a.a.O.

psychische wie auch eine moralische Prägung. Als Kinder Hitlers wurden sie kürzlich dem staunenden Publikum vorgestellt. Horst Mahler, Jg. 1936: »Wenn ich sagen sollte, wie für mich alles angefangen hat, fiele mir der Faschismus ein. Äußerlich war ich ihm entronnen; aber noch danach war alles irgendwie von einem Schatten überzogen ... Ich wollte einer von den -anderen Deutschen- werden.« Ulrike Meinhof sagte, sie sei nie die Erinnerung an jenen Tag losgeworden, als ihre Tante nach Auschwitz abtransportiert wurde. Die Verachtung für die Generation der Väter gipfelte in dem Ausruf Gudrun Ensslins (Jg. 1940): »Ihr könnt nicht mit Leuten reden, die Auschwitz gemacht haben.«! Wer diese Parole aussprach, und sie wurde von vielen gehört, wenn auch nicht unbedingt nachgesprochen, der mußte in einen wachsenden Gegensatz zu einer Gesellschaft geraten, in der der Hitlerstaat privat und öffentlich verdrängt wurde. Der mußte aber auch nach den Schüssen von Berlin, als der Student *Benno Ohnesorg* von einem Polizisten und Rudi Dutschke von einem Anhänger Hitlers getroffen wurden, in der Ordnungsmacht des neuen Staates Elemente des Faschismus wiedererkennen. Die *Fixierung auf den Faschismus* verzerrte das politische Weltbild und schuf eine Motivation, die für deutsche Terroristen charakteristisch ist: Der Totalitarismusbegriff, der die wissenschaftliche Debatte der Nachkriegszeit beherrschte und den Stalinismus wie den Hitlerfaschismus als sehr unterschiedliche Ausprägungen des Totalitarismus verstand, wurde in diesem Forum ganz verdrängt. Nicht der freiheitliche, demokratische und soziale Rechtsstaat wurde als das Gegenüber zum Totalitarismus gesehen, nicht an seine Verwirklichung wurde geglaubt. Die Alternative hieß: »Fasdiismus oder proletarischer Sozialismus«. Nachdem die grundlegende Alternative zwischen parlamentarischer rechtsstaatlicher Demokratie und Totalitarismus geleugnet war, kamen die Gespenster der Vergangenheit zum Durchbruch. Wenn es allein um den Kampf zwischen »proletarischer Herrschaft« und Faschismus geht, dann begibt man sich auf die Bühne des Kampfes, in dem es um totale Positionen geht: um die Ausschließlichkeit des Wahrheits- und Herrschaftsanspruches, um die Bejahung der Gewaltanwendung als Mittel des Kampfes, hier wird der Zweite Weltkrieg fortgesetzt mit den Mitteln des Stadtguerillakrieges. Geiselnahme, Erschießungen, Überfälle, Waffenbeschaffung, dies alles wird als militärische Aktion gedeutet.

2. Aus den bisherigen Ausführungen ist vielleicht klargeworden: Eine in radikalen Vereinfachungen denkende, ja neurotisch fixierte Gruppe sieht sich im Kampf mit einem Gegner, der identisch gesehen wurde mit dem verbrecherischen, alles zerstörenden Hitlerfaschismus. Hier kommt eine Moral, eine ethische Rechtfertigung des eigenen Tuns zustande, die nur verglichen werden kann mit dem Ethos des Partisanenkämpfers in einem Vom Erzfeind besetzten Land.

Das Schema der Vereinfachung ist schon älter als die das faschistische Politikver-Ständnis prägende Formel des Juristen *Carl Schmitt* »alle Politik ist die Klärung des Verhältnisses von Freund und Feinde". *H. Lübbe* hat gezeigt, daß schon Hegels Terror-

3. a.a.O,

4. C. *Schmitt,* Der Begriff des Politischen, mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, 2. Aufl., Wissenschaftl. Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, München 1932 und 3. Aufl. Hamburg 1933.

Theorie in der Beschreibung des »Comité de SalutPublic« und *Robespierres* die kurzschlüssige Verknüpfung terroristischer Praxis mit den höchsten Menschheitszwecken herausgearbeitet hat. Hieraus bezieht der Terrorist sein gutes Gewissen und seine Bereitschaft, sieh töten zu lassen und auch selbst zu töten. Hieraus folgt auch die Radikalität, Kälte und Abstraktheit des Tötens als direkte Folge der Identifikation einer konkreten Gruppe mit dem absoluten, die Menschheit umspannenden Endzwecks.

Die Situation der Wende von den 60er zu den 70er Jahren ermöglichte eine Ausweitung dieses Kampfschemas in den Weltmaßstab. überall kämpften Gruppen gegen Unterdrückung, Ausbeutung oder in Vietnam gegen eine militärische Übermacht. Man nahm sogar in Kauf, im Kampf gegen den Faschismus den engsten Verbündeten ausgerechnet in jenen zu finden, deren erklärtes militärisches und terroristisches Ziel die Vernichtung des jüdischen Staates Israel darstellte.

Der Kampf wurde international als Resistance, als Befreiungsbewegung, als Partisanenkampf geführt. Hierfür konnte man ethische Traditionen des Widerstandsremtes für sich in Anspruch nehmen. *Herbert Marcuse,* von den Nazis vertriebener deutscher Philosoph, hatte ein *»Naturretht auf Widerstand«* für »unterdrückte und überwältigte Minderheiten- postuliert. Im System des Faschismus sah man »strukrurelle Gewalt«, die nur durch die Zerschlagung des Systems gemäß dem Slogan »madit kaputt, was Euch kaputtmacht- beseitigt werden könne.

Schließlich setzte man auf die Karte der Eskalation, die zu einer eindeutigen Klärung der Fronten, zur Identifizierung von Freund und Feind führen mußte. In dem Maße, in dem sich die Ordnungsmächte des Staates herausgefordert fühlen, in dem Maße mußten alle diejenigen, die sich in Opposition zum Bestehenden fühlten, auf die Seite der »Kriegsführenden« gedrängt werden. So würde langsam die rechtsstaatliche und Freiheitliche Fassade zusammenstürzen, und die eigentlichen Fronten seien für jedermann klar zu erkennen. Wenn dann der urigetarnte Faschismus in Deutschland wieder hervortrete, dann würde er für das Ausland Farbe bekennen müssen.

Dieses merkwürdige Weltbild wurde für viele Studenten und Oppositionelle in Deutschland abgerundet durch die große Koalition (1966), als der ehemalige Emigrant und Sozialdemokrat *Willy Brandt* mit dem konservativen, von vielen Studenten als ehemaliger Nationalsozialist angesehenen *Kurt* G. *Kiesinger* eine gemeinsame Regierung bildete. Dies war das Startsignal, durch das sich eine außerparlamentarische Opposition jenseits der Grenzen des Verfassungssystems etablierte. Deren Zahl wird auf etwa 30 000 bis 40 000 geschätzt, innerhalb dieser Opposition bildete die RAF ein Kader, das dazu im Verhältnis von 1 : 100 steht.

Fassungslos nahm die deutsche Bevölkerung die Tatsache auf, daß die Terroristen der ersten Generation, die relativ rasch gefangengenommen wurden, auch aus dem Gefängnis heraus, oder eigentlich erst jetzt, ihren entscheidenden Mitgliederstab ausbauen konnten.

S. Vgl. *H. Lübbe,* Freiheit und Terror. in: Merkur. 31. Js-, 1977, Heft 9, S. 821; und *ders.,* Endstation Terror, Rückblick. auf lange Märsche, Stuttgart 1978; vgl. außerdem 1. *Fetscher,* Terrorismus und Reaktion,2. erg, AuS., Frankfurt 1978. S. 70 **ff.**

Daß hier Rechtsanwälte zynisch die rechtsstaatliehen Organe blamieren und hinters Licht führen konnten, brachte der deutschen Nachkriegsdemokratie eine gravierende Niederlage bei. Diese Schwäche im ganz normalen Ablauf des Strafvollzuges, der Prozeßführung führte dazu, daß die gefangenen Terroristen ihre eklatante Niederlage in einen Sieg umzuwandeln versuchten. Es wurde deutlich, daß die Justiz auf den Tätertyp des Terroristen bisher nicht eingestellt war und viele für den Strafvollzug Verantwortliche weit überfordert waren.

3. Das Jahr 1972 war insofern von entscheidender Bedeutung, als damals neben der Verhaftung des Kerns der RAF sich die PFLP des *Georges Habasch* mit ihrer internationalen Abteilung des Wadia Haddad soweit etabliert hatte, daß sie in Europa zu systematischen Aktionen befähigt war. Im Mai 1972 fanden auf dem Flughafen Lod 25 Menschen den Tod, 78 wurden verletzt; im September fand das Massaker von München statt. Die Palästinenser hatten enge Querverbindungen nach Rotchina und bildeten seither das organisatorische Zentrum, das Terroristengruppen in aller Welt stützt und unterstützt. Nun ging es darum, militärische Kommando-Unternehmen logistisch zu planen und von Ortsansässigen mit auswärtiger Hilfe durchführen zu lassen. Wir können in dieser zweiten Generation von einer *Funktionalisierung und Internationalisierung des Terrorismus* sprechen. Die nachgewachsene Generation läßt keine so ausgeprägte Motivationsstruktur erkennen wie ihre Vorbilder. Man hat sie die entlaufenen Kinder der Wohlstandsgesellschaft genannt, sicherlich eine zu oberflächliche Einordnung. Der damalige Innenminister, Prof. *Werner Maihofer,* erklärt das Verhalten dieser Jugendlichen: Sie strebten nach einer besseren Welt, doch hätten sich ihre revolutionären Impulse nicht mehr rechtzeitig in ein reformerisches Engagement umsetzen lassen, weil ihnen die reale Politik zu schwerfällig erscheine. So enden sie dann in einer Sackgassen von Mord, Totschlag und gemeinem Bankraub. Mahler sagte im Hinblick auf diese Aktion: revolutionäre Politik sei notwendig kriminell.

Ihr Endziel, eine »sozialistische« Gesellschaftsordnung, die mit den Zielen eines freiheitlichen und demokratischen Sozialismus nichts zu tun hat, gedachten die selbsternannten Revolutionäre durch eine simple *Doppelstrategie* zu erreichen: Während friedliche Genossen den Menschen in den Betrieben, Universitäten, Schulen, Heimen das richtige Bewußtsein vermitteln, sollten bewaffnete Kommandos den Staat angreifen und allmählich eine Rote Armee für den Tag aufbauen, an dem die Massen für die Revolution reif sein würden. Das Modell der russischen Oktoberrevolution stand schematisch - ohne realen Bezug zu den russischen Ereignissen - im Hintergrund.

II. STRUKTURELLE ZUSAMMENHÄNGE

1. Sicherlich liegt hier eine Strukturparallele zu bestimmten *anarchistischen Bewegungen des späten* 19. *Jahrhunderts* vor. Die Führer der anarchistischen Narodniki-Bewegung im zaristischen Rußland waren keineswegs Söhne unfreier Bauern und Landarbeiter, sondern Söhne von Adligen und reichen Bürgern. Der alte Terrorismus ist aus theoretischen Begründungen erwachsen, aus der »Propaganda der Tat« eines Netschajew. Diese Propa-

ganda der Tat wurde als das beste Mittel zur Vorbereitung der Revolution angesehen, da die indifferenten Massen nur durch verbrecherische Akte, durch Aufruhr und Attentate auf die Mängel der bestehenden Gesellsdiaflsordnung aufmerksam gemacht werden können. Zugleich sollten sie sich daran gewöhnen, daß in der revolutionären Aktion andere ethische Maßstäbe gelten, als im bürgerlichen und staatlichen Alltag.

Auch Deutschland hat bereits die schmerzlichsten historischen Erfahrungen mit dieser Art von Terrorismus gemacht. Der *Aktionismus der Tat* gehört in Deutschland zur präfaschistischen Ideologie der Freikorps, die in ihrem Kampf gegen den liberalen Rechtsstaat der Weimarer Republik vieles von dem vorwegnahmen, was die »Rote-Armee-Fraktion- neu ins Spiel zu bringen glaubte.

»Theoretisdies« Organ dieser Bewegung war die Zeitschrift »Die Kommenden«, Darin ist zu verfolgen, wie sich die Idee des Chaos zum revolutionären Prinzip formt und in Umfang und Stärke eine politische Stoßkraft erhält, die vor allem in völkisch gesinnten Kreisen des deutschen Volkes zur destruktiven Auswirkung gelangte. Dabei können wir zwei Formen der unmittelbaren Auswirkung feststellen. Die erste: »Die Durchbrechung der bestehenden Ordnung führt zum Chaos, darin weder Gesetze noch Menschen tätige, sondern getriebene Erscheinungen sind ... Chaos erst vermag die kriegerischen Glieder der Nation emporzureißen. Und dieses Chaos wollen wir. Zu diesem Brande bekennen wir uns.«6

In den Freikorps, Brigaden, Wehrbünden und Freischaren kommen Männer an die Oberfläche, die die gesammelten Kräfte ihrer Bünde in zusammenhanglosen Einzelaktionen erschöpften; Putschisten, die von Sprengstoff-Attentaten zu Straßen- und Saalschlachten eilen, Streiks anzetteln usw., ohne nach einer tragenden Zielsetzung zu fragen. Zum großen Teil handelt es sidi um Männer, die aus der Lebensform des Krieges nicht mehr in die Alltagswelt bürgerlicher Berufe hineinfanden.

Eine zweite Form der Auswirkung liegt in der Propagierung formloser Gewalten, die durch Einzelaktionen unterstützt wird. Es kommt darauf an, alle ungeformten, elementaren, niederreißenden Kräfte als Explosionsstoff zur Entfaltung zu bringen. Damit wird die geistige und praktische Parallelität mit der kommunistischen Methodik des politischen Kampfes erreicht, was sich äußerlich schon in der gemeinsamen Bejahung des Klassenkampfes ausdrückt. *Linksextremismus und Rechtsextremismus* trafen sich im Deutschland der Weimarer Republik in ihren radikalsten Ausformungen, ja sie überschnitten sich. Im Begriff des *Nationalbolschewismus* wurde dies bereits damals deutlich. Wir kennen heute die Wirkung, die von den kleinen Zellen der Freikorps ausging. Wir wissen, daß der Resonanzboden, der Kreis der Sympathisanten und stillen Anhänger groß war und schließlich im Zeichen weltwirtschaftlicher Krisen den Sturm der Revolution von rechts auslöste. Wir kennen die unglaubliche Radikalität, mit der der Terrorist Adolf Hitler alle seine Anhänger übertrumpfte. Das Ende war das grausige Unterfangen, Millionen

6. Vgl. Zeitschrift Die Kommenden, 6. Jg., 7. Folge, 1929; außerdem *M. Nitzsche,* Bund und Staat, Wesen und Formen der bündischen Ideologie, Würzburg 1942; ferner *K. Sontheimer,* Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München 1962.

durch Konzentrationslager und Vergasung physisch zu vernichten. Dieser Rückfall in die Barbarei, diese Revolution des Nihilismus steckt der gesamten Kulturwelt tief im Bewußtsein. Jede Gewalttätigkeit, die von deutscher Seite ausgeht, rührt an dieses epochale Trauma.

2. Versuchen wir, uns einen überblick zu verschaffen über die Situation, in der in Deutschland der neue Anarchismus mit seinen »Regelverletzungen« und der Terrorismus mit seinen Gewaltverbrechen entstanden ist, so ist es gut, die Nachkriegszeit als eine Entwicklung in Phasen zu sehen.

Die ersten zehn Jahre seit der Wiederherstellung der Staatlichkeit in Deutschland waren gekennzeichnet durch eine *starke Wiederbelebung der institutionellen Kräfte in Staat und Gesellschaft.* Man sprach gelegentlich von einem triarchischen Ordnungsmodell, in dem neben den eigentlichen *Hoheits/unktionen staatlicher Organe* etwa die *Kirchen* als Hoheitsträger erster Ordnung angesprochen wurden, als Träger des sittlichen Lebens *(P. Mikat)* oder als Träger der Daseinsvorsorge *(W. Weber).* Darüber hinaus wurde die *Wirtschaftsordnung* mit einem besonderen Wirtschaflsverfassungsrecht (Tarifautonomie etc.) als tragende Säule verstanden. Die Parteien und der einzelne Bürger standen demgegenüber nicht im Zentrum der Willensbildungs- und Ordnungsprozesse.

Die *zweite Phase* stand im Zeichen der Stärkung und Ausbreitung der *intermediären Kräfte.* Es setzte sich das Bewußtsein durch, daß in einem komplizierten sozialen, wirtschaftlichen und technischen Gefüge nicht nur den Fachkreisen, sondern auch den *pluralistischen Verbänden und Interessengruppen* ein hohes Maß an Mitsprache eingeräumt werden müsse, was sich auch in der Geschäflsordnung der Ministerien durchaus niederschlug. Die Folge war jedoch, daß die partikularen Interessen gelegentlich höhere Realisierungschaneen erhielten als dringliche Allgemeininteressen. Notwendige Reformen in dieser Dimension im Bereich der Hochschulen, des Bildungswesens, der Umwelt etc, blieben stecken und erweckten bei der jüngeren Generation Verdrossenheit.

Die *dritte Phase* fällt in etwa mit der Bildung der großen Koalition bzw. seit 1969 mit der Bildung der »sozial-liberalen« Koalition zusammen. Diese Phase ist gekennzeichnet durch *Widersprüchlichkeiten:* auf der einen Seite verstärkte sich international eine Aufbruchsbewegung der jüngeren Generation im Verband mit einer Civil Rights-Bewegung, die insbesondere in den urbanisierten Zentren überall in der Welt die Forderung nach transfer of power, nach mehr Demokratie, mehr Bürgereinfluß und Abbau ungerechtfertigter Herrschaft enthielt. Die *antikorporative Stimmung* wurde in dem Bestseller »The Greening of America« beschrieben. Das Stichwort in der Regierungserklärung Willy Brandts »Mehr Demokratie wagen« kam einem Grundbedürfnis entgegen.

Auf der anderen Seite zeigte sich audi der Trend nach mehr Infrastruktur-Planung, nach mehr internationaler Verflechtung, dem etwa *fan Tinbergen* in seinem Buch »Modelle der Wirtschaflsplanung« (1967) seinen Ausdruck verlieh. Das Stichwort von der tedmokratischen Lösung multinationaler und infrastruktureller Probleme beherrschte die Debatte. Der ölpreisschock. verstärkte gerade diese Tendenz, dem Bewußtsein der Hochkonjunktur folgten Krisenbewußtsein und der Ruf nach technokratischen Lösungen.

Der *Antiinstitutionalismus* in der Bundesrepublik zeigt sich demgegenüber in drei

scheinhar nicht vergleichbaren Erscheinungen: die statistischen Kurven des Austritts aus den Kirchen, der Wehrdienstverweigerung, des Austritts aus Gewerkschaften und anderen Organisationen liegen in der Wende zu den siebziger Jahren aufeinander und hatten einen steilen Verlauf nach oben. Erst nach 1972 zeigte sich wieder eine rückläufige Tendenz. Diese Erscheinung ist völlig singulär in der Nachkriegsgesdiidue".

Die geringe Integrationsfähigkeit der überkommenen Institutionen konnte leicht dazu führen, daß sich neue Gruppierungen mit starker, oft kaderförmig geschlossener Binnenstruktur ausbreiteten. In der offenen Situation der Hochschulen suchten diese Gruppierungen ihr wichtigstes Betätigungsfeld. Nach dem Verblassen der Korporationen, nach der Krise parteipolitischer Hochschulgruppen war die Stunde politischer Sekten gekommen, die sich an Radikalität gegenseitig übertrafen und in dieser Unerbittlichkeit keinen Bezug zur Realität mehr kannten.

3. Gesellschaften, die weniger beschädigt sind als die deutsche, können eine Situation wie die hier beschriebene in ihren Lebensformen verarbeiten und die Integration der Gruppen, Generationen und Kräfte herbeiführen. Die teilweise *anomische Situation*, in der die angestammten Wertsysteme ihre tragende Funktion verloren haben, ohne daß ein neues tragendes Selbstverständnis sich gebildet hat, begünstigte Erscheinungen wie politisch motiviertes Gewalcverbredien. Gerade die sensibleren, intelligenteren unter den Jugendlichen können hier zum Potential des Zusammenstoßes werden. Sie wollen die widersprüchliche Situation zugunsten einer widerspruchsfreien Lösung verändern und treiben doch alles auf die Spitze.

Der bekannte Erziehungswissenschaftier *H. v. Hentig* hat vor kurzem festgestellt, die Bundesrepublik sei durch die Tatsache gekennzeichnet, daß der Konflikt der Generationen in relevanten Bereichen einer *Trennung der Generationen* gewichen sei. jugendlidie weichen in *Subkulturen* aus, in denen die gesellschaftlichen Einrichtungen sie massenhaft isolieren. Dort werden sie mit Anschauungen und Werten erfüllt, die entweder den Reklamen, Schaufenstern, dem Fernsehen, den Popkulten usw. entnommen sind oder einer planmäßigen Indoktrination mit politischen Deutungsmustern entstammen, die mit der Erfahrungswelt der offiziellen Gesellschaft nicht mehr zu vermitteln sind. H. v. Hentig hat darauf hingewiesen, daß die Erwachsenen in diesen Schutzbereich nicht eindringen. Sie zeigen deshalb auch nicht, daß und wie sie für die Welt moralisch einstehen, die sie verwalten und von der sie erwarten, daß die nächste Generation sie dereinst übernimmt. Jugendkultur und Emanzipation der Jugend haben in Deutschland nicht zur Stärkung ihrer Position geführt, sondern zur *Dispensierung der Erwachsenen von der Verantwortung*. Den Heranwachsenden erscheint ihre Situation nichtig und abhängig, die Welt der Erwachsenen heuchlerisch, ohnmächtig und verächtlich. Statt zu rebellieren, kennen sie nur noch die Alternative von Anpassung oder radikaler Verneinung - eine zweifellos neurotisierende und zugleich selbstmordträchtige Alternative. Von Hentig konstatiert:

---

7. T. Strohm, Chrisrlidie und politische Verantwortung gegenüber dem Programm der Inneren Reformen, in: Die neue Gesellschaft, 19. Jg., 1972, S. 503 ff.; *Jers.,* Zum Ethos der Inneren Reformen des Freiherrn vom Stein, in: Zeitschr. für evang. Ethik, 17. Jg., Heft 4, 1973, S. 193 ff.; *JeTS.* Gemeinwesenarbeit - eine sozialethische Zwischenbilanz, in: Zeitschr. für evang. Ethik, 19. Jg., Heft 1, 1975, S. 1 ff.

»Was wir schon heute an den sensibleren Jugendlichen erleben - daß sie den Utopien, den gewollten Abenteuern, der politischen -Fernstenliebe- anheimfallen - das muß sich, wenn die Entwicklungen ungebrochen anhalten, zu einer schweren Gefährdung der Kultur auswachsen.«[8]

Diese Diagnose soll noch mit einer überlegung aus dem Bereich der *Kriminaltheorie* verbunden werden. Für den Ablauf abweichenden, delinquenten Verhaltens ist es typisch, daß der Betroffene eine widersprüchliche Situation nicht bewältigt. So wird zum Beispiel für viele der *Obertritt aus der Homogenität und Emotionalität des Familienverbandes* mit seinem spezifischen Wertgefüge *in die Wirklichkeit der Leistungsgesellschaft* mit ihren ganz anderen Normen nicht bewältigt. Die Familienwirklichkeit, die Wirklichkeit der Großstadt, die Wirklichkeit des Industriebetriebes, der Hochschulen entsprechen einander nur sehr bedingt.

Die Sozialpsychologie hat auf diese Zusammenhänge schon seit langem hingewiesen. In ihrem Buch »Der neurotische Mensch unserer Zeit« weist *Karen Horney* auf drei Strukturmomente von lebensbedrohlicher Widersprüchlichkeit hin:

1. Die moderne Gesellschafl: ist gekennzeichnet durch eine bleibende Konkurrenz, die aus jedem jedermanns Feind macht. Zugleich stellt die Gesellschafl: die Forderung, liebenswürdig und zuvorkommend zu sein.

2. Die moderne Gesellschaft ist gekennzeichnet durch das Aufstacheln aller Bedürfnisse und durch das Hervorbringen immer neuer. Zugleich ist die Möglichkeit begrenzt, diese Bedürfnisse zu befriedigen.

3. Die moderne Gesellschaft ist gekennzeichnet durch eine fortwährende und emphatische Betonung der individuellen Freiheit und durch die Unfreiheit eines jeden. Die Gesellschaft hält uns allseitig gefangen - und ruft uns zugleich ins Ohr, daß wir tun können, was wir wollen",

Die Widersprüchlichkeit führt zu dem Versuch, eine Wirklichkeit zu erreichen, die widerspruchsfrei ist. Jugendliche in dieser Gefährdung beginnen mit anderen Akteuren, die in derselben Situation sind, eine neue Wirklichkeit aufzubauen. Diese Wirklichkeit liegt aber schon jenseits der gesellschafl:lich normierten Grenzen. Ob hier nun Rockergruppen, gewöhnliche Kriminelle oder eben politisch motivierte Gewaltverbrecher zur Bezugsgruppe werden, ist dann fast zufällig. Nachdem aber im Dunkelfeld dieser Wirklichkeit normal intelligente Söhne und Töchter aus Bürgerhäusern auf eine Organisation mit weltweitem Background, mit ethisch verbrämter Zielsetzung, mit einer Ausstattung an Selbstbewußtsein steigernden Materialien und Geldmitteln treffen, kann der Übergang von heute auf morgen erfolgen'P,

---

8. *H. v. Hentig,* Unveröffentlichte Thesen zur Zieldiskussion in der Bundesrepublik, August 1977; vgl. auch *der».* in seiner Einleitung zu *P. Ariès,* Geschichte der Kindheit, 3. Aufl., München/Wien 1975; außerdem *M. Mead,* Der Konflikt der Generationen, Jugend ohne Vorbild, Ölten 1971.
9. 1. Aufl. 1937, deutsch, Stuttgart 1951. Vgl. auch *U. H. van den Berg,* Metabletica, Grundlagen einer historischen Psychologie, 1960, S. 190 f.
10. Zum Problem des kriminovalenten Sozialisationsdifferentials vgl, u, a. *H. Haferkamp,* Kriminalität ist normal. Zur gesellschaftlichen Produktion abweichenden Handelns, 1972.

Die Biographien mehrerer Terroristen zeigen, daß sie den Übergang von einer relativ homogenen Situation des Elternhauses in die Komplexität einer pluralistischen Leistungsgesellschaft nicht zu schaffen vermochten. Die Studentenrevolte besetzte mit einer oft ausgeprägten Subkultur diese Lücke und schuf so den Nährboden für gefährliche Fehlentwicklungen. Die Großstädte, die urbanisierten Zentren schufen dafür den Freiraum.

Die folgenden Tabellen können zeigen, daß die Großstädte von der Kriminalitätsentwicklung in den beschriebenen Zeiträumen ungleich stärker betroffen waren als andere Lebensräume. Der stark rückläufigen Tendenz auf dem Lande entspricht eine starke Zunahme in den Großstädten. Diese scherenförmige Entwicklung sollte die größte Aufmerksamkeit aller Verantwortlichen auf sich lenken",

1. STEIGERUNG DER STRAFTATEN NACH VERTEILUNG DER EINWOHNER IN LEBENSBEREICHE

	1953 Einwohner	1953 Straftaten	1970 Einwohner	1970 Straftaten	Steigerung Einwohner	Straftaten
Großstadt	31,9 %	43,4 %	32,5 %	52,0 %	0,6 %	8,6 %
Mittelstadt	14,6 %	15,2 %	18,7 %	20,0 %	4,1 %	4,8 %
Kleinstadt	15,4 %	10,4 %	19,2 %	13,4 %	3,8 %	3,0 %
Landgebiet	38,1 %	31,0 %	29,6 %	14,2 %	-8,5 %	-16,8 %

2. HÄUFIGKEIT DER STRAFTATEN NACH DELIKTART UND LEBENSBEREICH

auf 100000	Häufigkeit der Verbrechen	Schwerer Diebstahl	Mord Totschlag	Schwere gefährl. Körperverletzung	Notzucht	Raub
Großstadt	6266	1820	4,9	104,0	14,4	43,1
Mittelstadt	4191	1050	4,3	60,0	12,7	21,5
Kleinstadt	2749	653	3,0	36,0	8,8	9,6
Landgebiet	1883	449	3,1	32,0	8,3	5,5

11. Vgl, Statistisches Bundesamt, Fachserie A, Bevölkerung und Kultur, Reihe 9, Rechtspflege, 1965-1968, Wiesbaden 1967-1970; außerdem BKA-Polizeilime Kriminalstatistik in: Jugendkriminalität, Wiesbaden 1971; ferner *Hirsch, Leirer, Steinerz* über Spezialprävention durdi Jugendstrafvollzug, in: der Prozeß der Kriminalisierung, München 1973; *H. W. Ramacher,* Tatort Deutschland, überrollt uns die Kriminalität?, 1973; vgl, auch die Angaben bei *I. Fetscher,* a.a.Oi, der auf die Entwicklung der Jahre 1968 bis 1974 hinweist und beim Delikt sRaub und räuberische Erpressung« folgende Entwicklung nachzeichnet: Zahl der Delikte: 1968: 9737 1970: 13 230 1972: 18786 1974: 18965 1969: 11 503 1971: 15531 1973: 18274
nach: Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik 1970-1976, a.a.O,; S. 70 ff.

3. VERGLEICH DER KRIMINALITÄTSENTWICKLUNG IN VERSCHIEDENEN GROSSSTÄDTEN

auf 100 000	Häufigkeitszahl 1972	1971
Berlin	8716,9	8369,4
Hamburg	7705,3	7356,1
München	6300,6	6070,1
Frankfurt	9600,2	9393,2
Köln	*6255,0*	6177,6
Stuttgart	6119,9	*5663,0*

4. Aus DER BERLINER KRIMINALITÄTSSTATISTIK 1972

Absolute Zahlen	1968	1972
Berlin	142542	180660
Zuwachs	38 118 = 26,7 %	
Einwohnerzahl 30. 6. 1972		2072519

III. ZIELKONFLIKTE IM POLITISCHEN GEMEINWESEN

1. Wenn hier vorwiegend von der deutschen Situation die Rede ist, so gilt dies auch für die Frage, welchen Rückhalt das politische Gemeinwesen in Deutschland in der ehristlichen Ethik gefunden hat. Häufig wird ein Satz von W. *Trillhaas* zitiert, daß für die in Deutschland vorherrschende lutherische Theologie »bis zur Stunde die Demokratie ... das eigentlich unbewältigte Thema« darstelle'<. Demokratie und Rechtsstaat als balance of power, als Integration pluralistischer Kräfte, als Selbstorganisation einer freien Gesellschaft widerspricht einer theologischen Tendenz, die äußere Ordnung widerspruchsfrei als göttliche Ordnung und unter Gottes Herrschaft stehend zu begreifen. Die Dialektik von Organisation des Lebens im Bereich des Vorletzten und die Orientierung des christlichen Glaubens an letzten Gültigkeiten wird gelegentlich schwer bewältigt. Es schaffi gelegentlich in ausgesprochen »diristlichen Elternhäusern« ein Wertedifferential, das für die Kinder beim Austritt aus der insularen Situation in eine ganz andere Umwelt zu einem Motivationsvakuum führen kann, in das radikale Deutungs- und Handlungsmuster einfließen.

12. W. *Trillhaas*, Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat, in: Macht und Recht, Beiträge zur Lutherischen Staatslehre der Gegenwart, hg. von *H. Domhais* und *E. Wilkens, 1956*, S. 22 ff.

Die theologische Ethik hat sich in der Mehrheit ihrer Vertreter darauf verständigt, daß der *freiheitliche demokratische und soziale Rechtsstaat* diejenige Ordnung darstellt, die in einer Welt des Vorläufigen dem christlichen Glauben am ehesten entspricht. In ihm ist eine *gemeinschaftliche Verfolgung der weltlichen Lebensziele der Menschen* und der *Schutz von Minderheiten* am ehesten möglich. Allerdings ist dieses theologische, christliche Bekenntnis zum Rechtsstaat verbunden mit der Aufforderung, es nicht beim formalen Prinzip bewenden zu lassen; Rechtsstaat ist immerwährende Aufgabe zur materiellen Verwirklichung gemeinsamer Ziele.

Zu den ethischen Problemen einer sich menschheitlich formenden internationalen Gesellschaft gehört die *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen,* die heute in ihrer ganzen komplexen Unmittelbarkeit auf jedermann eindringt. Die Massenkommunikation beschwört eine Fähigkeit zur Beurteilung unterschiedlicher Situation herauf, die insbesondere in der Erfahrungsarmut Jugendlicher nur schwer zu entwickeln ist. Der revolutionären Situation in einem Lande steht eine evolutive im Nachbarland gegenüber. Legitimer Widerstand hier wird zum Wahnsinn an anderer Stelle. Die Reformation hat in unterschiedlicher Weise das Widerstandsrecht für ganz bestimmte Fälle der Usurpation von Herrschaft, der Perversion von Herrschaft im Sinne des apokalyptischen Tyrannen eingeräumt und außerdem den Amtsträgern ein Recht der Verteidigung verbriefter Rechtspositionen zugestanden. Es ist der aus dem Widerstandsgedanken erwachsene konstitutionelle Staat selbst, der das Problem des Widerstandsrechts, so wie es im Ständestaat sich stellte, zum Verstummen brachte, sofern er sich, gerade auch mit der Gewaltenteilung als »Schutzstaat bürgerlicher Freiheit« versteht. Eine freiheitliche Demokratie basiert also auf dem Prinzip des sozialen Friedens, insofern sie Methoden der Willensbildung und der Konfliktaustragung entwickelt hat, die Widerstand überflüssig machen. Andererseits hat sich gerade die Demokratie in Deutschland nicht vor einer totalitären Perversion, die von innen ausging, schützen können, weil ihre Recht, Freiheit und Frieden sichernden Kräfte nicht ausreichten gegen eine Willensbildung und gegen politische Methoden, die solche Sicherungen zerstörten.

Soll es gerechtes Recht, öffentliche Sitte, gedeihliche Politik und gute Erziehung geben, so muß im konkreten Zusammenleben und in vielen einzelnen Aufgaben daran gearbeitet werden, einen Konsensus der Geister wiederzugewinnen, der die produktive Fortführung des humanen Zusammenlebens auch unter den Bedingungen technischer Revolutionen, internationaler Krisen, einer starken Mobilität ermöglicht, im Kleinen wie in den großen Prinzipien.

Der verstorbene Bundespräsident *Dr. Heinemann* wurde gefragt, was die Rote-Armee-Fraktion mit dem, was ihr zur Last gelegt wird, bewirkt habe oder bewirke. Er sagte damals (1974): »Diese Attentäter bewirken keine Gefährdung unseres Staates, wohl aber erschweren sie liberales Denken. Anarchisten sind objektiv die ersten Helfer der Reaktionäre.«13 Er meinte damit, daß beide Gruppen gleichermaßen den inneren Sinn des demo-

13. G. *Heinemsnn,* Verantwortung und das Redlt, Rede am 6. 12. 1974 im Konzertsaal der Hochschule für Musik in Berlin.

kratischen Prozesses verfehlen: durch schrittweise Reformen zu einer Verbesserung und Vermenschlichung der Lebensverhältnisse der Menschen zu gelangen.

Terroristische Anarchisten orientieren sich wie die politischen Reaktionäre an einem Begriff des Politischen, der negativ von der *Klärung des Freund-Feind-Verhältnisses* her das Wesen des Politischen bestimmt. Politik ist Kampf gegen Feinde. Es ist deshalb auch kein Zufall, daß der Begriff des »Verfassungsfeindes« sofort in die Debatte kam, als es galt, die junge Generation einem Gesinnungs- und Loyalitätstest großen Stils zu unterziehen. Hier werden die vordemokratischen Gespenster zum Leben erweckt, die Erinnerung an die Bürgerkriege, an Religionskriege, an militärische Aktionen gegen das revoltierende Bürgertum. Hier wird der Anschein wiedererwec:kt, als ob unbefragbar die institutionelle Ordnung eine höhere ethische Legitimation gegenüber den Einzelnen zu beanspruchen habe. Theologisch wurde diese Auffassung dadurch mitgetragen, als dem *Staat die Funktion des Notordners,* des Dammes gegen das Böse zugebilligt wurde, da die autoritäre Macht notfalls dazu berufen sei, den menschlichen Machtdrang zu bändigen. Daß aber die Staatsräson gegen die ratio hominum bereits ausgespielt wurde, daß die »Miserabilität des Menschen« die Rechtfertigung des absolutistischen Staates bis 1918 abgab, zeigt doch, daß hier das Ziel des demokratischen und freiheitlichen Gemeinwesens immer wieder verfehlt wird.

Und noch eines: hat nicht gerade *Max Weber* das eigentliche Problem des Politischen schon deutlich prognostiziert, als er fragte: »1. Wie ist es angesichts dieser übermacht der Tendenz zur Bürokratisierung überhaupt noch möglich, irgendwelche Reste einer in irgendeinem Sinn -individualistisdien- Bewegungsfreiheit zu retten? ... 2. Wie kann, angesichts der steigenden Unentbehrlichkeit und der dadurch bedingten Machtstellung des uns hier interessierenden *staatlichen* Beamtentums, *irgendwelche* Gewähr dafür geboten werden, daß Mächte vorhanden sind, welche die ungeheure übermacht dieser an Bedeutung stets wachsenden Schicht in Schranken halten und sich wirksam kontrollieren? Wie wird Demokratie auch nur in diesem beschränkten Sinn *überhaupt möglich* sein?«[14]

War nicht die Stunde der Terroristen zugleich in einem gravierenden Sinne die Stunde dieser übermacht?

2. Es bleibt also die Frage nach der *positiven Bestimmung des Politischen,* die sid.erlidi auch die Zügelung von völlig ungezügelten Menschen, den Schutz vor Gewaltkriminalität umfaßt, aber nicht von daher beantwortet werden darf.

Die positive Aufgabe des Politischen hat sich heute in dem Sinne am *Friedensziel* zu orientieren, daß sie zur Bereitstellung, Entwicklung, Sicherung von Lebensmöglichkeiten beiträgt, und zwar gerade für diejenigen, die in das Gemeinwesen hineinwachsen. Zugleich aber ist die Orientierung an den Lebensmöglichkeiten im Gemeinwesen zu verbinden mit dem menschheitlichen Aspekt des Zusammenlebens der verschiedenen Völker.

---

14. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Ges. pol. Schriften, 2. Aufl. 1958, S.323.

An dieser Zielsetzung muß sich auch die politische Organisation, die Machtverteilung und Machtkontrolle orientieren. übernationale Zusammenschlüsse etwa im europäischen oder nord-südlichen Zusammenhang haben auf die Dauer nur einen Sinn und werbende Kraft, wenn sie sich an der produktiven Aufgabe orientieren, diejenigen ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Lebensbedingungen zu schaffen, die die Ursachen destruktiver Gewalt abbauen. Hierzu gehören Beseitigung von Hunger, Unterdrückung, Heimatlosigkeit, politischer und geistiger Unmündigkeit. Politik ist so tendenziell auf die Veränderung des Weltsystems im Sinne einer besseren Ermöglichung von Humanität auszurichten. Die Kontrolle von Macht, die Herrschaft und Organisationen innerhalb der Staaten haben in den Dienst dieser Aufgabe zu treten. Politik ist insofern mehr als Krisismanagement, mehr als Sicherung der Konjunktur und der Währung, mehr als Energie- und Arbeitsmarktpolitik, so grundlegend doch auch diese Elemente sind. Sobald sie jedoch als nationalstaatlicher Selbstzweck erscheinen, verlieren die Rahmenbedingungen des heutigen Lebens ihren Sinn, und Politik verfehlt leicht ihr Ziel.

Die Irritation weiter Kreise der jüngeren Generation resultiert heute daraus, daß sie in einem erstaunlichen Maße sensibilisiert sind für die menschheitliche Aufgabe des Politischen, aber zur Anpassung verpflichtet werden sollen an ein politisches System, das nicht erkennbar sich dieser Aufgabe widmet, sondern in funktionaler Sorge ums überleben an partikularen Zwecken orientiert ist. Heute muß von einem Politiker aber zu jeder Zeit Rechenschaft gefordert werden, in welcher Form die partikularen Zwecke abgestimmt sind mit den übergeordneten Aufgaben.

3. Wenn wir dies aber nicht als leere Versprechungen verstehen, so resultiert daraus der Auftrag, die *Konsensusbildung*, die öffentlich-rechtliche Verantwortung und die Integrationsmöglichkeiten auszubilden, damit nicht nur der Segregation der Lebensbereiche entgegengewirkt und das passive und aktive Dissidententum unmöglich wird, sondern daß auch gemeinsame und humane öffentliche Ziele für die kommenden Jahrzehnte formuliert und in Angriff genommen werden.

Das Reservoir an *Dissidenten* hat in den letzten Jahrzehnten in der Bundesrepublik erheblich zugenommen. Seelisch Gefährdete, Suizidgefährdete, Drogengefährdete, Delinquente bis hin zur Gewaltkriminalität, aber auch Leistungsverweigerer finden sich heute in allen sozialen Schichten. Prävention, Resozialisation und Sozialtherapie sind Arbeitsgebiete, die heute einen wachsenden Aufwand an Verantwortung, Fachwissen und menschlichem Einsatz auf sich ziehen. Zu fragen bleibt aber, ob diese Maßnahmen von einer Zielsetzung getragen sind, die angemessen, sinnvoll und erfolgversprechend ist.

Die Kälte, mit der Jugendliche in der segregierten Gesellschaft die Welt der Erwachsenen verachten, die Unfähigkeit der Erwachsenen, mit diesen Jugendlichen Kommunikation zu pflegen, deuten darauf hin, daß wir es mit einem Prozeß zu tun haben, in dem die elementaren Gebote der Mitmensdilichkeit, des nachbarschaftlichen und intergenerativen Zusammenlebens außer Kraft gesetzt sind. *Hannah Arendt* hat in ihrem Buch »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« die eigentümliche Gewichtsverschiebung beschrieben, in die das Denken in der Verlassenheit hineingerät. Es wird aus sich selbst heraus produktiv, beginnt Denkreihen zu entfalten, Prozesse zu entwickeln und

sfolgere«, wie *Luther* einmal von einsamen Menschen gesagt hat, »eins aus dem anderen und denkt alles zum ärgsten«.[15]

So werden wir heute daran erinnert, daß eine Gesellschaft, die ihre Herkunftsbezeichnung aus christlichen überlieferungen nicht leugnet, Verpflichtungen und eine Verantwortung übernommen hat, die ihr aus der christlichen Ethik selbst erwachsen. Die Struktur der urchristlichen Ethik ist gekennzeichnet durch das Bewußtsein, unter der umfassenden Forderung Jesu zu leben: die am Nächsten orientierte Formulierung jedes ethischen Grundsatzes in der Predigt Jesu; die Aufforderung zur Erbauung der Gemeinde (Oikodome); die zahlreichen Ermahnungen zu gegenseitiger leiblicher und geistlicher Hilfestellung; dies alles schuf die unverwechselbare Voraussetzung, daß man sich jedes sozialen Einzelfalles mit äußerster Gewissenhaftigkeit annahm und damit dasjenige Vorbild schuf, das man dem Außenstehenden schuldig war. Hier entstand eine Ethik der Verantwortung, die Rücksicht, Vorsicht und Sorgfalt in die sozialen Lebensverhältnisse bringt und darauf achtet, daß keiner »verloren« geht.

Mit dieser Argumentation wird kein Rezept zur Verhinderung von Gewaltkriminalität abgegeben. Wohl aber verbindet sich damit die Erwartung an die christlichen Gemeinden, an der Basis Lebens-Möglichkeiten zu schaffen, die besser geeignet sind als die Isolationsmechanismen, denen viele heute ausgesetzt sind. Es geht hier um die Bildung von Netzstrukturen, in denen das vorgelebt wird, was man menschheitlich erstrebt: das solidarische Zusammenleben ganz verschiedener Menschen.

Das realistische Grundmuster, das die Bedingungen der heutigen Gesellschaftsstruktur berücksichtigt, besteht in der heute üblichen Kleinfamilie und in den zerbrochenen Familienkörpern Alleinstehender. Neue soziale Netze sollten aber das Zertrennte zusammenfügen. Ältere Menschen, Kinder aus zerbrochenen Familien, sozial Geschwächte, Ausländer sollten an bestehende Familienkörper angegliedert oder neu zusammengefügt werden. Die Modelle der»Wahlverwandtschafls-Familien«, die Konzeption der »kleinen sozialen Netze«, die Nachbarschaflsnetze und Gemeinwesenbeziehungen sind sicherlich diejenige Ebene, auf der heute neue Möglichkeiten entdeckt werden und auf der zugleich die Ziele des Gemeinwesens vorreflektiert werden können!",

Diese Sorgfalt im Detail der Lebensbeziehungen, diese Einübung in Solidarität wiederzugewinnen, ist sicherlich eine der vordringlichsten Aufgaben, der sich jede hochindustrialisierte Gesellschaflheute gegenüber befindet.

---

15. *M. Luther,* Warum *die* Einsamkeit fliehen? Erbauliche Schriften; vgl, *H. Arendt,* Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, New York 1955, S. 750; vgl, auch *T. Strobm,* Das Gespenst des Terrorismus in Deutschland, Luzerner Neueste Nachrichten, Nr. 253, 29. 10.1977.

16. Vgl. *H. ehr. Binswanger,* W. *Geissberger* u, a., Der NA WU-Report: Wege aus der Wohlstandsfalle, 1978, S. 230 ff. Wie eng der Zusammenhang mit dem hier Dargelegten ist, zeigt die Untersuchung »Daten und Analysen zur Jugendkriminalität im Landkreis München, hg.v. Kreisjugendring München-Land, 1978«. Komplexität der sozialen Strukturen, Anonymität und Beziehungslosigkeie, Siedlungsdichte, Einschränkung der persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten sowie die damit bedingten Orientierungsschwierigkeiten kennzeichnen die veränderte Situation«, der sich Jugendliche in den Agglomerationen ausgesetzt sehen. Die Folgen können unabsehbar sein:

»Wir richten mit den Maßstäben der Kriminalität über Normverstöße, die ehemals zum selbstverständlichen Erfahrungsprozeß der Kinder gehörten, um die Grenzen des Erlaubten probeweise zu ertasten.

Heute klaut keiner Äpfel in Nachbars Garten, sondern im Warenhaus. Die pädagogisch so ergiebige Grauzone zwischen Kriminalität und Wohlverhalten ist verschwunden. Jeder Schritt abseits des vorgeschriebenen Weges führt unweigerlich in die Mühlen der Justiz.e Diese Sätze schrieb *Malte Buschbeck* in der Süddeutschen Zeitung vom *15.116.* 4. 1978. Es ist notwendig, darüber nachzudenken.

Vieles spricht dafür, daß der vorzeitige, rigorose Einsatz strafrechtlicher Mittel kraft der ihm innewohnenden stigmatisierenden Wirkung das Gegenteil dessen erreicht, was er eigentlich bezweckt: Die Eskalation kleiner Anlässe. In einer von Anonymität geprägten sozialen Umwelt scheint der direkte Weg der Regulierung von Problemen nicht mehr gangbar, weshalb immer öfter, und nicht selten viel zu früh der perfekt und unaufhaltsam funktionierende Instanzen-Apparat in Tätigkeit gesetzt wird.

Während früher der bestohlene Nachbar den Äpfel-»Dieb« verscheuchte oder, wenn es nötig schien, dem betreffenden Vater einen Wink gab, meldet der Warenhaus-Detektiv den »Falle der Polizei (S. 19).

Die Studie kommt zu dem Ergebnis, daß schon ein gut durchdachtes und geleitetes Jugendnachbarschaftshaus im Quartier jene minimale Netzstruktur bieten kann, die verhindert, daß der fatale Sog der Stigmatisierung wirksam wird.

Prof. Dr. Dr. Theodor Strohm *Weinmanngasse* 88, *CH-8700 Zürich-Küsnacht*

Niederländische Stimmen zum Problem der Verteidigung des Rechtsstaates. Ein Informationsbericht

VON ERNST-ALBERT SCHARFFENORTH

Die holländische Zeitschrift CIVIS MUNDI (im folgenden: CM) widmete 1977 zwei ihrer Hefte dem Thema, das seit einiger Zeit auch und gerade in der Bundesrepublik aktuell ist: der Verteidigung des Rechtsstaates. Die Beiträge - sie stammen fast alle von juristen! - beziehen sich in erster Linie auf Probleme, die den *Niederlanden* gestellt sind. Für uns ist dabei auffällig, daß hier auch die Frage der Landesverteidigung aufgenommen wird. Eine Reihe von Autoren geht auch auf die Problematik der Verteidigung des Rechtsstaates in der *Bundesrepublik* ein. Ober die Sicht der Bundesrepublik, aber auch und zunächst über die Hauptargumente zum Thema Verteidigung des Rechtsstaates in den Niederlanden, möchte ich informieren",

Zur Verteidigung des Rechtsstaates in den Niederlanden

G. *E. Langemeiier,* der die Reihe der Beiträge eröffnet, beschränkt sich - aus Gründen der Kompetenz - auf das Problem der Verteidigung gegenüber interner Bedrohung. Er sieht die eigentliche Bedrohung des »demokratisdi-liberalen Reditsstaats« in den »harten Aktionen«. Gemeint sind damit keine revolutionären Unternehmungen, sondern Handlungen von Interessengruppierungen, die durch ernsthafte

1. Neben Juristen kommen nur der emeritierte Utrechter Ethiker *[, de Graaf* und G. *Benthem van den Bergb,* senior lecturer am Haager Institute of Social Studies, zu Wort. Auf den Beitrag des letzteren, der sich insbesondere mit der Frage beschäftigt, wie die Wahrung der Menschenrechte auf der gesamten Erde sichergestellt werden könne, gehe ich nur zum Teil ein. Ich übergehe vollständig den Beitrag von *[, A.* O. *Eskes,* »Verbotene politische Parteien in den Niederlanden«, CM Juli 1977, S. 141 ff. Hier geht es um eine Würdigung der entsprechenden Gesetzgebung in den Niederlanden unter Gesichtspunkten der Rechtssystematik und Rechtstechnik.

2. CIVIS MUNDI (CM) ist eine Zeitschrift, die sich - so ist dem Untertitel zu entnehmen - die Förderung staatsbürgerlichen Bewußtseins (burgerschapsvorming) zum Ziel gesetzt hat. Die behandelten Beiträge finden sich in den Heften Mai und Juli 1977.

Störung des Gemeinschaftslebens politische Entscheidungen zu ihren Gunsten erzwingen wollen. Was den ehemaligen Vertreter der Anklage an diesen Aktionen beunruhigt, ist nicht so sehr die Behinderung des Lebens der Gemeinschaft und die Mißachtung des Strafrechtes. Das zutiefst Fragwürdige ist für ihn vielmehr mit der Tatsache gegeben, daß harte Aktionen den Prozeß demokratischer Willensbildung vollkommen außer Kraft setzen. Aber trotz seines Bedenkens lehnt er harte Aktionen nicht prinzipiell ab. Angesichts der offenbaren Unfähigkeit von Behörden - angesichts ihrer »Sdrwerhörigkeit« - gegenüber Wünschen aus der Bürgerschaft, hält er harte Aktionen - vorausgesetzt sie sind das letzte Mittel zur Durchsetzung eines berechtigten Anliegens - für eine erträgliche - Notlösung. Das bedeutet für ihn jedoch keinen Freibrief für diesen Weg der Rechtsdurchsatzung. Denn die Entscheidung darüber, ob eine harte Aktion gerechtfertigt sei, müsse der überprüfung durch den Richter vorbehalten bleiben. Was die Reaktion der Instanzen angeht, die durch die harten Aktionen unmittelbar herausgefordert sind, so warnt Langemeijer vor zwei Extremen. Weder sei der »Obrigkeit« zu raten, rigoros Gewalt einzusetzen, noch dürfe sie sich Forderungen, von deren Recht sie nicht voll überzeugt worden sei, beugen. Langemeijer empfiehlt den Behörden die »sdiwierige Kombination von Takt und Entsdilossenheit«, damit verhindert werde, daß harte Aktionen »epidemisdien Charakter-e .annehmen".

H.]. van Eikema Hommes nimmt in sehr grundsätzlicher Weise zum Problem der Verteidigung des Rechtsstaates Stellung. Auf dem Hintergrund rechtshistorischer Ausführungen 'ptäsentiert er seine »materiale Rechtsstaatidee« als Ansatzpunkt für den Widerstand gegen die heutigen Krisenerscheinungen im Rechtsstaat. Die Bedeutung seines Konzepts wird greifbar, wo er auf das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft zu sprechen kommt. Van Eikema Rommes will beide Sphären streng unterschieden wissen. Die wesensmäßige Selbständigkeit des Staates im Gegenüber zu den »nichtstaatliehen Gemeinschaflsverhältnissen« müsse auch im Zeitalter des Sozialstaates erhalten bleiben. Daraus ergeben sich etwa folgende Konsequenzen: van Eikema Hommes räumt den Wählern nicht das Recht ein, die von ihnen gewählten Repräsentanten an den Willen der Basis zu binden. Ein »Recall-Redit« stünde nämlich im Widerspruch zum Prinzip »staatsreditlidier Repräsentativität«. Weiter hält er die Politisierung des »öffentlidien Amtes« für falsch. Er ist der Meinung, der »Beamtenapparat« müsse neutral bleiben",

]. G. *Steenbeek* nimmt - nicht ohne Zögern - zu den »so sdiwierigen« Fragen Stellung. Er legt dar, wie er zur Verteidigung gegenüber externer und interner Bedrohung steht. Gegenüber einem Angriff aus dem Osten sei der liberale Rechtsstaat zu verteidigen - trotz seiner Mängel. Die NATO bilde dafür den rechten Rahmen. Allerdings ist er beunruhigt von ihren »alles vernichtenden Waffen«. Als Ausweg aus dem »schrecklichen Dilemma« empfiehlt er die bilaterale, gleichzeitige Rüstungsbeschränkung. Bei interner Bedrohung denkt Steenbeek an die nicht ganz auszuschließende Möglichkeit einer Gefährdung durch eine bewaffnete Minderheit. Der Widerstand gegen derartige Gruppen müsse »sehr ernst« genommen werden. Doch alle Verteidigungsmaßnahmen hätten in »größtmöglicher Beschränkung-s zu erfolgen, alle Maßnahmen müßten »kontrollierbar bleiben«. Steenbeek nimmt aber nicht zu dem Stellung, was auf dem Felde dieser Verteidigung konkret geschieht - es sei denn mit der Bemerkung, die Kontrolle »insbesondere bei Nachrichtendiensten« sei »eine sehr schwierige Angelegenheite",

Für *M.* C. *Burkens* liegt die Bedrohung westlicher Demokratien heute weder in den Vorstellungen noch in den Taten der Terroristen. Gefahr drohe vielmehr durch ein »Klima der Repression«, d. h, die Bereitschaft, Ausweitungen polizeilicher Befugnisse, die objektiv nicht erforderlich seien, zu akzeptieren. Er hält dies insbesondere deswegen für gefährlich, weil so

3. CM Mai 1977, S. 95-102: Mr. G. *E. Langemeijer*, Bescherming demoeratisch-liberale rechtstaat.

4. CM Mai 1977, S. 102-111: Prof. Mr. *R.*]. *oan Eikema Hommes*, De materiele rechstaatsidee.

5. CM Mai 1977, S. 111–115: Prof. Mr.]. G. *Steenbeek*, Is onze demoeratische rechtsstaat waard verdedigd te worden?

die Aufmerksamkeit von einer größeren Gefahr abgelenkt werde: der »Tendenz zur akklamativen Demokratie«, Gemeint ist damit die Lage, »daß die Wählerschaft vor eine diiliaseisehe Ja/Nein-Alternative gestellte werde. Für diese Tendenz macht Burkens zwei Faktoren verantwortlich: Einmal die Entwicklung des Rechtes zu einem »Instrument sozialwirtschaftlidier Steuerung« und zum anderen den Schwund der Achtung vor dem Recht schlechthin. Die Wirkung beider Faktoren habe zur Folge, daß zur gesetzgeberischen Tätigkeit immer mehr Legitimation mobilisiert werden müsse, und so entstehe die geschilderte Situation an den Wahlurnen[6].

J. de Graaf tritt dafür ein, den Rechtsstaat durch »Ausbau«, durch »konsequente Praktizierung« und durch »Kultivierung« zu verteidigen. Unter Ausbau versteht er die Demokratisierung der Gesellschaft, konkret also beispielsweise die Demokratisierung der Betriebe oder der Universität. Unter dem zweiten Begriff kommt er zu einer positiven Würdigung von Aktionsgruppen, die jedoch »kcnsequent gewaltlose bleiben müßten. Unter Kultivierung versteht er die sorgfältige überprüfung der Verteidigungsmittel auf ihre Vereinbarkeit mit dem demokratischen Rechtsstaat. Hier geht er auf die NATO und den Umgang mit dem Terrorismus ein. Sein Urteil über das westliche Verteidigungsbündnis lautet: »Im aktuellen historischen Prozeß werden die von der NATO aufrecht bekannten Ziele von Frieden und Sicherheit ebensosehr frustriert wie gefördert.« Begründet wird diese Stellungnahme damit, daß sich die NATO erstens am friedensgefährdenden Rüstungswettlauf beteilige und daß sie zweitens demokratischen Grundsätzen widerspredie: den neutralen Staaten, die an NATO-Gebiet grenzten und von NATO-Politik unmittelbar betroffen würden, werde die Teilnahme an den Entscheidungen zu Unrecht vorenthalten.

Was den Umgang mit dem Terrorismus angeht, so hält de Graaf eine besondere Antiterrorgesetzgebung in den Niederlanden für unnong, ja sogar für eine Gefährdung des Rechtsstaates. Als adäquate Reaktion auf den Terrorismus schlägt er Maßnahmen vor, die den Entstehungsbedingungen des Terrorismus Rechnung tragen. Es sei zu vermeiden, daß Minderheiten von der Öffentlichkeit ausgeschlossen würden. De Graaf will also sicherstellen, daß Minderheiten und ihre Probleme und Ziele vor dem Forum der öffentlichkeit zu Gehör kommen. Einen entsprechenden Ratschlag gibt er auch für die Behörden: Kriminal- und Polizeibeamte müßten mit den in Frage kommenden Minderheiten rechtzeitig in Kontakt und in ein »offenes Gespräch« gebracht werden, »so daß sie ihnen nicht erst in einer Situation der Gewalt« begegneten",

Eine besondere Stellungnahme zur Verteidigung des Rechtsstaates gibt der Anarchist *Th. Holtermen* ab. Während alle bisher genannten Autoren eine prinzipiell positive Einstellung zum Rechtsstaat erkennen lassen - wobei die Akzente offensichtlich zwischen Bewahrung und Ausbau oder Entwicklung schwanken - geht es Holterman um Aufhebung dieses Rechtsstaates. Er versteht den »Rechtsstaat als bürgerliche Prätention«. Auch ihm geht es freilich nicht einfach um Preisgabe des Rechtsstaates. Aber die Verteidigung des Rechtsstaates wird von ihm auf seine anarchistische Zielvorstellung bezogen. Die entscheidende Frage, aber auch wissenschaftliche Aufgabe ist für ihn: »Wie kommen wir zu einer sozialistischen Rätedemokratie, in der die wichtigen Errungenschaften des demokratischen Rechtsstaates aufgenommen sind?«[8]

Stellungnahmen zur Entwicklung in der Bundesrepublik

Soweit die Autoren auf die Situation in der Bundesrepublik eingehen, sind sie sich - bis auf eine Ausnahme - darin einig, daß man die Lage kritisch verfolgen müsse. G. *oan Bentbem*

6. CM Juli 1977, S. 131-140: Prof. Mr. *M.* C. *Burkens,* Verdediging van de democrarische rechtsstaat - waartegen?

7. CM Juli 1977, S. 147-151: Prof. Dr. *t. de Graaf.* Verdediging van de rechtsstaat door praktizering van de reditsstaat.

8. CM 1977, S. 152-158: Mr. *Thom Holterman,* Rechtsstaat als burgerlijke pretentie,

van den Bergh hält zwar die Vermutung, bei uns habe sich wieder ein Polizeistaat etabliert, für ganz unbegründet. Unsere staatlichen Stellen seien jedoch, »was Mentalität und Auftreten« angehe, »verkrampfter« als die Behörden in den Niederlanden. Diesen Mangel an Flexibilität und Toleranz begreift er als - verständliche - Folge unserer anderen weltpolitischen Lage. »Internationale Politik und damit auch Ideologie- hätten bei uns eben eine »größere Bedeutung«, Der Autor plädiert aber dafür, die Entwicklung »kritisdi zu verfolgen«[9].

Auch *M.* C. *Burkens* hält es noch für übertrieben, wenn man »faschistische Tendenzen« in den gegenwärtigen westlichen Demokratien feststellt. Er denkt hierbei offensichtlich in erster Linie an unser Land. Denn er kann feststellen, es bestünde ein wesentlicher Unterschied zwischen »der Gleichschaltung von 1933/34 und den heutigen Berufsverboten in der BRD«, aber auch »Schutzhaft« und »sensorische Deprivation« - von Terroristen in unseren Gefängnissen - seien nicht zu vergleichen. Diese Differenzierung bedeutet jedoch nicht, daß ihn die gegenwärtige Lage in der Bundesrepublik befriedigt. Er stellt ausdrücklich fest, die sensorische Deprivation sei zu Recht kritisiert worden. Er denkt wohl auch gerade an die Bundesrepublik, wenn er allgemein von westlichen Demokratien spricht, die sich heute »sdiärfer, weniger rechtsstaatlich im klassischen Sinne« verhalten'",

Couwenberg, der Chefredakteur von CM, setzt sich in einem besonderen Artikel mit der Frage auseinander, ob »Westdeutschland auf dem Wege zu einem neuen Polizeistaat« seiH. Das düstere Bild, das etwa von *A. Lehning, H. Wielek und P. H. Bakker Schut* in dem Buch »Deutsdiland, Vorbild oder Warnung« gezeichnet wird, hält er für falsch, für »redit einseitig«, Couwenberg räumt jedoch ein, daß sich in der Bundesrepublik - wie fast überall in West- und Nordeuropa - eine »konservative Tendenz« durchgesetzt habe. Ohne Zweifel seien hierbei in der »BRD« - auch ihm ist diese Abkürzung politisch unverdächtig - »bestimmte beunruhigende Entwicklungen« eingetreten. Zunächst werden diese Entwicklungen zwar nicht beim Namen genannt. Couwenberg meint aber offensichtlich unsere Überreaktion gegenüber (angeblichen) Extremisten im öffentlichen Dienst. Denn er kann *Peter Schneiders* dichterische Erfassung dieser Wirklichkeit den Lesern seiner Zeitschrift empfehlen'". Er weist darauf hin, daß dieser »Novelle« eine wahre Begebenheit zugrunde liege. Daß Peter Schneiders »Lehrer Kleff«, der den Widerstand gegen undemokratische Gesetze für richtig hielt, in einen »kafkaartigen Prozeß« verwickelt worden sei, hält Couwenberg für äußerst bedenklich: »Aus liberal-demokratischer Perspektive beurteilt ist es ein schwerer Mißgriff, wenn man derartige Standpunkte mit einem Berufsverbot bekämpfl.«

]. *de Graaf* geht ebenfalls kritisch auf den Extremistenbeschluß ein. Zustimmend zitiert er *Willy Brandts* Einsicht, dieser Beschluß sei »ein Irrtum-s gewesen. De Graaf findet den Erlaß deswegen »ein schlechtes Mittel, weil er ganz andere als den Rechtsstaat stärkende Ursachen in die Entwicklung der Bundesrepublik« einbaue. Manche Folgen dieses Beschlusses erinnern ihn »sogar an die Hexenjagd des McCarthyismus«[13].

Die entschiedenste, aber auch kürzeste Kritik der Bundesrepublik äußert *Th. Holtermen.* Der Befürworter der Räterepublik steht zwar - wie gezeigt - auch dem niederländischen Rechtsstaat nicht unkritisch gegenüber. Aber dieser Rechtsstaat ist ihm »praktisch ... sympathischer als der westdeutsche, der inzwischen eine pervertierte Form« gezeigt habe[14]. Es läßt sich immerhin ahnen, an welche praktischen Vorzüge des niederländischen Rechtsstaates der Autor hier denkt: Holterman ist keinem Radikalenerlaß zum Opfer gefallen. Laut Mitteilungen von CM ist er »Mitglied der Fachgruppe Staatsrecht an der soziologischen Fakultät der Erasmus-Universität in Rotrerdame".

9. CM Mai 1977, S. 117.
10. CM Juli 1977, S. 138.
11. CM Juli 1977, S. 158-160: ,.West-Duitsland op weg naar een nieuwe politiestaat?« Das Buch, mit dem er sich auseinandersetzt, trägt den Titel: ,.Duitsland: voorbeeld of waarschuwing?«
12. Es handelt sich um die holländische Ausgabe von *Peter Schneiders* Roman, Schon bist du ein Verfassungsfeind, Rotbuch Verlag 1975.
13. CM Juli 1977, S. 151.
14. CM Juli 1977, S. 155.
15. CM Juli 1977, S. 176 unter ,.Personalia«.

Daß der Geist des *Erasmus von Rotterdam* jedoch auch in den Niederlanden nicht unangefochten regiert, zeigt sich an der Stellungnahme von *van Eikema Hommes.* Er findet unsere »Berufsverbote« eine selbstverständliche Angelegenheit. Für die bedenklichen Folgen dieser Praxis, auf die nicht nur der Ethiker de Graaf, sondern auch der Jurist Couwenberg aufmerksam gemacht haben, scheint der Vertreter der »materialen Reditsstaatidee« kein Auge zu haben. Was bei uns zur Abwehr von Verfassungsfeinden aus dem öffentlichen Dienst geschieht, versteht er als Ausdruck eines notwendigen Bemühens: der Aufgabe, zu verhindern, daß eine auf Neutralität verpflichtete Organisation unterwandert und so der gesamte Rechtstaat unterminiert wird[16].

16. CM Mai 1977, S. *109,* Anmerkung 1. Der Vollständigkeit halber sei hier noch erwähnt, daß *Couwenberg* in seiner Einführung zum Thema »Verteidigung des Rechtsstaates anno 1977c es in Zweifel zieht, ob die dem Radikalenerlaß entsprechenden niederländischen Bestimmungen einen besseren Schutz gegen »Machtmißbrauchc bieten (CM Mai 1977, S. 93). Weder Couwenbergs noch anderen Beiträgen läßt sich jedoch entnehmen, ob es in diesem Zusammenhang zu Fällen von Machtmißbrauch gekommen ist.

Ak.Rat Ernst-Albert Scharffenorth *Kisselgasse* 1, *6900 Heidelberg 1*

Der Humanitätsaspekt bei der Terrorismusbekämpfung

VON H. JOACHIM SCHWAGERL

Nach dem *Grundgesetz* steht der *einzelne Mensch* mit seiner Würde in dem Mittelpunkt der wertgebundenen Verfassungsordnung, wie es das Bundesverfassungsgericht besonders in seinem Urteil zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs vom 25. Febr. 1975 hervorgehoben hat. Seit Jahren ist jedoch im Rahmen der Verbrechensbekämpfung bei den Beratungen zu einem Musterentwurf für ein einheitliches Polizeigesetz die Tendenz zu beobachten, daß nicht nur der einzelne, sondern eine nicht bestimmbare *Personenmehrheit* den gleichen Stellenwert haben soll, d. h. daß der im Preußischen Polizeirecht entwickelte Grundsatz, konkrete Gefahr geht vor abstrakter Gefahr, aufgegeben worden ist. Mit der Gleichstellung folgt die Abwägung, daß der einzelne sich im Zweifel dem *Wohl der Mehrheit* zu beugen habe. Da aber die Erfahrung zeigt, daß sich die Gefahren für Leib und Leben bisher immer nur im Einzelfall realisiert haben, fällt die Rechtsanwendung bzw. das Handeln des Staates insoweit mit der ethischen Norm nach primärer Achtung vor dem akut gefährdeten Einzelleben auseinander.

Dies wird besonders deutlich im Fall *Schleyer,* dessen öffentliche Diskussion offenbar tabuiert worden ist.

Bereits im FaII Stockholm wurde deutlich, daß die Bundesregierung als staatliche Gewalt nicht mehr gewillt war, auf die Forderungen der Geiselnehmer einzugehen. Aber wie durch ein Wunder waren bei der Erstürmung der Deutschen Botschaft in Stockholm nicht mehr Opfer zu beklagen gewesen, als bei der Besetzung an Verletzungen oder Tötungen (2 Diplomaten und 2 Terroristen) eingetreten waren. Den Standpunkt der Bundesregierung faßte Bundeskanzler *Schmidt* in einem »Spiegel«-Interview (Nr. 18 vom 28. April 1975, S. 26) wie folgt zusammen:

»Denen mußte doch mal gezeigt werden, daß es einen Willen gibt, der stärker ist als ihrer.«

Im Fall *Schleyer* wurde der sog. harte Kurs fortgesetzt. Aus dem Verhalten der Entführer (139 Briefe und 59 Telefonate) kann mit hoher Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, daß es den Terroristen in erster Linie um die Freipressung ihrer Gesinnungsgenossen gegangen

war. Der Kriminologe *Armand Mergen* bringt diese Situation auf folgende Kurzformei: »Die Geisel fürchtet, den Tod erleiden zu müssen; der Geiselnehmer fürchtet, den Tod geben zu müssen« (Die Welt v. 10.11. 1975). Nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Oktober 1977 und dem Einsatz der Bundesgrenzschutz-Sondereinheit in Mogadischu am 18. Oktober 1977 sowie nach dem Bekanntwerden der Selbstmorde in Stammheim am selben Tage zogen die Terroristen ihrerseits die wiederholt angekündigte Konsequenz: Am 19. Oktober 1977 wurde auf Grund eines Hinweises aus dem Terroristen-Kreis die Leiche von *Schleyer* in einem abgestellten Pkw in MülhauseniElsaß entdeckt.

Im Fall *Aldo Mora* (entführt am 16. März 1978 in Rom unter ähnlichen Umständen wie Schleyer) fand ein intensiver psychologischer Kampf zwischen den Entführern und den staatlichen Organen statt. Als auch dort die Regierung nicht nachgab, wurde am 9. Mai 1978 in einem geparkten Pkw in Rom die Leiche Moros gefunden.

In beiden Fällen scheint das einzelne Leben gegenüber der staatlichen Autorität oder der zu schützenden Gesamtheit der Bürger einen geringeren Rang einzunehmen. Der einzelne wird geopfert, nicht zuletzt um weitere Forderungen oder Anschläge der Terroristen zu verhindern. Es fragt sich, ob terroristische Gewalt in solchen Fällen mit dieser legalen Gegengewalt wirksam bekämpft werden kann. Diese Frage hat zweifellos eine humanitäre, strafrechtliche und politische Dimension, die voneinander nicht getrennt werden können.

Dabei hatte es zunächst den Anschein, als ob die Terroristen in Italien (»Rote Brigaden«) aus dem Fall Schleyer gelernt hätten, nämlich durdi eine bestimmte Hinhaltetaktik und Desinformation über den Verbleib der Geisel die Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern und Gegnern der geforderten Freilassung der Häftlinge zuzuspitzen. Der Staat sollte dadurch als hilflos und unmenschlich entlarvt werden. Ist den Terroristen das zumindest gelungen?

Zur *Beurteilung* dieser Aspekte bedarf es einer näheren Darstellung der relevanten Tatsachen: Die offizielle Begründung der Bundesregierung für ihr Verhalten im Fall Schleyer lautete am 6. 9. 1977 (vgl. Dokumentation des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung, Bonn, 2. Auf!. vom 7. November 1977, S. 18):

»Die Geisel Hanns Martin Schleyer lebend zu befreien, die Entführer zu ergreifen und vor Gericht zu stellen, die Handlungsfähigkeit des Staates und das Vertrauen in ihn im In- und Ausland nicht zu gefährden; das bedeute auch, die Gefangenen, deren Freilassung erpreßt werden sollte, nicht freizugeben.

Es wird darüber Einvernehmen erzielt, daß diese Ziele gleichzeitig und nebeneinander verfolgt werden sollen ...

Eine Entscheidung darüber, welchem der vorstehend aufgezählten Ziele im Falle ihres Widerstreits der Vorzug gebühren soll, solle erst dann getroffen werden, wenn sie unausweichlich gefordert sei.«

Das gemeinsame Erreichen dieser Ziele scheint allerdings der Quadratur des Kreises gleidizukommen; denn als die Lufthansa-Maschine mit 86 Passagieren und der fünfköpfigen Besatzung in die Gewalt von arabischen Terroristen gebracht wurde – und die Bundesregierung mußte bei ihrer Verzögerungstaktik mit einer derartigen Aktion rechnen -, konzentrierten sich die Bemühungen der Sicherheitsorgane auf die Befreiungsaktion der neuen Geiseln (vgl, S. 95 der Dokumentation: »polizeiliche Befreiungsaktion«). Die Reihenfolge in der Erklärung des Regierungssprechers ist wohl nicht zufällig:

»Das Ziel bleibt unverändert, Leben zu retten, die Leben der Passagiere, der Frauen und Kinder, das Leben der Lufthansa-Besatzung, das Leben von Hanns Martin Schleyer.«

In der Regierungserklärung vom 20. Oktober 1977 (DBtlProt. S. 3756) nahm Bundeskanzler Schmidt nochmals zu der Haltung der Bundesregierung rückschauend Stellung und sprach von

»Orientierungspunkten, die unser Handeln bestimmen sollten«.

Schmidt erklärte sodann, daß »die Erfüllung jedes einzelnen dieser drei Orientierungspunkte nach menschlicher Voraussicht die Erfüllung der übrigen Maximen einschränken oder gar gefährden mußte«,

Diese Aussage nach Abschluß des Falles Schleyer ist an sich deutlich genug, die Proble-

matik in der Reaktion der Regierung zu erkennen. Sie verstärkt die Vermutung, daß die Verantwortlichen nicht bereit waren, auf die Forderungen der Entführer einzugehen, im Grunde genommen auf den Zufall, insbesondere auf eine günstige Wendung hofften, sei es, daß die polizeilichen Ermittlungen zum Versteck der Geisel führten, sei es, daß die Entführer selber aufgeben würden. Vorsorglich wird aber darauf hingewiesen, daß auch im Falle der Entdeckung des Verstecks noch lange keine Gewähr dafür gegeben ist, daß die Geisel unversehrt befreit werden kann. Diese überlegungen kalkulierten also eine akute Gefährdung des Lebens von Schleyer ein.

Als die Taktik mit der Erwägung der Aufopferung des Lebens von Schleyer so ziemlich deutlich wurde, unternahm die Familie des Betroffenen erhebliche Anstrengungen, um selber zu helfen oder eine Entscheidung zugunsten des Opfers herbeizuführen. Die Ehefrau von Schleyer appellierte bereits in der »Bild-Zeitung« vom 12. September 1977 an die »Verantwortlichen in Bonn« mit der Aufforderung: »Retten sie meinen Mann« (in der Dokumentation sind auf S. 33 wesentliche Sätze nicht abgedruckt). Frau Schleyer erklärte u. a.:

»Ich bitte aber zu bedenken, daß nach unserer freiheitlichen Ordnung die Würde und das Leben eines jeden Menschen unsere höchsten Rechtsgüter sind. Gegenüber der Rettung menschlichen Lebens müssen daher alle weiteren Forderungen, auch die auf den Strafanspruch des Staates, zurücktreten.« Der Brief schließt mit einem Zitat eines Stuttgarter Bürgers:

»Wer gegen die Todesstrafe ist, muß erst recht gegen die Opferung eines Unschuldigen eintreten.« H. M. Schleyer beklagte sich in seinem Brief vom 6. Oktober (vgl. Dokumentation S. 76 u. FR vom 10. Oktober 1977) über die Haltung der Bundesregierung und erklärte:

»Dieser Zustand eines nicht mehr verständlichen Hinhaltens ist aber gerade nach der Entscheidung der japanischen Regierung und ihrer konsequenten Haltung, nach der sie sich als mitverantwortlich für die Entführung bezeichnete und Maßnahmen erst nach der unblutigen Abwicklung dieses Vorgangs ergreifen wird, auch von mir nicht mehr lange zu verkraften. Man muß schließlich die Umstände berücksichtigen, unter denen ich lebe.«

Schleyer bezieht sich hier auf einen Fall der Geiselnahme durch die japanische »RAF« im September 1977. Die japanische Regierung war auf die Forderungen der Entführer eingegangen, so daß die Aktion am 3. Oktober mit der Freilassung aller Geiseln in Algier unblutig endete. Daraufhin ließ Frau Schleyer erneut in der Zeitung »Bild am Sonntag« vom 9. Oktober 1977 einen weiteren Appell veröffentlichen, in dem es u. a. heißt: »Versäumnisse der Vergangenheit können nicht durch den Hinweis auf die das Opfer eines einzelnen verlangende Staatsräson ungeschehen gemacht werden. Der Staat, der das Grundrecht auf Leben und Freiheit nicht wirksam zu schützen vermochte, muß sich hierzu bekennen und daher die Möglichkeit wahrnehmen, das Leben eines Unschuldigen zu retten.« Zu dem »verlorengegangenen Vertrauen in die Funktionsfähigkeit unseres Gemeinwesens« sagte dann Frau Schleyer (FR vom 10. Oktober 1977, nicht veröffentlicht in der Dokumentation): »Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, daß dieses Vertrauen auf dem Opfer eines Menschen aufgebaut werden könnte.« Als am 13. Oktober 1977 eine Lufthansa-Maschine von vier arabischen Terroristen (»Kommando Martyr Halimeh«) entführt wurde, spitzte sich die Lage um Schleyer auf das Äußerste zu, denn der Forderung des Kommandos »Siegfried Hausner« auf Freilassung der elf inhaftierten Terroristen (unter ihnen *Baader, Ensslin, Raspe* und *Dellwo)* sollte Nachdruck verliehen werden.

Als die Bundesregierung auch jetzt noch nicht zu erkennen gab, den Forderungen der Entführer zu entsprechen (die Bereitstellung des geforderten Lösegeldes bis zum 15. Oktober wurde vom Großen Krisenstab abgelehnt), unternahm der älteste Sohn von Schleyer, Rechtsanwalt *Hanns-Eberhard Schleyer,* einen letzten Rettungsversuch. Er stellte als Vertreter seines abwesenden Vaters am 15. Oktober 1977 beim Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe den Antrag auf Erlaß einer einstweiligen Anordnung gegen die Bundesregierung zur Abwendung der gegenwärtigen drohenden Gefahr für das Le-

ben seines Vaters. Damit wurde die spezifisch-rechtliche Dimension des Falles in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung gerückt. Der Antragsteller machte im wesentlichen geltend, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit müsse erwartet werden, daß sein Vater ermordet werde, wenn die Hauptforderung der Entführer auf Freilassung der Gefangenen abgelehnt werden sollte. Diese unausweichliche Konsequenz sei theoretisch vorgezeichnet durch die »Kampfregeln« der »Stadt-Guerilla« und tatsächlich bewiesen durch die Ermordung des *Grafen Spreti* in Guatemala und die Ermordung der zwei Geiseln in Stockholm. Schließlich berief sich der Antragsteller auf das Grundrecht der Gleichbehandlung aus Artikel 3 des Grundgesetzes unter Hinweis auf den Fall *Lorenz* in Berlin. Wo Leben gegen Leben steht, sei begrifflich nur die Entscheidung für *ein* Leben möglich. Gegenüber dem Anspruch des Staates auf Durchsetzung seiner Strafgewalt oder allgemeinen politischen Überlegungen könne eine Güterabwägung nicht erfolgen. Eine Abwägung, die Allgemeinheit vor künftigen, lebensbedrohenden Terrorakten durch die freizulassenden Gefangenen schützen zu müssen, ergebe, daß eine solche Gefahr nach der beabsichtigten Ausreise der Terroristen zumindest gegenwärtig nicht konkret drohend sei. Der Bundesregierung sei vielmehr aufzugeben, dieser Gefahr in anderer Weise als durch das Menschenopfer von seinem Vater entgegenzuwirken. »Die sehenden Auges hingenommene Vernichtung des Lebens Unschuldiger könne im Rechtsstaat nicht zum Mittel der Verbrechensbekämpfung oder Verbrechensprophylaxe gemacht werden.« Diese politisch-motivierte Härte der Bundesregierung und ihre Entscheidung sei verfassungswidrig.

Die Bundesregierung, vertreten durch den Bundesminister der Justiz (BMJ), hielt den Antrag für nicht begründet (vgl. Anlagen zur Dokumentation S. 53). Eine Verfassungswidrigkeit sei nur dann gegeben, wenn die begehrte Handlung der Bundesregierung die einzig mögliche sei. Dies sei aber nicht der Fall. Bei der Abwägung der Rechtsgüter gehe es gleichzeitig um die äußerste Gefährdung des Lebens anderer. Es sei wie im Fall Lorenz, daß die Terroristen nach ihrer Freilassung in die Bundesrepublik zurückkehren, um ihr verbrecherisches Tun fortzusetzen. »Mit dem Eingehen auf die Forderungen der Entführer ist deshalb das Leben weiterer Unbeteiligter in höchstem Maße gefahrdet.« Es gebe keine Entscheidung, die, an den Maßstäben des Grundgesetzes gemessen, als die allein richtige bezeichnet werden kann. Das Bundesverfassungsgericht unter Vorsitz seines Präsidenten *Ernst Benda* (früher CDU-Bundesinnenminister) wies in seinem Urteil vom 16. Oktober 1977 den Antrag von H.-E. Schleyer in knapp gehaltenen Ausführungen ab. Das Gericht könne auch in diesem Fall der Exekutive nicht vorschreiben, welches Mittel sie zu wählen habe, sonst wäre die Reaktion des Staates von vornherein kalkulierbar. Damit würde dem Staat der effektive Schutz seiner Bürger unmöglich gemacht.

Allgemein fällt auf, daß sich bisher kaum kritische Stimmen zu der Auffassung des Bundesverfassungsgerichts öffentlich gemeldet haben (eine Ausnahme stellt dar: *Hans Schueler*, »Die Konterkapitäne von Karlsruhe«, »Die Zeit« Nr, 9 vom 24. Februar 1978, der vorsichtig von einer »willkürhaften Rechtsfindung« spricht). Es scheint, als ob stillschweigend von allen Seiten ein Tabu über diesen Sachverhalt errichtet worden ist, an dem keiner, vielleicht aus Gründen des belasteten Gewissens, zu rütteln wagt. Zur tatsächlichen wie rechtlichen Seite muß doch folgendes hervorgehoben werden: Das Bundesverfassungsgericht ist ohne nähere Begründung in tatsächlicher Hinsicht von einem angenommenen Sachverhalt ausgegangen, d. h., daß jederzeit mehrere gleichwertige Möglichkeiten der effektiven Bekämpfung der Terroristen, insbesondere zur Befreiung von Schleyer, bestanden hätten. Diese Annahme ist mehr als zweifelhaft, nicht zuletzt wegen des tragischen Ausgangs der Entführung. Ähnliche Bedenken äußerte schon der Sohn des Opfers am 18. Oktober 1977 in einem Interview der ARD mit *EmU Übermann:* »Das Bundesverfassungsgericht hat dann weiter - und da scheint mir ein gewisser Bruch zu liegen - gesagt, dieser Fall ist erkennbar nicht gegeben, ohne dieses näher begründet zu haben.« Ungeachtet dessen war bei einer Betrachtung ex ante und in Bestätigung ex post zunächst eine einzige akute Gefahrenlage gegeben, nämlich nicht »die äußerste Gefährdung des Lebens

anderer« (so der Bundesminister der Jusitz), sondern ausschließlich die Gefährdung des Lebens von Schleyer. Dies hat sein Sohn deutlich genug in dem Antrag vor dem Bundesverfassungsgericht zum Ausdruck gebracht. Es mußte also eine Abwägung der gefährdeten Rechtsgüter erfolgen, wenn man eine abstrakte Gefährdung im Falle der Freilassung der Häftlinge annimmt. Nach einer über hundertjährigen Polizeirechtstradition in der Gefahrenabwehr ist das Rechtsgut, oder hier das Leben, zu schützen, das unmittelbar und konkret gefährdet ist. Nur gegenüber Schleyer drohte eine unmittelbare, gegenwärtige Gefahr, die sich jederzeit realisieren konnte und schließlich eingetreten ist. Diese Abwägung wäre nach Schueler (a.a.Oi) eine zulässige Verfassungsinterpretation gewesen. »Nach dem konservativen Strafrechtslehrer *Richard Lange* handelte es sich im Fall Schleyer um eine »konkrete, dringende höchstgradige Gefahr für das Leben des Versdileppten.« Doch hält er die »Räson des Redits« - eine neue Variante für die Staatsräson - für vorrangig (N]W 78, S. 784).

Demgegenüber ist nach der Strategie der Terroristen und den Erfahrungen im Umgang mit ihnen - auch international - in Übereinstimmung mit den Ausführungen im Antrag vor dem Bundesverfassungsgericht zu sagen, daß im Falle der Freilassung der elf Häftlinge in absehbarer Zeit allenfalls nur eine abstrakte Gefahr, wenn auch für einen schwer bestimmbaren Personenkreis bestanden hätte. »Anders als in den Fällen der Entführung einer Lufthansa-Maschine 1972 nach Aden (unter den Passagieren befand sich der Sohn von Robert Kennedy) und der Entführung des CDU-Politikers Peter Lorenz 1975 hatte sich im Falle Stockholm die Auffassung bei der Bundesregierung durchgesetzt, daß auch eine abstrakte Gefahr für eine Vielzahl von Menschen gegenüber einer konkreten Gefahr vorrangig abzuwenden sei. Diese bedenkliche Entwicklung zeigte sich schon in den Beratungen zu einem Entwurf für einheitliches Polizeigesetz vom 10. 11. 1976. Hier ist künftig weniger von Gefahrenabwehr als von der »Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit oder Ordnung« die Rede.

Von dem »Beginn eines Flächenbrandes« (so Bundespräsident *Scheel* in der Trauerrede am 25. Oktober 1977, Bulletin Nr. 107, S. 973) kann kaum die Rede sein; denn sowohl nach der Lebenserfahrung als auch nach der physischen und psychischen Verfassung der Häftlinge wäre es höchst unwahrscheinlich gewesen, daß sie unmittelbar nach einer Freilassung sich sofort aktiv an neuen Anschlägen beteiligt hätten. Diesen Eindruck hatten die Gesprächspartner ebenfalls von den Häftlingen in Stammheim kurz vor deren Selbstmord gewonnen. Vielmehr wäre nach einer Konsolidierungsphase in einem zeitlichen Abstand mit neuen Aktionen zu rechnen gewesen. In dieser Zeit hätten allerdings die deutschen Sicherheits- und Ermittlungsorgane hinreichend Gelegenheit erhalten, diese Planungen zu erkennen und die neuen Aktionen zu durchkreuzen. Dafür gibt es inzwischen genügend Personal und technische Hilfsmittel, die eine erfolgreiche Observation und einzelne Zugriffe ermöglichen.

Beachtlich sind in diesem Zusammenhang die Erklärungen Baaders am 13. September 1977 im Gespräch mit den Vertretern der Bundesanwaltschaft und des BKA (Dokumentation S. 41) und am 17. Oktober mit einem Vertreter des Bundeskanzleramts (Dokumentation S. 111), die Bundesregierung könne im Falle des Austausches damit rechnen, daß die Freigelassenen nicht mehr in die Bundesrepublik zurückkehrten; ähnlich äußerte sich Gudrun Ensslin am 9. Oktober 1977 (Dokumentation S. 80).

Um das ganze Ausmaß der menschlichen Tragödie und gleichzeitig die Widersprüchlichkeit zwischen Aktion und Wirkung der handelnden Personen zu erkennen, muß man sich die Erwartungen der Entführer in diesem Falle vor Augen halten. Sie haben offenbar mit zwei Reaktionen gerechnet, die nicht eingetreten sind:

1. die Entführung des Arbeitgeberverbandspräsidenten, als dem Prototyp (sden z. Zt, wichtigsten Wirtschaftsmagnaten eben für diese imperialistische Strategie nicht zu opfern«, 6. Ultimatum der Schleyer-Entführer vom 13.10., Dok. S. 89) für das von den Terroristen so verhaßten kapitalistischen Systems werde als Faustpfand ausreichen, um diesem Staat, vertreten durch die Bundesregierung, als »Werkzeug oder Erfüllungsgehilfe des Kapitalismus

und Imperialismus« zu einem Nachgeben zu zwingen,

2. der Glaube an den rechtsstaatlichen Schutz des konkret bedrohten einzelnen Lebens werde gegenüber einer abstrakten Gefährdung von Bürgern den Vorrang haben.

Diese letzte Erwartung zerstört sich nicht etwa deswegen selbst, weil Terroristen das geltende Recht mit Füßen treten, andererseits auf die Einhaltung des Rechts auch ihnen gegenüber vertrauen. In dem Interview mit dem abgesprungenen Terroristen *»Bommi« Baumann* (Stern Nr, 23/78, S. 20) heißt es: » ... das Konzept Stadt-Guerilla funktioniert nur, solange der bekämpfte Staat sich einigermaßen an demokratische Gesetzen hält ... Sie (die »Stadt-Guerilla«) ist militärisch hoffnungslos unterlegen ... Und diese Tatsache haben die Entführer bei der Sdileyer-Sadie nicht eingeplante, In dem bei den festgenommenen mutmaßlichen Terroristen *Wisniewski* sichergestellten Kassiber von dem inhaftierten Dellwo findet sich die Bemerkung, es sei naiv gewesen, der SPD eine moralische Position zu unterstellen und darauf zu spekulieren, sie würde sich über die Lufthansa-Aktion zu einer »populistischen Linie« durchringen.

Zunächst muß man sich mit dem taktischen Einwand des Bundesverfassungsgerichts befassen: Die Festlegung auf ein bestimmtes Mittel würde die Reaktion des Staates von vornherein kalkulierbar machen. Damit entfalle der effektive Schutz für die Bürger. Das Bundesverfassungsgericht verlegt diesen Teil seiner ablehnenden Begründung von der rechtlichen auf die tatsächliche Seite und stellt es auf die Frage der Zweckmäßigkeit ab. Der berühmte Strafrechtler *von Liszt* hat seinerzeit das Strafgesetzbuch als die »Magna Charta des Verbrediers« bezeichnet. Er meinte damit, daß für den Verbrecher die Reaktion des Staates kalkulierbar werde. Deswegen darf noch lange nicht – auch nicht aus taktischen Gründen wegen einer wirksamen Bekämpfung - in eine *»Unkalkulierbarkeit staatlichen Handelns«* ausgewichen werden. Zwar handelt es sich hier um Verhaltensweisen von staatlichen Organen - nicht um die Fixierung von Tatbestandsgrenzen -, doch sind in einem freiheitlichen Rechtsstaat alle Maßnahmen staatlicher Organe an Gesetz und Redit ohne Einschränkung gebunden und damit kalkulierbar.

Hinter den Äußerungen der Bundesregierung und ihrer Organe zur Rechtfertigung des Verhaltens aus Schutz gegenüber den Bürgern insgesamt läßt sich eine bestimmte traditionelle Staatsauffassung nicht völlig ausschließen, wonach der *einzelne* in bestimmten Situationen gegenüber der *Allgemeinheit* (»das Ganze«) Opfer zu bringen hat. Regierungssprecher *Bölling* stellte am 19. 10. 1977 (Dok. Anl. S. 81) fest:

»Nachgiebigkeit gegenüber diesen verbrecherischen Fanatikern würde sie zu immer neuen Morden herausfordern. Weil das erwiesen ist, muß der Staat diese Täter zum Aufgeben zwingen. Sonst würde er seine Pflicht gegenüber der Gesamtheit der Bürger versäumen.« Bundeskanzler *Schmidt* verstärkte das am 20. Oktober 1977 im Deutschen Bundestag (S. 3757):

»Die befreiende Tat in Somalia entspringt den bewußt erlebten Grundwerten der Freiheit und der Solidarität, es ist vielmehr notwendig, daß wir alle uns selbst fragen, was wir der Gemeinschaft zu geben haben und wie wir ihr dienen können.«

Allerdings äußerte er sich in einem Interview mit dem Magazin »Der Spiegel« (Nr. 3 vom 15. Januar 1979) so: »Idi kann nur nachträglich den deutschen Juristen danken, daß sie das alles nicht verfassungsrechtlich untersucht haben.«

Die Steigerung des sog. harten Kurses oder die offene Staatsräson - die Haltung zur Brechung des Willens der Terroristen - kam in dem Einsatz der GSG-9-Einheit am *17.118.* Oktober 1977 auf dem Flughafen Mogadischu zum Ausdruck. Der Einsatz hatte militärischen Charakter. Er war mit einem hohen Risiko besonders für die Passagiere und Besatzungsmitglieder verbunden (vgl. Bölling Dok., S. 115: »blieb ein hohes Risiko-s).

Am 16. Oktober wurde der Flugkapitän *Schumann* auf dem Flughafen Aden durch den inzwischen nervös gewordenen Anführer der Terroristen erschossen, nachdem mehrere Ultimaten abgelaufen waren. Durch eine List des nach Mogadischu entsandten Bundesministers *Wischnewski* gelang es, die Entführer zu täuschen und den Einsatz der Grenzschutzeinheit

vorzubereiten. Gleichwohl waren bis zur letzten Sekunde zahlreiche Risiken vorhanden, die das ganze Kommando-Unternehmen in ein schreckliches Blutbad hätten verwandeln können. So verbreiteten etwa fünf Stunden vor Beginn des Einsatzes einige ausländische Rundfunkanstalten die Nachricht, daß ein »westdeutsches Anti-Terroristen-Kommando« mit einer Sondermaschine in Mogadischu gelandet sein solle (Dok. S. 112/113). Bei der Erstürmung der Maschine um Mitternacht wurden der Anführer und zwei weitere Terroristen erschossen, eine Terroristin, ein Besatzungsmitglied und ein BGS-Beamter erlitten Verletzungen. Die seelischen Verletzungen bei den früheren Passagieren sind schwer einzuschätzen. *Salewski* will in Befragungen vielfach noch Angstgefühle, Kopfschmerzen und Schlafstörungen festgestellt haben. Alle würden noch unter den Nachwirkungen der Todesangst leiden (FAZ vom 4. Februar 1978 und »Der Spiegel«, Nr, 22 vom 29. Mai 1978).

Die Reaktionen in der ausländischen und inländischen Presse waren durchweg positiv, besonders zeigten sich Vertreter Israels begeistert über den Ausgang des Unternehmens. Die Stimme Moskaus: »Zeitgemäß und effektive (FR vom 25. Oktober 1977); die rechtsextreme »Deutsdie Wochen-Zeitung« (Nr, 43 vom 28. Oktober 1977): »Die Männer von Mogadischu - GSG-9, eine Truppe ohne Fehl und Tadel, ein Führer und eine wahre Truppe von Soldatentum.« Der Staat reagierte also auf die Gewalt der Terroristen ebenfalls mit Gewalt. In der Terminologie heißt es aufschlußreich, die Terroristen wurden »verniditet« oder »ausgeschaltet«, aber nicht überwältigt.

Zu dieser Haltung haben möglicherweise auch die beiden großen *Kirchen* im Land beigetragen, zumindest haben sie die zweifelnden oder prüfenden Verantwortlichen in dieser allgemeinen Tendenz ermutigen oder bestätigen können (ausdrücklich sind in der Dokumentation die Dankschreiben des Bundeskanzlers an die Kirchen abgedruckt, Anlage *10,* S. 41 und Anlage 13, S. 45). Die Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Terrorismus u. a.: »Nur ein starker Staat kann ein liberaler sein«, ist zumindest mißverständlich, wenn nicht gar fragwürdig. In den »Evangelischen Kommentaren« (Januar 1978) wird dazu das Gegenteil gefordert: »Erst der liberale Staat und er allein ist ein starker Staat.« Die Vollversammlung der (katholischen) Bischofskonferenz in Fulda vom 21. September 1977 vermeidet eine unmittelbare Stellungnahme zur Staatsgewalt, beläßt es vielmehr bei der Erklärung u. a.: »Den Verantwortlichen, die vor schwierigen Entscheidungen stehen, gilt unsere besondere Solidarität und unser fürbittendes Gebet.«

Bundeskanzler Schmidt dankte außerdem den Kirchen in seiner Rede am *20.* Oktober 1977 im Bundestag ausdrücklich für ihre Erklärungen (Protokoll S. 3757 und Dok., Anlage S. 84). In der 22. Sitzung des Deutschen Bundestages bezog sich Bundeskanzler Schmidt am *20.* April anläßlich der Ermordung von Generalbundesanwalt *Buback* noch auf den Nachruf von *Güde* (CDU). Darin heißt es:

»Härte allein ohne menschliches Maß ist kein wirksames Heilmittel gegen Verbrechen. Im übermaß ist sie schädliches Gifl.« überhaupt ist die Alternative »starker« oder »schwacher« Staat für unsere rechtsstaatliche Demokratie fehl am Platze. *Es gibt nach unserer Verfassung nur einen gerechten oder ungerechten Staat,* wobei die Menschlichkeit eine besondere Rolle spielt. Jede Tendenz zu einem starken oder autoritären Staat verletzt die Prinzipien der Artikel 1 und 2 des Grundgesetzes.

Fragt man nach dem Ergebnis und den Folgen des Handelns der staatlichen Organe, so ist die latente Bedrohung durch Terroristen und andere Extremisten in der Bundesrepublik nicht geringer geworden. Das Problem der neuen Gewalt wurde nicht gelöst. »Der Fall Mogadischu wird Gewalttäter und Sympathisanten sicher nicht eines Besseren belehren, sondern als Beispiel des Verrats der Verhandlungsführer gelten. Wer auch immer in Zukunft mit Geiselnehmern und Gewalttätern verhandeln wird, der wird sich das Beispiel von Mogadischu vorhalten lassen müssen«, erklären *Salewski und Lanz* in ihrem Buch »Die neue Gewalt« (Zürich 1978, S. 176) insoweit zutreffend. Sie fürchten vielmehr, daß künftig die Brutalität der Terroristen noch gnadenloser, unnützer und blinder werden könne. Der Teufelskreis der Gewalt ist nicht durchbrochen

worden. Der Staat behielt zwar die Oberhand, aber auf Kosten von Menschenleben. Die Angst ist geblieben. Die bisher wirksamste Verunsicherung der Terroristen kam nicht vom Staat oder der Gesellschaft, sondern aus den eigenen Reihen der Terroristen. Die Selbstmorde in Stammheim haben nämlich eine lebhafte Diskussion innerhalb der Anhänger des Terrorismus ausgelöst, ob die bisherige Strategie der Gewaltanwendung beibehalten werden soll oder nicht.

Bei allen taktischen überlegungen zur Bekämpfung des Terrorismus sind aber die *Fragen der Menschlichkeit* in den Hintergrund getreten. Die letzten Nachrichten von Schleyer sprechen eine erschütternde Sprache: »Was sich aber seit Tagen abspielt, ist Menschenquälerei ohne Sinn« (Brief vom 12. September, Dok., S. 36). In dem letzten Video-Band, das am 15. Oktober 1977 beim BKA eintraf, erfahren wir die ganze Bitternis eines Gefangenen, der nahe dem Tode steht. Der Kommunist *Wolf Biermann* kommentierte das letzte Bild von Schleyer mit folgenden Worten: »Ich war erschüttert darüber, daß sich dieser symbolische Kapitalistenkopf in einen leidenden, erbarmungswürdigen Menschen verwandelt hat, mit dem man nichts anderes empfinden kann als Sympathie.« (sSrern« Nr. 5/78, S. 61).

So fragte der Schweizer Schriftsteller *Max Frisch* am 17.11. 1977 auf dem SPD-Parteitag in Hamburg nach der ethischen Legitimation des Staates oder der Rechtfertigung, notfalls Menschenleben zu opfern: »Diese Legitimation hat eine Gesellschaft nur, wenn sie auch in keinem anderen und gar keinem Fall eingeht auf Erpressung durch Besitz der Produktionsmittel ... wenn unser Staat ein Menschenrechtsstaat geworden ist oder zu werden verspricht. Bejaht man - und das tue ich – den Rigorismus der Regierung ... so kann eben diese Regierung, angewiesen auf die ethische Legitimation für ihren Rigorismus, das große Versprechen auf mehr Demokratie jetzt nicht mehr preisgeben« (FR vom 19.11. 1977). Die Bundesregierung lehnte dazu auf Anfrage des Abgeordneten *Kunz* (CDU) am 20. januar 1978 ab, die »Ausführungen einzelner demokratischer Persönlichkeiten« zu beurteilen.

Eine völlig andere Konsequenz als Max Frisch zog die parlamentarische Opposition im Deutschen Bundestag, die die gemeinsame Position im Großen Krisenstab zu vertiefen versuchte. In der Debatte zu den Änderungen des Strafverfahrens am 16. Februar 1978 betonten die Vertreter der CDU/CSU, daß dieser Staat Opfer verlangen müsse; die Bundesregierung verlange von den Angehörigen von Schleyer, daß sie das Opfer im Interesse des Rechtsstaats hinzunehmen habe. Dem Staat müßten folglich auch *mehr Rechte gegenüber seinen Bürgern* eingeräumt werden.

Welche Haltung durch den Einsatz in Mogadisdiu ermutigt wird, zeigt sich in einem großflächigen Werbeinserat des »Rheinischen Merkur« (abgedruckt *z:* B. im »Zeit-Magazin« Nr. 38 v. 15.9.78) mit der überschrift »Ist Deutschland erwacht? Bei diesem Thema sdiikken wir noch gleich zwei Reizwörter hinterher -Alfred Dregger-«, Auf der zweiten Seite ist die Ordensverleihung an die Männer der GSG-9 abgebildet. Das war selbst Bundeskanzler Helmut Schmidt zuviel, der am 21. 9. 78 im Bundestag (Protokoll S. 8211) dazu folgendes erklärte:

»Es gibt eine deutsche Zeitung, die unter Inanspruchnahme des Bildes von Männern der Grenzschutzgruppe 9 in einer großen Balkenüberschrift schreibt: -Ist Deutschland erwachtjund zugibt, daß das ein Reizwort sei. Es ist ja nichts weiter als eine Verfremdung des alten -Sttirmer--Aufrufs: -Deutsdiland, erwadiek - Also: -Ist Deutschland erwachti- und dann heißt es, man wolle gleich noch zwei Reizwörter hinterherschicken: -Alfred Dregger-. Das Ganze ist eine Reklame, die der -Rheinisdie Merkur- in anderen Zeitungen für einen Aufsatz macht, den Herr Dregger dort geschrieben hat. Ich möchte ihn darauf aufmerksam machen, daß das nicht geht. So darf man sich nicht mißbrauchen lassen, in diesem Fall von Geschäftemachern.«

Wenn Salewski und Lanz aus mehr taktischen Gründen die Reaktion des Staates, mit Gewalt zurückzuschlagen, allgemein nicht für sinnvoll halten-»im Kampf gegen eine Ideologie war Gewalt noch nie ein passendes Mittel, mit Ideologien muß man sich auseinandersetzen« -, so muß die Frage tiefer gestellt werden. Hat ein Staat nach dem Grundgesetz nicht die

Pflicht, den höchsten Rechtswert, nämlich die Würde, insbesondere das Leben eines Menschen unter allen Umständen zu schützen? Was ist eine Politik ohne Moral, eine Moral ohne Ethik?

In der Auseinandersetzung um die Todesstrafe lautet die letzte Argumentation, daß der Staat stets Vorbild auch im Handeln seiner Organe für seine Bürger sein soll. Der Staat darf sich im Prinzip auch in der Wahl seiner Mittel nicht auf die gleiche Stufe der Terroristen drängen lassen. Daß Terroristen Menschenleben nicht achten, muß gerade den Staat veranlassen, die absolute Gegenposition zu beziehen. Darin liegt gerade seine »Stärke«. Die Täter sind bisher niemals ihrer Bestrafung entgangen. Es ist nur eine Frage der Zeit.

Lehrbeauftragter TH Darmstadt
Dr. jur. H. Joachim Schwagerl

Nachwort

Aldo Moro forderte in seinem letzten Brief an seinen Parteifreund Zaccagnini in großer Verbitterung um sein Schicksal, daß bei seinem Begräbnis weder Spitzen des Staates noch Männer der Partei teilnehmen (»Die Zeit«, Nr. 18 vom 28. April 1978). Die Familie Moro verbat sich einen Staatsakt. An der am 10. Mai 1978 in aller Stille erfolgten Beerdigung durfte kein offizieller Vertreter teilnehmen.

Nach Pressemeldungen verübten in Italien in den ersten sechs Monaten des Jahres 1978 etwa 317 Untergrundgruppen 1487 Attentate, bei denen 23 Menschen ums Leben kamen. In den »Evangelischen Kommentaren« (Nr, 6 vom Juni 78, S. 322) befindet sich zum Fall Moro die Feststellung, um so erstaunlicher sei es, daß dies nicht zu einer Eskalation von Rache, Ressentiment und Gewalt geführt habe.

Dresdener Ring 47, 6200 Wiesbaden

Probleme der Organtransplantation

VON RAINER KELLER*

Die Kritik, die in den letzten Monaten gegen den von der Bundesregierung vorgelegten *»Entwurf eines Gesetzes über Eingriffe an Verstorbenen zu Transplantationszwecken (Transplantetionsgesetzjet* vorgebracht wurde, erscheint zuweilen individualistisch und emotional. Denn das geplante Gesetz eröffnet die Chance, vielen Menschen zu helfen, ohne - so scheint es - einem Lebenden etwas zuleid zu tun. Der Gesetzentwurf hat ein Flair von aufgeklärter Zukunftsorientierung und nüchternem Humanismus. Der folgenden Kritik geht es nicht um die rechtliche Durchsetzung bloßer Gefühlswerte. Das geplante Gesetz macht den Tod des einzelnen zu einem produktiven, gesellschaftlich wertvollen Akt. *Diese Umwertung des Todes kann zur Lebensgefahr werden,* weil das Sterben ebenso wie die Leichenverwertung mächtigen Verwaltungsapparaten überlassen sind, den modernen Krankenhäusern, die ihren eigenen bürokratischen Gesetzen folgen und sich vom reinen Streben nach individueller Heilung abgelöst haben. Der Hinweis auf die ärztliche Ethik ist in diesem Zusammenhang problematisch. Außer normativen Proklamationen spricht wenig für die Annahme, daß dem Berufsstand der Mediziner vorab außerordentliche soziale und ethische Qualitäten eignen. Die besondere Humanität des Arzt-Patient-Verhältnisses muß erst im je konkreten Verkehr hergestellt werden. Dafür sind Bedingung soziale, insbesondere rechtliche und organisatorische Strukturen. In ihnen entwickelt sich das Verhältnis von Arzt und Patient. Sie bestimmen,

* Für Anregung und Kritik danke ich Karin Keller.

1. Mit amtlicher Begründung veröffentlicht in Bundesratsdrudtsache 395/78.

wieviel Bedrohung oder humane Zuwendung möglich ist. Im folgenden soll untersucht werden, was im Zusammenhang dieser Strukturen die *Umwertung des individuellen Todes zu einem produktiven Akt für die Individuen* bedeutet. Diese generelle Frage bleibt aktuell, auch. wenn im Gesetzgebungsverfahren der Entwurf der Bundesregierung eingeschränkt werden sollte. Die Tendenzen der Verwaltung und Medizin, die der Entwurf zur Erscheinung bringt, wären mit seiner Änderung nicht beseitigt.

Rechtliche und tatsächliche Möglichkeiten der Transplantation

Nach gegenwärtigem Recht[2] ist die Transplantationsmöglichkeit eine Ausnahme. Sie bedarf einer besonderen Rechtfertigung. Die Einwilligung des Verstorbenen kann die Entnahme von Körperteilen rechtfertigen. Zulässig ist eine Transplantation auch in einer *Situation aktueller, existenzieller Not* (Notstand, § 34 StGB). Dabei muß das zu entnehmende Organ *notwendig* sein, um einen anderen Menschen aus einer *gegenwärtigen Lebensgefahr* oder einer *gegenwärtigen schweren Gesundheitsgefährdung* zu retten-, Vorausgesetzt wird also eine relativ überschaubare Situation, ein erkennbarer Zusammenhang von Eingriff in den Toten und Heilung eines bedrohten Lebenden sowie kontrollierbare Verantwortlichkeiten der handelnden Personen. Ein Arzt, der Organe etwa wegen geringfügiger Gesundheitsverbesserungen oder auf Vorrat entnimmt, geht das Risiko ein, bestraft zu werden, Schadensersatz zahlen zu müssen oder beamtenrechtlich zu haften. Das hält die Transplantationsbereitschaft der Ärzte in Grenzen. Denn die genannten Sanktionendrohen, wenn die Transplantation nicht speziell gerechtfertigt ist.

Nach dem nun vorgelegten Gesetzentwurf sind Organentnahmen zulässig, wenn der Verstorbene eingewilligt hat oder wenn sie medizinisch indiziert sind und der Verstorbene nicht widersprochen hat. Die Verwendung der Leiche eines Verstorbenen, der eingewilligt hat, ist nach dem Entwurf kaum begrenzt. Das wurde bisher noch kaum diskutiert, hat aber weitreichende Folgen. Die Einwilligungserklärung ist amtlich vorgefertigt. Sie abzugeben wird nahegelegt, denn dadurch beweist man »Mitmensdilidikeit-". Die Einwilligung darf nach dem Entwurf auch durch Gegenleistungen »abgekaufl« werdens, was besonders Menschen in Notsituationen dazu veranlassen kann, eine vorgelegte Einwilligungserklärung abzugeben. Damit stellen sie ihre Leiche auch Zwecken zur Verfügung, die mit einer gebotenen Heilung (Indikation) nichts oder wenig zu tun haben. Die Organe dürfen für medizinische Experimente oder diirurgische Kosmetik verwendet werden[7] und in

2. Hier wird nur ein Überblick gegeben. Zu den Einzelheiten vgl, *Geilen, Gerd:* JZ 1971, 41 ff.; *Samson, Erich:* Rechtliche Probleme der Transplantation. In: Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod. Veröffentlichung der Joachim-jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1976, 5.27 ff.
3. Das Landgericht Bonn (JZ 1971, 56 ff.) u, a. verlangen zusätzlich, daß der Arzt auch im Notstand noch die Einwilligung der Angehörigen einzuholen versucht. Grundsätzlich anders ist die Rechtslage hinsichtlich *Blutproben,* die zur Feststellung der Alkoholkonzentration entnommen werden. Ein solcher Eingriff ist so geringfügig, daß er auch Lebenden zugemutet wird. Die Entnahme einiger Tropfen Blut ist gerechtfertigt auch zur Klärung vermögensrechtlicher Ansprüche; vgl, OLG Frankfurt JZ 1975, 379 ff. m, Anm. Geilen; Roxin, Claus, Juristische Schulung 1976, 505 ff.
4. Ob die unzulässige Organentnahme mit Strafe bedroht ist, wird oft bezweifelt. Die Reditsprediung (s. o. Fußn. 3) bejaht Sdiadensersatzforderungen,
5. Merkblatt »Organtransplantation«, Bundesjustizministerium (Hg.), Bonn 1978.
6. Dazu *Carstens, Thomas:* ZRP 1978, 149.
7. Aus dem Gesetzentwurf ist das ziemlich eindeutig zu erschließen, vgl. das Verhältnis des § 2 Abs. 1 zu § 2 Abs. 2. Die amtl. Begr. deutet allerdings Restriktionen an (5. 12): Die Einwilligung erstrecke sich »im Regelfalle nur auf indizierte Transplantationen. - Welches ist kein Regelfall? Warum ist das Indikationskriterium nicht im Gesetz festgelegt? Die amtl, Begr. meint, das verstehe sich von selbst. Die Mediziner jedoch haben erheblichen Bedarf nadi Transplantaten zu Experimentierzwedcen und für kosmetische Operationen. Bei ihnen dürfte sich das Indikations-

Vorratslagern für derartige künftige Verwendungen gehortet werden. Zwar sollen die genannten Zwecke allein die Organentnahme noch nicht legitimieren. Es muß noch ein entfernter Bezug zur Heilung vorhanden sein. Aber wann wird das Fehlen eines solchen Bezuges einem Arzt nachzuweisen sein? Auch Experimente. die nur zur Förderung einer medizinischen Karriere durchgeführt werden oder die etwa militärischen Zwecken dienen. können sich letztlich irgendwie auf Heilung beziehen. und das genügt nach der amtlichen Begründung. Selbst wenn feststeht. daß die genannten Experimentierzwecke bei der Organentnahme im Vordergrund standen. macht dies die Entnahme nach Einwilligung nicht unzulässig.

Fehlt die Einwilligung. so sind a prima vista die möglichen Zwecke und damit auch die Anlässe der Organentnahme klarer begrenzt. Es muß bei einem anderen Kranken die Implantation des zu entnehmenden Organs indiziert sein. Auch dieser Formulierung sollte man nicht vorschnell trauen. Mit Indikation ist nämlich nicht gemeint eine gegenwärtige Gefahr. zu deren Abwendung die Entnahme notwendig wäre. Vielmehr dürfen die Ärzte Organe auch auf Vorrat explantieren, soweit nur die Bevorratung darauf gerichtet ist, irgendwelche künftigen Patienten im internationalen Raum zu heilen; und an einer Vorratswirtschaft mit Organen besteht das spezielle Interesse der Transplanteure, denn im *massenhaften,* ggfs. auch *überschüssigen Organangebot* liegt gerade die Chance. optimal passende Organe anbieten zu könnens,

Die räumliche und zeitliche Aufläsung macht das Verhältnis von Organentnahme und Heilung abstrakt. Es ist nur noch ökonomisch und technisch bestimmt. Das überschaubare Verhältnis zwischen dem Toten und dem zu rettenden Lebenden in der gegenwärtigen Notsituation weicht den Gesetzen rationaler, technisch-ökonomischer Planung. Dieser Zusammenhang ist kaum mehr kontrollierbar, wie das hilflos vage Diktum der Gesetzesverfasserf zeigt. die Organvorratsbildung müsse sich »im gebotenen Rahmen-s halten. Was damit verschleiert wird. läßt sich antizipieren. Da nach Angaben der Bundesregierung der Bedarf an Organen weit das Angebot übersteigt, ist einem Arzt wohl selten die Behauptung zu widerlegen, er habe ein Organ zwecks künftiger Heilung eines bedürftigen Patienten entnommen. auch wenn er es tatsächlich zu Experimentierzwecken entnahm. Der Arzt muß, wo die Einwilligung fehlt. nur behaupten. daß er zum Zeitpunkt der Entnahme ausschließlich die Heilung irgendeines künftigen Patienten im Sinn gehabt habe. Wenn er dann später das Organ zu Experimentierzwecken verwendet - und dies ist durch die Einwilligungsregelung durchaus programmiert –, so widerlegt das seine Behauptung nicht. Außerdem wird die Verschiebung eines Organs vom Vorratslager der Heilungsorgane in das der Experimentierorgane kaum feststellbar sein.

Weiter muß bei einer Organentnahme ohne Einwilligung dem Arzt der Personalausweis des Verstorbenen vorgelegen haben. und es darf kein Widerspruch eingetragen gewesen sein. Auch damit werden relevante Grenzen kaum gesetzt. Das Mitführen von Personalausweisen ist Pflicht. und nur wenige Bürger werden sich trauen. einen Widerspruch eintragen zu lassen. Dadurch würden sie nämlich den Beweis ihrer »Mitmenschlichkeit« schuldig bleiben[10].

Bei den Angehörigen brauchen die Ärzte sich nicht zu erkundigen, auch wenn sie Zeit und Gelegenheit dazu haben. Es ist vielmehr durchaus wünschenswert. daß der Arzt den Angehörigen bewußt die Manipulation an der Leiche verheimlichtit. Denn angeblich würden

kriterium nidlt von selbst verstehen. Die Entwurfsverfasser selber sagen denn auch, nur diejenige Organentnahme falle aus der Einwilligung heraus. die »ausschließlidi« dazu diene. wissenschaftlich zu experimentieren oder kosmetisch zu operieren (S. 12. ähnlich S. 9).

8. *Rüping, Hinrieb:* GA 1978, 129; *Grablmann, Hans-Günther:* Heilbehandlung und Heilversudi, Stuttgart 1977. S. 70 ff.

9. Amt!. Begr. S. 9.

10. Merkblatt »Organtransplantation«: Wer sich eine Einwilligung eintragen läßt, »beweist Mitrnensdilidikeit«. - Folglich: Wer sich nichts eintragen läßt. bleibt den Beweis schuldig; und wer sich einen Widerspruch eintragen läßt, beweist das Gegenteil?

11. *Geilen,* JZ 1971. 46 m. w. N.; ähnlich *Rüping,*

die Angehörigen entweder aus Trauer über den Tod der Transplantation widersprechen oder sie würden einen peinlichen Handel mit den Leichenteilen beginnen. Wollen sie die Organentnahme verhindern, so müssen die Angehörigen sich selber beim Arzt melden. Auch dann wird es freilich oft schon zu spät ‚sein[12]. Im übrigen genügt es noch nicht, wenn die Angehörigen einfach widersprechen. Sie müssen sagen, *der Verstorbene* sei gegen die Entnahme gewesen. Wenn sie diesen speziellen Bezug vergessen, was in der Situation erheblicher seelischer Belastung naheliegt, so ist ihr Widerspruch unwirksam. Der Arzt muß sie darüber nicht aufklären, und er wird an ihrer Aufklärung auch wenig Interesse haben, wenn er gerade in der Transplantation unterbrochen wird.

Im Ergebnis also stehen den Ärzten die meisten Menschen zur Organentnahme zur Verfügung, sobald sie tot sind. - Oder schon früher? Das ist eine Frage der strukturellen Zusammenhänge des Sterbens in Krankenhäusern. Durch die generelle Freigabe der Transplantation wird das Sterben zu einem produktiven Akt, an dessen Ergebnis das Krankenhauspersonal interessiert ist, denn die Massenhaftigkeit der verfügbaren Organe ist relevant für die Verwendungschancen. Außerdem ist es wichtig, daß der Todeszeitpunkt möglichst früh festgestellt wird. *Objektiv* ist dieses Interesse an der frühen Feststellung des Todeszeitpunktes Teil des Interessesam frühen Tod, an der *Förderung des Todes.*

Wie verhält sich dazu das *Sterben im modernen Krankenhaus?* Es ist dort »ein technisches Phänomen, das sich aus dem Abbruch der Betreuung ergibt, d.E, aus einer mehr oder weniger mit Deutlichkeit ausgesprochenen Entscheidung des Arztes und des Krankenhauspersonals«[13]. Nach dem Entwurf darf der Arzt, der die Organe entnehmen wird, auch schon die Behandlung des noch Lebenden leiten, also faktisch oft über den Todeszeitpunkt entscheiden. Organentnahmen dürfen in allen Krankenhäusern durchgeführt werden, auch in profitorientierten privarentf. Wie Ärzte noch lebende potentielle Organspender behandeln, zubereiten sollen, ist einschlägigen Schriften zu entnehmen. Den noch Lebenden soll ein Kontrastmittel in die zum Kopf führenden Blutgefäße unter hohem Druck injiziert werden, um den Zeitpunkt ihres Todes nicht zu verpassent-. Es sollen bei den noch Lebenden »alle Eingriffe vorgenommen werden, um das zu verpflanzende Organ in bestem Zustand zu erhalten, wie Unterkühlung des Sterbenden, Durchströmung mit der Herz-Lungen-Maschine und Präparation des Herzens. Anders ist ein funktionstüchtiges Organ nicht zu gewinnen-ts. Ist der Hirntod eingetreten, so soll der Körperkreislauf durch diverse Manipulationen belebt werden, um die Funktionstüchtigkeit des Organs zu erhalten. Konsequent auf Organgewinnung orientiert haben die Entwurfsverfasser das Verfahren der Todeszeitfeststellung geregelt. Wenn vor dem Kreislaufrod explantiert wird, sollen zwei nicht an der Transplantation beteiligte Ärzte vorher den Hirntod bescheinigt haben. Sie müssen allerdings nicht einmal nominell unabhängig vom Transplanteur sein. Die Kontrolleure können seine Untergebenen sein, was in einer hierarchisch organisierten Klinik die tatsächliche Kontrolle oft schwächen dürfte[17].

Vorerst ist festzuhalten: das vorgeschlagene

GA 1978, 135. So war es auch in dem vom LG Bonn (a.a.O,) entschiedenen Fall geschehen.

12. Vgl. der vom LG Bonn entschiedene Fall.

13. *Ariès, Philippe:* Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München, Wien, 1976, S. 59.

14. Sie werden sich günstigerweise künftig an unfallträchtigen Straßen niederlassen, weil dort am meisten und schnellsten »funktionstüchtige Organe zu gewinnen« sind.

15. Dazu *Samson* (a.a.O, S. 41 f.), der dies für rechtswidrig hält. *Geilen* (a.a.O, S. 42) u. a. halten es für rechtmäßig.

16. *Wachsmuth,* zit. nach *Geilen,* a.a.O,

17. In der Begründung des Entwurfs wird dazu gesagt, die faktische Abhängigkeit entziehe sich rechtlicher Bestimmung. Warum wird dann nicht wenigstens nominelle Abhängigkeit im Gesetz ausgeschlossen? Der Entwurf nimmt die Kontrolle offenbar nicht sehr ernst, denn er sinnt schließlich dem Transplanteur, der zu kontrollieren wäre, an, seinerseits die Kontrolleure zu kontrollieren. Die Gesetzestreue der Ärzte schätzt er im selben Satz sehr unterschiedlich ein: Er vertraut auf ihr Standesrecht, auf ihre Selbstverantwortlichkeit und auf die Drohwirkung der lebenslangen Freiheitsstrafe (Amt!. Begr., S. 11).

Transplantationsgesetz weitet die Anlässe von Organtransplantationen rechtlich und besonders faktisch enorm aus; auch medizinische Experimente und kosmetische Operationen können mehr oder weniger legale, jedenfalls nahegelegte Zwecke der Organentnahme sein. Das Gesetz löst begrenzende Voraussetzungen weitgehend auf. Es drängt die Angehörigen aus der Beziehung zu dem Toten, entmäditigt sie. Es weitet die Macht des Krankenhauspersonals über Sterbende aus. Es setzt sie zusätzlicher Lebensgefahr und diversen Manipulationen aus, indem es im Krankenhauspersonal das Interesse am frühzeitigen Hirntod der Moribunden fördert. Es dehumanisiert das prekäre Verhältnis von sterbenden Menschen zu ihrer Umwelt.

Wozu diese Veränderungen? - Nach dem Entwurf geht es darum, »Leben zu erhalten und schwerwiegende Gesundheitsbeeinträdltigungen abzuwenden«. An dieser Behauptung läßt sich die ganze Fragwürdigkeit des Gesetzes zeigen. Zunächst einmal ist zu fragen, warum uns die Gesetzesverfasser täuschen, denn es geht ja - wie gezeigt - nicht immer und nicht nur um Lebens- und Gesundheitserhaltung, sondern auch um medizinische Experimente und kosmetische Operationen. Gewiß *können* auch medizinische Experimente der Lebens- und Gesundheitserhaltung dienen. Diese Perspektive ist jedoch gänzlich abstrakt. Geht es dabei um Medizinerkarrieren oder um Tests für den Kriegsfall oder um die Erhaltung hochwertiger Menschentypen? Nach allen Erfahrungen der Vergangenheit[18] wäre es selbstmörderische Naivität, der medizinischen Forschung per se zu vertrauents. Gerade daß sie in diesem Gesetz verschleiert werden muß, macht sie wieder verdächtig[20]. Im übrigen zeigt die Verschleierung wirklicher Zwecke einiges über das Programm des Gesetzes hinsichtlich »Leben«, denn für sich ist dieser Terminus nur scheinbar konkret. Auch Kannibalismus zielt darauf, Leben zu erhalten. Entscheidend ist das »wie«, die konkrete Form der Lebenserhaltung im Verkehr der Menschen. Werden sie in diesem Gesetz vorausgesetzt als vernünftige Subjekte, die im sozialen Verkehr lernen können, ihr Leben selbst zu gestalten? Schon die verschleiernde Programmatik des Entwurfs spricht dagegen, denn sie unterstellt, daß man den Leuten nicht sagen dürfe, was mit ihnen geschieht. Anscheinend sind die konkreten Menschen Störfaktoren, wo es um »Leben« geht. Für diese Vermutung lassen sich dem Gesetz viele Belege entnehmen. Es ist schon in seiner Sprache geradezu auf Entmündigung der Individuen angelegt.

Die Sprache der Entmündigung

Obiges Zitat zum Ziel der Lebenserhaltung war aus dem Zusammenhang gerissen; es verharmlost die Größe der Konzeption, denn diese hat genaugenommen mehr als ein Ziel, sie folgt der Notwendigkeit, und zwar der Notwendigkeit der modernen Medizin: »Die Möglichkeiten der modernen Medizin, durch Transplantationen Leben zu erhalten oder schwerwiegende Gesundheitsbeeinträchtigungen abzuwenden, lassen eine baldige Klärung der mit den Organübertragungen zusammenhängenden Rechtsfragen notwendig erscheinen ... Alternativen - keine.«[21] Das Schicksal der Demokratie also sind die Möglichkeiten der Medizin; sie, die technischen, diktieren das Notwendige: Klärung der damit zusammenhängenden Rechtsfragen. *Daß* Organübertragungen stattfinden, ist keine Frage, keine der Menschen, keine der Entscheidung; sie finden statt, weil sie möglich sind. Darüber hat niemand zu befinden. Vielmehr mutet die Bundesregierung im Namen dieser Möglichkeiten »dem Bürger zu«, »nodi zu Lebzeiten einen etwaigen Widerspruch gegen eine Organentnahme zu äußern«. Und der Entwurf tut ein weiteres. Er weist darüber hinaus auch noch die Zuständigen an, »zu respektieren«: »ein Widerspruch, der in den Personalausweis eingetragen werden kann, ist zu respektieren.«

18. Dazu *MitscherlichlMielke:* Das Diktat der Mensdienverachtung. Heidelberg 1947.
19. *Grahlmann* (a.a.O, S. 67 ff.) will Eingriffe zwecks medizinischer Forschung allerdings sehr weitgehend legitimieren durch berechtigtes Interesse.
20. Schon der Gesetzestitel ist irreführend, denn tatsächlich geht es um Eingriffe *in* Verstorbene. Die Formulierung des Titels (san Verstorbenen«) verharmlost und spiegelt Heileingriffe vor.
21. Bundesratsdrucksache, a.a.O. S. 1.

Offenbar kreisen Geier, die auf den Sterbenden warten, schon in der Luft, angetrieben von den Möglichkeiten der modernen Medizin, nur mühsam nodi gebändigt durch die Forderung: »ein Widerspruch ••. ist zu respektieren.« - In der Begründung des Entwurfs erlebt man eine Kompilation von Verdinglichung, Militanz, Produktionssteigerung und Marketing: »Die Medizin ist bemüht, das verfügbare Transplantat jeweils dem Empfänger zuzuführen, der von den Gewebeverträglichkeitsmerkmalen her die optimalen Voraussetzungen für eine Transplantation bietet. Gelingt es, den Einsatz der jeweils anfallenden Transplantate zu steuern und den Niereninsuffizienten durch Hämedialyse solange zu behandeln, bis die für ihn günstigste Niere zur Verfügung steht, so kann mit einer erhöhten Erfolgsquote gerechnet werden •.. Da nur eine internationale Kooperation Gewähr dafür bietet, daß einem potentiellen Empfänger in absehbarer Zeit eine von den Gewebeverträglichkeitsmerkmalen her optimale Niere angeboten werden kann ...«[22] Die Logik des letzten Satzes ist bemerkenswert. *Die* für den Empfänger optimale Niere könnte nur unter Heranziehung aller möglichen Produzenten, der Lebenden und der Toten, angeboten werden. Das ist nicht gemeint. *Eine* optimale Niere aber kann auch aus der nationalen Produktion bestimmt und angeboten werden. Bei den Entwurfsverfassern wird die Logik und das Bewußtsein menschlicher Begrenztheit überrollt vom suggestiven Flair des internationalen Organmarktes.

Die Abschaffung der Individuen

Was in der Sprache und Gedankenführung des Entwurfs sich andeutet, wird in den inhaltlichen Regelungen manifest, zunächst in der sogenannten *WideTspruchsläsung.* Organentnahmen sind zulässig auch gegen den Willen des Verstorbenen und gegen den der Angehörigen. Wer nicht mit der Aussicht auf eine spätere Explantation leben will, muß widersprechen. In Schweden und Norwegen setzt die Organexplantation voraus, daß der Verstorbene ne eingewilligt hat oder daß die Angehörigen auf Befragen nicht widersprechenää, Warum setzt sich der Entwurf über den Willen des Verstorbenen weitgehend hinweg? Warum werden die Angehörigen nicht befragt? Und wenn die Angehörigen sich selber melden, warum benötigen sie dann in der ohnehin heiklen Situation geradezu haarspalterische juristische Kenntnisse, um einen wirksamen Widerspruch zu formulieren?

Auf die Einwilligung des jeweiligen Verstorbenen soll es nicht ankommenz-, weil zu wenig Bürger zu Lebzeiten diese Einwilligung erklären würden. Hier unterstellt der Entwurf der Mehrzahl der Bürger, sie verdrängten den Gedanken an den eigenen Tod. Das ist inzwischen empirisch in Frage gestellt->, Angenommen aber, an der Unterstellung wäre etwas Richtiges, so bedeutete die Regelung des Entwurfs, daß diese Tabuierung des Todes bestätigt wird, denn gerade die angebliche Tabuierung des Todes ist für die Verfasser des Entwurfs Anlaß, die Organentnahme um so rückhaltloser allein der Medizin zu überantworten und damit die Organverwertung in schwer kontrollierbarer Weise freizugeben. Die »Möglichkeiten der modernen Medizin« werden nicht zur Entscheidung gestellt, sie werden ohne die Entscheidung der Bürger realisiert. Die Bürger über die Möglichkeit der Transplantation konsequent aufzuklären und damit diese Möglichkeiten in den Dienst der Bürger zu stellen, dieses demokratische Verfahren haben die Entwurfsverfasser von vornherein abgeschrieben. Die Möglichkeiten der Einwilligung, also der Entscheidung der Bürger über Organentnahmen sind in signifikanter Weise eingeschränkt. In den Personalausweis kann man die Einwilligung nur eintragen lassen gelegentlich der Ausweisausstellung oder Verlängerung durch die Behörde, sonst nicht, »um die Behörde nicht allzu stark zu belasten«[26]. Wo es nicht um die Organe, sondern

22. Amtl, Begr., S. 6.

23. Dazu *Rkping,* a.a.O. S. 135.

24. Die Einwilligung *ist* nur für die *erweiterte* Transplantation zwecks medizinischer Experimente relevant, s. o.

25. Vgl. die Meldung in der Frankfurter Rundschau vom 9. 11. 1978 über die Einwilligungsbereitschaft in München.

26. Amtl, Begr., S. 12.

um die Einsicht der Bürger geht, hält sich das Interesse der Verwaltung in Grenzen - mit Grund, denn es kann ja auch ohne Einwilligung explantiert werden. *Gerd Geilenl?* hat die Lage schon 1971 präzis erfaßt: Wo *die Einwilligung mit der medizinischen Entwicklung nicht Schritt hält,* muß die Schaffung gesetzlicher Eingriffsmöglichkeiten erwogen werden. Das ist inzwischen geschehen, Fazit: Die Einwilligung, die die Freiheit der Bürger zur Wirkung bringen sollte, wird nur noch entgegengenommen als Akklamation dessen, was ohnehin geschieht.

An dieser Stelle läßt sich die Vorstellung vom Menschen, die dem Entwurf zugrunde liegt und mit rechtlicher Verbindlichkeit durchgesetzt werden soll, etwas genauer erschließen. Bei der Untersuchung der rechtlichen und faktisehen Möglichkeiten der Organentnahme wurde deutlich, daß das Sterben und der Tote sehr weitgehend den Verwertungsinteressen des Krankenhauspersonals unterworfen werden. Der Tote wird zu einer Ansammlung von Organen, und das Sterben ist die Freigabe derselben. Nun wird erkennbar, daß schon die Lebenden und Gesunden entmündigt werden, ihre Freiheit und Selbstverantwortlichkeit werden kaum noch anerkannt. Schon die Lebenden werden von den Entwurfsverfassern, die die Notwendigkeiten der modernen Medizin vollstrekken, zu Objekten reduziert. Die lebenden Mensehen sind bloß relevant als Träger der später zu verwertenden Organe. Deshalb betriffi das geplante Transplantationsgesetz nicht nur die Pietät gegenüber den Toten, sondern vor allem die Menschlichkeit des Verkehrs der Lebenden.

Bestätigungen dieser Tendenzen enthalten die Begründungen für die oben erwähnte weitgehende Ausschaltung der Angehörigen des Verstorbenen:

1. Unmittelbar nach dem Tod des ihnen nahestehenden Menschen sollen die Angehörigen nicht mit der »traumatisierenden« Frage der Organentnahme belastet werden, die sie - und darauf kommt es an - in diesem depressiven Zustand auch gar nicht wunschgemäß zustimmend beantworten könnten.

2. Es besteht die Gefahr, daß die Angehörigen, wenn sie von dem Interesse an den Organen der Leiche Wind bekommen, sofort einen unwürdigen Schacher beginnen. *Kohlhaas* »kann nicht genug davor warnen, etwa durch Einholung von Zustimmung der Erben diese erst hellhörig zu machen«[28]. Nur am Rand sei bemerkt, daß es recht divergente Dispositionen sind, die den Angehörigen hier - zuweilen vom seiben Autor[29] - unterstellt werden.

Die zweite Begründung erscheint widersprüdilich. Wenn die Angehörigen Geld für eine Leiche verlangen, so soll das unwürdig sein. Warum aber darf dann ein Transplantationsarzt einem noch Lebenden seine künftig zu entnehmenden Organe »abkaufen«? Warum ist es nicht unwürdig, wenn jeder Arzt einem ihm vorkommenden Toten kostenlos Organe entnehmen kann, um damit einen Handel mit Lagerhaltung zu betreiben? Geht der Entwurf davon aus, den Lebenden gehöre »ihr« Körper nur vorübergehend? Wenn sie tot sind, fiele demnach der Körper zurück an die Allgemeinheit. Die Lebenden wären nur zeitweise freigesetzte Teile eines gesellschaftlichen Gesamtkörpers,

Die erste Begründung meint, im Zustand der Trauer über den Tod seien die Angehörigen unfrei. Voraussetzung einer wirksamen Verweigerung der Einwilligung aber ist Freiheit. Hier ist zunächst daran zu erinnern, wie wenig zimperlich man sonst im Strafrecht mit der Zuschreibung von Freiheit ist, etwa wenn es um die individuelle Verantwortlichkeit für Straftaten geht. Auch müßte in Konsequenz dieser Begründung nicht nur die Verweigerung der Einwilligung, sondern auch die Einwilligung selber im Hinblick auf Freiheit geprüft werden. Wie oft etwa schließt sozialer Druck die Erklärung des Widerspruchs aus? Oder: Kann ein Strafgefangener jemals frei einwilligen? Ist die durch vorteilhafte Gegenleistung abgekaufte Einwilligung frei? All diese Fragwürdigkeiten haben die Entwurfsverfasser nicht gehindert, dort, wo die Einwilligung erteilt wird, in der Regel Freiheit zu unterstellen und dort, wo sie verweigere wird, Unfreiheit, also Unwirksamkeit zu unterstellen. Nach allem ist das nicht mehr erstaunlich, denn im ersten Fall bekommt

27.]Z 1971, 48.

28. N]W 1967, 1491; vgl. auch NJW 1970, 1224.

29. Geilen:]Z 1971,46 f.

man die Organe, im zweiten nicht. *Um die Organe geht es, nicht um Freiheit.*

Zu bedenken ist ein weiteres: die Trauer der Angehörigen, die diese zum Widerspruch veranlassen könnte, wird derart respektiert, daß die Angehörigen nicht gefragt werden, ob sie widersprechen. Es soll ihnen die »traumatisierende« Frage der Organentnahme nicht zugemutet werden. Also werden ohne ihre Stellungnahme Fakten geschaffen. Aber ist nicht der faktische Eingriff noch immer eine größere Zumutung als die Aufregung über die Frage danach? Der Entwurf hat eine seltsame Moral: Nicht dadurch werden die Bürger geschont, daß man ihnen wirkliche überwältigungen erspart, sondern dadurch, daß man ihnen erspart zu merken, wie sie wirklich überwältigt werden. *Nicht die schlechte Wirklichkeit ist problematisch, sondern die Aufregung der Individuen darüber.*

Bemerkenswert ist auch die *Privatisierung der Trauer.* Sie wird respektiert, darf aber keine öffentliche Bedeutung erlangen. Trauer ist eine Situation der Unfreiheit und Unverantwortlichkeit. Sie paßt nicht in die rationalen Verwertungszusammenhänge der Gesellschaft. Diese müssen von ihr abgekoppelt werden - ein Unterfall der Abschaffung der Individuen zugunsten von -Leben-, Mit der Trauer wird auch hier[30] der Tod tabuiert. Wieder erweist sich dieses Tabu als Ausgangspunkt einer umfassenden Freigabe der Organverpflanzung, die jenseits der Entscheidung verantwortlicher konkreter Menschen gerichtet ist auf die Erhaltung von abstraktem Leben. Damit scheint sich der Entwurf in eine Tendenz zu fügen, die *Philippe Ariès*[31] in den USA festgestellt hat. In der an Leistung und Erfolg orientierten Gesellschaft wird der Tod des einzelnen als Scheitern erfahren, nicht als Vollendung einer individuellen Existenz. Für die Angehörigen erledigen deshalb funeral directors alles Nötige spurlos. Jeder Anlaß von Trübsinn und Unannehmlichkeit wird vermieden, und die überlebenden können sich weiter bewußtlos an den Normen von Glück. und Erfolg orientieren. Dem entspricht das Transplantationsgesetz, indem es alle verwertbaren Organe einer rationalen Verwendung, dem »Leben« dienstbar macht und dabei zugleich irritierende Fragen nach dem Tod vermeidet. Nicht nur die konkreten lebenden Menschen, auch der individuelle Tod soll ausgeblendet werden. Bezeichnenderweise wird in der Literatur betont, dem Organempfänger dürfe die Herkunft des ihm einzupflanzenden Transplantats von einer Leiche verschwiegen werden, wenn diese Eröffnung (Organ von einer Leiche) den Empfänger »belasten oder zu einer sachfremden Weigerung veranlassen würde«32. Also: Jedenfalls muß Leben erhalten werden, die Reibungslosigkeit des Immerweiterlebens muß sichergestellt werden. - In diesem Gesetz werden nicht mehr die Verkehrsformen von Individuen geregelt. Sie, die künftig Sterbenden, die Angehörigen, die zu Heilenden, sind für das Gesetz unmündige, unberechenbare Störfaktoren. *Es geht darum, die von den Individuen ausgehende Gefahr zu kontrollieren.*

Der produktive Tod

Im Zentrum aller Begründungen und Kritiken des Transplantationsgesetzes steht immer die Abwägung zwischen dem medizinischen Bedarf kranker Menschen nach Ersatzorganen einerseits und andererseits dem Willen anderer Menschen, denen die Organe entnommen werden sollen, wenn sie tot sind[33]. Mit dieser Gegenüberstellung sind aber schon wichtige Aspekte aus der Diskussion ausgespart: die *Todestersachen.* Es wird wenig unternommen gegen jährlich 13000 - 15000 Tötungen im Straßenverkehr, gegen die Verbreitung der Berufskrankheiten, der sozial bedingten psychischen Erkrankungen, das neuerliche Sinken des Sterblichkeitsalters. All die dabei relevanten massenhaften Todes- und Leidensursachen werden fast selbstverständlich akzeptiert. Hier könnte man einwenden, das sei beklagenswert, gehöre aber nicht zur Sache. Solcher Einwand übersähe jedoch, daß die Zulassung der Transplan-

30. Wie schon oben gezeigt.

31. A.a.O. S. 57 ff.; ähnlich *Fromm, Erich:* Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek 1977, S. 393.

32. Rüping: GA 1978 137, m. w. N.

33. Amtl. Begr., S. 7; *Samson,* a.a.O, S. 34 ff.

tation praktisch gerade einen Teil derartiger Todesursachen voraussetzt, auf sie spekuliertäs. Nur weil jährlich *13000-15000* »frisdie« Tote »anfallen«, erhält die Transplantation als Heilungsmethode soziale Bedeutung. Ohne das Angebot einer relevanten Zahl verwertbaren Leichen wäre die Nachfrage nicht realistisch35 und das ganze nicht regelungsbedürftig. Jede einzelne Organeinpflanzung ist nur möglich, weil ein anderer Mensch gestorben ist. So viele Transplantate, wie gefordert werden, so viele Tote werden gefordert.

Der Straßenverkehr, in dem jährlich massenhaft Menschen getötet werden, ist gemacht von Menschen. Er folgt keinem Naturgesetz oder Sachzwang. Wer - wie *die Gesetzgeber* - das weiß und Einfluß hat, der entscheidet permanent für die absehbare Massentötung, wenn er sie nicht prinzipiell unterbindet. Das Argument, die im Straßenverkehr Getöteten hätten selbst zu dem gefährlichen Unternehmen beigetragen, zieht nicht. Mehr als die Hälfte der Getöteten sind »schuldlose« Fußgänger, Kinder und ältere Menschen. Im übrigen dürfte klar sein, daß die nicht zu bezweifelnde Verantwortung jedes Autofahrers die Gesetzgeber nicht von ihrer Verantwortung entbindet. Sie wird ja auch dort, wo es um pragmatische Verkehrsregeln und punktuelle Verbesserungen geht, durchaus wahrgenommen. Wenn nun die Gesetzgeber die Verwertung der Leichen derjenigen Menschen anordnen, für deren Tötung sie sich entschlossen haben, so kann es ihnen nicht um die Erhaltung des Lebens konkreter Menschen gehen. Die Nierenkranken werden nicht als wertvoller eingestuft als die künftigen Verkehrstoten. Deren Tötung wird aber bei der Rettung der Nierenkranken einkalkuliert. Es bleibt also dabei: *Die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit konkreter Menschen ist nicht Funktion der Zulassung der Totenuertuertung, weil die Tötung von Menschen ihre Prämisse ist.* (Ich sage objektivierend »Funktione; das subjektive Ziel der Gesetzgeber mag ein anderes sein, das ist aber politisch irrelevant.) Was ist dann die Funktion, der hoheitlichen Freigabe der Totenverwertung? - Sie wird wohl vorwiegend im ideologischen Bereich zu suchen sein. Was anfällt, darf nicht ungenutzt bleiben, also muß der Organumsatz ermöglicht werden. Alles muß ins rastlos kreisende Funktionieren einbezogen, muß verfügbar werden. Nichts darf sich entziehen. Vielleicht verleiht auch die Totenverwertung den massenhaften Tötungen so etwas wie Sinn. Die Organübertragung schafft einen versöhnlichen Ausgleich im Organhaushalt der Gesellschaft anstelle einer Versöhnung der Individuen.

Dazu fügt sich die oben festgestellte weitgehende Entmündigung der lebenden einzelnen, ihre Reduktion auf Objekte vorgeordneter Funktionszusammenhänge. Würde man auf die erklärte Einwilligung abstellen, so würde anerkannt, daß das Funktionieren des Ganzen eine jederzeit entscheidbare Frage ist. In diesen Zusammenhang subjektlosen Funktionierens gehören auch Vorschläge'», im Hinblick auf den Straßenverkehr die Strafbarkeit für fahrlässiges Verhalten partiell zurückzunehmen. Damit würde die Unveranrwortlidikeit der einzelnen gegenüber vermeidbar verursachten Tötungen und Körperverletzungen partiell anerkannt. Der Straßenverkehr würde demnach nicht konstituiert aus dem verantwortlichen Handeln konkreter Menschen. Die Tendenz wäre umgekehrt: Die Menschen funktionieren als Objekte des Straßenverkehrs, der sie tötet und töten läßt. Der Straßenverkehr, der immerfort Tote produziert, und die »Möglichkeiten der modernen Medizin«, die die Toten des Straßenverkehrs verwertet, sind den Menschen zum mythischen Schicksal-? geworden.

Durch die verordnete Möglichkeit der Organentnahme wird das Ende einer individuellen Existenz zu einem erwünschten, produktiven Akt. Zwar ist schon lange das Sezieren erlaubt. Die medizinische Wissenschaft entwickelte sich in der Aufklärung wesentlich aus dieser Möglichkeit, also aus der Fixierung auf den Tod, wie *Michel Foucault* betont[38]. Jedoch ist dabei

34. Vg!. Amtl, Begr., S. 7.
35. *Rüping,* a.a.O, S. 129.

36. § 16 Abs. 2 des Alternativentwurfs eines Strafgesetzbuches; *Schönke-Schröder-Cramer:* StGB, § 15 Rn 194.
37. *Keller, Karin:* Gesellschaft in mythischem Bann, Wiesbaden 1977.
38. *Foucault, Michel:* Geburt der Klinik, Frankfurt, Berlin, Wien 1976, S. 158, 207 ff.

der einzelne Tote noch Medium von Erkenntnis. Durch die weitgehende Freigabe der Organentnahme wird er zum Träger von Ersatzteilen, die möglichst massenhaft produziert werden müssen. In seinen verwertbaren Organen lebt der Tote weiter im übergreifenden Funktionszusammenhang der Organverwertung jenseits individueller Menschen.

Oben wurde gezeigt, wie die freigesetzte Produktivität des Todes schon auf die noch Lebenden übergreift, wie sie durch schwere Eingriffe – Injektion in die zum Kopf führenden Blutgefäße unter Druck, Unterkühlung, Präparation des Herzens etc. - zubereitet werden, so daß ihnen der Funktionszusammenhang der modernen Medizin »funktionstüchtige« »frische« Organe entnehmen und sich gleichsam einverleiben kann[39].

Die verordnete Transplantation der Toten bedroht das Leben der Individuen, aber nicht nur dessen physische Seite. Die Organträger sind teilbar; die verwertbaren, d. h. die wertvollen Teile sind umsetzbar von einem zum anderen. Das bedeutet auch die Abschaffung des individuellen Todes; denn wo Individualität ist, ist auch die Möglichkeit des Todes. Das Verschwindenkönnen, das Aufhörenkönnen, das wirkliche Ende: Sie sind Bestätigungen dessen, daß Individualität war, ein Unteilbares, ein Mensch, eine Person, die entweder ist oder nicht ist. Die Grenze von Leben und Tod wird verwischt durch die verordnete Organübertragung; wo nicht Tod ist, ist auch nicht Leben; das Leben wäre zum bloßen überleben nivelliert.

Menschenwürde und Freiheit

Soll schließlich das geplante Gesetz verfassungsrechtlich kritisiert werden, so liegt es nahe, auf die *Garantie der Menschenwürde* (Art. 1 Abs. 1 GG) zu verweisen. Vor allem das Bundesverfassungsgericht würde vermutlich derart argumentieren und prüfen, ob das Transplantationsgesetz dem »Menschenbild des Grundgesetzes« entspricht. Die Berufung auf Art. 1 GG würde letztlich zu einem *Glaubensstreit um Menschenbilder* führen. Sie ist auch in anderer Hinsicht problematisch. Das rechtlich definierte Menschenbild wird den gesellschaftlichen Individuen vorgeordnet. Den Individuen ist dann »aufgegeben«, dieses Menschenbild zu reproduzieren, den Wert der Menschenwürde zu verwirklichen. Diese Argumentation würde sich nicht *prinzipiell* unterscheiden von der Konzeption des Transplantationsgesetzes, welches ebenfalls, recht deutlich, ein Menschenbild entwirft, das des Organträgers, der als solcher Mitmenschlichkeit beweist.

Die Menschen sollen »Mitmenschlichkeit« - wohl gemerkt: nicht Menschlichkeit - beweisen, indem sie nicht widersprechen und sich dadurch in einem von Verwaltung und Medizin gegebenen Rahmen als Organträger rekrutieren lassen. Diese Konzeption steht in einer Reihe mit der Rekrutierung der Individuen für den vorgeordneten Wert der freiheitlich-demokratischen Grundordnung und mit der Legalisierung des abstrakt verwaltungsmäßig angeordneten Todesschusses. Auch dabei wird ja die Frage der Rettung und Tötung in einer überschaubaren konkreten Situation abgelöst vom verantwortlichen Interagieren der anwesenden Individuen. Der tödliche Schuß wird von einem Problem des individuell zu verantwortenden Notstandes zu einem Problem der rechtmäßigen polizeilichen Verwaltung.

Angemessener dürfte es sein, die Garantie der Menschenwürde als Freistellung der Individuen von staatlicher Definition zu verstehenw. Was Menschenwürde positiv sei, wird von den konkreten Individuen im gesellschaftlichen Verkehr entschieden. Das aber heißt, die Technik und die »Möglichkeiten« in den Dienst der Menschen zu stellen, nicht diese zu Dienern der Technik zu erniedrigen. Immer noch bleibt die Verwirklichung der Würde der Menschen gesellschaftlich aufgegeben; sie ist aber ihre Freiheit.

Das Transplantationsgesetz wäre zu messen an den Grundrechten auf *Leben* und *Freiheit*, denn darin realisiert sich das unvertretbare In-

---

39. *Cenetti, Elias:* Masse und Macht, 2. Aufl., Hamburg 1971, S. 231 ff.; vgl. auch *Fromm, Erich*, a.a.O. S. 391 ff.

40. Eine in den Einzelgrundrechten gesicherte Freistellung, vgl. *Ridder, Helmut:* Die soziale Ordnung des Grundgesetzes, Opladen 1975, S. 154 f.

dividuum. Nach allem würde das Gesetz gegen diese Grundrechte verstoßen.

Nachtrag

Zum Gesetzentwurf der Bundesregierung hat inzwischen der Bundesrat einen Gegenentwurf vorgelegt[41]. Darin sind für die wichtigsten Probleme akzeptable Regelungen vorgesehen. Eingriffe zu Transplantationszwecken werden primär davon abhängig gemacht, ob der Verstorbene zu Lebzeiten schriftlich eingewilligt hat. Das Einwilligungsverfahren soll unbürokratisch geregelt werden. Die Bürger müssen über die Folgen der Einwilligung, d. h. über Transplantationseingriffe belehrt werden. Nach dem Regierungsentwurf sollen sie nur über die Bedeutung des Widerspruchs belehrt werden, also nur darüber, was es bedeutet, *nicht* transplantiert zu werden. Die Ärzte, die den Tod bescheinigen, müssen nach dem Gegenentwurf zumindest nominell unabhängig *sein* von dem Arzt, der die Transplantation vornimmt. Der Regierungsentwurf verzichtet auf solche Schutzvorschrift: mit dem Scheinargument, die faktische Abhängigkeit entziehe sich rechtlicher Bestimmung. Das mag zutreffen, begründet aber nicht, warum nicht wenigstens die nominell abhängigen Ärzte ausgeschlossen werden. Im Zweifel für die Organverwaltung; sie hat Vorrang vor den einzelnen Menschen; das ist die generelle Tendenz des Regierungsentwurfs. Demgegenüber betont die Begründung des Gegenentwurfs, in erster Linie müsse das Gesetz die Menschenwürde berücksichtigen, Belastende Folgen dürften nicht daraus hergeleitet werden, daß der Einzelne nicht widerspricht; er darf also nicht einseitig definiert werden. Die konkreten Menschen, ihre Einsicht sind Ausgangspunkt der Regelung.

Die Bundesregierung prüft und berät den Gegenentwurf sorgfältig. Nach einer Auskunft wird sie der Einwilligungslösung nur zustimmen, wenn gewährleistet ist, daß künftig ausreichend Organe zur Verfügung gestellt werden. Wieder zeigt sich hier die Verwaltungsvorstellung von bürgerlicher Freiheit: Freiheit wird gewährt, wenn ihre Konformität mit den Zielen der Organverwaltung sicher ist; und diese Konformität müssen die Bürger beweisen, indem sie ihre Organe zur Verfügung stellen. - Wie auch immer das Gesetzgebungsverfahren ausgeht, diese Tendenz bleibt bemerkenswert.

41. Bundesratsdrucksache 395/78 (Beschluß) mit Anlage.

Wiss. Ass. Rainer Keller

Blumenhagenstraße 1, 3000 Hannover

Buchbesprechungen

Große Krise - (un)menschliche Bedrückung

Drei wichtige Publikationen zu einem Dauerthema wirtschafts- und gesellschaftspolitischer Diskussion

Kaum ein Tag vergeht, an dem uns die Medien nicht mit Informationen und Kommentaren zu merkbaren oder bevorstehenden Krisen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, vom »Ausverkauf der Humanität« über den »Zusammenbruch ökologischer Systeme« bis hin zum »Ende des Wachstums« berichten. Verwirrt und verunsichert von Prognosen und Gegenprognosen sieht sich so mancher geplagte Zeitgenosse in eine kulturpessimistisch-gesellschaftspolitische Geisterbahn hineingelockt, deren Monster ihm einmal aus Fleisch und Blut, ein andermal aber nur aus Leim und Pappe zu bestehen scheinen. In Ministerien und an Universitäten, so der Eindruck, herrschen eher Ratlosigkeit und, je nach subjektiver Interessenlage oder Auftraggeber, strahlender Zweckoptimismus oder düstere Untergangsstimmung, gar nicht zu reden von den Wahlkampfparolen jener, die ihr Süppchen gern am Feuer der Krisenangst ihres Stimmviehs kochen möchten. Will man es nicht bei der bösen Ahnung bewenden lassen, daß sich da etwas höchst Unangenehmes zusammenbraut, so ist man auf gründliche Information

und geistige Hilfestellung angewiesen, von der man einigermaßen sicher annehmen kann, daß sie einen nicht zu irgendeinem »Ismus« bekehren oder ein spezielles Polit- oder Kommerzinteresse unterjubeln will. Trotz einer Flut an bedrucktem Papier zum Thema gibt es dazu bei uns nicht allzuviel.

Die drei Publikationen die hier vorgestellt werden sollen - zur ökonomischen Krisensituation im allgemeinen, zur psycho-sozialen Situation erwachsener Arbeitsloser und zur Frage von Lebensqualität und Humanisierung im Bereich der industriellen Arbeitswelt -, stellen nach Meinung des Rezensenten zumindest solch brauchbare Information über einige zentrale Konflikt- und Krisenfelder jetzt, und gewiß auch in naher Zukunft, dar.

Fachlich kompetente Problem- und Situationsanalysen unserer Wirtschaftsordnung, die nicht von vornherein durch ideologische Präferenzen zustimmender oder ablehnender Art gewichtet sind, können in der Bundesrepublik als rar gelten. Die Untersuchungen von

Gernot Müller, Vlrieb Riidel, Charles Sabel, Frank Stille, Winfried Vogt: ökonomische Krisentendenzen im gegenwärtigen Kapitalismus; Campus Verlag, Frankfurt-New York 1798, 347 S., 26.- DM,

halten dieser Kritik stand, allerdings mit der Einschränkung, daß sie nach fachspezifischer Ausrichtung und Diktion für einen nicht wissenschafllidi Ausgebildeten nur sehr schwer lesbar sind.

Das Buch geht auf eine Untersuchung zurück, die am »Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschafblich-technischen Lebenswelt- in Starnberg entstanden ist.

Bemerkenswert ist hier zunächst der weithin geglückte Versuch, eine ökonomische Krisentheorie zu entwickeln, unter der Voraussetzung, »daß die Entwicklungsmöglichkeiten und Krisentendenzen im Kapitalismus der Gegenwart im Prinzip nach wie vor durch die Funktionsweise und die Entwicklungsgesetzlichkeiten des kapitalistischen Produktionssystems determiniert werden« (S. 12). Die Grundstruktur des Systems führe, trotz institutioneller Neuerungen, zu inhärenter Instabilität. Der betonte ökonomische Ansatz erscheint vor allem deshalb bedeutsam, weil die zu diesem Thema weitaus häufiger vorgeschlagenen soziologischen Krisentheorien die Vorgänge an der ökonomischen Basis entweder naiv ignorieren oder aber die wirtschafllidien Gegebenheiten spekulativ als konstante Faktoren mit herumschleppen, Ein gravierender Einwand gegen diese soziologische Systemkritik ist es denn auch, daß sie entscheidende systemspezifische Merkmale nicht genügend in den Griff bekommen kann - etwa das privatistisdl-dezentrale Steuerungs- und Entscheidungssystem »Markt«, die Kapitalakkumulation als generalisierende Handlungsregel oder die Einbeziehung der menschlichen Arbeitskraft in einen besonderen - und besonders problematischen - »Marktverkehr«.

Auch wenn die Autoren dieses Buches so nidit bei bloßen Theorien von Motivations- und Legitimationskrisen stehenbleiben, sind sie sich doch der Notwendigkeit bewußt, daß die rein ökonomische Betrachtung der Ergänzung und Ausweitung durch benachbarte sozialwissenschaftliche Disziplinen bedarf, so wenn etwa im *Text* auf Bewußtseinsformen und konfliktorisdie Handlungsbereitschaft von Industriearbeitern im Rahmen einer Untersuchung der Arbeitsmarktstrukturen und Konfliktpotentiale in der industriellen Arbeitswelt ausführlich eingegangen wird. Dem voran geht die vorwiegend ökonomisch begründete Analyse der Strukturen und Probleme unserer Wirtschaftsordnung, der Arbeitslosigkeit, der Preis- und Lohnbildung, der Inflation oder der Konjunktur- und Wachstumsprobleme.

Die aus den Basisstrukturen ableitbaren Fehl- und Krisenentwicklungen sind nach Ansicht der Autoren der Anlaß für die Änderung dieser Strukturen. Als treibendes Moment sehen sie hierbei nicht die Industriearbeiterschafl:. Sie sei, weil in Fraktionen zersplittert und mehr sozialegoistisdi motiviert, als ganze zursolidarischen Konfliktbewältigung nicht - oder nicht mehr? - in der Lage. Nun wird, was die subjektive Haltung der Industriearbeiter angeht, diese Einschätzung auch durch andere empirische Feldstudien untermauert; andererseits unterschätzen die Autoren aber doch die Rolle und Bedeutung innerbetrieblicher Solidarisierung und gewerkschaftlicher Organisation und Einflußnahme angesidits eines sich renden-

ziell mehr und mehr verschärfenden Verteilungskampfes. Es stünde schlecht um die (materielle) Lage der Arbeiterschaft, wären die Gewerkschaften im Konflikt- und Krisengerangel unserer »Verbände-Demokratie« wirklich die Outsider, als die sie hier stellenweise erscheinen. Nicht unwahrscheinlich ist freilich auch, was die Autoren eher erwarten: Anstatt durch Klassen- oder Verteilungskämpfe würden vielmehr langfristige Interessen der Kapitalseite selbst sowie staatliche Eingriffe systemkorrigierend wirken, ohne allerdings die im System selbst begründeten Instabilitäten wirklich beseitigen zu können.

Nun betrifR die weltumspannende ökonomische Krisensituation der siebziger Jahre nicht nur Nationen, Regionen oder einzelne Wirtschaftsbrandien. Sie betrifft und trifft immer und zugleich auch einzelne. Wie seit Jahrzehnten nicht mehr, erscheint in der Bundesrepublik vor allem die Arbeitslosigkeit lohn- oder gehaltsabhängiger Arbeitnehmer als *das* sozial- und gesellschaftspolitische Problem, das nicht nur eine ökonomisch-materielle, sondern insbesondere auch eine psycho-soziale Seite aufweist. In einem Sammelband von

AU Wacker (Hg.): Vom Schock zum Fatalismus? Soziale und psychische Auswirkungen der Arbeitslosigkeit, Campus Verlag, Frankfurt-New York 1978,266 S., 26,- DM,

finden sich dazu neue Studien, zum größten Teil in Originalbeiträgen, von Sozialwissenschaftlern Psychologen und Medizinern.

Nach grundsätzlichen Ausführungen über »Ansärze, Probleme und Grenzen psychologischer Arbeitslosenforschung« (A. Wacker) folgen zwei Aufsätze, die näher auf Aspekte der psychologischen Belastung der Arbeitslosen, insbesondere solcher, die längere Zeit ohne einen Arbeitsplatz sind, eingehen *(R. Harrison, ehr. Brinkmann). U. Hentstbel* und *R. Bahnmüller* befassen sidt in je einer Studie mit Wemselwirkungen zwischen Arbeitslosigkeit und Politik in bezug auf die politische Einstellung bzw, die Anhäufung politischen Konfliktporentials, Besondere Problemgruppen, die Angestellten und die älteren Arbeiter, untersuchen die beiden folgenden Beiträge von *P. Windolf* und S. *Klemm* sowie von G. *Mohr* und *M. Prese.*Der Mediziner *K.* D. *Thomann* referiert zu den gesundheitlichen Auswirkungen der Arbeitslosigkeit, und schließlich bringt Wacker eine erstmals in »Soziale Welt« 28/1977 erschienene Studie zum Verhältnis von Arbeitslosigkeit, Aggression und Kriminalitätsentwicklung.

Gemeinsam ist den hier dokumentierten Ansätzen, daß sie stärker in theoretische Konzepte eingebunden sind als frühere empirische StUdien und daß sie kritischen Methoden-Nachfragen gut standhalten können. Dies hat auch zur Eingrenzurig der Hypothesen und Fragestellungen auf bestimmte Arbeitslosen-Teilgruppen geführt. Eine der wichtigsten Teilgruppen, die arbeitslosen Jugendlichen, sind hier allerdings ausgespart - schade für Leser, die nicht das ganze Spektrum der einschlägigen Fachpublikationen ständig verfolgen können. Aber auch so enthält dieser Band wichtige Einzelbeiträge, die anders, verstreut in Fachzeitschriften, kaum über einen recht engen Leserkreis hinausdringen könnten. Das Buch ist auch deshalb breiterer Aufmerksamkeit wert, weil es den Blick einmal von der - ansonsten gewiß nicht nebensächlichen - Frage der Beherrschbarkeit und Kalkulierbarkeit ökonomischer Prozesse in der »Sozialen Marktwirtschaft« ablenkt auf die bedrückenden Wirkungen, die die Arbeitslosigkeit für die Betroffenen haben kann, Wirkungen, die durch Arbeitslosenversicherung und Sozialhilfe nur partiell gemildert werden können.

Die Beiträge machen deutlich, daß es sich gerade bei den »Problerngruppen« unter den Arbeitslosen und ihrer langandauernden Beschäftigungslosigkeit nicht um eine Art von »Betriebsunfall« einer ansonsten heilen Marktwirtschaft, quasi um unverhofften»Urlaube mit etwas eingeschränkten finanziellen Dispositionsmöglichkeiten handelt, sondern vielmehr um ein schmerzlich erlebtes, bisweilen in Hilflosigkeit und Verzweiflung erlittenes An-die-Wand-gedrückt-Werden in einer brutalen, unbarmherzigen Leistungs- und Erfolgsgesellsdiafl, Eine gewisse Sdrwädie des Buches scheint mir allerdings darin zu liegen, daß dem weniger mit der Problematik vertrauten Leser die grundlegenden sozio-ökonomischen Strukturprobleme von den detaillierten Wirkungsanalysen überdeckt werden. Es könnte so der Eindruck entstehen, daß es sidi bei den Arbeits-

losen um bloße »Opfer« eines ansonsten intakten Systems handelt, die neben materieller eben auch therapeutischer Hilfe bedürfen.

Daß *dies nicht* ausreicht, daß Fragen von Arbeit, Produktion und Organisation des wirtschaftlichen Lebens in einer fortgeschrittenen Industriegesellschafl, von Erfolg und Leistung, neu und grundlegend durchdacht werden müssen, versucht, aus der Sicht des engagierten Sozialdemokraten und Gewerkschafters, das Buch von

Hans Matthöjer: Humanisierung der Arbeit und Produktivität in der Industriegesellschaft; Europäische Verlangsanstalt, Köln-Frankfurt, 2. Auflage 1978, 189 5., 14,80 DM,

herauszuarbeiten.

Matthöfer referiert viel neuere Literatur, aber die Stärke seines Beitrags liegt offenkundig in der programmatischen Grundsärzlichkeit, mit der er darüber hinaus zur Analyse ansetzt: »Humanisierung« darf nicht als variables Vehikel bloßer Humantechnologie im letztlich allein durchschlagenden Interesse von Produktionserfolg und bestmöglicher Kapitalverwertung im Unternehmen verstanden werden, als die sie sich im Betrieb denn auch meist darstellt. Sie ist vielmehr als eine gesellschafUiche Aufgabe zu begreifen, die etwa auch die Mitbestimmung und die Sicherheit der Arbeitsplätze mit einbezieht. Lebensqualität soll nicht nur als Freizeitqualität verstanden werden.

Erwartungsgemäß bietet auch Matthöfer keine Patentrezepte, und er äußert sich - wohlweislich - auch kaum über die politische Durchserzbarkeit radikal-reformerischer Alternativen. Daß er interdisziplinär wissenschaftlicher Aufklärung und Forschung sowie staatlichen Maßnahmen einen hauptsächlichen Part zur Problemlösung zuweist, wird wohl einigen seiner gewerkschaftlichen Freunde nicht gefallen, entspringt aber sicher seinen politischen Erfahrungen als Minister. Die Hoffnungen, die er auf die Tarifpolitik setzt, scheinen mehr für ökonomische »Schöpfungsperioden« angemessen.

Nicht beantwortet wird auch die Grundfrage, wie der entscheidende Widerspruch zwischen privaten Kapitalinteressen und den Interessenbündeln des Produktionsfaktors Arbeit ökonomisch und politisch, womöglich auch noch systemkonform, gelöst werden soll. Dieser Widerspruch ist es ja, der bisher nicht nur die sozialen Kontrahenten in Sachen »Humanisierung der Arbeitswelt« hat aneinander vorbeireden und -schreiben lassen, sondern der auch jeden wirklichen Durchbruch in dieser Hinsicht, der nicht nur »kosmetisdier« Natur gewesen wäre, verhindert hat. Damit bleibt auch manches vom hohen programmatischen Anspruch dieser Arbeit auf der Strecke, oder - was fast dasselbe *ist* - auf dem Papier.

Dipl.-Volksw. Helmut Grau 8500 Nürnberg

Straßenverkehr. Evangelische Beiträge, 1. Aufl., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1977, 112 Seiten, 5,80 DM.

Das Heft enthält einen »Aktuellen Kommentar der Kammer der EKD für soziale Ordnung«: »Verantwortung für den Straßenverkehr« (5. 13 ff.) und die umfassende Ausarbeitung von *Hans Schulze:* »Straßenverkehr, Gesellschaftsstruktur und soziales Verhalten-e (5. 27 ff.), welche die Grundlage des Kommentars bildete. Beide Beiträge sind außerordentlich nützliche Orientierungshilfen für die ethische Urteilsbildung in Erwachsenenbildung, Unterricht an berufsbildenden Schulen und an Oberklassen sowie in kirchlichen wie nichtkirchlichen Arbeitskreisen. Informationen und begründete Bewertungen hellen die komplexe Thematik sittlicher Verantwortung im Straßenverkehr auf. Ausgelöst wurde der Kommentar durch die Diskussion um die Richtgeschwindigkeit von 130 Stundenkilometern auf den Autobahnen, wobei freilich mit Recht darauf hingewiesen wird, daß auf den Bundesautobahnen nur 6 % der Unfälle mit Todesfolge sich ereignen, obwohl diese über 20 % des deutschen Verkehrsaufkommens zu bewältigen haben (5. 23). Der Kommentar plädiert aus diesem Grunde nicht für eine starre, sondern eine flexible Geschwindigkeitsbegrenzung (vgl, S. 62 bis 69). Die Thematik erweist sich jedoch als viel umfassender, wenn man sich dessen bewußt wird, daß die 1975 auf deutschen Straßen getöteten nahezu 15000 Menschen ungefähr der Zahl der Gefallenen im Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71 entsprechen (S. 15). Die Verkehrstoten und die Unfallopfer werden

heute als Alltäglichkeit empfunden - ein erschreckender Tatbestand, den die Studie mit Fakten und Zahlen eindrücklich vor Augen stellt. Angesichts der Unfallstatistik wie angesichts der Minderung von Lebensqualität durch die Folgen des Verkehrs (Lärm, Abgase) und auch angesichts der begrenzten Energievorräte zeigt sich die Dringlichkeit der Suche nach Alternativen. Verdienstvollerweise wird die Komplexität des Problems eingehend entfaltet, so daß man weder den modernen Verkehr nur als Fehlentwicklung betrachtet und verdammt - was angesichts des Bedürfnisses nach Mobilität heute anadironistisdi wäre -, noch auch, daß man nur individual-ethische Appelle an den Verkehrsteilnehmer erläßt, noch daß man die Lösung allein von der Verkehrspolitik erwartet. Personalethik und Sozialethik, persönliches Verkehrsverhalten. Verkehrsgesinnung und strukturelle Planung und Ordnung des Verkehrs greifen ineinander: »Veränderungen müssen sowohl beim Verhalten des einzelnen Verkehrsteilnehmers als auch beim System Verkehr mit seiner Einbettung in gesellschaftliche Strukturen einsetzen« (S. 22). Geschichtlich gewordene Verkehrsbeziehungen und -wege, Wertvorstellungen, Verkehrsregeln, wirtschaftliche Interessen bilden einen nicht auflösbaren Gesamtkomplex. Insbesondere Hans Sdiulzes Studie steuert dazu nützliche Informationen und Hinweise zur Urteilsbildung für die Erziehung zum »richtigen Sozialverhaltene im Verkehr bei. Verkehrsmedizin und Verkehrsrecht, Sozialpädagogik (in deren Rahmen die Verkehrspädagogik erst sinnvoll ist) und ehristliche Sozialethik sind berücksichtigt. Angesichts der Fülle der vorgelegten Gesichtspunkte und überlegungen wagt man beinahe nicht, Desiderate zu nennen. Dennoch seien drei Punkte genannt:

(1) Im Rahmen des *Verkehrsrechts* und der Frage der Schuldvermutung im Straßenverkehr wird nur der strafrechtliche Aspekt diskutiert mit seinen Auswirkungen auf das Verkehrsverhalten. Schulze wendet sich gegen die Interpretation der Fahrlässigkeit als Schuldvermutung (5. 90) und macht Vorschläge zur Reform des Verkehrsstrafrechts (S. 92 f.). Ganz außer Betracht bleibt jedoch die zivilrechtliche Seite, obwohl die zivilrechtliche Beanspruchung des Unfallverursachers wesentlich schwerwiegender sein kann als die strafrechtliche Sanktion.

(2) Der Einfluß der Verbände der *Interessengruppen* (z. B. Versicherungen, Automobilindustrie, Automobilclub) auf die Verkehrspolitik wird nicht behandelt. Die Bedeutung massiver Gruppen- und Wirtschaftsinteressen für die Verkehrsordnung und -politik bleibt damit verborgen. Da die Frage nach Profitinteressen nicht gestellt wird, kann auch nicht diskutiert werden, welche (realen) Widerstände eine an ethischen Maßstäben sich orientierende Verkehrspolitik vorfindet. In diesem Zusammenhang wäre etwa auch zu überprüfen, welchen Sinn der Automobilsport (z. B. Motorradrennen) heute noch hat und wieso hier Todesopfer anscheinend in Kauf zu nehmen sind.

(3) Schließlich bleibt zu fragen, inwieweit die *Kirche* hier angesprochen ist. Gewiß ist sie Träger von Erziehung, und H. Schulzes Zielsetzung ist zuzustimmen: »Verkehrsethik ist ein Modell der Mobilisierung des verantwortlichen Willens des Verkehrsteilnehmers zu angemessener Selbstbestimmung im Verkehrsvollzug« (5.54).

Aber trotz der umfassenden Einleitung »Die Kirche in der Wertdiskussion« (S. 29 ff.) bleibt letztlich unklar, worin das spezifisch »Christliche« oder »Kirchliche« einer Teilnahme der Kirche an der Bildung von Verkehrsgesinnung und Verkehrsverhalten über die (richtige und zulässige) Beteiligung an der ethischen Urteilsbildung hinaus besteht. Anders gefragt: Was ginge an Sachgehalt verloren, wenn die theologischen Reflexionen fehlen würden, zumal heute »Leben als Grundwert« (5. 31) nicht mehr nur bei Christen und Kirche anerkannt ist? Damit sei nicht bestritten, daß kirchliche Aktivitäten zur Verbesserung und Veränderung des Straßenverkehrs und Verkehrsverhaltens sinnvoll sind. Zu fragen bleibt, ob diese Aktivitäten über die eigene sachliche Evidenz hinaus besonderer (theologischer) Legitimation bedürfen.

Prof. Dr. Martin Honecker
5300 Bonn-Ockesdorf

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Guggenberger, Bernd, und Udo Kampf {Hg.): Bürgerinitiativen und repräsentatives System. Opladen: Westdeutscher Verlag 1978. 408 S. 27,80 DM.

Kussäther, Helmut: Was ist gut und böse? Zur Grundlegung der Ethik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1979. 96 S. 22,- DM.

Merks, Karl-Wilhelm: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines »autonomen« Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Düsseldorf: Pannos Verlag 1978. 364 S. 38,- DM.

Weizenbaum, joseph: Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1978. 384 S. 14,- DM.

2. Politische Ethik

Hennis, Wilhelm; Peter Graf Kielmansegg und Ulrich Matz (Hg.): Regierbarkeit. Band 2. Stuttgart: Verlagsgemeinschaft Klett-Cotra 1979. 432 S. 34,-DM.

Mosse, Georg L.: Rassismus. Ein Krankheitssymptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Königsreim Athenäum Verlag 1978.228 S. 36,- DM.

Spieker, Manfred (Hg.): Der Eurokommunismus - Diktatur oder Demokratie? Stuttgart: Verlagsgemeinschaft Klett-Cotta 1979. 120 S. 18,- DM.

3. Arbeit. Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Deubner, Christian; Udo Rebjeldt, Frieder Schlupp und Gilbert Ziebura: Die Internationalisierung des Kapitals. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 280 S. 38,- DM.

Diener, Edward, und Rick Crandall: Ethics in Social and Behavioral Research. Chicago: The University of Chicago Press 1978. 288 S. 17.003.

Katzmann, David M.: Seven Days a Week: Women and Domeseie Service in Industrializing America. Oxford: Oxford University Press 1978. 374 S. 7.95 £.

Markmann, Heinz, und Diethard B. Simmert (Hg.): Krise der Wirtschaftspolitik. Köln: Bund-Verlag 1978.612 S. 38,- DM.

Meinhold, Helmut: ökonomische Probleme der sozialen Sicherheit. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeds) Verlag 1978. 25 S. 4,- DM.

Rich, Artbur, und Eberhard Vlrich (Hg.): Arbeit und Humanität. Königsteint Athenäum Verlag 1978. 262 S. 19,80 DM.

Schnack, Herbert: Die Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialphilosophie. Berlin: Duncker & Humblot 1978.240 S. 48,-DM.

4. Recht

Alexy, Robert: Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1978. 398 S. 32,- DM.

Kosubek, Siegfried: Praxis der Straffälligenhilfe. Stuttgart: Klett-Cotta 1978. 176 S. 16,- DM.

Rostota, Eugene V.: The Ideal in Law, Chicago: The University of Chicago Press 1978. 336 S. 20 S.

Vermes, M.: The Fundamental Questions of Criminology. Budapest: Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften 1978. 180 S.

5. Pädagogik

Adams. Karl August: Religionspsychologische Aspekte religiöser Erziehung. Wirklichkeit und Möglichkeit religiöser Erziehung in der Heimsituation. Königsreim Hanstein-Verlag 1978. 203 S. 48,- DM.

Bader, Kurt: öffentliche Erziehung. Kinder und ihre Erzieher in Kindergärten. Frankfurt: Campus Verlag 1978. 176 S. 19,80 DM.

Baetcke, Wolfgang: Widersprüche staatlicher Jugendpolitik, Eine Analyse der Ziele und Inhalte ministerieller Jugendförderung. Weinheim: Beltz-Verlag 1978.234 S. 24,- DM.

Benz, Ernst. und Norbert Rückriem (Hg.): Der Lehrer als Berater. Heide1berg: Quelle & Meyer 1979.123 S. 16,-DM.

Dietrich, Ingrid, u, a.: Schulverdrossenheit. Königstein: Scriptor Verlag 1978. 240 S. 24,- DM.

Gerstenmaier, [othen, und Eranz Hamburger (Hg.): Erziehungssoziologie. Opladern Westdeutscher Verlag 1978. 248 S. 14,80 DM.

Harten-Elitner, Elisabeth: Leistungsmotivation und soziales Verhalten. Eine pädagogische Kritik der Leistungsmotivforschung. Weinheim: Beltz-Verlag 1978. 193 S. 20,- DM.

Helfer, Ray E., und C. *Henry Kempe (Hg.):* Das geschlagene Kind. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1978. 368 S. 16,- DM.

Hsse», Torsten (Hg.): Soziale Umwelt und Schulerfolg. Perspektiven der Forschung zum Problem der Chancengleichheit. Eine Veröffentlichung der OECD. Frankfurt: Diesterweg Verlag 1978. 214 S. 28,20 DM.

Moehlmann, Artbur H.: Theorie der demokratischen Erziehung und Bildung. Hannover: Hermann Schroedel Verlag 1978. 252 S. 39,80 DM.

Rodax, Klaus, und Norbert Spitz: Sozialstatus und Schulerfolg. Welche sozialen Faktoren beeinflussen den Schulerfolg von Grundschülern? Heidelberg: Verlag Quelle & Meyer 1978. 132 S. 15,80 DM.

Rülcker, Cbristopb, und Tobias Rülcker: Soziale Normen und schulische Erziehung. Moralisches Handeln als Problem in einer demokratischen Gesellschaft. Heidelberg: Verlag Quelle & Meyer 1978.175 S. 22,80 DM.

Schefer-Yietor, Gustava: Arbeiterkinder an der Gesamtschule. Frankfurt: Campus Verlag 1978. 208 S. 24,- DM.

Schmaderer, Franz Otto (Hg.): Werterziehung. Der Erziehungsauftrag der Schule unter dem besonderen Aspekt der Wertorientierung, Wertvermittlung und Wertverwirklichung. München: Ehrenwirth Verlag 1978. 144 S. 14,– DM.

Schröder, Hartwig: Wertorientierter Unterricht. Pädagogische und didaktische Grundlagen eines erziehenden Unterrichts. München: Ehrenwirth Verlag 1978.140 S. 14,- DM.

Ulich, Klaus: Lehrerberuf und Schulsystem. Sozialpsychologische Beiträge für die Lehrerbildung. München: Ehrenwirth Verlag 1978. 140 S. 14,– DM.

Mitteilung des Schriftleiters

Da die Herausgeber beschlossen haben. dem nicht unbeträchtlichen ausländischen Leserkreis der ZEE die jeweiligen Beiträge kurz in englischer Sprache vorzustellen. erscheint das Heft *211979* mit einem englischen Editorial. Herausgeber und Schriftleiter hoffen, damit herauszustellen, daß diese Zeitschrift sich ökumenisch versteht und - wie es frühere Hefte beweisen - Autoren aller Länder offensteht.

Ursprünglich sollte in diesem Heft ein zweiter biblisch-exegetischer Beitrag erscheinen: J. Ebach, Zum Thema Arbeit und Ruhe im Alten Testament. Eine utopische Erinnerung. Ein aktueller Kommentar. der seinerseits für seinen Anlaß bereits zu lang warten mußte, hatte aber Vorrang.

Vom 2. bis 8. September 1979 wird in Münster/Westfalen das »Dritte Internationale Symposium für Viktimologie« (Wissenschaft vom Verbrechensopfer) stattfinden. Interessenten, die eine Informationsbroschüre mit Kongreßanmelde- und Hotelreservierungskarte erhalten möchten, wenden sich bitte an: Prof. Dr. Hans]oachim Schneider. Direktor des Instituts für Kriminalwissenschaften, Abteilung Kriminologie, Westfälische Wilhelms-Universität. Bispinghof 24/25, *4400* Münster/ Westfalen. Telefonische Auskünfte werden über die Nummern *(0251)* 832375 oder 832749 erteilt.

Der Evangelische Oberkirchenrat in Stuttgart teilt im Einvernehmen mit dem Universitätsarchiv in Tübingen mit, daß ein Schlatter-Archiv im Aufbau ist. Wer zu diesem Archiv beitragen kann. möge sich bitte wenden an Pfarrer Ernst Bock, Friedrichstraße 34, *7015* Korntal-Münch. 1.

Schriftleiter: Prof. Dr, ehr. Prev, Schenkstr. 69,8520 Erlangen
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, *4830 Gütersloh*

Die »Zeitsdirifl für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis je Heft im Abonnement 10,50 DM; einzeln 12,- 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. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Zur Einführung

Einführungen in katholische und evangelische Soziallehre gibt es in größerer Zahl. Schwieriger ist es jedoch,.orthodoxe Stellungnahmen zu diesem Bereich zu finden. Den meisten Einführungen und aberblicken ist es gemeinsam, daß sie die-schnellen Umbrüche tbeologischen und gesellschaftlichen Engagements. der Kirchen in den letzten Jahren noch nicht verfolgen konnten. Damit ist ein Grund gegeben, den Lesern der »Zeitsdirifl für Evangelische Ethik« einen aberblick zu vermitteln, der bis in das Jahr 1977 *reicht. Der aberblick weist deutlich aus, daß das Jahr* 1966 *ein deutlicher Einschnitt war: das Zweite Vatikanische Konzil war zu Ende gegangen und hatte den Ökumenismus beflügelt; in Genf tagte die Expertenkonferenz »Kircbe und Gesellscbafl« und ließ, unüberhörbar wie nie zuvor, die Anliegen der Dritten Welt laut werden.*

Die folgenden Beiträge wollen einen gerafften Überliek katholischer und evangelischer Soziallehre bis zum Jahr 1966 *und über deren Enwicklung danach geben. Die Beiträge entstammen einem Expertenkolloquium. das auf Einladung der katholisch-evangelischen Kommission SODEPAX (SOciety, DEvelopment, PAX) im Juli* 1977 *in Rocca di Papa bei Rom zusammenkam. Die Beiträge konnten nicht in voller Länge übernommen werden. Vor allem wurden Stellungnahmen gekürzt, oder sie werden hier in Thesen/orm referiert.*

Die Entwicklung katholischer Soziallehre bis 1966 *zeichnet der* M. SCHOOYANS, *Professor an der katholischen Universität Löwen (LouvainIBelgien) nach. Er zeigt, wie empfindlich* LEO XIII. *den katholischen Traditionalismus au/störte, als er mit »Rerum nouarum« bei den Problemen der Arbeiter einsetzte. Ahnlich umwälzend wirkte* JOHANNES XXIII., *als er vom Standpunkt der Dritten Welt her die Weltprobleme insgesamt betrachtete - ausgerechnet der Seelsorger unter den Päpsten konzentrierte sich au/ strukturelle Probleme. Aber damit wies er Menschen darauf hin, daß strukturelle Beziehungen von Menschen gestaltet werden. Ein Kommentar des Pariser Moraltheologen* P. VALADIER *(hier nur in Thesen/orm) weist darauf hin, daß lehramtliche Äußerungen nun nicht mehr deduktiv, sondern aufgrund glaubenden Engagements inmitten der Situationen möglich sind.*

Die Entwicklung des Sozialdenksens der ökumenischen Bewegung zeigt A. DUMAS, *Professor für Moraltheologie in Paris, anhand der großen Konferenzen Stockholm, Oxlord und Amsterdam auf. Die Kämpfe um das Verständnis des Reiches Gottes, um das Verhältnis der Christen zum Staat und die »verantwortliche Gesellscbafl« in verschiedenen politischen Systemen sind protestantischen Lesern wohl vertrauter. Wichtig, aber zu kurz, sind Dumas' Bemerkungen zu Literalismus und Situationismus in der christlichen Orientierung (Ausgang von der Bibel oder von der gegenwärtigen Situation).*

Die Periode nach 1966 *wird für die katholische Kirche und ihre Theologie vom australischen Juristen*]. FINNIS, *Professor an der Universität von Malawi, dargestellt. Seine 4außerordentlich scharfe und genaue Analyse deckt auf, wie schnell sich Leitgedanken Päpstlicher Verlautbarungen zu Formeln abschleifen. Hinzuweisen ist vor allem auf seine Untersuchungen zu den Begriffen der »Bejreiung« und des Naturrechts. Finnis' Analyse*

präsentiert nicht nur eine Fülle von Belegen, sondern ist ein Aufruf zur Nüchternheit: über der Berufung auf christliche Hoffnung soll das Übel auf dieser Erde - vor allem in den marginalen Situationen des Lebens - nicht vergessen werden. Ein Kommentar des indischen ökonomen A. FONSECA, *Professor an der Gregoriana in Rom, wird hier wieder in Thesen zusammengefaßt. Er befaßt sich vor allem mit den Schwierigkeiten, offenbarte Wahrheit in Beziehung zur ökonomischen Problematik zu setzen und Christen, ja Menschen guten Willens, zu überzeugen, daß sie in unmenschlichen Strukturen mitfunktionieren, ihrer inneren Bemühung um ein moralisches Leben zum Trotz.*

Die jüngsten Entwicklungen ökumenischen Sozialdenkens stellt der tschechische Theologe].-M. LOCHMAN, *Professor in Basel, vor. Er verweist auf die Themen der Gewalt (Antirassismusprogramm), des Wachstums und seiner Grenzen und vor allem auf die Menschenrechtsdiskussion. Da alle diese Themen in der ZEE des öfieren zu Wort kamen, bedürfen sie hier keiner weiteren Einführung. An sein Referat knüpften zwei Stellungnahmen an:* R. ALVES, *lateinamerikanischer Pbilosopbieprojessor, fragt, wie Unterdrükker und Unterdrückte überhaupt zu einer Kirche gehören können (hier nur in thesenartiger Zusammenfassung).* G. MANTZARIDIS, *Theologe und Sozialethiker der Universität Saloniki, greift Lochmans Frage auf, ob denn die Lehre immer noch trenne, aber der christliche Dienst vereine. Mantzaridis gibt eine differenzierte Antwort und entwickelt dabei einen Ansatz orthodoxen »Sozialdenkens«: Sozialethik könne in der Orthodoxie nie getrennt vom Leben des Leibes Christi existieren, sondern gehöre zum Ausfluß des trinitarischen Lebens in die Kirche.* C. *F.*

Editorial

Whereas it is difficult to find Orthodox explanations of social ethics, there are numerous introductions to Catholic and Protestant social thought. However this larger number of introductions and surveys do not cover the most recent changes in theological and social engagement in the different churches. Therefor this periodical, »Zeitschrift für Evangelische Ethik«, would like to present a survey which goes as far as 1977. This survey reveals rather distinctively, how important the turning point of 1966 was: the second Vatican Council had just ended and inspired ecumenism; at Geneva a conference of experts handling the theme »Church and society« echoed the demands of the Third World.

The essays of this issue intend tO present a condensed survey of Catholic and Protestant social teaching up to the year 1966 and thereafter. They result from a colloquium of specialists, which was sponsored by the catholic-protestant commission SODEPAX (SOciety, DEvelopment, PAX) in July 1977 at Rocca di Papa near Rome. The contributions of this colloquium could not be reprinted her in full Iength. Particularly sorne commentaries are abridged or reported in short theses.

The development of Catholic social teaching until 1966 is sketched by *M. Schooyans,* professor at the Catholic university of Louvain (Belgium). He points out how *Leo XIII.* stirred up catholic traditionalism when he starred his encyclica »Rerum novarum«, *by* concentrating his thoughr on the working population. Similarly revolutionary was *lohn XXIII;,* when he analysed world's problems from the point of view of the Third World - surprisingly it was the *pastoral* pope, who concentrared his efforts on *structural* problems. By this he demonstrated, that structural relations are shaped by men. A comment by *P. Valadier,* professor of moral theology at Paris (reprinted only in short theses) emphasizes, rhar the magisterial staternents cannot be deduced from eternal principles, but must be gained in the midst of concrete problems, which are then related to principles by faithful engagement.

The development of the social thinking of the World Council of Churches is demonstrated by *A. Dumas,* professor of moral theology at Paris. Dumas follows the line of the great conferences of Stockholm, Oxford and Amsterdam. He emphasizes the struggles over the interpretation of the kingdom of God, over the relationship of Christian faith and state and over the understanding of the concept of »responsible society« wirhin different political systems. Protestant readers may be more aquainted with these issues than with the themes of the foregoing essay. Very important but unfortunately short are Dumas' remarks on the extremes of biblical literalism and situationalism in Christian orientation towards the world.

The period after 1966 from the point of view of Catholic social thought is introduced by the Australian *[, Finnis,* professor of Law at Malawi Stare University. His very detailed and pointed analysis reveals how quickly guide-lines of papal magisterial thought became mere formulas. This is especially true for the not ions of »Iiberation« and »Iaw of nature«. Finnis' analysis not only presents an important sarnple of quotations, but it is a call for sober realism: whoever tends to rely on the idea of Christian hope may not forget the evils on earth, particularly the situations of marginality. A comment by the Indian economist *A. Fonseca,* professor at the Gregoriana in Rome, on Finnis' paper here is condensed ec short theses. Fonseca deals with the problem of how revealed truth can be related to various facets of economic problems and how Christians, and all men of good will, can be convinced that they Function wirhin inhuman structures even if they strive for a personally moral life.

The most recent developments in ecumenical social thought is the theme in *j.-M. Lochman's* study. Lochman, Czech by birth, now professor at Basel, refers to the themes of violence (in relation to the program to combat racism), of progress and its limits and particularly of human rights, As all these issues are often discussed in this periodical, a special introduction seems to be unnecessary. His essay is accompanied by two commentaries: *R. Aloes,* a Latin American professor of philosophy asks how oppressor and oppressed can be members of one Church. G. *Mantzaridis,* theologian and professor of social ethics at Thessaloniki (Greece), joins the question raised by Lochman, whether it may still be true that doctrine separates, but service unites the churches. Mantzaridis' reply is bivalent: service can separate as well, In handling this problem he develops the perspectives

of Orthodox »social thought«: social ethics in Orthodoxy can never exist in separation from the real life of the body of Christ.

Those of our readers who prefer English are invited to read the English versions of the essays printed here as they are documented in »Church Alert« No. 17 (1977), No. 18 (1978) and No. 19 (1978).

Translated by Benjamin Williams C.F.

Katholisches Sozialdenken bis 1967

Ein historischer überblick

VON MICHEL SCHOOYANS

Viele Gläubige und Ungläubige sind der Ansicht, es sei ein Skandal, daß die katholische Kirche mit der systematischen Darstellung ihrer Soziallehre bis 1891 gewartet hat. Stellt man diese »Verzögerung« in ihren historischen Zusammenhang, so ist sie nicht ganz so skandalös wie es scheint. Im Geschichtskontext ist die Veröffentlichung von *Rerum novarum* eher etwas zutiefst Erstaunliches und Unerwartetes. Der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts, Päpsten voran, hat die *Französische Revolution* und ihre *Erklärung der Menschenrechte* von 1789 schwer im Magen gelegen. Mit Mißfallen haben die Päpste die Unabhängigkeitskämpfe in Lateinamerika betrachtet. Argwohn schwelt gegen jede Neuerung, und Angst, ein schlechter Ratgeber, stiftet zu teils überstürzten, teils undifferenzierten Verwerfungen an. Der Geist der Weltlichkeit - das ist der Feind; und die Zensoren sind rasch dabei, ihn allerwärts aufzustöbern.

Zur gleichen Zeit kultivieren gewisse Würdenträger das Heimweh nach vergangenen Tagen. eine Nostalgie, die viele christliche Kreise teilen, in denen - mit *Bossuet, de Maistre, de Bonald* - weiterhin das Gottesgnadentum der Monarchie vertreten und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts das Bündnis zwischen Thron und Altar proklamiert wird. In *Deutschland* manövriert der *Kulturkampf* die Katholiken in eine Mißtrauensposition. *Italien* vereinigt sich trotz der und gegen die Verteidiger des *Kirchenstaats.* In mehreren europäischen Ländern und in ganz *Lateinamerika,* sogar nach Erreichung der Unabhängigkeit, dauert das Kirchenpatronat an und unterhält oft spannungsvolle Beziehungen zwischen der kirchlichen und der bürgerlichen Gewalt.

Was die soziale Frage im spezielleren Sinne angeht, so setzen sich freilich mit nachdrücklichen Appellen Katholiken in verschiedenen Ländern für die bürgerlichen Freiheiten und vor allem für die Arbeiter ein. Ihre Stimmen bleiben isoliert. Sie gelten als eine Bedrohung der »gottgewollten« Gesellschaftsordnung; man macht sie zu Außenseitern, zuweilen verurteilt man sie. Vorläufer sind immer verdächtig ...

So sieht der Kontext aus, in dem die Gestalt *Leos XIII.* (1878-1903) auftaucht wie ein Blitz. Die Wahrnehmungskraft, die hrnsichtstähigkeit, die Weitsicht dieses römischen Adligen, dieses Diplomaten, der - erinnern wir uns - 1810 geboren ist, fallen ziemlich aus dem Rahmen. *Rerum novarum* (15. Mai 1891), von ihm im Alter von 81 Jahren veröffentlicht, beendet sozusagen ein Mittelalter, das bestimmte Katholiken, aus Eigeninteresse oder irregetuhrt, krankhaft am Leben erhalten hatten. Die Enzyklika offenbarte vor allem, daß die Kirche fortan die Welt, mit Realismus und Hoffnung, aus dem Blickwinkel der *Probleme der Arbeiter* anschauen will. Es geht der Enzyklika nicht darum, eine bedrohte »diristlidie Ordnung« aufrechtzuerhalten; ihr haftet nichts Statisches und nichts Konservierendes an. Sie erweist sich, nach den Worten von *Johannes XXIII.*, als »Magna Charta des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Neuaufbaus« *(Mater et Magistra, 26).* Dieser konstruktive, positive Aspekt der Enzyklika bildet einen scharfen Kontrast zu der - im übrigen sterilen - Vorsichtigkeit früherer Dezennien. Das Neue steckt folglich nicht primär in den vorgebrachten Empfehlungen zum Eigentum, zum gerechten Lohn, zu den Gewerkschaften. Es liegt hauptsächlich in einer Qualität der Einstellung zum Proletariat und in dem Willen, authentische Weisungen auszugeben, WeIsungen, die dazu anhalten, die Eingliederung der Arbeiter in die Gesellschaft mit dem, was das Christentum verlangt, stärker in übereinstimmung zu bringen.

Pius X. (1835-1903-1914) greift nur spärlich in soziale Angelegenheiten ein. Er maßregelt die Bewegung Le Sillon (1910) und rät zur Errichtung einer - mehr auf Ordnung als auf Freiheit bedachten - christlichen Demokratie, in welcher die verschiedenen Gesellschaftsklassen sich noch so darstellen, als entsprängen sie dem Willen des Schöpfers. Angemerkt sei, daß diese Themen in gewissen integralen Kreisen immer noch an der Tagesordnung sind.

Der Krieg von 1914-1918 war für *Benedikt XV.* (1854-1914-1922) offenbar kein zwingender Anlaß, sich zu sozialen Fragen öffentlich zu äußern. Gleichwohl hat er als erster die Staaten ermutigt, zum Zwecke der »Verteidigung ihrer je eigenen Freiheit« und »Aufrediterhaltung der sozialen Ordnung« sich zu einer einzigen Gesellschaft zusammenzuschließen. So sind seit dem 23. Mai 1920 in der - zugegebenermaßen wenig bekannten - Enzyklika *Pacem Dei munus* schon Themen angelegt, die später wiederaufgenommen und stark vorangetrieben werden.

Vierzig Jahre nach Leo XIII. arbeitet *Pius XI.* (1857-1922-1939) die Lehre seines großen Vorgängers auf. In *Quadragesimo anno* (15. Mai 1931) registriert er die Entwicklung des Kaoitalismus, die Konzentration der Unternehmen. Der Aufschwung zum *Kapitalismus* der Hochfinanz hat die Verbindungen zwischen Kapital und Arbeit zerstört. Die vom *Sozialismus* - gleich ob in seiner kommunistischen oder in seiner »evolutionistischen« Version - vorgeschlagenen Abhilfen sind für Christen unannehmbar. An sie ergeht die Einladung, neue Organisationen zu schaffen. Zum einen Teil müßten es Genossenschaften, Zum andern Teil politische Organisationen sein. Dank des Zustroms aus den katholischen Aktionsgruppen - auch sie hat Pius XI. angeregt - erleben die christlichen Gewerkschafts-

bewegungen und die christdemokratischen Parteien dann vor dem Kriege 1939-1945 einen ganz beachtlichen Aufstieg. Anläßlich der ersteren hebt Pius XI. hervor, daß zwischen der Befreiung der Arbeiter und ihrem Zugang zu Eigentum ein Zusammenhang besteht. Andererseits erinnert Pius XI. im Zuge seiner Empfehlung christlicher politischer Organisationen an das berühmte *Subsidiaritatsprinztp* (n. 86). Die Person erleidet Schiffbruch, wo die Zuständigkeit des Staates ausufert und wo seine Initiativsphäre die Privatinitiative erstickt. Später weitet sich dann, wie wir wissen, dieses Prinzip auf die armen Völker aus; sie selbst kommen zu der Einsicht, daß sie »auf ihre eigenen Kräfte zählen« und ihre Entwicklung selbst in die Hand nehmen müssen.

Quadragesimo anno ist die Veröffentlichung aus Anlaß eines Jubiläums. Der Text geht jedoch über *Rerum novarum* und die Problematik darin bereits insofern hinaus, als er den dialektischen Zusammenhang hervorhebt, der im Staatsinneren zwischen sozialen und politischen Problemen besteht. »Dialektischer Zusammenhang« soll hier heißen, daß die Untersuchung sozialer Probleme auch eine Untersuchung politischer Probleme notwendig macht, und umgekehrt.

Die Umstände bringen Pius XI. dazu, seine Auffassung zu verdeutlichen und neue Entwicklungen mit aufzunehmen. In der Enzyklika *Non abbiamo bisogno* (29. Juni 1931) rät Pius XI. den italienischen Bischöfen, gegen das Vorgehen des *faschistischen Regimes* auf der Hut zu sein. In *»Mit brennender Sorge«* (14. März 1937) klagt er den *Nationalsozialismus* und insbesondere dessen Rassismus an. Einige Tage später, in *Divini Redemptoris* (19. März 1937), verurteilt er mit gleichem Nachdruck den *Kommunismus.* In diesen drei Dokumenten liegt mit wachsender Deutlichkeit die Betonung nicht mehr auf den Rechten der Arbeiter, sondern auf den *Rechtendes Menschen,* auf den individuellen Rechten und nicht mehr einzig auf den sozialen Rechten. Die schwere Gefährdung der menschlichen Grundfreiheit berechtigt den Papst zur Intervention.

Aus den zahlreichen Erklärungen von *Pius XII. f1876-1939-1958)* greifen wir zunächst drei Rundfunkbotschaften heraus. Die Pnngstbotscnafl 1941 (1. Juni) vertritt das *Recht auf Arbeit.* In der Weihnachtsbotschaft vom 24. Dezember 1942 unterstreicht der Papst den *Zusammenhang zwischen Grundrechten und Frieden.* Genau zwei Jahre später trägt er dann die *demokratischen Forderungen* vor.

Nach dem Ende des Weltkonflikts spricht Pius XII., mehr als seine beiden Vorgänger, den internationalen Organisationen - so der *ILO* (Ansprache vom 19. November 1954) und den *Vereinten Nationen* (Rundfunkbotschaft vom 23. Dezember 1956) - sein Vertrauen aus. Diese Organisationen wollen wirklich etwas dafür tun, daß die Menschenrechte, darunter auch die Religionsfreiheit, geachtet werden, und deshalb lädt der Papst die Katholiken zur Zusammenarbeit mit ihnen ein.

Johannes XXIII. f1881-1958-1963) bereichert dieses Erbe dann um einen entscheidenden Beitrag. In den Schriften seiner Vorgänger war der pastorale Charakter stark ausgeprägt; sie bezogen sich oft sehr deutlich auf spezielle Situationen. Nun steht es mit der Soziallehre von Johannes XXIII. - wenn es je einen seelsorgerliehen Papst gab, dann war er es - paradoxerweise so: Seine beiden hauptsächlichen Verlautbarungen liegen in Dokumenten vor, die, wenn man so sagen darf, in sachlicher Kühle abgefaßt sind. *Mater et*

Masistr« (15. Mai 1961) und *Pacem in terris* (11. April 1963) sind das Ergebnis reiflicher Überlegungen eines Papstes, dem der Zeitpunkt gekommen scheint, *Lehrtexte* zu verfassen, wozu kein zwingender Anlaß nötigt; vielmehr fordert die *Entwicklung der Weltgesellschaft* sie heraus.

Hierin erschöpft sich die »Revolution« des Guten Papstes Johannes bei weitem nicht. Denn an eine Revolution macht er sich sehr wohl: Er beginnt, die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen. politischen Probleme aus der umgekehrten Perspektive zu betrachten, nämlich aus der Richtung der Dritten Welt. Damit bereitet er die heute anstehende Problematik der *N euen Weltwirtschaftsordnung* vor.

Johannes XXIII. geht schließlich noch mit _einer ekklesiozentrischen Soziallehre ins Gericht. In den Augen seiner Vorgänger war und blieb die Kirche, im Vergleich zum Staat, als Sozialgestalt faktisch souverän und perfekt. In eine Auseinandersetzung mit dieser Ekklesiologie tritt Johannes XXIII. nicht ein; vielmehr - und hier finden wir den Seelsorger wieder - stellt er die Kirche in ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft dar. Gewiß ist es ihre Mission, Licht der Welt zu sein; doch ebenso ist sie Salz der Erde. Die Kirche steht den Menschen und ihrer Gesellschaft zu Diensten. Pius XII. erschien die Mitarbeit der Christen in den internationalen Organisationen geboten. Diesen Aufruf, sich einzusetzen, wiederholt Johannes XXIII. und erweitert ihn. Wie er es sieht, muß die Kirche in der Welt präsent sein und an der Entfaltung des Menschen mitwirken. Dieser Appell kommt dann vor allem in *Mater et Magistra* heraus. Mit dem Hinweis auf das berühmte Thema der »Sozialisation« macht der Papst auf die mannigfachen neuen Formen menschlicher Solidarität aufmerksam, und in diesem Lichte prüft er insbesondere die Probleme der *Mitbestimmung,* der *Landwirtschaft* und der *Unterentunekleng.*

Die Hauptergebnisse der vorhergehenden Dokumente, auch jene von *Mater et Magistra,* finden ihre Synthese in *Pacem in terris.* Diese Enzyklika führt noch dazu in mindestens drei Punkten Neues ein. Zunächst fügt sie den bereits anderwärts aufgezählten fundamentalen Rechten des Menschen noch das *Recht auf Bildung,* das *auf Information* und das *auf politische Partizipation* an. Sodann wendet Johannes XXIII. sich nicht an die Christen allein; er legt seine Botschaft allen Menschen guten Willens zu bedenken vor. Schließlich kündigt Johannes XXIII. damit, daß er die Aufmerksamkeit auf die »Zeichen der Zeit« lenkt, einen Methodenwandel an, der sich dann in *Gaudium et Spes* als fruchtbar erweist.

Diese *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* (7. Dezember 1965) systematisiert die Grundprinzipien der Soziallehre der Kirche; dabei läßt sie sich vornehmlich von personalistischem Denken beeinflussen. Vom Standpunkt der Lehre her hebt sie die *»Autonomie der irdischen Realitdten«* hervor (n, 36) und verweist zugleich auf deren Grenzen. Diese befreiende Präzision kommt zur rechten Stunde, genau in dem Augenblick, als die Kirche sich für ihre Lehre immer mehr an die *Humanwissenschaflen* wenden muß, für das Deuten der Zeichen der Zeit ebensosehr wie für das übergehen zum Handeln.

Im übrigen ist es unmöglich, nicht von dem pastoralen Charakter von *Gaudium et Spes* berührt zu sein. Seelsorgerlieh wirkt die Konstitution zunächst dadurch, daß sie ein Echo

für Probleme ist, die an der Basis. in der katholischen streitbaren Aktionvgelebt werden. Seelsorgerlieh wirkt sie sodann durch den nachdrücklichen Aufruf zu konkretem Einsatz, zu schöpferischer Kühnheit. Das haben die Christen an der Basis - wenigstens die, die das Dokument studiert haben - auch durchaus nicht verkannt, indem sie zeigten, daß die Treue zu *Gaudium et Spes* bald Forderungen zum Vorschein brachte, *die die* Konstitution nur ansatzweise enthielt.

Dieses *Drängen auf konkreten Einsatz* ist eines der dominanten Merkmale der ersten Stellungnahme Papst *Pauls VI.* (1897-1963-1978). Deshalb bekräftigt der Papst auch immer wieder das Vertrauen, das er in die UNO setzt, die Menschenrechte und die Sicherung des Friedens zu fördern (Ansprache vor den Vereinten Nationen am 4. Oktober 1965). So untersucht *Populorum progressio* (26. März 1967) den dialektischen Zusammenhang zwischen Frieden und Entwicklung: Gerechtigkeit und Freiheit. Ganzheitliche Entwicklung setzt voraus und verlangt, daß die Menschen aller Länder faktisch zu Trägern wirksamer Rechte werden. Dieses Erfordernis geht die reichen Länder an; vor ihm müssen die partikularen Interessen von Staaten oder Gruppen verstummen.

DIE ERWEITERUNG DER PROBLEMATIK

Eine dynamische Lehre

Die kurze Rekapitulation, die wir soeben vornahmen, beleuchtet die Dynamik in der Soziallehre der Kirche. Leo XIII. hatte die Lage der *Arbeiter* im Blick. Der Krieg von 1914-1918 führt dann zu einer ersten Erweiterung der ursprünglichen Problematik. Man macht sich klar, daß soziale Probleme unter Berücksichtigung der Politik der Staaten untersucht werden müssen. Es ist nötig, die *Regierungsjormen,* die die Staaten sich geben, aufmerksam zu prüfen. Innerer und internationaler Frieden sind zwei komplementäre Seiten ein und desselben Problems. Wenn es um ersteren geht, sind vor allem die Machthaber des jeweiligen Staates betroffen; der zweite ist eher die Sorge *internationaler Organisationen.* Beiden Gremien fällt unabweislich die Aufgabe zu, den Menschenrechten Achtung zu verschaffen.

Von daher ist es nicht verwunderlich, daß bestimmte Themen an Deutlichkeit verlieren oder sogar verdrängt werden: katholische Organisationen vom Typ der Gewerkschaften, christliche Demokratie, korporativer Staat. Parallel dazu tauchen andere auf: Mitbestimmung, Partizipation, Entwicklung, nichtkonfessionelle Organisationen.

Die Integration der Probleme

Von johannes XXIII. ab wird zwar die vorhergehende Lehre übernommen und integriert, aber die traditionelle Problematik zerbricht. Der Welt gegenüber stellt die Kirche sich anders ein: als »Dienerin« - wird es bald heißen - der menschlichen Gemeinschaft. Es kommt zu einer *organischen* Synthese. Sie umfaßt einen weiteren und komplexeren Bereich als den in den ersten Dokumenten behandelten. Im Verhältnis zu diesen wird die Politik

aufgewertet; denn von ihr hängt weitgehend die Lösung von Problemen der Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Erziehung, Ernährung etc. ab. Die Tenrlenz ist sogar, vom Internationalen das Nationale. vom Gemeinschaftlichen das Individuelle, vom Globalen das Regionale anzugehen. Aus diesem Blickwinkel entdeckt man dann, in verwandelter Form, Probleme wie Genossenschaft und Arbeitslohn wieder und stößt *bald* auf das Problem der natürlichen Resourcen. Den Gedanken eines »integrierten Programms« vertieft Paul VI. in *Populorum progressio;* damit ist angebahnt, was heute als eine der Grundbedingungen für die Neue Weltwirtschaftsordnung gilt.

Von direkten zu mittelbaren Beziehungen

Vor Iohannes XXIII. war die christliche Sozialproblematik noch weitgehend in Kategorien gefaßt, die für die klassische interpersonelle Moral charakteristisch waren. Die darin berücksichtigten sozialen Bezüge waren oft unmittelbare Beziehungen zwischen Personen, die sich anläßlich solcher Handlungsweisen herstellten. Bei den kleinen und mittleren Unternehmen des ausgehenden 19. Jahrhunderts bereitete eine Stellungnahme zum »gerechten Lohn« geringere Schwierigkeiten als die, die mit der Konzernbildung. der modernen Technologie, der Produktivitätssteigerung entstanden sind. Leo XIII. zum Beispiel konnte sich die ökonomischen, sozialen, politischen Vermittlungen nicht vorstellen, durch die hindurch wir willentlich auf Menschen einwirken, mit denen wir vielleicht niemals in direkten Kontakt treten werden. Allmählich jedoch identifiziert und präzisiert die Soziallehre der Kirchen ihren eigentlichen Gegenstand: die *mittelbaren Bezüge auf andere durch Institutionen,* durch von Menschen eingerichtete *Organisationen.* Hier nun isOt die klassische Moral der unmittelbaren Nächstenbeziehungen in Verlegenheit. Die Mitmenschlichkeit, um die es sich hier handelt, hat als Bezugspunkt Personen, deren Gesicht mir vielleicht immer verborgen bleiben wird. Indessen hängt die Wahrheit - und die Wirksamkeit - dieses Willens zum Nächsten von Vermittlungsinstanzen ab, die wir mit anderen Menschen schaffen, beanstanden, verbessern müssen. Dieser Wille ist auf Gnade und Verderb Institutionen ausgeliefert, die unentbehrlich sind und dennoch ständig an Undurchsichtigkeit kranken und in die Gefahr des Objektivierens geraten.

In diesem Sinne stellt sich der Ruf zur *Umkehr der Herzen* dringlicher. Anderen zur Verfügung zu stehen, bedeutet hier nicht, die Ich-Du-Relation zu privilegieren. Ich kann mich nicht mehr damit begnügen, irgendein Alibi in direktem Zeugnisablegen zu suchen. Von meiner inneren Bekehrung hängt die Befreiung ab; denn ohne diese Bekehrung werde ich die Unterdrückungsstrukturen nicht anfechten, von denen ich profitiere, werde ich nicht an der Schaffung partizipatorisdierer Institutionen arbeiten, werde ich erklären, die Probleme der an den Rand Gedrängten und der Unterentwickelten gingen mich nichts an. Kurz, im Institutionen-Fatalismus werde ich die Rechtfertigung finden für meine Versäumnisse, die Rationalisierung meines Egoismus, ja meines Willens zur Macht, der Schutzschanze meines schlechten Glaubens.

Johannes XXIII. will, wohlgemerkt, nicht Institutionen zu Subjekten moralischen Handelns machen. Aber er zeigt den Christen, daß diese *Institutionen* als *kulturelle*

Schöpfungen gesehen werden müssen, die dazu da sein sollen, Karitas auszudrücken-sie zu kanalisieren auf die Menschen hin; ihr Sinn ist also, erweiterten und diversifizierten Formen menschlicher Bruderschaft einen institutionellen Rückhalt zu bieten.

Ein pluridisziplinärer Ansatz

Der frische Wind, der auf diese Weise in die Soziallehre der Kirche Einzug hält, hängt natürlicherweise damit zusammen, daß sich ein wichtiger *Methodenwandel* vollzogen hat. Es geht nicht mehr um den Primat einer wesentlich deduktiven Methode, die explizit oder implizit von vorgefaßten, anderwärts aufgestellten Prämissen ausgeht. Unter dem Einfluß von Methoden, die - neben anderen - *Cardim* propagiert und *Lebret* bestätigt hat, will man konkrete Situationen mit Hilfe der von Humanwissenschaften erschlossenen Mittel untersuchen, über diese Situationen, indem man sie im Lichte von Grundprinzipien aufklärt, ein christliches Urteil bilden. um schließlich zu Handlungsbeschlüssen zu kommen, die Ihrerseits aut eben diesen Prinzipien beruhen und seelsorgerlich gerechtfertigt sind. Der Ansatz ist nunmehr entschieden pluridisziplinär.

Die Entwicklung der kirchlichen Praxis nach *Pacem in terris* sollte erweisen, wie gehaltvoll dieser Beitrag ist, den die Christen im Kern Johannes XXIII. verdanken. Im Zuge der Ablösung der Soziallehre der Kirche von Apriorismen, die unzulänglich kritisiert, aber mißbräuchlicherweise mit Prinzipien identifiziert worden waren, konnten dann genau diese Prinzipien in ihrer ganzen Stärke und in ihrer ganzen Fruchtbarkeit in Erscheinung treten. Durch das Vertiefen ihrer Einbindung in die Dogmatik verlor sich der zufalls- oder umstandsgebundene Charakter der christlichen Sozialethik. Sie erscheint heute als eine *Theologie der in Verwirklichung begriffenen Geschichte,* das heißt als eine Theologie der Verantwortung, der Initiative, des Wagnisses, der Freiheit, oder, wenn man das vorzieht, der christlichen Praxis. Weil dem so ist, ist diese Theologie weniger anfällig als früher, in die Falle ideologischer Verwertung und politischer Verwendung zu geraten. Wenn das die »Einmütigkeit« der Christen und ihre Einverleibung in konfessionelle Organisationen kompromittiert, so vervielfacht es ihre Möglichkeiten zum Einsatz in säkularen Strukturen, NeueFormen des Pluralismus stehen offen. Desgleichen liegen bessere Grundbedingungen dafür vor, daß sich zwischen Christen ein engagierter interkonfessioneller Dialog und vor allem gemeinsames ökumenisches Handeln einspielen kann. Schließlich und endlich, wie die Svnode von Medellin es auf erleuchtende Weise gezeigt hat, läßt sich die vom höchsten Magisterium ausgehende Lehre nunmehr auf eine Spezifizierung ein, die den soziokulturellen Kontexten gerecht wird, in denen sie berufen ist, zum Sauerteig zu werden.

DREI KONSTANTE BEZÜGE

Die Entwicklung, von der wir eben einige entscheidende Phasen ins Gedächtnis gerufen haben, läßt sich nicht verstehen, wenn man nicht - und sei es nur kurz - auf einige Bezugspunkte aufmerksam macht, die sich in der Grundorientierung sämtlicher Dokumente

durchhalten. Was diese Lehre der Philosophie, dem Naturrecht, der Schrift, der Tradition, den Humanwissenschaften verdankt, wollen wir hier nicht berücksichtigen. Hingegen erscheint uns nützlich, im Rahmen dieses Syntheseversuchs daran zu erinnern, daß die Soziallehre der Kirche sich - in unterschiedlicher Dosierung - im Umkreis dreier *Grundthemen* artikuliert, deren voller Gehalt unseres Erachtens noch lange nicht ausgeschöpft ist. Zu dem Zweck, uns Lust zu machen zur Diskussion, sprechen wir diese Themen jetzt kurz an.

Das Recht, anders zu sein

Das erste dieser Themen betrifft: die Würde iedes Menschen, das *Recht darauf. anders zu sein,* auf *Einzigartigkeit.* Anders ausgedrückt: Frei ist der Mensch in einer Freiheit, die an der Freiheit Gottes teilhat, das heißt in einer Freiheit als geliebtes Geschöpf. Es ist eine Freiheit, die freilich von Sünde befleckt, aber durch die Erlösung erneuert ist. Hier entspringt die *Proklamation der individuellen Rechte;* hier entspringt auch die Verwerfung jeder prometheischen Anthropologie von Ihrer Wurzel her, die am Ende darauf hinausläuft, das Individuum so zu erhöhen, daß es für sich und für die anderen zum Produzenten der Norm von Gut und Böse wird. In dem Augenblick, in dem die Hybris angeprangert ist, stellt sich das Angebot der Umkehr in Jesus Christus. Das erste auf dem Wege der angebotenen Freiheit ist nun die Austreibung des alten Menschen, die Absage an die instinktiven Fatalismen, an die Aggressivität und die Begierden. Merken wir an, daß dieses Recht auf Einzigartigkeit, auf Authentizität, mit der Zeit als ein Grundrecht für Völker, Nationen, Kulturen beansprucht werden wird.

Das Leben in Gemeinschaft

Diese persönliche Umkehr macht uns disponibel für das *Leben in Gemeinschaft.* Die strikte Gegenseitigkeit der ausgleichenden Gerechtigkeit wird hier überboten von dem »neuen Gebor-, von dem Erkennen des Bildes Gottes im anderen. Liebe ist fortan Teilhabe an der Liebe Gottes, an seiner Treue, seiner Großmut, seiner Freigebigkeit, seiner Vollkommenheit, ja seiner Gnade.

Von daher würden sich, in christlicher Perspektive, die sozialen Beziehungen nicht lediglich nach den Maßstäben menschlicher Gerechtigkeit richten können. Sie verlangen von den Christen eine nicht endende Anstrengunz mit dem Ziel, die Institutionen *zu* läutern, so daß aus bloß formeller Anerkennung wirkliche Achtung wird. *Partizipation* auf allen Ebenen wird hier zu einem Horizont, der zum Teil- aber nur zum Teil- dem der christlichen Hoffnung entspricht. Daraus folgt eine Weise des christlichen Gebrauchs der Freiheit, nämlich die, bestimmte Institutionen oder bestimmte Ideologien zu verneinen, weil sie die Zukunft versperren, .Für den Christen könnten politisch-soziale Organisationen kein Selbstzweck sein. Sie müssen entfatalisiert werden, so wie die Ideologien entmystifiziert werden müssen, die vorgeben, sie zu legitimieren.

Dieses Neinsagen betrifft: hauptsächlich zwei Anwendungsbereiche. Der erste ist der *politische Atheismus* aller Schattierungen. Den zweiten - oft mit dem ersten verbundenen-

haben wir als *»politischen Manichäismus«* bezeichnet; er möchte die menschlichen und sozialen Beziehungen in die Alternative Freund/Feind einsperren. Die Menschen wären einem Antagonismus ausgeliefert, der seine Lösung nur in der »eindimensionalisierenden« Reduktion des anderen auf dasselbe fände, das heißt in seiner Entfremdung durch Propaganda oder Domestikation - Gleichschaltung. Der andere; in seiner Andersartigkeit verneint, müßte an den Rand gedrängt, in eine Anstalt eingewiesen beziehungsweise schlicht und einfach beseitigt werden. Damit ist gesagt: Wenn eine Theologie des reduzierenden oder eliminierenden Kampfes mit dem Evangelium unvereinbar ist, so ruft das Evangelium. das die Achtung vor der Andersartigkeit mit sich bringt, nach einer Theologie des Konflikts.

In dieser Hinsicht legen die päpstlichen Dokumente eine, völlig *evan{elische Parteilichkeit* an den Tag. Sie sind stets darauf bedacht, den Armen aufzuspüren. ihn da anzuerkennen, wo ihm noch keine Anerkennung zuteil wurde. Sie wecken seine Initiative und sein Verantwortungsbewußtsein. Sie raten dazu, ihn in die Nächstenschaft einzusetzen auch unter den riskanten Bedingungen der Mittelbarkeit. Den Armen identifizierte man ehedem im Proletariat; er hat aber viele Gesichter. Die Frau, der alte Mensch, der Behinderte, das Ungeborene, der politisch Gefangene, der Hungernde, der Ungebildete, der schutzlose Indianer - alle sind sie Träger des einen evangelischen Privilegiums, weil der Christus sich mit ihnen identifiziert hat.

Die Beziehung zwischen Mensch und Natur

Das dritte und letzte Thema betriffi die Beziehungen des Menschen zur Natur, also die *Arbeit* und die *Kultur*. Für die Kirche ist die Arbeit keine Handelsware; sie ist nicht eine Strafe. Sie ist Pflicht und Recht darum, weil sie den Menschen der Schöpfung zugesellt. Der Mensch kann mithin nicht die Natur seinen Launen gemäß mißbrauchen. Die unbegrenzte Verkürzung der Zeit, die der Mensch der Arbeit widmet, könnte sich nicht auf den Geist des Evangeliums berufen. Arbeit ist durch die sich aus ihr ergebenden Produkte Austausch, Vermittlung zwischen den Menschen; sie verlangt Anerkennungj sie ist schon unter diesem Gesichtspunkt Dienst. Umgekehrt wird durch das - von einer unverantwortlichen Werbung angestachelte - Hineinsteigen in engherzige Genußsucht, in lustsuchende Habgier, ins Vergeuden, das Produkt der Arbeit herabgewürdigt zur Trennwand zwischen den Menschen.

Aber der Arbeit ist nicht allein an der Befriedigung von Bedürfnissen und Wünschen gelegen• Sie zielt auch, wie schon hervorgehoben wurde, auf die Schaffung von Institutionen ab, die Dienstleistungen für die Gemeinschaft sicherstellen. Bezweckt wird gleichfalls die Erarbeitung intellektueller Güter, was eine beträchtliche Erhöhung des Mehrwerts nach sich zieht. Diese Güter sind, als Ergebnis vielfältiger Zusammenarbeit, qualitativ neu und führen zu neuen Formen des Reichtums, der Herrschaft und der Macht.

Solche neuen Reichtümer stellen dem christlichen Gewissen *neue Probleme:* Probleme des *Teilens intellektueller Güter,* wofür vielleicht neue Institutionen erforderlich sind; das Problem der Verwendung dieser Güter im Interesse der Vorherrschaft; das noch funda-

mentalere Problem der *Entscheidungen über die Forschung* und somit über ihren Kurs und ihre Ziele.

Vor neuen Entwicklungen

Beim Hervorholen dieser Bezugspunkte rührt man an das, was der Soziallehre der Kirche ihr Spezifikum gibt. Man spürt auch, daß dieser Lehre wichtige Entwicklungen bevorstehen. Gewiß nötigt dieser Sektor der theologischen Forschung - den bestimmte Theologen, mit wenig Sinn für die Herausforderungen ihrer Zeit, oft mit einer gewissen Herablassung behandeln - den Moralwissenschaftler zu gründlicher Auswertung der klassischen Lehre über das Eigentum, den überfluß, das Almosen etc, Aber er richtet auch an den Dogmatiker neue und dringliche Fragen. Das argwöhnische Interesse, das einige von ihnen für soldie Fragen hegen, weckt die Vermutung, sie sähen wohl den Tag schon kommen, an dem dieser Sektor der Theologie eine sdrwadi gewordene Ekklesiologie oder eine Missionstheologie, welche Mission auf zu säkularisierte Weise begreift, in den Schatten stellen wird.

LEHRE, WIRKSAMKEIT, ORGANISATION

Instrumentalisierung der Theologie?

Wir befinden uns also, kurz gesagt, in einer dem 16. Jahrhundert analogen Situation. Heute wie damals ist ein neuer Humanismus dabei, sich zu entfalten; Nationen bilden sich oder wollen ihre Identität anerkannt sehen; in schweren Wehen kommt eine internationale – vielleicht globale - Gesellschaft zur Welt. Aber im 16. Jahrhundert haben sich Theologen gefunden, und nicht die schlechtesten, die den Staaten und ihren Fürsten die pseudo-theologische Rechtfertigung ihrer jungen Souveränität in aller Unbedingtheit antrugen. Desgleichen fanden sich Theologen bereit, unter dem Vorwand des Internationalismus imperialen Heldensagen die Rechtfertigung zu liefern, in denen das Erbe eines höchst ambivalenten Kreuzzugsgeistes weiterlebte.

Das zeigt, wie groß die Wachsamkeit des Theologen sein muß, wenn er sich nicht einspannen lassen und die Theologie zu einer säkularen Ideologie verkommen lassen will. Der moderne Historiker bestätigt, daß solche Entwürdigung den Theologen und oft auch die oder jene lokale Kirche in eine Position der Abhängigkeit von weltlicher Obrigkeit brachte. Der Staat der modernen Epoche wird weltlich, auch wenn er zufällig der Kirche seinen Schutz bietet oder ihr die Bischöfe ernennt. Seine Macht wird souverän; einen Herrschaftverband und ein Willenssubjekt stellt er dar, wogegen keinerlei moralische oder religiöse Instanz aufkommt. Die Religion bleibt in der Gesellschaft präsent, aber als Dienstmagd; zugelassen ist sie aufgrund des ideologischen Deckmantels, den sie den jungen Leviathanen verschaffl, Der Glaube, zur Privatsache geworden, nimmt Zuflucht in der Geheimkammer der Gewissen, und da sollte er lange Zeit nicht wieder herauskommen.

Die Soziallehre der Kirche, die einen Aspekt der christlichen Erfahrung thematisiert und sie einer steten kritischen Prüfung unterzieht, hält uns an, genauer auszumachen, was wohl heute die Sendung, der Kirche in der Welt sei. Diese Lehre drängt uns, Obacht zu geben auf den Kaires.

Die Sendung setzt bei uns eine dreifache Beherztheit, einen dreifachen Wagemut voraus: zunächst einen Mut zur *Kritik,* die sich zweifelsohne aufdie bestehenden Institutionen und die gängigen Ideologien richten wird, die aber auch - in dem vollen Ausmaß, in dem solehe Distanzierung möglich ist - das Theologie-Treiben selbst trifft.

Sodann wird es Mut kosten, die *Utopie* des Evangeliums zu akzeptieren-Die Hoffnung macht uns ja nicht zu dauernd Unzufriedenen, sondern zu Menschen auf dem Wege, die - bei nüchterner Einschätzung ihrer Schwächen und der Gebrechlichkeit dessen, was sie zustande bringen - immer für das Unvorhergesehene und das Unbekannte offen sind.

Zu diesem Mut zu Kritik und Utopie gehört, mit einer bestimmten Armut einverstanden.zu.sein, In vielen komplexen Bereichen werden die Christen es in der Tat damit bewenden lassen müssen, Grundprinzipien zu verkünden, welche Kritik fundieren, Handeln orientieren, Prophetie inspirieren. Sie werden davon absehen müssen, Handlungsvorsdiläge, für welche den Technikern und Entscheidungsträgern die ganze Verantwortung obliegt, mit dem Evangelium zu decken. Sie werden sogar in mehr als einem Fall ihre Ratlosigkeit zugeben oder sich einer Stellungnahme enthalten müssen.

Schließlich werden die Christen sich Werkzeuge schmieden müssen, die dafür sorgen, daß diese Lehre in dem, was sie an Spezifischem hat, möglichst und spürbar zur *Wirkung* kommt. Denn wenn die Kirche etwas bezeugen soll, was der Gemeinschaft gilt, dann muß sie es unternehmen und durchhalten, gemeinschaftlich zu handeln. Der Pluralismus, die Autonomie, die freie Initiative nehmen diesem Imperativ der Gemeinschaftlichkeit nicht sein Gewicht. Die Zersplitterung der Kräfte, das Verzetteln der Erfahrung bringt uns in die Gefahr, den Wendepunkt der Geschichte zu verpassen. Daher - auf daß die Soziallehre der Kirche wahrhaft wirksam sei (ohne das wäre sie ein Widerspruch in sich selbst) - ist es unabdingbar, daß wir uns mit geeigneten Organisationen ausstatten.

Diese Organisationen müßten nicht unbedingt die konfessionellen Institutionen von ehedem oder kürzlich wiederherstellen. Sie würden aber in keiner Weise der Berechtigung der Kirche Abbruch tun, stellvertretend Aufgaben wahrzunehmen, wenn die lokalen Gemeinden derartige Initiativen für angebracht halten. Doch vor allem sollten diese Organisationen sich der soeben erwähnten kritischen und utopischen Funktion widmen.

Lenin und seine N achahmer haben manches liebe Mal versichert, daß keine Theorie, wie explosiv sie auch sei, jemals zu irgendeiner Revolution führen würde, wenn sie sich nicht mit einer Organisation versieht, in der sich ihre Wirksamkeit äußert. Licet ab hoste doceri. Uns ist kaum bewußt, was für ein Aktionspotential die Christen in der menschlichen Gesellschaft darstellen. Selbst wenn dogmatische oder ethische Meinungsverschiedenheiten fortbestehen, nehmen wir denn nicht einmütig Hunger, Unterdrückung, Gewalt wahr? Gemeinsames Handeln bringt uns einander näher; das wissen wir. Bauen wir denn nicht

bei gemeinschaftlichem Trachten danach, in den Armen von heute das Antlitz des Gekreuzigten wiederzuerkennen, in einer Karitas der Tat eine Kirche, die besser die Hoffnungen der Menschen begreifen und ihnen mitteilen kann, was der Grund unserer Hoffnung ist?

Rev. Michel Schooyans *Rue St, Sebastien 44, B-1420 Braine-L'Alleud (Belgien)*
Übersetzung aus dem Französischen von Ilse Tödt

Paul Valadier brachte in Ergänzung der Vorträge von Schooyans (und Finnis, dazu s. u.!) seine »Überlegungen zur Intervention des Lehramtes in sozialen Angelegenheiten« ein.

Sie sollen mit folgenden Sätzen zusammengefaßt werden:

1. Valadier stellte zwei Probleme zur Diskussion: einmal die Art und Weise, in der das Lehramt in gesellschaftliche und politische Angelegenheiten eingreifen sollte, und zweitens die theoretische Basis dieser Intervention. Dieses doppelte Problem hinge zusammen: Entweder könnte die Intervention des Lehramtes in die Lage kommen, ihre Basis nicht darzulegen und verständlich zu machen zu können; oder jene Fundamente, die eigentlich die Intervention trügen, könnten nicht verstanden und von Menschen akzeptiert werden, um sie zu Handlungen anzuleiten. Valadier entscheidet sich für folgende These: Der lehramtliche Diskurs soll zum moralischen bzw. *ethischen Diskurs* gehören. Die Ebene, auf der Interventionen des Lehramtes stattfinden, ist ethisch. Deswegen ist dieser Typus von Diskurs nicht zuerst und zunächst auf die Heilige Schrift oder auf dogmatische Theologie begründet. Jedoch beruft er sich auch nicht allein auf einen pragmatischen Empirismus, der sich eines Falles so annimmt, wie er sich gerade darstellt.

2. Valadier stellt dann die spezifischen Charakteristika der lehramtlichen Intervention fest. Sie muß eine freie *Entscheidung* für den Leser, den Glaubenden und alle anderen Menschen offen lassen. Denn ein ethischer Diskurs sdiaffl eine Freiheit, die in einer gegebenen sozialen und kulturellen Situation zur Wirkung kommt. Aus dieser Situation sollen sich neue Möglichkeiten in der Geschichte ergeben; in diesem Sinn ist die christliche Option immer original und, im Vergleich mit zuvor etabliertem ethischem Diskurs, neu. Die nun gestiftete Entscheidungsfreiheit gewährt Raum für eine Analyse der Daten der ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen und geographischen Situation. Sie erlaubt auch, die Daten aufeinander zu beziehen.

3. Die Sprache der Moral ist zugleich eine Sprache der Universalisierung der Gesichtspunkte. Mit anderen Worten: Diese Sprache folgt nicht jeweils einem besonderen Gesichtspunkt, z. B. des Sozialwissenschaftlers, des Geographen oder eines anderen, sondern versucht, Beziehungen zwischen den verschiedenen Gesichtspunkten zu stiften. Universalisierbarkeit ist eine wesentliche, aber offensichtlich nicht zureichende Bedingung. Für den Glaubenden tritt der Bezug auf die Schrift hinzu. Dieser Bezug ist wesentlich, aber offensichtlich nicht die einzige Quelle. Denn die Beziehung auf die Schrifl, auf dogmatische Theorie oder sogenannte christliche Anthropologie kann nicht als deduktive Verfahrensweise gelten. Sondern der Glaubende oder der Träger des Lehramts versucht, die Schrift im Lichte eines bestimmten Problems wieder zu lesen. Ähnlich verfährt er mit der dogmatischen Tradition.

4. Den Bezug auf die Schrift, auf die dogmatische Tradition und die christliche Anthropologie nennt Valadier *Referenzelemente.*

4.1 In Stellungnahmen des Lehramtes, die sozialethische Fragen betreffen, findet sich selten ein ausdrücklicher Bezug auf die *Schrift.* Valadier heißt das gut, da die Schrifl nicht als Vorrat dienen soll, aus dem der Glaubende sich bedienen kann, wie er will. Die Schrift erschließt vielmehr das Geheimnis Gottes und seines Bundes mit der Menschheit in Christus.

4.2 Auch *dogmatische Theorie* versorgt den Glaubenden nicht mit Prämissen, von denen sich Schlüsse oder Handlungsweisen ableiten lassen. Sonst besteht die Gefahr, das Dogma zu verdrehen. Aber das triniearische Dogma, um ein Beispiel zu nehmen, lehrt zuerst das Geheimnis Gottes, lehrt aber nicht von vornherein, wie wir eine menschliche Gesellschaft bauen sollen.

4.3 In den *lehramtlieben Stellungnahmen* findet sich Bezugnahme auf einen einheitlichen anthropologischen Rahmen. Aber den gibt es nicht. Welche der verschiedenen Anthropologien sollte denn evangeliumsgemäßer sein als eine andere? Wir dürfen nicht eine bestimmte Anthropologie als universalgültig hinnehmen; denn es ist lediglich der ethische Standpunkt, ja, er allein, der Universälisierung möglich macht.

5. Wie stellt sich der lehramtliche Diskurs unter diesen Gesichtspunkten dar?

5.1 Es ist für ihn wesentlich, daß er seine theoretische Fundierung darlegen kann.

S.2 Er muß die Person verpflichten, die die Stellungnahme abgibt. Eine persönliche Stellungnahme eines Papstes, die in der ersten Person spricht, hat deswegen Aussicht auf großen Erfolg.

5.3 Lehramtliche Interventionen müssen notwendig verschieden ausfallen. Sie sollten kurz, kraftvoll, prophetisch und hingegeben sprechen. Reden sie den Glaubenden an, dann sollen sie die Forderung von Glaube und Liebe herausstellen. Wollen sie alle Menschen guten Willens ansprechen? Dann muß eine andere Art von Nachdenken eintreten.

R, P. Paul Valadler S,].

Centre d'Etudes et de Recherches Philosophiques
128 rue de Blomet F-75 *015* Paris

Das Sozialdenken des ökumenischen Rates der Kirchen von 1925 bis 1966

VON ANDRÉ DUMAS

Der folgende überblick wird eher *theologisch* als im engeren Sinne historisch sein, insofern mir mehr daran liegt, auf Orientierungen und Veränderungen im Denken hinzuweisen, als über die Abfolge von Ereignissen zu berichten. Gleichwohl halte ich mich an die Reihe der großen Konferenzen, in denen das Sozialdenken sich kristallisieren konnte: die erste Konferenz von »Life and Work« in Stockholm 1925, die zweite in Oxford 1937, die erste Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in *Amsterdam* 1948 und die von der Abteilung »Kirche und Gesellschaft« organisierte Konferenz in *Genf* 1966, Gewiß ist es nicht unnötig, noch an folgendes zu erinnern: Der Katholizismus hatte die großen Sozialenzykliken des 19. Jahrhunderts hinter sich, die sich mit ihrer im thomistischen Kontext ausgearbeiteten Soziallehre der Kirdie zugleich gegen den Konkurrenz-Liberalismus des Bürgertums und gegen den (egalitären und etatistisdien) Sozialismus der Arbeiterbewegungen wendete. Im Unterschied dazu besaßen die sich im ökumenischen Rat zusammenfindenden Kirchen kein neueres Sozialdenken; denn die protestantischen zehrten zum großen Teil nodi vom Pietismus, und die orthodoxen Kirchen, die der Abbruch der Tradition einer Symphonie von Kirche und Staat erschüttert hatte, hielten sich im wesentlichen an die Liturgie. Der Ökumenische Rat mußte also ein Sozialdenken erst wieder frisch

erarbeiten. Ein solcher Neuanfang bietet Chancen, ist aber nicht gegen manchmal allzu konjunkturbedingte Schwankungen gefeit.

Zunächst gebe ich einen Abriß der Grundlinien meines Beitrags.

STOCKHOLM 1925: DIE CHRISTEN UND DAS REICH GOTTES

(1) Theologisch wird Stockholm von der großen - exegetischen und dogmatischen - Auseinandersetzung über das *Wesen des Reiches Gottes* beherrscht. Ist es fortschrittlich, sozial, irdisch, wie die Vertreter des »Social Gospel«, vor allem Amerikaner, es denken? Oder ist es eschatologisch, kritisch, transzendent, wie die Europäer es denken, die zugleich von der Erinnerung an den Ersten Weltkrieg und von der neuen Dialektischen Theologie gezeichnet sind?

(2) Müssen von daher die Kirchen sich vor allem im Kampf gegen die verschiedenen *sozialen* ()*bel* einsetzen und den Messias der Bergpredigt an die messianischen Bestrebungender zeitgenössischen Massen knüpfen, oder haben sie selbst eine eigene *politische Tbeologie* mit dem nicht zu unterschätzenden Risiko, daß Kreuzestheologie mit säkularem Konservatismus zusammengeht?

(3) Stockholm zeugt von großem *Optimismus,* aber auch von einer gewissen *Blindheit* für so folgeträchtige Vorgänge wie die Auswirkungen des Versailler Vertrages, die Revolution von 1917 und die nahe Weltwirtschaftskrise, ganz zu schweigen vom Kolonialismus.

OXFORD 1937: KIRCHE UND STAAT

(1) Der Aufstieg totalitärer Regime veranlaßt die Theologie zum überdenken der klassischen Frage nach *Legitimität, Grenzen und Verfall des Staates]* nach Ergebung und Widerstand der Christen, nach der Bekenntnisaufgabe und dem Prophetenamt der Kirche.

(2) Welche Kriterien theologischer Urteilsbildung gelten also für den Gegenstandsbereich der *Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen* oder der politischen Analogien in der Sphäre des *sekundär Christologischen?*

(3) Was die ökumenische Bewegung selbst betrifft, muß sie sich vor allem der Aufrechterhaltung der Beziehungen zwischen den Nationen mit ihrer unterschiedlichen Ausrichtung durch die *Freundschaft zwischen den Kirchen* widmen, oder muß sie auf einen *klar bekennenden Kurs* gehen ohne Scheu vor der Anschuldigung, im internationalen Konflikt Partei zu ergreifen?

AMSTERDAM 1948: DER PLAN GOTTES UND DIE VERANTWORTLICHE GESELLSCHAFT

(1) Der Konflikt zwischen *Ost und West* steht im Mittelpunkt. Der Begriff der *Verantwortlichen Gesellschaft* ist ein dynamisches Konzept, dem individualistischen Laisserfaire des Kapitalismus ebenso wie der kollektivistischen Anonymität des Kommunismus zu widerstehen. Jedoch ist der Einfluß der Kirchen in den betreffenden zwei Teilen der

Welt nicht der gleiche: Im Westen droht der Konformismus, der für einen ideologisch-religiösen Kreuzzug anfällig macht, im Osten das Ersticken, mit der Gefährdung durch Marginalisierung oder Propaganda.

(2) Laßt die Kirche die Kirche sein! Es herrscht ein großer, kraftvoller und freier Ekklesiozentrismus, der sich von dem Klima sowohl von 1925 als auch von 1966 abhebt.

(3) Mehr und mehr entdeckt die christliche Gemeinde, daß sie in der *Welt* ist und daß von daher alle Bereiche des kollektiven Lebens sie angehen. Jetzt beginnt das Nachdenken über die nicht-europäische, nicht-amerikanische und nicht-protestantische Welt, worauf in New Delhi das Gewicht liegt, und auch über das Zusammenwirken zwischen den Erwartungen der Nichtchristen und der Hoffnung der Christen, was in Evanston und später in Bangkok betont wird. Welche Beziehungen bestehen zwischen Dienst und Zeugnis, zwischen Engagement und Evangelisation?

GENF 1966: DIE CHRISTEN IN DEN REVOLUTIONEN DER WELT

(1) Die Welt erregen und erschüttern *Revolutionen* im *sozialen* und *technologischen* Bereich. Christen nehmen positiv Anteil daran. Der Glaube bedeutet Absage an Fatalismus und Ungerechtigkeit, Suche nach Befreiung. Aber wie sollte man vorgehen, revolutionär oder reformerisch, gewaltsam oder gewaltlos, utopisch oder realistisch? Jetzt dominieren die Nord-Süd-Beziehungen.

(2) Wie bringt man eine Praxis des *Engagements* und der Solidarität überein mit dem Oben nicht-parteiischer Objektivität und *freier Kritik?*

(3) Schnell genug lenken die Zeitströmung wie auch die Suche nach der christlichen Identität die *Theologien der Liberation und der Auferstehung* in die Richtung von *Theologien des Leiden! und des Kreuzes.* Aber wie ist zu vermeiden, daß Theologie mehr zum Reflex auf Situationen wird als zu dem Wort, das an sie ergehen soll?

BIBEL, KIRCHLICHE TRADITIONEN UND GESELLSCHAFTSMODELLE

(1) Wie können wir für unsere politischen und sozialen Stellungnahmen und Engagements die Bibel lesen, so daß wir sie weder manipulieren noch vergessen? Drei Methoden bieten sich an: der *Biblizismus,* dessen Stärke im Präskriptiven und dessen Schwäche in der Nidit-Kontextbezogenheit liegt; der Ansatz bei der *Situation,* dessen Stärke die konkrete Analyse und dessen Schwäche der Soziologismus ist; endlich die *Analogie,* die mir als der fruchtbare Weg erscheint, aber ebensoviel Treue zum Text wie Sensibilität für das Aktuelle verlangt.

(2) Wenn es zutriffi, daß der *Klassenkampf* anstelle des *Gemeinwohls* gegenwärtig als Gesellschaftsmodell gilt, was haben wir theologisch zu ihm zu sagen?

(3) Wie sind *technische Kompetenz* und *taktisches Wissen* um *Machtverhältnisse* zu vereinen mit der *geistlichen Forderung,* außerhalb derer das Evangelium nicht mehr das Salz der Erde ist?

Eine *Lehrtradition* zum christlichen Sozialdenken nimmt im ökumenischen Rat Gestalt an. Es lohnt sehr, sich um ihre Präzisierung in Gegenüberstellung zur katholischen Theologie zu bemühen, die im Augenblick unschlüssig zwischen dem Naturrecht, der Humanisierung der Welt und der Berücksichtigung von Situationen und deren Verschiedenheiten zu stehen scheint. Kann es bei theologischen Aussagen *konkrete Universalität* geben? - Soweit die Übersicht über meinen Beitrag.

Ich spreche in einem *theologisch-historischen* Durchgang, ein bißchen wie Spinoza, über das Sozialdenken nicht der Kirchen, sondern - eingegrenzter - des ökumenischen Rates der Kirchen von 1925 bis 1966. Für die Zeit ab 1966 wird *[an Milič Lochman* mich ablösen-. Der französische Philosoph *Jean Lacroix* hat gesagt: Ein übermaß an Klarheit im Dialog macht nichts als den Unterschied sichtbar; ein übermaß an Verständnis deckt nur die Ahnlichkeiten auf. Ich würde gern Klarheit und Verständnis zugleich an den Tag legen.

Wie aus dem obigen Resümee hervorgeht, halte ich mich an die vier großen ökumenischen Konferenzen: die »Life-and-Work«-Konferenz in Stockholm vom 19. bis 30. August 1925, die zweite »Life-and-Work«-Konferenz in Oxford vom 12. bis 26. Juli 1937, die erste Vollversammlung des ökumenischen Rats der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948 und schließlich die von der Abteilung »Kirdie und Gesellschaft« des ökumenischen Rats organisierte Konferenz in Genf im Juli 1966. *Populorum Progresso* datiert vom 26. März 1967. Man hat oft eine gewisse Konvergenz zwischen der Konferenz in Genf 1966 und *Populorum Progressio* 1967 entdecken wollen. Doch Vorsicht ist geboten. Es handelt sich darum zu erkennen, ob man die Linien nach rückwärts ausziehen darf. Ginge man von *Rerum Novarum* 1891 aus bis zur postkonziliaren Epoche 1966/67, würde man dann Parallelen und Konvergenzen finden? Ich kann hier nur Fragen stellen, nicht sie lösen.

Zunächst einmal gibt es meinem Eindruck nach eine gewisse Permanenz der *Naturrechtsvorstellung:* Sie liegt in den päpstlichen Enzykliken des 19. Jahrhunderts vor, ist unausgesprochen da in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums und taucht ausdrücklicher wieder auf in den postkonziliaren Dokumenten. Ihnen ist wohlbekannt, daß in der protestantischen Tradition (von den Orthodoxen spreche ich gleich noch, wenn auch sehr wenig, und die anglikanische Tradition bildet zweifellos eine Ausnahme) die Naturrechtsvorstellung viel schwächer ausgeprägt ist und häufig stark angegriffen wird. Das geschieht erstens, weil womöglich auch das in Form von »Natur« ausgedrückt würde, was schon eine Theologie der Schöpfung ist, so daß das Wort »Natur« in Wirklichkeit eine säkularisierte und (um das Wort zu benutzen) naturalisierte Umschreibung des Konzepts »Schöpfungstheologie« wäre. Warum spricht man dann nicht von einer Theologie der Schöpfung, und warum spricht man von einer Theologie der Natur? Zweitens erhebt sich die Frage nach den *duae [ontes* (dieweil wir nahe Rom sind, nenne ich sie so auf lateinisch; ich würde das jedoch auch in Partis tun): Gibt es für den Menschen zwei Quellen der Erkenntnis des Willens Gottes - nicht die Schrift und die Tradition, sondern die biblische Offenbarung und die Natur?

---

1. Vgl. S. 206-215.

Das Naturrecht wird also in der protestantischen Tradition in Frage gezogen. Nichtsdestoweniger wirft die Funktion des Naturrechts – das zugleich den Willen Gottes an Nichtgetaufte vermitteln oder, um es vereinfacht zu sagen, dem Wort der Kirche eine universale Grundlage geben soll - ein Problem auf, das sich gleichermaßen in der protestantischen Tradition stellt. Ich meine, Vermittlungen wie die durch das Naturrecht haben auch wir; sie drücken sich nur verschieden aus. Hierauf komme ich gleich noch zurück.

Ein erster Unterschied liegt also in der *Kontinuität* des Naturrechts in den katholischen Dokumenten und - wie noch zu zeigen ist - einer gewissen konjunkturellen *Diskontinuität* in den Ergebnissen der ökumenischen Versammlungen. Es gibt mit Sicherheit einen zweiten, wichtigeren Unterschied: Unser 19. Jahrhundert ist nicht gleich.

Die katholische Soziallehre im 19. Iahrhundert kämpft an zwei Fronten. (Vielleicht hören Sie hier vor allem den Einfluß der Arbeiten von *Poulat* heraus). Gegen den *Sozialismus* führt sie meines Erachtens die folgenden drei Hauptargumente ins Feld: das Argument der Subsidiarität - schieben wir nicht dem Staat zu, was von engeren Gemeinschaften, insbesondere der Familie, erledigt werden kann; das Argument (das auch in *Rerum novarum* erscheint) gegen so etwas wie die »egalitäre Illusion des Sozialismus« und für eine - mir viel hierarchischer und organischer vorkommende - Vision des Gemeinwohls der Gesellschaft; und natürlich das Argument (unnötig, es zu wiederholen) gegen die Atheismus-Elemente im Sozialismus des 19. Jahrhunderts.

Noch an einer anderen Front kämpft die katholische Soziallehre: gegen den *Liberalismus* der Bourgeoisie, Liberalismus in doppeltem Sinn. Neben dem ökonomischen Konkurrenz-Liberalismus, dem Zerstörer des Gemeinwohls, ist wohl auch (aber das ist ein Problem, das zu vertiefen ich nicht die Zeit habe) der Liberalismus der Meinungsfreiheit gemeint, der - Sie erinnern sich an die Texte - zum Vergleichgültigen der Wahrheit führen kann. Der Zweifrontenkampf. scheint mir, bildet den Hintergrund in den Dokumenten des 19. jahrhunderts zur Soziallehre der Kirche.

Der Protestantismus - es mag sein, daß ich hier zu sehr als Franzose spreche - hat einen anderen, und zwar wohl in jenem Augenblick im wesentlichen einen doppelten Hintergrund. Der Haupthintergrund ist zunächst ein *Pietismus*, der auf dem personalistischen, vielleicht individualistischen Charakter des Glaubens, der Nächstenliebe besteht und der sich infolgedessen vor allem hütet, was die Seelen gleichschalten könnte. Das ist das große Thema von *Harnack* und *Troeltsch*. Ist im Christentum, ist von jesus die Konstituierung einer Kirche vorgesehen? Hat nicht vielmehr die Kirche sich konstituiert, weil das Reich nicht kam, wohingegen die Religion Jesu eigentlich personalistisch und individualistisch war? Jener Tradition fehlt es an Sozial- und an politischer Ethik; denn in gewisser Hinsicht ist es das Proprium der Religion, das individuelle Gewissen anzusprechen.

Man sollte im Pietismus wohl auch eine Opposition gegen die Gefahr des Klerikalismus sehen. Im 19. Jahrhundert gab es die sogenannten Rechtshegelianer, die Christen blieben, während die Linkshegelianer Atheisten wurden. Der Pietismus war im 18. jahrhundert eine Reaktion gegen den Rationalismus, im 19. jahrhundert eine Reaktion gegen den christlichen Staat, ein Insistieren auf der persönlichen Freiheit zu politischen und sozialen Entscheidungen, ohne daß die Kirchen sich mit ungebührlicher klerikaler Einflußnahme

oder Machtausübung einmischen. Ich füge sogleich hinzu, daß wir, zumindest in Frankreich, als Protestanten die Revolution von 1789 mit ihrer Bestätigung der Gewissensfreiheit durchaus begrüßt haben; wir haben das Regierungssystem der Republik einschließlich der Herrschaftsform des Laizismus gutgeheißen. So ist unsere Tradition vom Hintergrund der katholischen Soziallehre sehr verschieden: Bei uns lag der Nachdruck auf dem moralischen und religiösen Individualismus und der Billigung der - ich würde sagen republikanischen und laikalen - Autonomie der Gesellschaft. Soweit zum pietistischen Hintergrund.

Am Ende des 19. Jahrhunderts ist eine zweite Strömung wichtig, die ich »Sozialismus« nennen werde; ich sage allerdings lieber: *religiöser Prophetismus.* Und ich benutze, angeregt von *Wellhausen,* mit Absicht das WOrt »Prophet«, das für denjenigen steht, der sich der Macht des Königs, der Arroganz des Priesters widersetzen und in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit an die Botschaft Gottes mahnen würde. Wenn ich midi ans Ende des 19. Jahrhunderts zurückversetze, kommt es mir so vor, als ob viele Protestanten, die später nach Stockholm gehen, zwei Inspiratoren haben: *Immanuel Kant* für das moralische Gewissen und *Jean Jaurès* für den Sozialismus, für die sozialistische Verwirklichung der Neuzeit. Lassen Sie mich hier ein Wort von *Wilfried Monod* zitieren, der einer der großen Anreger der Konferenz von Stockholm war: Den messiaslosen Messianismus des modernen Sozialismus und den messianismuslosen Messias der modernen Kirchen müsse man wiedervereinen zu einem Sozialismus, der religiös, oder zu einer Religion, die sozialistisch sein möge. Das ist das Klima dieses Sozialismus an der Seite des Pietismus, dieser Christentumstradition des religiösen Sozialismus, das mir sehr wichtig gewesen zu sein scheint. Beim Erinnern hieran habe ich mich des Ausspruchs von *Elio Vittorini* bedient - es ist eine soziologische, nicht eine theologische Feststellung -, daß der Katholizismus Ausdruck des mittelalterlichen Gemeinwohls, der Protestantismus Ausdruck des bürgerlichen Individualismus gewesen sei. Es fehlt ein Christentum, das Ausdruck der anhebenden Epoche wäre, die weder mittelalterlich noch bürgerlich sein wird, Dies also steht hinter meinen Oberlegungen.

Eine letzte einleitende Bemerkung gilt der *Orthodoxie.* Ich möchte sagen, was mir auffällt, wenn ich als Protestant heute die orthodoxen Kirchen betrachte. Erst einmal mache ich mir klar, daß sie von der »symphonisch byzantinischen« Tradition herkommen, an deren gründlicher theologischer Analyse uns liegen müßte, und daß sie im großen ganzen unter den Bedingungen der Trennung von Kirche und Staat und oft der Feindschaft von Staat und Kirche leben. Und dennoch sind sie in bestimmter Hinsicht Kirchen, die mehr als die protestantischen Kirchen und manchmal die katholischen Kirchen ihrem Volk Identität verleihen. Diese Paradoxie einer sehr volkstümlichen Kirche in einer Situation der Spannung zwischen Kirche und Staat gibt es also wohl, und ich frage mich immer: Ist die »byzantinische Symphonie« völlig verschwunden, oder lebt sie in anderer Gestalt? Was geschieht da? Mich würde eine Stellungnahme der Orthodoxen hierzu sehr interessieren.

Nun folgt eine Reihe eher schematischer Erläuterungen. Ich möchte Sie von vornherein darauf gefaßt machen, daß ich über jede Konferenz dreierlei sagen werde. Das ist ein wenig zu kartesianisch, aber ein einfaches Mittel, sich zurechtzufinden.

Die erste Konferenz, *Stoekholm* 1925, habe ich unter die überschrift gestellt: »Die Christen und das Reich Gottes.« Das theologische Problem, das die Soziallehre beziehungsweise das Sozialdenken von Stockholm beherrscht, ist die Reflexion über das Wesen des Reiches Gottes. Zwei Grundtendenzen gibt es: Die eine Tendenz legt Gewicht auf den progressiven, evolutiven, irdischen Charakter (hegelianisch, könnte man sagen - aber das ist heute ein gefährliches Wort) der Transformation der Erde unter dem Einfluß der Kirchen, um das Herbeikommen des Reiches Gottes zu bewirken. Es möge genügen, zwei Namen zu zitieren: *Ragaz,* ein Theologe aus der Schweiz, und *Rauschenbusch,* ein amerikanischer Baptist, der 1918 starb, im selben Jahr, in dem *Barth* seinen Römerbrief-Kommentar veröffentlichte. Ein erster Akzent liegt also auf der fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes in der Gesellschaft als dem Leitgedanken des religiösen Sozialismus. Einer zweiten Interpretation erscheint das Reich Gottes transzendent, eschatologisch, jäh, kierkegaardisch; es kommt über den Menschen, über die Menschheit, über die Kirche wie ein Dieb und ist daher mehr Gericht als Entwicklung, mehr Krise als Fortschritt. Die theologische Hauptdiskussion von Stockholm spielt sich ab zwischen dem »arnerikanischen Optimismus« und dem »kontinentalen Pessimisrnus«. Im Hintergrund steht der Krieg von 1914-1918, den die einen als das Ende von Krieg überhaupt sehen, an dessen Stelle der vom Völkerbund aufgerichtete Frieden treten werde (in Stockholm heißt es, die Kirchen müßten die geistliche Seele des Völkerbunds sein); die anderen heben eher die Worte Jesu hervor: »Es wird immer Kriege und Kriegsgeschrei geben, aber beunruhigt euch nicht, das wird noch nicht das Ende sein.« Zwei sehr verschiedene, sehr in Spannung stehende Visionen, die eine aktiver und vielleicht illusionär, die andere realistischer, aber vielleicht fatalistisch. Das ist das erste große Thema, das in Stockholm theologisch dominiert.

Eine zweite Beobachtung: Stockholm betont den Kampf der Kirchen gegen die *»sozialen Plagen«* - ein ständig wiederkehrender Ausdruck. Zum Beispiel gilt als wichtig, durch das Recht zum Frieden zu kommen; von den Kirchen wird das Versprechen verlangt, ihren Gliedern die Beteiligung an Kriegen zu untersagen, denen keine Schlichtungsverhandlungen vorhergegangen sind. Das entspricht ganz dem Klima des Völkerbundes. Gleichzeitig zögert man, sich gründlich auf Politik einzulassen. Man ist prophetisch und sozial - jedoch Politik macht man nicht, was teils von der pietistischen Tradition, teils von dem prophetischen Verständnis des Reiches Gottes herrührt; Reich Gottes ist eben keine politische Partei. Eine politische Theologie gibt es also meines Erachtens noch nicht (sie taucht erst auf der folgenden Konferenz auf), und Soziallehre ist eigentlich Kampf gegen die Miseren der menschlichen Gesellschaft.

Die dritte und letzte Bemerkung über Stockholm: Unverkennbar ist das Klima des Optimismus und insbesondere der Hoffnung, daß die Kirchen, wenn sie sich zusammentun, den, Ausbruch neuer Kriege verhindern werden. In seiner großen Schlußpredigt sagt *Nathan Söderblom:* »Am Tage, an dem der Apostel Petrus und der Katholizismus, der Apostel Johannes und die Orthodoxie, der Apostel Paulus und der Protestantismus wahrhaft vereint sein werden, wird die Menschheit hoffen können.« Aufregend ist es, alte Texte zu lesen. Verschiedenen Problemen gegenüber, die sich noch als sehr wichtig herausstellen sollten, scheint man mit viel Blindheit geschlagen gewesen zu sein. Die negativen Aus-

wirkungen des Versailler Vertrages zum Beispiel werden vor allem von den Franzosen zurückgewiesen, etwas weniger von den Angelsachsen, und natürlich von den Deutschen zur Geltung gebracht. Ein gewisser Chauvinismus der Kirchen macht sich noch sehr stark bemerkbar. In bezug auf die sowjetisch-bolschewistische Revolution von 1917 ist die Opposition im allgemeinen recht ausgeprägt. Erstens sind die religiösen Sozialisten enttäuscht, daß diese Revolution atheistisch ist; nichts ist schwieriger, als damit fertig zu werden, daß Hoffnung getrogen hat. Im Blick auf den Atheismus des Bolschewismus (der Bolschewisten) verhalten sich die religiösen Sozialisten sehr reserviert. Sodann beunruhigte natürlich der minoritäre, nicht-demokratische Aspekt des Bolschewismus die demokratische Mentalität der Delegierten in Stockholm. 1925 lebt man in Angst vor Fortschritten des Atheismus, und zugleich deutet sich so etwas wie Furcht vor der heraufziehenden Wirtschaftskrise an. Noch wird keine Strukturuntersuchung des Sozialismus und des Kapitalismus vorgenommen. Es wird wenig über den Kolonialismus gesagt. Und noch ein - minder wichtiges - Lieblingsbeispiel von mir: Die Empfängnisverhütung wird des Egoismus verdächtigt. Ich nenne das Beispiel als bezeichnend für das Klima jener Konferenz von 1925.

Die zweite Konferenz. *Oxford* 1937. hat den Titel: »Kirdie, Nation (die deutsche übersetzung ist wichtig: Volk) und Staat.« Meines Erachtens hat von allen ökumenischen Konferenzen diese die am stärksten ausgearbeitete Lehre. Das mag daran liegen, daß sie in einer bedrängenden Situation - zwischen der Machtergreifung Hitlers und dem Zweiten Weltkrieg - zustandegekommen ist, aber auch daran, daß man sich ein Thema vornimmt, hinter dem eine lange theologische Geschichte steht; man verfügt über Mittel, es zu behandeln.

Mein erster Punkt ist die Erinnerung an das Grundthema. Wie steht die Kirche der Christen zum *Staat?* Das heißt: Wie erkennt die Kirche, nach Römer 13, schlechterdings die Notwendigkeit und die Legitimität der Staaten an, ohne ihnen den mindestens christlichen oder bekenntnishaften Zug abzuverlangen? Es geht um den theologischen Grund der Legitimität des Staates als Ordnung der Geduld Gottes und der Erhaltung der Gesellschaft (Römer 13). Und zugleich heißt es: Wie steht die Kirche zu dem Staat, der ständig Gefahr läuft, heidnisch zu werden, totalitär zu sein, Gott ersetzen zu wollen (Apokalypse 13)? Das ist das klassische Problem: Römer 13 - Anarchismus soll nicht sein; Apokalypse 13 - Totalitarismus soll nicht sein. In diesem ersten Arbeitsgang ergibt sich eine sehr klare Definition dessen, was die Kirche zu sein hat (1937 herrscht ein kräftiger Ekklesiozentrismus): eine bekennende Gemeinschaft, aber auch eine von den Propheten aufzurüttelnde Institution. Kirche ist Bekenntnisgemeinschaft Jesu Christi angesichts der Legitimität von Pilatus und der Grenzen von Pilatus. Soweit der erste Punkt.

Der zweite Punkt, das zweite Wort, das verhandelt wird, heißt *»Ordnung«2.* Ich bitte um Verzeihung, daß ich hier dem Deutschen eine Art Priorität einräume; damit respektiere ich einfach die theologischen Quellen. Was sind die Ordnungen, die der Menschheit erlauben, sich zusammenzufinden, sich zu inkarnieren, sich zu erhalten? Zwei Interpretationen werden vorgebracht. Nach der ersten (man spricht nicht von Institution in einem ne-

2. Deutsch im französischen Urtext.

gativen, sondern von Ordnung in einem positiven Sinn) bilden die Ordnungen - sei es die Familie, der Beruf, die Nation - eine bestimmte Weiterführung des Schöpfungswillens Gottes. Deswegen nennt man sie »Schöpfungsordnungen«. Bis zur Naturrechtsvorstellung ist es nicht weit; aber hier wird das Wort »Schöpfung« mit dem offenkundigen Anliegen benutzt, deutlich zu machen, daß die Christen in der Zugehörigkeit zu ihrem Milieu der Schöpfung leben. In den Texten steckt ein gewisser Naturalismus mit dem Risiko, daß diese Ordnungen sich darstellen, als ob sie durch sich selbst den Willen Gottes ausdrückten und sich folglich dem kritischen Gericht Gottes entzögen. Dem wehrt eine zweite.Position, die ich nur andeuten kann; es ist die theologische Reflexion über (entschuldigen Sie die barbarische Ausdrucksweise) die »sekundär christologische Sphäre«, Das heißt: Die Welt, der Herrschaftsbereich Christi, umfaßt zwei Kreise, einen erkennenden, bekennenden - den Kreis der Kirche - und einen nicht-bekennenden, aber tätigen - den Kreis der Gesellschaft. Die Gesellschaft wie die Kirche lebt unter der *Herrschaft Jesu Christi;* es geht also darum, Analogiebeziehungen zwischen dem Bekenntnis der Kirche und der Bestimmung der Gesellschaft zu finden. Eine ganze, sehr durchgebildete Theologie dieser sekundär christologischen Sphäre wird dort geboten: Sie muß nicht eine christliche Gesellschaft sein, sie braucht nicht zu bekennen; von christlicher Partei oder Soziallehre ist nicht die Rede. Sie muß jedoch laikal sein und in Analogie zu dem stehen, was die Kirche als die Bestimmung von Kirche wie Gesellschaft weiß, nämlich zum Reich. Aus der Bestimmung der Gesellschaft zum Reich ergibt sich eine gewisse Anzahl präziser Hinweise darauf, was die Gesellschaft sein soll und nicht sein soll. Deswegen sagte ich vorhin, daß meines Erachtens hier die Lehre am genauesten ausformuliert ist.

Die dritte Bemerkung über Oxford: Man ist sich unschlüssig darüber, worin der *ökumenismus* bestehen sollte. Ist ökumenismus die Aufrechterhaltung der Freundschaft zwischen den Kirchen, selbst wenn und vor allem wenn diese zu Nationen und zu Staaten gehören, die ein unterschiedliches politisches Schicksal vor sich haben, weil Krieg zwischen ihnen ausbrechen wird? In Oxford spürt man zuweilen schon, daß man am Vorabend eines Krieges steht, den man vermeiden will, aber auch nicht vermeiden wollen kann, vor dem man den Pazifismus nicht herauskehren mag wie eine Art Feigheit vor den anzugehenden Fragen. Wie auch immer: Entweder ist der Ökumenismus ein Internationalismus der Kirchen ungeachtet der Konflikte, oder es stehen Bekenntnisfragen an (selbstverständlich *spielt* die *deutsche* Bekennende Kirche eine *sehr* wichtige *Rolle* für die ökumenische Gemeinschaft insgesamt), in denen Partei genommen und gesagt werden muß, daß die Kirche da wahr, da falsch ist. Nun, selbst wenn man internationale Freundschaft durch Konflikte hindurch aufrechterhalten soll, muß man im Konflikt Partei ergreifen, wenn der Konflikt in seiner Substanz theologisch ist - trotz des Vorwurfs, der natürlich sofort erhoben wird: daß die ökumenische Gemeinschaft zum Parteigänger in einem Konflikt zwischen Nationen würde. Wie läßt sich herausfinden, was theologisch auf dem Spiel steht, wenn es zugleich zu Konflikten zwischen Ideologien und freilich auch zwischen Nationen kommt?

Die Vollversammlung in *Amsterdam* 1948 habe ich unter die Überschrift gestellt: *»Der Plan Gottes und die Verantwortliche Gesellscbafl«,* Das Klima ist weniger optimistisch als

in Stockholm. weniger dramatisch als inOxford; es ist die Stunde des Wiederaufbaus. Es ist vor allem - unddas ist der erste Hauptpunkt von Amsterdam - die Stunde des Konflikts zwischen West und Ost, der Beginn des Kalten Krieges, Die beiden großen Redner von Amsterdam hierzu sind einerseits *[osepb Hromddka,* Dekan der Theologischen Fakultät in Prag, andererseits *lohn Foster Dulles,* künftiger Staatssekretär der Vereinigten Staaten von Amerika. Der eine, Hromädka, betont die notwendigen Veränderungen einer Welt, in der seit München die bürgerlichen freiheitlichen Demokratien gestrandet sind. Er ist sich der Unzulänglichkeit der liberalen Demokratien, den Herausforderungen der Zeit gerecht zu werden, stark bewußt. Der andere, Foster Dulles, hebt die Veränderungsbedürftigkeit der Welt hervor wie Hromadka, aber von der Notwendigkeit der Aufrechterhaltung eines demokratischen Pluralismus her, das heißt gegen den Kommunismus. Das Konzept der *Verantwortlichen Gesellschaft,* das in diesem Augenblick entsteht und das vielleicht das Zentralkonzept der Soziallehre des ökumenischen Rates ist, hat meines Erachtens zwei Quellen. Die erste Quelle ist eine theologische: die Bundesrheologie. Nicht autonom ohne·Gott ist der Mensch, nicht abhängig, zunichte gemacht von Gott; er ist Partner des Bundes mit Gott. Daher setzt ihn die Frage, die Gott ihm zu stellen nicht abläßt, in die Verantwortung ein. Eine zweite Quelle ist zeitbedingt. »Verantwortliche Gesellschaft« will ein positives Konzept zum Vermeiden des individualistischen Laisser-faire des Kapreausmus und der kollektivistischen Anonymität des Kommunismus sein. Es mag in dieser Hinsicht ein Konzept der Mitte darstellen; wenigstens entsteht es unter solchen Umständen. Man muß dabei beachten, daß im Westen und im Osten die Kirchen nicht in derselben Lage sind. Im Westen gehören sie einer Welt an, die sie nicht nur toleriert, sondern zuweilen favorisiert, und das führt in die Versuchung des Konformismus mit der Gesellschaft; man neigt zur eventuellen Beteiligung an einem ideologisch-religiösen Kreuzzug für die freie Welt beziehungsweise für die kommunistische We1t. Im Osten leben die Kirchen in einer atheistischen Umwelt und sind sicherlich stärker bedroht - nicht vom Konformismus, sondern mehr vom Ersticken; man neigt dazu, der Marginalisierung oder gegebenenfalls der Manipulation durch die Propaganda anheimzufallen. Jedenfalls ist die Kernfrage, von der ausgegangen wird, das Ost-West-Problem.

Die zweite Bemerkung über Amsterdam ist der Hinweis auf den *Ekklesiozentrismus* der Konferenz. Man ist durchweg überzeugt von der Kirche sowohl als Ort dogmatischer Aussagen als auch der Gemeindeverkündigung und des bekennenden Handelns, Mithin bedeutet Zugehörigkeit zur Kirche Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des lebendigen Gottes, um den Ausdruck Barths aufzunehmen, zu einer Gemeinschaft, die vor dem Totalitarismus einigermaßen standgehalten hat und noch nicht zusammengebrochen ist; darauf gehe ich gleich noch kurz ein. Diesem vitalen Ekklesiozentrismus haftet womöglich das Risiko an - entsprechend dem, was ich eben über die gesellschaftliche Situation gesagt habe -, im Westen so etwas wie ein geistlicher Marshall-Plan zu sein und im Osten so etwas wie eine nostalzische Zuflucht für die zu werden, die mit der Entwicklung der Gesellschaft nicht einverstanden sind.

Die dritte und letzte Bemerkung über Amsterdam: Jetzt tut sich die *globale Dimension der Probleme* auf. Europa und, wenn ich so sagen darf, der okzidentale Logozentrismus

werden weniger wichtig. Die Nord-Süd-Beziehung spitzt sich immer mehr zu. Die Entwicklung der Ost-West-Beziehung geht in eine Richtung, die drei leicht verschiedene Termini bezeichnen: Koexistenz, Dialog, Konvergenz; auf jeden Fall stabilisieren sich die Verhältnisse im Unterschied zu der Situation von 1948. Zur selben Zeit tritt die Bedeutung der Diakonie, der Arbeit praktischen Veränderns für die Kirchen zutage, und sogleich kommt ein Problem auf, das dann immer wichtiger wird: Wie verhalten sich Evangelisation und soziales Engagement zueinander? Hängen die zwei zusammen, stehen sie in Spannung? Während zuvor die Evangelisation den Vorrang hatte, nimmt nun oft die soziale Veränderung den ersten Platz ein.

über die *Konferenz Genf* 1966, der ich den Titel *»Dle Christen in den Revolutionen der Welt«* gegeben habe, spreche ich nur kurz, um Lochman nicht vorzugreifen, Nicht mehr um das Reich Gottes wie in Stockholm, nicht mehr um die Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen wie in Oxford, auch nicht um den exklusiven Plan Gottes wie in Amsterdam geht es, sondern in den Mittelpunkt rückt das Wort *Revolution*. Natürlich wird als erstes gefragt: Welcher Art sind sie, die Revolutionen - sozial, technisch oder kulturell? Wie muß man sich inmitten einer Revolution einstellen? Sollte man maximalistisch oder reformerisch, gewaltsam oder gewaltfrei, utopisch oder realistisch sein?

Zweitens: In Genf wird die Spannung zwischen Engagement und Solidarität - der Einseitigkeit des Einsatzes, womit man nicht über der Konfliktsituation steht, sondern Partei ergreift - und dem Risiko des Totalitarismus bei solchem Einsatz verhandelt. Wird man rein zum Parteigänger, dann schließt man zu leicht die Möglichkeit der Objektivität, der Gerechtigkeit und unter Umständen des Dialoges aus.

Drittens: Wenn ich recht sehe, läuft jetzt eine große Debatte über das Verhältnis von *Auferstehung als Hoffnung und Kreuz als Leiden.* Etwas Seltsames hat sich begeben: Man begann bei der Auferstehung - Theologie der Liberation - und fuhr fort beim Kreuz - Theologie der Gefangenschaft und des Leidens. Ich frage mich, ob man mit diesem Vorgehen die christliche Identität vertieft hat oder mitunter einfach den Konjunkturen der Weltentwicklung gefolgt ist.

Meinen Schlußteil bilden nicht so sehr historische als eher persönliche Reflexionen über das, womit wir uns auf diesem Kolloquium auseinandersetzen werden. Ich nenne einige mögliche Gedankengänge.

Ein erstes Problem stellt sich uns mit Sicherheit: Wie sollen wir uns im christlich-sozialen Denken der *Bibel* bedienen? Die buchstabentreuen Biblizisten haben eine Stärke: das Präskriptive; ihre Schwäche ist die Kultur. Sie wissen, was Gott will oder untersagt, aber das ist aus dem Kontext, in dem diese Parolen geäußert worden sind, herausgenommen und steht auch außerhalb des Kontextes, in dem die Parolen neu gehört werden müssen. Die Stärke derer, die mehr von analysierten konkreten Situationen ausgehen, liegt in der Kultur, sie haben, möchte ich sagen, zuweilen umgekehrt eine Schwäche im Präskriptiven. Sie analysieren, treiben Soziologie - aber wissen nicht, wann in einer soziologischen Präskription die beiden Merkmale des Wortes Gottes erscheinen können, nämlich zugleich Gebot und Verheißung zu sein. Wie kann dieser Analyse-Typ Präskriptionskraft haben? Die erste Frage also heißt: Auf welche Weise ist die Bibel zu benutzen?

Eine zweite Frage erwähne ich nur. Mir scheinen zwei große Muster der Gesellschaft (ich sage nicht: der Kirche) entstanden zu sein. Das erste war die Vorstellung vom *Gemeinwohl.* Sie stammt meines Erachtens mehr aus der antiken Gesellschaft als direkt aus dem Christentum. Die christliche Lehre hat dazu Gutes und weniger Gutes gesagt: Gutes, was den Gemeinschaftscharakter betrifft - die Kirche sei der Leib Christi, und die Gesellschaft möge der Leib der Menschheit sein -, weniger Gutes, sofern im Gemeinwohl-Begriff (wie ich meine, immer) die Gefahr steckt, daß die natürlichen Unterschiede hierarchisiert werden können, als ob sie dem Willen der Vorsehung entsprächen. Heute ist an die Stelle des Gemeinwohls das Thema des *Klassenleamp[es* getreten. (Ich halte es nicht für ein Thema christlichen Ursprungs - nicht mehr als das Gemeinwohl.) Klassenkampf ist Fortschritt der Gesellschaften durch Kampf, Krisen und revolutionäre Veränderungen. Hierin liegt ein gutes Element - der Zusammenstoß unter Brüdern - und ein gefährliches Element - die vermeintliche Gereditigkeitnur einer Seite. Die Auseinandersetzung mit dem Klassenkampf-Gedanken ist für uns alle von hoher Bedeutung, er erscheint mir als das zentrale Thema, selbst wenn manchmal in besonders schweren Krisensituationen, ohne daß der Begriff genannt wird, eine Art Gemeinwohl-Vorstellung wieder auftaucht.

Ich schließe mit einer mehr theologischen Bemerkung. Die mir gestellte Frage zu beantworten, ob es in den Arbeiten des ökumenischen Rates eine präzise Methodologie gibt, war ich außerstande. Vorschläge könnte ich machen, doch ich möchte nicht noch mehr Zeit beanspruchen. Kurz: Eine solche völlig klare Methodologie sehe ich nicht. Ihren Angelpunkt hat sie gewiß in der Christologie; ihr geht es im Grunde um das weltverwandelnde Wirken Christi. Vielleicht werden Sie in der Diskussion hier nachfragen. Von diesem Kolloquium zusammen mit Katholiken und Orthodoxen (und Protestanten, nicht zu vergessen) erwarte ich viel. Mir läge daran, systematisch nach einer durchgehenden Linie in den Arbeiten zu suchen, die sich oft den Konjunkturschwankungen gegenüber als solide erweisen und von Konferenz zu Konferenz jedesmal wechseln. Deswegen habe ich die Themen »Reich Gottes«, »Ordnungen«, »Verantwortliche Gesellschaft«, »Revolution« aufgegriffen. Ich glaube nicht, daß wir bereits eine Organisation haben, die Kontinuität besitzt. Mein Anliegen ist: Eine Tradition bedarf einer gewissen Kontinuität, zumindest damit man sich Rechenschaft geben kann, wann man erkenntnistheoretische Veränderungen vornimmt; sonst würde man ja gar nicht wahrnehmen, in welchem Augenblick und wie und warum man verändert. Was die katholische Soziallehre anbelangt, frage ich mich folgendes. Sie scheint heute drei Elemente in sich zu enthalten: zunächst weiterhin das Naturrecht, sodann die Vorstellung von der Humanisierung der Gesellschaft und schließlich die Respektierung der Unterschiede. Wie funktioniert das Zusammenspiel dieser drei Themen? Die Antworten auf solche Fragen stehen noch aus. Dieses Kolloquium läßt uns unsere Verschiedenheiten und unsere Ähnlichkeiten sehen und drängt uns, methodologisch weiterzukommen.

Prof. André Dumas *45, rue de Seores F-75006 Paris*

An Hand von Thesen frei gehaltener Vortrag. übersetzt aus dem Französischen von Ilse Tödt.

Katholische Soziallehre: Populorum Progressio und danach

VON JOHN FINNIS

1. TEIL

1. Zweck vom Populorum Proaressie war es, der Vorstellungskraft einen Horizont zu schaffen, in dem die soziale Frage als weltumspannend angesehen und empfunden werden soll (Populorum Progressio, 3): »Allen zu helfen, dieses ernstliche Problem in seinen gesamten Dimensionen *zu begreifen,* und sie *zu überzeugen,* daß Solidarität zum Handeln an diesem Wendepunkt der menschlichen Geschichte eine Sache der *Dringlichkeit* ist« (1, Hervorhebungen hinzugefügt). Während die päpstlichen und konziliaren Dokumente der frühen und der mittleren sechziger Jahre die Form und den Ton von Abhandlungen hatten, hat *Populorum Progressio* die Form und den Ton eines Appells - eines »Aufrufs zu gemeinsamer Beratung und Aktion für die Entwicklung des einzelnen Menschen und auch der Gemeinschaft« (5)1.

2. Der zuletzt zitierte Satzabschnitt faßt sowohl die Struktur als auch den Inhalt dieser sorgfältig abgefaßten Enzyklika zusammen. Die »Krankheit der Welt« wird als »Mangel an Brüderlichkeit« diagnostiziert (66, 87). Entsprechend ergeht der grundsätzliche Appell an unsere Pflicht zur *Solidarität* (17, 43, 44, 48), eine Pflicht, die sich von unserer Pflicht zu sozialer Gerechtigkeit und Wohltätigkeit unterscheidet, die beiden letztgenannten trotzdem verstärkt (44, 56-65, 66-75). Denn die Pflicht der Solidarität bedeutet, die vollkommene Entwicklung der *gesamten* Menschheit zu fördern (5, 13, 42, 44, 84). So erweitern sich z. B. die Pflichten der Eigentumsbesitzer (etwa ihre Pflicht, den überfluß ihres Wohlstands in den Dienst der Armen zu stellen) auf das Ganze der Welt (22, 49); und Regierungen sind verpflichtet, die Luxusartikel ihrer Bürger zu besteuern, um die Entwicklung der gesamten Menschheit zu fördern (84; zur Eigentumsproblematik vergleiche auch »Die universale Bestimmung der Güter«2: On the Conference on the Law of the Sea, Arbeitspapier Nr, 2. Päpstliche Kommission »Gerechtigkeic und Frieden-s, Vatikanstadt 1977, S. 6-10; es ist zu beachten, daß diese Kommission keine Quelle lehrmäßiger Autori-

---

1. Belege für Zitate, die nur aus 'Zahlen bestehen, beziehen sich auf die numerierzen Abschnitte der zuvor genannten Schrift. Der Einfachheit halber werden die päpstlichen Dokumente folgendermaßen abgekürzt:
   ASS = Abtreibung, Sittengesetz und Strafrecht. Die Erklärung der Glaubenskongregation zum vorsätzlichen Abort. Vgl. Herder-Korrespondenz (= HK) 29 (1975), S. 18-23.
   EN = Die päpstliche Exhorre »Evangelii Nuntiandi«. Vgl. HK 30 (1976), S. 133–152.
   GW = Gerechtigkeit in der Welt. Das Abstimmungsdokument II der römischen Bischofssynode. VgI. HK 26 (1972), S. 36-42. Vgl. auch HK 25 (1971), S. 325-332.
   HV = Enzyklika »Hurnanae Vitae«, Vgl. HK 22 (1968, S. 418-424.
   OA = Der Apostolische Brief-Octogesima adveniens« an Kardinal Roy. Vgl, HK 25 (1971), S. 282-291.
   PH = Erklärung der Glaubenskongregation »Persona humana«, Vgl, HK 21 (1967), S. 218-230.
   pp = Enzyklika »Populorum Progressio«. Vgl. HK 21 (1967), S. 218-230.
2. Vorgelegt auf der Seerechtskonferenz der UNo

tät im eigentlichen Sinn ist, sondern dem Lehramt der Kirche dient, in dem sie dessen Soziallehre studiert und ausbreitet). pp stellt auch fest, daß es einen »Weltentwicklungsfonds« eeben soll (51-53); ja, Schritt für Schritt soll gegangen werden in Richtung auf eine wirksame »Weltbehörde, die fähig ist, effektiv auf der juristischen und politischen Ebene zu arbeiten« *08,* 64). Solidarität vereint sich mit sozialer Gerechtigkeit - stricto sensu -, indem sie gerechtere Regelungen und Abmachungen zwischen Handelspartnern von unterschiedlicher ökonomischer Kraft (wie der entwickelten und unterentwickelten Länder) fordert (57-61).

3. Keiner der eben erwähnten Begriffe, Prinzipien und Empfehlungen war ganz und gar neu; alle könnten sich in päpstlichen und konziliaren Dokumenten der frühen und mittleren sechziger Jahre - wenn nicht sogar noch früher - finden. Neu ist hingegen, daß das Dokument ausdrücklich darauf besteht; daß Entwicklung »kühne bahnbrechende Umgestaltung« fordert (32); neu ist auch, daß der Appell an das Gewissen der Reichen so direkt auftritt, ferner der nachdrückliche Versuch,' ein Gefühl der Verpflichtung wachsen zu lassen, das durch die Selbstsucht, die Kurzsichtigkeit und den Materialismus der Reichen hindurchbrechen könnte (vgl. 41, 49). Die Enzyklika will entschieden zwei Pole in einer Spannung halten und sie gleichzeitig mit einem Maximum an moralischer Kraft aufladen: Der eine Pol ist extensiv, der Horizont. *aller Menscben,* die gesamte *Menschheit,* alle werden Nächste und Brüder; der andere Pol ist intensiv, die *umjassende Entwicklung der ganzen Person* (42, 5, 13, 16-18,44,84).

Wenn sie in diesem doppelten Sinn verstanden wird, »ist auch für uns das Wachstum in unserem Menschsein die Summe unserer Pflichten- (16). Um den zweiten Pol drängt sich eine Anzahl von Prinzipien des katholischen Sozialdenkens, die sich seit langer Zeit bewährt haben. Man beachte z. B. die berühmt gewordene Bemerkung, daß Menschen heute folgendes zu Recht anstreben: »mehr handeln, mehr erkennen, mehr besitzen, um mehr zu *sein*« (6): Die Reihe, in der »mehr handeln« die Priorität hat, ist bedeutsam. Denn durch die Enzyklika hält sich ein Thema durch: Der Mensch ist nur dann Mensch, wenn er der Urheber seines eigenen Fortschritts ist (34, 15); es ist menschliches Grundbedürfnis zu *handeln,* und zwar verantwortlich und auf eigene Initiative hin (9, 28, 30, 34, 35, 55; vgl. auch die Botschaft von Kardinal Roy>, 15); Urheber öffentlicher Planungen sollen ihre Sorge darauf verwenden, »private Initiative und intermediäre Instanzen in ihre Arbeit einzuschließen« (33). Und die grundlegende vermittelnde Instanz ist nun die Familie, deren Wohlergehen wesentlich ist, wenn der Mensch seine wahre Identität finden soll (Botschaft von Kardinal Roy, 36; HV 9; OA 18; EN 29). Auf diese Weise bringt sich das alte Prinzip der *Subsidiarität* und *Partizipation* stark zur Geltung, ohne daß es ausdrücklich erwähnt wird (vgl. auch Communio et Progressio, 85-86; OA 47). Zu gleicher Zeit wird das Prinzip, daß menschliche Erfüllung nicht durch schlichte Annahme von Gütern zustande kommt, in dieser Enzyklika zum Konzept der Befreiung weiter entfaltet: »Der Kampf

3. Message of H. E. Maurice Cardinal Roy, President, on the occasion of the launching of the Second Development Decade, 19. Nov. 1970. Deutsch: Botschaft S. E. Maurice Kardinal Roy, Präsident, anläßlich des Beginns der Zweiten Entwicklungsdekade, 19. Nov, 1970. Hg. von der Pontificia Commissio lustitia et Pax. Rom (Botschaft an UN-Generalsekretär U Thant),

gegen das Elend, so dringend und notwendig er ist, genügt nicht. Es geht darum, eine Welt zu bauen. wo ieder Mensch ein wirklich menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung von seiten der Menschen oder von Naturkräften, die noch nicht vollständig beherrscht werden; eine Welt, in der die Freiheit nicht ein leeres Wort ist und der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann« (PP 47).

4. Wenn wir nach einer auffälligen Entwicklung der Lehre in pp suchen, können wir sie vielleicht in dieser Behauptung finden: »Der Staat hat zweifellos innerhalb der Grenzen seiner Zuständigkeit das Recht, hier einzugreifen (um das Bevölkerungswachstum zu konrrollieren[, eine zweckmäßige Aufklärung durchzuführen und geeignete Maßnahmen zu treffen, vorausgesetzt, daß diese in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz sind und die Freiheit der Eheleute respektieren.« Auffällig ist weiterhin, daß im Blick auf die Entscheidung, wieviel Kinder man haben will, Eltern ihre Verantwortlichkeit *unter anderem* gegenüber der Gemeinschaft in Rechnung stellen (37). Wenn PP darauf besteht, daß sich die Menschen angeleitet von einer globalen Zukunftsperspektive (Vision) entwickeln, die nicht nur alle Menschen, sondern auch den ganzen einzelnen Menschen einschließt (13, 42), so findet das ein explizites Echo in der Enzvklika *Humanae Vitae* von 1968 (7). Dieses Dokument versucht den Begriff des Moralgesetzes zu erklären; im Blick auf katholische Soziallehre genügt es, zwei einigermaßen periphere Punkte zur Kenntnis zu nehmen. Zunächst warnt die Enzyklika - und das hat sich schnell bewahrheitet -, daß immer dann, wenn Individuen selbst nicht willens sind, Selbstbeherrschung als Abstinenz (periodische Abstinenz) von sexueller Verbindung als einem Mittel, ihre Fruchtbarkeit zu regulieren, in Betracht zu ziehen, sie keineswegs überrascht sein dürfen, wenn Regierungen sich ihres Problems bemächtigen und eingreifen, um ihnen zeitweilige oder dauernde Sterilisation aufzuerlegen (17, 21; vgl. auch »GW«, HK 26 [1972], S. 38, gegen die Anwendung von Kontrazeptiva). Zweitens wird Pornographie als Feind menschlicher Zivilisation verurteilt - ein Thema, das verschiedentlich während unserer Epoche wiederkehrt (HV 22; EN 80; vgl. OA 20; Gerechtigkeit in der Welt, a.a.O., S. 38; Persona Humana, 1,2, 13); das wird jedoch nicht in »Communio et Progressio« betont.

5. Nun wird es Zeit zu fragen, was zu *Gctogesima adveniens* - außer dem zufälligen Ereignis eines Jubiläums - führte. Die Antwort könnte lauten: Gerade so wie PP nötig war, um den Vorstellungshorizont der Gläubigen und darüber hinaus aller Menschen guten Willens zu erweitern, so war OA nötig, das Verständnis des »sozialen Problems« zu vertiefen. Die Enzyklika von 1967 (PP) behandelt die Notlage der unterentwickelten Völker und die daraus folgenden Pflichten der entwickelten. Das apostolische Rundschreiben VOn 1971 (OA) behandelt die Probleme, die aus der Entwicklung selbst in ihren gegenwärtigen Verlaufsformen entspringen.

Allen voran steht das Problem der *Verstädterung,* die Landflucht und das Aufkommen neuer Proletariate und Elendsgettos in der ungeordneten Welt der Städte (OA 8-12). Der apostolische Brief vermeidet jegliche Hirtenidylle und hält es für gegeben, daß »Verstädterung ohne Zweifel ein nicht mehr rückgängig zu machender Abschnitt in der Entwicklung menschlicher Gesellsdiaflen« ist (OA 10). Noch bis zu *»Mater et Magistra«* (1961) hatte katholisches Sozialdenken mit einem gewissen Vorrang sich dem ländlichen

Bereich zugewandt (Mater et Magistra, 122-156); OA richtet die Aufmerksamkeit entschieden auf neue, vor allem städtische Probleme der Dehumanisierung, der Dernoralisierung, »auf eine neue Einsarnkeit«, eine neue Spaltung zwischen Jugend und Älteren, einen neuen Zweifel an Sinn und Wert des Fortschritts (10, 13,41).

Trotzdem halten sich viele der Probleme, die in früherer päpstlicher Lehre betont wurden, durch: Diskrimination der Frauen, Probleme der Freiheit der Gewerkschaften und des Mißbrauchs gewerkschaftlicher Macht, rassische Diskriminierung, Wanderarbeit, Arbeitslosigkeit, überbevölkerung, Massenmedien (OA 13-20). Ihnen kann nun das neuerlich wahrgenommene Problem schlecht bedachter Ausbeutung der Natur hinzugefügt werden; sie verschlechtert die menschliche Umwelt und gefährdet die menschliche Zukunft (21; vgl. zur grundsätzlichen Legitimität der Naturausbeutung »Gaudium et Spes« 64; PP 22, 25).

6. Anders als so manche Diskussionen des Problems der Verstädterung, des Bevölkerungswachstums und der ökologischen Ausbeutung blickt OA nicht am menschlichen Kontext vorbei, in dem diese Probleme aufgegriffen werden müssen, arn Kontext aktueller menschlicher Erwartung und von umlaufenden Ideen. Wenn der Christ Verantwortung auf sich nimmt für »die nunmehr gemeinsame Zukunft« (21), dann entschließt er sich dazu in einer Welt, in der Menschen nach der Gleichheit von Rechten und Partizipation in besonderen Gruppen und in der gesamten politischen Gemeinschaft verlangen (22-25). (Wie zu erwarten, unterstützt das apostolische Rundschreiben diese beiden Bestrebungen: 46 bis 47.)

Zugleich muß der Christ sich mit Menschen befassen, die in der Gefahr stehen, von sich selbst entfremdet zu werden, weil sie in Ideologien verstrickt sind (27), Ideologien, die darüber hinaus »radikal oder substantiell gegen seinen Glauben und seine Vorstellung vom Menschsein ausgerichtet sind« und sich so gegen viele seiner Vorstellungen wenden, mit denen er Probleme des Zusammenlebens lösen will (26).

Der Christ »kann niemals, ohne sich dabei selbst zu widersprechen, Anhänger ideologischer Systeme werden, die seinem Glauben und seinem christlichen Menschenbild radikal oder in wesentlichen Punkten entgegenstehen. Er kann sich weder der *marxistischen Ideologie* verschreiben, ihrem atheistischen Materialismus, ihrer Dialektik der Art und Weise, mit der sie die persönliche Freiheit im Kollektiv aufsaugt und dabei zugleich dem Menschen, seiner Geschichtlichkeit als Person und Gemeinschaft jede Transzendenz abspricht. Er kann sich auch keiner *liberalen Ideologie* zuwenden, die die Freiheit des einzelnen überheben zu müssen glaubt, sie dadurch jeder Form von Einschränkung entziehen möchte, sie allein nur durch die Suche nach Vorteil und Macht anstachelt und dabei die verschiedenen Formen sozialer Solidarität als mehr oder weniger automatische Ergebnisse persönlicher Initiativen und nicht als Ziel und höheres Wertkriterium des sozialen Aufbaus betrachtet« (26).

Das apostolische Rundschreiben bietet dann einige nuancierte Seiten zu sozialistischen Strömungen und Bewegungen, mit denen Christen nur in dem Umfange zusammenarbeiten können, wie die Werte der Freiheit, Verantwortlichkeit und Offenheit zur geistigen Welt sichergestellt sind (31, 49); ferner Ausführungen zu historischen Bewegungen und Absplitterungen des Marxismus selbst (32-34); dann Bemerkungen zu der Gefahr, den

Liberalismus zu idealisieren (35); Hinweise auf einen »*Positiuismus* neuer Prägung«: »die Technik nämlich, die sich in alle Bereiche als vorherrschende Tätigkeitsform, als bestimmende Lebensweise, ja selbst als Ausdrucksform drängt, ohne daß die Frage nach ihrem Sinn tatsächlich gestellt worden wäre« (29, ebenfalls 37-40 zu Wissenschaft und Szientismus); schließlich zum Wiederaufkommen von Utopien, die oft als Vorwand verwendet werden, unmittelbare Verantwortung zurückzuweisen, oft aber auch eine nützliche Quelle für umsichtige Kritik, für soziale Beweglichkeit und Offenheit für das »Geheimnis des Menschen«, das jenseits jedes Systems und jeder Ideologie liegt, sind (37). »Irn Innersten der Welt liegt das Geheimnis des Menschen, der sich im Verlauf eines geschichtlichen und psychologischen Entwicklungsprozesses, in dem Zwang und Freiheit, die Schwere der Sünde und das Wehen des Geistes miteinander ringen und sich gegenseitig ablösen, als Kind Gottes entdeckt« (37).

7. Das apostolische Schreiben OA schließt,

a) indem es den Appell zu internationaler Gerechtigkeit und Solidarität von Populorum Progressio erneuert und eine Warnung vor multinationalen Unternehmungen hinzufügt (OA 43-44);

b) indem es die Christen erinnert, daß *Befreiung* (von Not und Abhängigkeit) mit der innerlichen Freiheit beginnt, die Menschen im Hinblick auf ihre Güter und Kräfte wiederfinden müssen; Menschen werden sie nicht erreichen, es sei denn durch transzendente Liebe zum Menschen und folglich durch eine »wirkliche Bereitschaft zum Dienst« und nicht durch »revolutionärste Ideologien«, die nur zur Auswechslung der Herrschaft führen (45, vgl. pp 11, 31);

c) indem es an die Lehren von Pius XI. und Johannes XXIII., Subsidiarität und Partizipation betreffend, erinnert (46-47); und

d) indem es feststellt, daß Christen eine legitime Auswahl von Optionen haben, wenn sie sich anstrengen (und das muß gewöhnlich eine politische Anstrengung sein: 46), die Probleme des Zeitalters zu heilen, da die Soziallehre der Kirche »angesichts sehr verschiedener Situationen« »nidie interveniert, um eine gegebene Struktur zur einzigen zu erklären oder ein fertiges Modell zu empfehlen- oder um »eine Lösung vorzuschlagen, die universale Gültigkeit hätte« (4, 42, 49, 50). Andererseits beschränkt diese Soziallehre »sich nicht darauf, irgendwelche allgemeinen Prinzipien zu wiederholen«, Sie entwickelt sich durch Reflexion auf die wechselnden Lagen dieser Welt unter der Antriebskraft des Evangeliums, das, wenn seine Botschaft in seiner Ganzheit mit allen seinen Forderungen angenommen wird, die Quelle der Erneuerung ist (42).

8. OA freute sich ausdrücklich auf die bevorstehende zweite allgemeine Konferenz der Bischofssynode, um angesichts der »ernsten Fragen, die die *Gerechtigkeit* heute in der Welt stellt«, die Mission der Kirche näher zu erforschen und zu vertiefen (6). Das aus ihr hervorgegangene Dokument, *»Gerecbtigleeit in der Welt«,* stellt fest, daß die Welt durch die schwere Sünde der Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist (HK 26 [1972], S. 38); aber es betont nicht so sehr die Gewissenspflichten der Reichen, sondern hält (in ziemlich undeutlichen Begriffen) fest, daß die Sendung der Kirche »Befreiung der Menschheit von jeglicher Unrerdrückungssituation« einschließt (ebd., S. 37; vgl. EN 9) und daß alle jene, die »von

Systemen und Mechanismen der Ungerechtigkeit unterdrückt« sind (HK 26 [1972], S.36), das »Recht auf Fortschritt« haben »in der dynamischen gegeenseitigen Durchdringung aller jener menschlichen Grundrechte auf denen das Streben der einzelnen wie der Völker beruht ... ein Recht auf Hoffnung nach den konkreten Möglichkeiten der gegenwärtigen Mensdiheit« (ebd., S. 37; vgl. Paul VI., »Wachstum in unserem Menschsein« sei die »Summe unserer Pfliditen«, PP 16). Was die konkreten Pflichten der anderen sind, die den Rechten der Unterentwickelten korrespondieren! bleibt aus den früheren päpstlichen und konziliären Soziallehren zu erheben, auf die sich das Dokument in gedrängter Form bezieht (GW, S. 40; es ist auch festzuhalten, daß die Synode, als ein Beratungsgremium des Papstes, keinen konziliären Typus von Autorität hat).

9. »Wir dürfen uns in der Tat nicht verheimlichen, daß viele hochherzige Christen, die für die dramatischen Fragen aufgeschlossen sind, die sich mit dem Problem der Befreiung stellen, in der Absicht, die Kirche am Einsatz für die Befreiung zu beteiligen, oft versucht sind, ihre Sendung auf die Dimensionen eines rein diesseitigen Programmes zu beschränken; ihre Ziele auf eine anthropozentrische Betrachtungsweise ... auf einen materiellen Wohlstand ... auf Initiativen im politischen und sozialen Bereidi« (EN 32). Angesichts dessen betont die päpstliche Exhorre EN (1975), daß die *Erläsung* in Jesus Christus, die Grundlage, Mitte und der Proklamation der Kirche ist, nicht immanent, sondern transzendent und eschatologisch ist, daß sie zwar in diesem Leben beginnt, aber in der Ewigkeit erfüllt wird (27). Weiter betont das Rundschreiben, daß christliche Hoffnung »Hoffnung in die Verheißungen, die von Gott im NeuenBund in Jesus Christus gegeben worden sind«, ist (28; auf der anderen Seite vgl. GW, HK 25 [1971], S. 39), Verheißungen, die, möchte man hinzufügen, anscheinend nicht die Befreiung eines jeden von uns in *»diesem* Leben« von »Hunger, chronische(n) Krankheiten, Analphabetismus, Armut, Ungerechtigkeiten in den internationalen Beziehungen und besonders im Handel, Situationen eines ökonomischen und kulturellen Neokolonialismus, der mitunter ebenso grausam ist wie der alte politische Kolonialismus« - kurz, vom Zustand, verdammt zu sein, am Rand des Lebens dahinzuvegetieren - einschließen (EN 30; zur »Marginalität« vgl. zunächst die Botschaft von Kardinal Roy, 12, 16, iii).

Wie OA 41 aufzeigt, stößt jeglicher »Fortschritt notwendig auf das eschatologische Geheimnis des Todes«; und die einzige Hoffnung, »die nicht enttäuscht«, ist, die Herrlichkeit Gottes zu teilen (Röm. 5,2.5). Trotzdem ist die Kirche verpflichtet - aufgrund der brüderlichen Liebe, die aus Gottes Liebe entspringt und Kern des Evangeliums ist (EN 28) - zu helfen, Freiheit von der Marginalität zu gewinnen. So soll sie Zeugnis von dieser Befreiung ablegen und sicherstellen, daß sie vollendet wird: »Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung« (30; vgl. 14). Darauf folgen nuancierte Seiten, die versuchen zu »helfen, die Mißverständnisse zu vermeiden, denen das Wort -Befreiung- sehr oft in den Ideologien, Systemen oder politischen Gruppen ausgesetzt ist«, wohingegen die Kirche danach ausgerichtet ist, »den christlichen Einsatz für die Befreiung stets in den umfassenden Heilsplan einzuordnen, den sie selbst verkündet« (38).

10. *Friede.* In einer Botschaft vom 8. 12. 1967 inaugurierte der Papst einen Weltfriedenstag (der seit 1968 am Neujahrstag abgehalten wird), um das Interesse der Kirche für Frieden zu betonen; er wird von päpstlichen Botschaften zu besonderen Themen begleitet, z, B. »Die Forderung der Menschenrechte - der Weg zum Frieden« (1969); »Wer Frieden will, muß das Leben verteidigen« (1977). Jene Friedenstheologie, die in dem allen vorausgesetzt wird, findet sich in »Gaudium et Spes«,78.

11. Abrüstung. Die so häufigen Aufrufe, dem Wettrüsten ein Ende zu bereiten, »einer Maschine, die verrückt geworden ist«, sind in einem Dokument gesammelt, das einem Abrüstungsausschuß der Vereinten Nationen vorgelegt worden ist und von der Kommission »Gerechtigkeit und Friede« unter dem Titel »Der Heillee Stuhl und die Abrüstung«[5] wieder publiziert worden ist. Die Rhetorik der dieses Dokument eröffnenden Seiten (und der Reflections of Cardinal Roy", S. 53-54) kann jedoch die häßliche Tatsache nicht beschönigen, daß die Kirche weiterhin zugibt: Völker sind aus Vernunftsgründen berechtigt, sich zu verteidigen und sich selbst zu diesem Zweck zu bewaffnen, obwohl doch Abrüstung von der Vernunft erfordertwirdund dasauch so gesagt wird (Der Heilige Stuhl und die Abrüstung, vgl. HK 31 [1977], S. 303). Der einzige lehrmäßige Fortschritt auf diesem Gebiet - und das könnte zu den wichtigsten Entwicklungen in der katholischen Soziallehre gerechnet werden - findet sich in einem HirtenbriefderUß-Bischöfe vom 11. November 1976: »Es ist nicht .nur falsdi.. die Zivilbevölkerungen anzugreifen, sondern es ist auch falsch, sie damit zu bedrohen, daß sie im Rahmen einer Abschreckungsstrategie angegriffen werden können- (In Christus Jesus leben: Seelsorgerliehe Gedanken zum moralischen Leben. Nationalkonferenz der katholischen Bischöfe, USA 1976, S. 34; L'Osservatore Romano, 13. Januar 1977, S. 7, Spalte 4). Ich zitiere dies und durchbreche damit meine Entscheidung, mich nur auf jene Strömungen katholischen Sozialdenkcns zu beziehen, die sich ausdrücklich in Dokumenten des römischen Lehramts befinden. Die Aussage der amerikanischen Bischöfe ist deswegen so bedeutend, weil sie eine mäßige Verdammung eines fundamentalen Elementes gegenwärtiger Kriegs-. und Abschreckungsstrategie (der großen Mächte) und des bewaffneten Kampfes (sogenannter Freiheitskämpfer) darstellt. Die Aussage trägt damit bei, Fragen zu lösen, die vom Konzil in der Schwebe gelassen wurden (Gaudium et Spes, 80).

12. Menschenrechte. Das Arbeitspapier »Die Kirche und die Menschenredrte« der päpstlichen Kommission »Geredrtigkeit und Frieden- erlaubt uns, die besondere Rolle der Konzeption der Menschenrechte zu verstehen und zugleich zu sehen, wie diese Rechte in der Soziallehre der Kirche seit spätestens »Pacem in Terris« (1963) entfaltet worden sind. Einige wenige kritische Beobachtungen können deswegen am Platz sein. Erstens zeigt die theologische Handhabung dieses Rechtskonzepts öfters ein ärmliches Verständnis für seine Logik. Z. B. wird da gesagt, daß ein Recht »zwei Aspekte hat ... -Facultas- und -obligatio-, die Existenz des Rechts und die ihm folgende Verantwortung dafür«, im Sinne der eigenen Verantwortlichkeit desjenigen, der das Recht einhält (The Church and the Human Rights, S. 4). Tatsächlich ist aber die »facultas«, d. h. die moralische Freiheit oder die Macht, auf eine gewisse Weise zu *handeln,* nur einerder drei fundamentalen Typen des Moralgesetzes. Die andern heiden Typen, die in kirchlichen oder anderen Erklärungen von Rechten ebenso herausragen, sind: a) das Recht, etwas zu *erhalten*, auf eine bestimmte Weise Beistand von jemandem zu erfahren (der die streng korrelative Pflicht hat, auf die Weise zu geben oder Beistand zu leisten); b) das Recht, *nicht* in bestimmter Weise von einem anderen *behandelt zu werden* (der

4. Dieser Abschnitt bezieht sich häufig auf Dokumente der päpstlichen Kommission »Gerechtigkeit und Priede«. Sie werden wie in der in Abschnitt 2 gebrauchten Form herangezogen.
5. Vgl. HK 31 (1977), S. 302-306.
6. Reflections by Cardinal Maurice Roy on the occasion of the tenth anniversary of the encyclical »Pacem in terris« of Pope lohn XXIII, 11. Apr. 1963-11. Apr. 1973. Hg. von der Pontificia Commissio lustitia et Pax, Rom.

die streng korrelative Pflicht hat, von Handlungen dieser Art abzusehen) - das letztere Recht ist oft - aber nicht immer - einer »facultas« des Handeins untergeordnet, die es schützt, indem sie sicherstellt, daß es nicht mit der Ausübung dieser facultas interferiert.

Zweitens helfen die vorangehenden Unterscheidungen, ein viel wichtigeres Versehen bzw. eine Auslassung in vielen theologischen Äußerungen zu Menschenrechten deutlich zu machen: Man unterließ es festzustellen. daß, während in einem gewissen Sinn alle Menschenrechte »unverletzlich, unveräußerbar und universal« sind (The Church and the Human Rights, S. 37), einige Menschenrechte *absolut* sind, während andere *relativ* oder bedingtsind, Nahezu alle Rechte, die eine »facultas« sicherstellen, darunter auch Kechte von vorrangiger Bedeutung (EN S. 39; The Church and the Human Rights, S. 115) wie das Recht auf religiöse Praxis, sind in ihrer Ausübung den Anforderniss en öffentlicher Ordnung, öffentlicher Moralität und gewissen anderen Aspekten des Gemeinguts unterworfen (Dignitatis Humanae"). Aber es gibt viele Rechte, besonders Rechte, nicht auf irgendeine Weise behandelt werden zu müssen, die absolut sind, d. h., die allen anderen Gesichtspunkten, welche sie auch. sein mögen, vorangehen, z. B. das Recht von Umstehenden oder Zivilpersonen, nicht als Geiseln genommen und getötet zu werden, oder auch das Recht, nicht durch unmittelbaren Eingriff abgetrieben zu werden (ASS, vgl. HK 29 [1975]). Die Lehre der Kirche - daß übles nicht des Guten wegen getan werden darf (Humanae Vitae 14) - wird voreingenommen sein, wenn diese Unterscheidung nicht klar im Blick behalten wird. Ja, Menschenrechte werden offensichtlich Schaden leiden, wenn alle Menschenrechte so behandelt werden, als seien sie anderen Erfordernissen unterworfen.

Drittens verleitet die Aussage, daß menschliche *Bedürfnisse* auf Menschenrechte gegründet sind (z. B. GW, S. 37), dazu, die wahre Ordnung erklärender Priorität umzukehren, obwohl die Reihenfolge so als annehmbar interpretiert werden kann. Menschliche Grundbedürfnisse kommen nicht aus iuridisch festgesrellten Beziehungen mit anderen Menschen, sondern aus unserer schöpfungsmäßigen Natur, aus den Fähigkeiten und Beschaffenheiten, die dem Menschen mit seiner Geburt gewährt wurden - im Entwurf des Schöpfergottes, den der Mensch zur Blüte bringen soll (PP 15). Diese Fähigkeiten schließen *FreundschaH* ein {auf der untersten Stufe: Solidarität), deren einer Aspekt Gerechtigkeit ist (vgl. PP 17, 19, 20, 43, 44, 75). Die fundamentale Kategorie katholischen Sozialdenkens bleiben *»Güte:* menschlicher Würde, Bruderschaft und Freiheit, d. h., alle guten Früchte unserer Natur und unserer Arbeit«, Güter, die »wir finden werden, dann aber von Flecken befreit, strahlend und umgestaltet, wenn Christus dem Vater sein Reich ... der Wahrheit und des Lebens ... der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens- übergeben wird .. , das voll aufblühen wird, wenn der Herr zurückkehrt« (Gaudium et Spes, 39; vgl. die Verstümmelungen in GW, S.42).

Viertens: Der Ausdruck »Rechte« wie der Ausdruck »Gewalt« können entwertet und vom Sinn entleert werden durch inflationären Gebrauch (für einen inflationären Gebrauch von »Gewalt« vgl. Reflexionen des Kardinal Roy, S. 47 des englischen Textes).

13. Naturrecht. Oft wird gefragt, ob das Naturrecht in der heutigen katholischen Soziallehre ersetzt worden isr, vielleicht durch »etwas vorwiegend Phänomenologisches oder Existentielles«. Die Bemerkungen im voraufgehenden Abschnitt deuten eine Antwort auf diese Frage an. Sicherlich werden die Ausdrücke »natürliches Gesetz«, »Naturredite«, »natürliche Vernunfl« nicht so häufig in neueren Dokumenten gebraucht. (Da findet sich eine unglücklichere Tendenz, sie nur im Blick auf absolut negative Pflichten beizubehalten, die aber nur ein Aspekt des Naturrechts sind: z. B. Gaudium et Spes 79; HV 11; ASS 14; PH 4, 5.) Es läßt sich aber keine andere Begründung für die »fundamentalen Mensdienredite«, auf die man sich heute ständig beruft, in der katholischen Theologie finden als jene, die auf den ersten Seiten von »Pacem in Terris« festgehalten wird: die Prinzipien der göttlichen Ordnung, die in die Neigungen und Fähigkeiten unserer geschaffenen Natur hineingelegt sind, die sich mehr oder weniger klar durch unsere praktische Vernunft erken-

7. »Dignitatis Humanae«, Erklärung über die Religionsfreiheit. 2. Vatik. Konzil, 7. Dez. 1965.

nen lassen und sich mit moralischer Kraft in unserem Gewissen niederschlagen (vgl. auch die »Reflections by Cardinal Roy«[8], S. 19,20,64-70,74; The Church and the Human Rights, S. 6, 32, 36,37).

2. TEIL

14. Nun zu einigen methodologischen Überlegungen: Im dritten Paragraphen verwies ich auf das Ziel des Lehramts, zwei Pole in Spannung zu halten und jeden dieser Pole mit einem Maximum an moralischer Kraft zu laden. Das ist nidit nur die Zielsetzung von PP, auf die ich mich bezog, sondern die der ganzen Periode. Mit ihr fällt zweitens (aber nicht ganz unabhängig) ein altes christliches Anliegen zusammen: Jeden profanen Begriff zu taufen, die Ägypter zu berauben, jene »Furcht und Nostalgie- zu überwinden, auf die sich das Arbeitspapier bezog, das die Periode vor »Rerum Novarum- betrifft – eine Furcht und Nostalgie, die sich im Blick auf bestimmte eingeschliffene Muster von Sprache (Begriffsysteme) fortpflanzten bis zum Anfang der von mir behandelten Periode, und das nicht ohne Grund. Diese beiden methodologischen Ziele, welche die von mir behandelte Periode kennzeichnen, möchte ich herausheben, indem ich darauf verweise, wie lehramtliche Dokumente die Sprache der »Befreiung« und des »Kampfes« übernehmen.

15. Manchmal wird gesagt (z. B. von Fr. Alfaro, dem führenden Theologen jenes Komitees, das das synodale Dokument »Gerechtigkeit in der Welt« entwarf, vgl. S. 11 seiner »Theology of Justice in the World«, Rom 1973[9], publiziert von der Kommission »Gerechtigkeic und Friede«), daß »das erste Mal, daß der bjblische Begriff der Befreiung beim Lehramt der Kirche vorkommt«, dieses Dokument der Bischofssynode 1971 ist. Das scheint mir in die Irre zu führen: In nicht weniger als zehn Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils taucht der Begriff der Befreiung (in einem biblischen Sinn) als Verb und als Adjektiv auf: »Iiberare«, »liberans«, auch in der Form »liberator« und »Iiberatus«; insgesamt 25mal. Dennoch ist es wahr, daß das abstrakte Substantiv »Iiberatio« vom Konzil lediglich benutzt wurde, um buddhistische und marxistische Gedanken zu umschreiben. Diese Einengung wird in der Tat nicht nur von GW überwunden, sondern schon früher, in OA (45). Trotzdem wäre es töricht zu bestreiten, daß wir, wenn wir in EN lesen, Evangelisierung schließe heute eine Botschaft ein, die besonders um Befreiung bemüht sei (EN 29), einen neuen Akzent, eine neue Stimmlage hören.

16. Ein bestimmtes Wort aus einem großen Schwall menschlichen Gespräches herauszugreifen schließt ein Risiko ein, das die Christenheit von den Anfängen bereits willig auf sidi nahm - aber nicht ohne Bedingungen. Im vorhandenen Fall sind die Risiken besonders offensichtlich: Das Wort *»Bejreiung«* wird in einer ungeheuren Breite von verschiedenen Bedeutungen und Resonanzen benutzt - einerseits als das pragmatische Symbol für ziemlich allgemein bekannte politisch-militärische Projekte, einen Keglerenden durch einen anderen oder andere zu ersetzen, andererseits als das Symbol für die leidenschaftlich er-

8. Vgl. Anm. 61

9. Juan Alfaros Broschüre stellt einen Kommentar zu GW (vgl. Anm. 1) dar. Weitere Kommentare zur römischen Bisdiofssynode waren: P. Philip Land, S. J.: An Overdriew; P. Pedro Arrupe, S. J,: Witnessing to Justice.

wünschte, aber nur unscharf erfaßte Umwandlungder menschlichen Natur, so im Marxschen »Reich der Freiheit«, von dem man vermutet (ganz ohne glaubhafte Gründe), daß es durch die Revolution gegen den Kapitalismus und das bürgerliche Zeitalter (oder sollte ich sagen, die Vorgeschichtei) heraufgeführt wird. Trotzdem scheint es angemessen, eine entspannte Haltung gegenüber diesem Konzept einzunehmen - vorausgesetzt, man ist sich über die Bedingungen klar, unter denen man es benutzt.

17. In unserem Fall kann man wenigstens *sechs Bedin[ungen* nennen, die den Sinn von »Befreiung« in katholischer Theologie, wie sie vom römischen Lehramt ausgelegt wird, zusammenhalten. Diese sechs Bedingungen schwächen den bleibenden Sinn des Wortes selbst nicht: Befreiung der Menschen von allen Formen der Furcht" Verzweiflung, Unterdrückung und »alles dessen, das ihn verdammt, am Rande des Lebens zu bleiben: Hunger, chronische Krankheit, Analphabetentum, Armut« usw. (vgl. den Abschnitt zu EN 30' im § 9 oben I). Dieser Bedeutungspol, der große Anstrengungen und tiefgehende Erneuerung auf seiten der Reichen wie der Armen, der Ausbeuter wie der Ausgebeuteten (die beiden Begriffspaare sind nicht äquivalent!) erfordert, bleibt bis zum Maximum geladen. Aber es bleibt noch der andere Pol, es bleiben jene Pole, die mit Hilfe einiger oder aller folgender sechs teilweise sich überlappender Merkmale, Bedingungen und Vorbehalte identifiziert werden können.

18. Erstens soll Befreiung zum endgültigen Ziel jenes *Heil* haben, mit dem sie verbunden ist, aber nie identisch sein kann (EN 35). Das Lehramt läßt sich nicht davon abhalten, die gewohnte Lehre von Jahrhunderten zu wiederholen, nach der das Heil angesagt wird (wie EN 9 es ausdrückt) als »Befreiung von allem«, »was den Menschen niederdrückt, vor allem aber ... Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden und ihm anzugehören- (dem man das anfügen möchte, was in EN eigentlich übersehen ist: »in der Gemeinschaft von vielen Brüdern und Schwestern«). Dieser Aussage fügen die §§ 27 und 28 die entscheidende Näherbestimmung an (auf sie komme ich mit meinen Bemerkungen über Hoffnung und das Reich Gottes in den Abschnitten 25 bis 31 zurück): Diese befreiendeErlösungis] »kein diesseitiges Heil nach dem Maß der materiellen Bedürfnisse oder auch der geistigen, die sich im Rahmen der zeitlichen Existenz erschöpfen ...«, sondern es handelt sich um ein Heil, das alle »zeitlidien Wünsche, Hoffnungen, Geschäfte und Kämpfe« überschreitet, »ein transzendentes, eschatologisches Heil, das seinen Anfang gewiß schon in diesem Leben hat, aber sich erst in der Ewigkeit vollendet, da es »eine tiefe, endgültige Berufung des Menschen« ist, die »zugleich eine Fortsetzung und ein völliges übersteigen des jetzigen Zustands darstellt: jenseits der Zeit und der Geschichte, jenseits der Wirklichkeit dieser Welt, deren Gestalt vergeht, jenseits der Dinge dieser Welt ... jenseits des Menschen selbst ...«

19. Zweitens erfordert die Befreiung, die die Kirche verkündet, »eine Bekehrung des .Herzens und des Geistes«, die »totale innere Umkehr, die das Evangelium mit deinNamen ›metanoia‹ bezeichnet« (EN 36, 10). Das Reich Gottes und ein befreiendes Heil geben sich »als Gnade und Erbarmung, und dennoch muß sie ein jeder mit Gewalt an sich reißen ..., durch Anstrengung und Leiden ... Verzicht und Kreuz ... durch den Geist der Seligpreisungen« (10).

20. Drittens soll eine Theologie der Befreiung sich nicht jene Theologie der Reflexion über das göttliche Wort, das einmal verkündet worden ist, unterwerfen, so daß ein Mystizismus der Praxis herauskäme, wie ihn *Marx* in seinen Thesen zu *Feuerbach* angekündigt hat, oder daß es zur Verhinderung der Kontemplation der Geheimnisse der Existenz (GOtt, Schöpfung, Erlösung durch Gnade im Tod) käme, wie es Marx in seinen Pariser Manuskripten von 1844 wollte (man vergleiche den mittleren Abschnitt »Privateigentum und Kommunismus«), Denn das Evangelium ist nur *unter anderem* eine Antwort auf menschliche *Fragen,* reine Fragen (vgl. Gaudium et Spes, 18-21; EN 3, 78).

21. Viertens müssen eine Theologie und ein Programm der Befreiung die »Soziallehre (der Kirche), die ein echter Christ nicht außer acht lassen kann ...« (EN 38), respektieren, nicht ersetzen. Zu denken wäre an die Lehre über die Rolle der Familie, über die-freiheitsstiftende funktion (unter gewissen Bedingungen) des Privateigentums, die Lehre vom Verbot, den Unschuldigen zu töten, oder andere ähnliche Aussagen, die heute manche christliche Befreier überaus verlegen machen. Befreiung schafft das Problem der Gerechtigkeit nicht ab: Es bleibt notwendig, zahllose peinliche Angelegenheiten in Angriff zu nehmen, von denen ich ein Beispiel auswähle, wie es im Schlagwort des Paulus (2. Thess 3, *10)* zusammengefaßt ist: »Wenn jemand nicht arbeiten will, soll der auch nicht essen« (vgl. auch pp 18 und die Verfassung der Chinesischen Volksrepublik von 1975, Art. 9).

22. Der *fünfte* Gesichtspunkt ist eng mit dem Vorausgehenden verbunden: Der Begriff der Befreiung darf den Begriff der *Entunclelung* nicht unterdrücken. *Gutiérrez* bot einen zwar verständlichen, aber doch völlig unangemessenen Grund dafür an, daß er schlicht den einen Begriff durch einen andern ersetzte: »Denn die politischen Konzeptionen von Entwicklung, die den armen Ländern vorgelegt wurden, damit sie das Stadium der Unterentwicklung überwinden, haben sich als nicht ausreichend erwiesen. überdies liegen die Unzulänglichkeiten der konkreten Verwirklichungen von seiten der interessierten Regierungen offen auf der Hand.« Cutierrez spricht von »Reformismus und Modernisierung« sowie von »ängstlichen Maßnahmen« (Theologie der Befreiung, S. 28). Diese Fehlschläge bestimmter Strategien, die zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten angenommen oder angeraten wurden, sind zuzugeben. Aber sie stellen keinen ausreichenden Grund dafür dar, eine fundamentale Konzeption aufzugeben, die mit diesen Strategien nur zufällige Verbindungen aufwies. Sogar die Revolution und die Realität der Freiheit, von denen Marx träumte, gründen sich auf die Entwicklung des industriellen Systems und den allmählichen Rückgang der Arbeitszeit, die dieses System möglich macht, das nun seinerseits den Menschen für eine vielseitige Entwicklung seiner Fähigkeiten freisetzt. Kurz gesagt, jede fundamentale Soziallehre bedarf einer Konzeption, in der sie den *positiven* Gesichtspunkt jenes Zustands ausdrückt, von dem Befreiung sozusagen der *negative* Aspekt ist. Dieser Zustand wird zusammenfassend in neueren Äußerungen des Lehramts »mensdlicher Fortsdiritt« genannt (z. B. EN 31); er schließt sowohl Befreiung von übeln wie Entwicklung von Fähigkeiten, von ökonomie, Gemeinleben usw. ein. So müssen Befreiung und Entwicklung zusammen gesehen werden.

23. Sechstens dürfen Theologie und Programm der Befreiung nicht die *Gewalt* (violence) verherrlichen, sie nicht als Ehrensache behandeln, wie es in einigen heidnischen und

halbchristlichen Kulturen der Fall ist; noch dürfen sie die Gewalt fatalistisch hinnehmen, wie es in anderen Kulturen geschieht, und schließlich auch nicht in der Weise verherrlichen, daß sie als Ansatz gilt, die menschliche Natur umzuwandeln, wie das in mehr als einer neueren Ideologie der Fall ist. Theologen machen heute viel Lärm um die Frage der Gewalt, unter der ich den Gebrauch von bewaffneter Gewalt verstehe, d. h. die Drohung und die Anwendung von Töten und Verwunden, um menschliche Gegner zu überwinden. Allerdings .sehe ich keinen Grund, eine neue Theologie für oder gegen Gewaltanwendung zu .entwickeln. Was gesagt werden muß, ist in der *"klassischen Lehre vom gerechten Krieg, vom.Tvrannenmord* und *vom Rat zum gewaltlosen Widerstand* gesagt worden, wie sie spätestens von *Augustinus* entwickelt worden ist; und in seinen wesentlichen Zügen ist diese Lehre noch in völlig gutem Zustand. Diese Aussage wird selbstverständlich einige Menschen schockieren; aber gibt es Gründe (nicht gefühlsmäßige) gegen sie?

24. Eher als Abschweifung lassen sie uns über eine Bemerkung nachdenken, die mehr als einmal in diesem Kolloquim gefallen ist: politische Theologie oder die Verwicklung von Christen in politischer Aktion werde die Kirchen trennen, und das nicht nur faktisch, sondern auch auf die Weise, daß ein ekklesiologisdies Problem entstehe und man nach der wahren Kirche innerhalb der Kirche suche" Ich muß sagen, ich zweifle daran. Sobald wir die mittelalterliche Perspektive eines Corpus Christianum hinter uns lassen, in dem zeitliche Herrscher oder Handelnde direkten Prüfungen ihres Gehorsams gegenüber der Kirche unterworfen sind, begegnen wir dann irgend etwas anderem als dem faktischen Problem etwa eines christlichen Polizisten, der den Mafiaboß, zugleich Mörder und hingebungsvoller Kommunikant und Familienvater, aufspüren und überwältigen muß? Psychologisch gesehen sind die Problerne einer Kirche, deren Mitglieder etwa in politische Linke und politische Rechte gespalten sind, ohne Zweifel quälend - aber gilt das auch für Ekklesiologie? Da wird die Frage gestellt: Wie können Unterdrücker und Unterdrückte in einer Kirche vereint sein? Nun, niemandes Menschlichkeit geht in seiner Mitgliedschaft in einer Klasse, als »Unterdrücker« oder als »Unterdrückter«, auf; Weizen und Unkraut existierten immer zusammen in den Herzen der Getauften - seien sie nun reich oder arm, und sie wachsen zusammen im Garten des Herrn, bis das Reich Gottes endlich kommt.

25. Diese letzten Worte (»bis das Reich Gottes endlich kommt«) können dazu dienen, mein zweites Anliegen in diesem Teil einzuführen: einige Punkte zu behandeln, die in jenen SODEPAX-Dokumentenangesprochen werden, die zu diesem Kolloquium hinführen. Das SODEPAX-Programm »Auf der Suche nach einer neuen Gesellschaft« (vorgestellt in Church Alert[10], Nr. 8) schlägt vor, daß »die Kirchen und ökumenischen Gruppen ihr Denken darauf konzentrieren sollen, wie sie zu einergrundlegenden Auffassung und Perspektive ihres Glaubens (basic vision of faith) kommen, statt in besondere theologische Interpretationen zu verfallen- (S. 14) - selbstverständlich ist es unmöglich, damit nicht übereinzustimmen. Zu diesem Zweck schlägt das Dokument dann drei Gebiete theologischen Interesses vor, in denen wir uns möglicherweise finden können; und sie sollen als Aspekte einer grundlegenden Auffassung und Perspektive des Glaubens gelten, nicht nur als theologische Interpretationen. Diese drei Bereiche sind der »Kampf der Armen«, die »Macht jesu Christi« und drittens eine »neue Schöpfung: das Reich Gottes«. Ich möchte das dritte und das erste Thema kommentieren.

10. »Church Alert« ist das Mitteilungsblatt von SODEPAX.

26. »Vor allemandern«, sagt das Dokument (5.17 der englischen Fassung), gibt der Gedankedes »Reidies Gottes auf dem Wege« (the kingdom of God underway) der Menschheit die Hoffnungj.daß ein alternativer Zustand (pattern) aufkommen wird. Damit zitiert es nicht nur die zweideutigen Schlußseiten von GW (1971), sondern auch einen Abschnitt aus den Dokumenten der Vollversammlung des Weltrats der Kirchen in Nairobi(1975): »Christen müssen bereit sein zu helfen, Verzweiflung in Hoffnung und Unsicherheiten in positive Sicherheit zu wenden- (dies gilt im Zusammenhang von »Schritten zu einer gerechteren Ordnung und gerechteren Bedingungen für einen hilfreichen Entwicklungsprozeß«) - und dieser Abschnitt schließt mit Hebr 12, 1: »Es ist aber der Glaube eine Zuversicht auf das, was man hofft, eine Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht.« SODEPAX gegenüber möchte ich meinen, daß es ein Fehler sein könnte, dies als Teil der grundsätzlichen Sicht des Glaubens, in der sich Christen vereinen können, anzusehen.

27. Nach meiner Meinung bleibt die *Liebe* der geistige Schwerpunkt katholischer Soziallehre; sodann die daraus folgende *Pflicht,* das Gebot oder,. wenn Sie wollen, die Berufung. oder die Aufforderung, die Befreiung und die Entwicklung meines Nächsten zu fördern, jenes Nächsten, der heute in gewisser Weise in der ganzen Welt zu finden ist. Der Schwerpunkt ist nicht jene Hoffnung, die sich auf eine bestimmte Schau dessen bezieht - wie vage sie auch immer sein mag –, was des Menschen Zukunft in der Welt sein wird. Und ich meine nun, daß, sobald eine solche »Sdiau des kommenden Reiches oder des Reiches Gottes unterwegs« in den Vordergrund oder ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit tritt, eine Ursache nicht der Einheit, sondern der Spaltung und des Zweifels eingeführt wird; das gilt zwischen Christen selbst wie auch zwischen Christen und anderen Menschen 'guten Willens.

28. Dieselben eschatologischen Ausführungen, die in Mt 25,31-46 die grundsätzliche Pflicht lehren, den Hungrigen zu nähren, den Nackten zu kleiden, den Gefangenen zu besuchen (nicht unbedingt freizulassen!), lehrt auch in Mt 24, 12 ff., daß Bosheit überschäumt, daß vieler Liebe erkalten wird und, kurz gesagt, daß es keinen Grund zur Annahme gibt, die Menschheit werde. als ganze in hervorragender Verfassung sein, um den Herrn zu begrüßen, wenn er kommr.um den Lauf der menschlichen Geschichte abzuschließen.

29. Natürlich hat christliche Hoffnung viele Aspekte. Wir »hoffen auf« bessere Zustände, auf eine erneuerte Menschheit in der Geschichte. Und das bedeutet: wir wünschen das, wir würden es begrüßen, wir sollen bereit sein, darauf hinzuarbeiten. überdies soll der Christ darauf vertrauen, daß Anstrengung um menschlichen Vorankommens, Gerechtigkeit und Friedens willen nicht objektiv exzentrisch oder menschlich sinnlos ist, weil er weiß, daß »im Herzen eines jeden Menschen die Sehnsucht nach einem Lebenin Brüderlidikeit und der Durst nach Gerechtigkeit und Frieden« sich finden (OA 48).

Aber diese Aspekte der diristlidien Hoffnung sind nicht die wesentliche Hoffnung, die der Glaube ausfüllt, derer er vergewissert oder die Gott zu erfüllen versprochen hat und die uns deswegen nicht enttäuschen wird (Röm 5, 5). Eher ist die Hoffnung, die den Christen bei der Arbeit für eine bessere Welt hält, zuerst und von Grund auf Reflexion seines Glaubens an Gottes Verheißung, daß guter Wille und gute Werke in dieser Welt beitragen

zum und zählen im Reiche Gottes, soweit es jetzt gegenwärtig ist (aber nur im Geheimnis), sich jetzt aufbaut, aber mcht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit zur Blüte gelangt. Gott verheißt, daß diese guten Werke zählen, auch wenn sie in dieser Welt zuletzt in Fehlschlägen enden. Wenn das der Sinn der Aussage von der »Vision des Reiches Gottes auf dem Wege« ist, dann habe ich selbstverständlich keine Einwände; aber eine Zweideutigkeit sollte nicht erlaubt sein.

30. Denn hier stoßen wir auf einen wichtigen Punkt. Wir müssen das totalitäre Konzept einer Menschheit auf dem Wege (oder sogar beim Aufstieg) durch die Geschichte vermeiden, eine Konzeption, die in verschiedenen Formen seit dem 18. Jahrhundert in Blüte stand. Die Christenheit muß in der Lage sein, den wahren Inhalt ihrer Hoffnung allen Menschen anzubieten. Dabei sind jene einzuschließen, die heute (oder gestern oder tausend Jahre früher) ihr Leben und ihr Geschick durch Krankheit, Unterdrückung, schlichten Zufall usw. als unwiderruflich zerstört ansehen, die zahllosen Menschen eingeschlossen, die in der Geschichte des menschlichen Fortschritts an den Rand gedrängt waren oder sein werden (etwa jene, die in irgendeinem entfernten und irrelevanten Dorf oder auf einer entsprechenden Insel leben und sterben) oder die in ihrer Zeit und ihrem Milieu an den Rand gedrängt sind und deren Leben, Arbeiten und Leiden vom Standpunkt des Historikers - menschlich gesprochen - irrelevant sind. Ihnen wird die Hoffnung angeboten, daß ihr Glaube, ihre Hoffnung und Liebe - welchen Ausdruck auch immer sie finden - keineswegs in jener Ewigkeit verfallen, die sich mit der Zeit - vor allem in der Stunde ihres Todes - überschneidet.

31. So erklärt es sich nun, daß Grundaussagen wie »Gebot«, »Pflicht«, »Mandat«, »Berufung«, »Ruf«, »Aufgabe«, »Verantwortung« usw. bei weitem alle anderen Kategorien katholischer Soziallehre überwiegen: denn sie sind in die Liebe eingeschlossen oder folgen aus ihr; den letzten Paragraphen (92) von »Gaudium et Spes« lohnt es hierzu zu untersuchen - um nicht alle päpstlichen Dokumente, die seitdem erschienen sind, zu erwähnen. Ähnlich bleiben »Pflichr« und »Berufung in Liebe« Mittelpunkt der Theologie der Mission und Evangelisation. Es gibt hier eine Analogie, der nachzudenken es lohnt. In EN (80) nimmt Paul VI. einen Einwurf auf - »wozu überhaupt das Evangelium verkünden, so doch die Menschen durch die Rechtschaffenheit des Herzens zum Heile gelangen können?«, und die Antwort lautet: (a) es ist die Pflicht desjenigen, der das Evangelium bringt, Christus und sein Reich vorzustellen; (b) es ist gleicherweise das Recht seines Mitmenschen, von ihm die Proklamation der guten Botschaft zu empfangen; denn (e) obwohl Gott diese Erlösung an wem er will und auf Wegen, die er alleine kennt, wahrmachen kann, kam trotzdem der Sohn - und das, um die gewöhnlichen Wege der Erlösung zu offenbaren, und (d) der hat uns den Auftrag gegeben (d. h., er hat uns berufen), diese Offenbarung anderen zu übermitteln. (Mit anderen Worten: wir können es nicht zugeben, daß eine Anschauung allgemeiner Erlösung uns von jenem Gebot abwendet, dem wir Antwort schulden ohne irgendeine besondere Perspektive von seiner Wirksamkeit in der Geschichte. Und der Papst fügt hinzu, indem er ganz eindeutig solche Perspektive vom Gebot ablöst: »Es wäre sicher nicht ohne Nutzen, wenn jeder Christ ... folgenden Gedankengang im Gebet vertiefte(n): Die Menschen können durch die Barmherzigkeit Gottes auf anderen Wegen gerettet werden,

auch wenn wir ihnen das Evangelium nicht verkünden; wie aber können wir uns retten, wenn wir aus Nachlässigkeit, Angst: Scham ... oder infolge falscher Ideen es unterlassen, dieses zu verkünden? Denn es hieße Gottes Anruf zu verraten ...«

32. Soweit mein Kommentar zum dritten theologischen Gesichtspunkt, dem nachzudenken uns von SODEPAX aufgegeben ist. Meine letzten Bemerkungen betreffen nun den ersten dieser drei Punkte, der unter der überschrift »Der Kampf der Armen« steht. SODEPAX bemerkt (in Church Alert Nr, 8, S. 15): »Sowohl das Alte wie das Neue Testamentstellen heraus, daß die Armen unter Gottes besonderer Zuwendung stehen. Armut wird in besonderen Begriffen beschrieben (der Hungrige, der Kranke, der Nackte, der Gefangene, der Unterdrückte): d. h., Armut trifft all jene, die ihres rechtmäßigen Erbes beraubt worden sind.« Ich möchte die gegenwärtige Tendenz, jede Form menschlichen Mangels auf unrechtmäßige Enterbungoder, wie die Marxisten sagen, auf »Ausbeutung« zurückzuführen, in Frage stellen. Marx selbst war nicht an Gerechtigkeit interessiert. Aber Christen, die Marxens eindrucksvolle, nichtsdestoweniger unvollständige Erforschung bestimmter Erscheinungen menschlichen Elends und menschlicher Unwürdigkeit lesen, neigen dazu, in seine erklärendeKategorie »Ausbeutung« den christlichen Begriff von Ungerechtigkeit hineinzulesen; da Marx dahin tendiert, Ausbeutung und Entfremdung zu finden, wo immer Menschen für den Tausch arbeiten, beginnen Christen dann, Ungerechtigkeit in jedem menschlichen Leiden zu sehen. Für rechtmäßige Entrüstung ist viel Platz, aber wir werden von ihr verblendet, wenn wir anfangen, überall unrechtmäßige Enterbung zu finden. Krankheit ist echt und fordert genauso unsere Aufmerksamkeit und unser Eingreifen, ob sie nun das Ergebnis früherer Verfehlung ist oder nicht (und meistens ist sie es nicht). Ebenso sollen Gefangene besucht werden (um das Wort des Matthaus aufzugreifen) - auch dann, wenn sie nicht fälschlicherweise ins Gefängnis gesteckt wurden, was meistens nicht der Fall ist.

33. Diese Ausführungen möchte ich mit einem Problem in Verbindung bringen, das Ihnen zunächst als davon sehr verschieden erscheinen wird. Das *Wettrüsten* ist offensichtlich ein großes menschliches Unglück; es ist zugleich Anlaß und Ursache ungeheurer menschlicher Entbehrung, weil es Mittel verschlingt, und es kann sehr wohl unmittelbare Ursache universalen Untergangs werden. Deswegen müssen wir ieden vernünftigen Weg, es zu verringern oder zu beenden, suchen. Einmal geht jedoch ein Dokument des Vatikans weiter und nennt es ein Unrecht (Der Heilige Stuhl und die Abrüstung, HK 31 [1977], S. 302). Nun meine ich in der Tat, daß eine Menge sündiger Ungerechtigkeit, Liebe zur Macht, unrechtmäßigen Willens zur Herrschaft, schlichter Gleichgültigkeit gegenüber dem Wohlsein des anderen in einem großen Teil der Bewaffnung, die heute in der Welt um sich greift, steckt. Aber wenn wir intellektuell ernsthaft mit sozialen Problemen und sozialen Mißständen umgehen, müssen wir uns der Tatsache aussetzen, daß Mißstände auch so aufkommen können: als Ergebnis von menschlichen Handlungen, für die niemand schuldig zu nennen ist, an denen alle schuldlos sind — nicht nur in dem Sinn, daß sie subjektiv oder formal schuldlos sind wegen Unwissenheit oder Fehlern oder aufgrund anderer subjektiver Entschuldigungsgründe, sondern vielleicht sogar in dem Sinn, daß sie objektiv und material schuldlos sind - alle handelten sie *vernünfligund* wollten wirklich Gutes erreichen,

und doch kamen wirkliche Mißstände heraus. (Und müssen wir nicht das sogar von Gottes Schöpfung selbst sagen?) So kann es sicherlich geschehen, daß sich eine Gruppe mit guten Gründen bewaffnet, um sich Schutz zu schaffen, weil sie mit guten Gründen eine andere Gruppe fürchtet, und diese andere Gruppe kann sich aus guten Gründen selbst bewaffnet haben, denn sie fürchtete begründeterweise die erste oder irgendeine andere Gruppe - und so fort. Sogar ein schrecklicher Krieg könnte sozusagen aus Mißverständnis ausbrechen und auf beiden Seiten *gerecht* sein.

34. Ebenfalls können soziale Strukturen ein übel sein, wie es auch von Krankheit gilt, sie können destruktive Zustände sein, welche wir um der anderen willen überwinden sollen, und sie sind doch nicht die Folge der Ungerechtigkeit von irgendeinem bestimmten Menschen und auf diese Weise auch nicht geeignet, Gegenstände moralischer Anprangerung zu sein oder anstacheln, Sünder zu jagen, nach Strafe und Vergeltung zu rufen, rechthaberische Entrüstung zu zeigen usw. Ich sage ja nicht, daß es immer oder auch nur im allgemeinen so stünde - aber wir müssen dieser Möglichkeit Rechnung tragen. Wie alles andere, das ich gesagt habe, könnte Rücksicht auf diese Möglichkeit bedeuten, zu Fatalismus oder Untätigkeit verleitet zu werden; aber das muß nicht und soll nicht sein, vorausgesetzt, der Pol des menschlich Guten bleibt voll aufgeladen - als etwas, das von lebenswichtiger Bedeutung für das Reich Gottes ist. Und das ist (wie Gaudium et Spes, 39, sagt) schon gegenwärtig als Geheimnis und wird zur vollen Blüte gelangen, wenn der Herr wiederkehrt. Dann, wenn wir dem Herrn gehorcht haben und in seinem Geist auf Erden die Werte der Menschenwürde, der Brüderlichkeit und der Freiheit und darüber hinaus alle guten Früchte unseres Wesens und unserer Tatkraft gepflegt haben, werden wir diese Werte, diese Güter wiederfinden, jedoch befreit von Flecken, strahlend und verwandelt.

Dr. lohn Finnis *Senior Common Room University College Oxford Ox14 BH/Vereinigtes Königreich*

übersetzt von Benjamin Williams

Die Ausführungen von Finnis wurden u. a. von *Alovsius Fonseca* kommentiert. Sein Kommentar soll in zwölf Punkten zusammengefaßt werden.

1. Zunächst betonte Fonseca, daß sich die *Methodologie* der päpstlichen Lehre, vor allem der päpstlichen Soziallehre, gewandelt habe. In »Lumen Gentium« wurde das zunächst sichtbar und schlug sich dann in »Populorum progressio« und in »Octogesima Adveniens« nieder. Ausgerechnet der methodologjsdie Ansatz, so Fonseca, sei aber die Ursache dafür, daß die Wirkung dieser Verlautbarurigen so schnell nachgelassen habe. Warum? Die päpstlichen Verlautbarungen seien von einer deskriptiven Zusammenfassung der damals vorherrschenden sozialen und ökonomischen Situation ausgegangen und hatten deren Umwandlung in einem kurzen Zeitraum, etwa 10 Jahre, gefordert.

2. Vor allem in PP bot die Kirche den Menschen das an, was sie als ihr eigenes charakteristisches Attribut besitzt: eine globale Sicht des Menschen und der menschlichen Rasse. »Da die Kirche eine universale Organisanon ist und unter ihre Gefolgschaft Menschen jeder Nation zählt, muß ihr Appell weltweit, universal und planetarisch sein.« Wenn die Kirche mit prophetischer Kritik spricht, muß sie alle menschlichen Lösungsversuche als inadäquat bezeichnen, die nicht die volle Menschenwürde berücksichtigen. Deswegen kritisiert PP neuzeitliche materialistische Tendenzen, dazu den

klassischen Liberalismus in seinen neueren Ausformungen, den extremen Nationalismus, den Rassismus und auch die Befreiungstheologie, vor allem im Blick auf die Schwäche und die negativen Trends, die in den von ihnen angeregten wirtschaftlichen Ordnungen zu finden sind.

3. Fonseca stellte fest, daß die päpstlichen Dokumente nicht den Schein erweckten, eine völlig ausgearbeitete Ordnung der Welt, die nur noch angewendet werden müßte, vorzuschlagen. Sie treten eher wie ein weiser Lehrer auf, der durch informelle Appelle versucht, seine Kräfte und Möglichkeiten zusammen mit denen aller Menschen guten Willens auf eine Lösung zusteuern zu lassen. Fonseca unterstrich das und fügte hinzu: »Zu gleicher Zeit sollte es klar sein, daß diese Dokumente nicht nur oder gar ausschließlich auf letzte Prinzipien oder Werte verweisen; noch sprechen sie lediglich ewige Prinzipien aus oder bestätigen sie die traditionelle katholische Soziallehre; sie versuchen, die gegenwärtige soziale Situation zu analysieren, dabei erkennen sie, wie komplex sie ist. Sie empfehlen breit angelegte Programme sozialer Aktion und empfehlen auch einige konkrete Dinge, die getan werden müssen.« Hier aber, so Fonseca, beginne das eigentliche Problem. Die päpstlichen Dokumente erstreckten sich auf soziale Handlungen und Programme, somit auf Gebiete, die keineswegs direkt von offenbarter Wahrheit abhingen.

4. Wegen der Dynamik der neuzeitlichen Welt entstünde nun der Eindruck, daß diese päpstlichen Dokumente ziemlich schnell überholt seien. pp fand nicht genügend Beachtung, weil inzwischen wirtschaftliches Wachstum zu einer alles absorbierenden Theorie wurde und weil man glaubte, daß Wachstum allein ausreiche, Armut zu verbannen und einen Absprung zum Wohlstand zu finden. Fonseca verwies auf neuerliche Erfahrungen wie Inflation, Stagflation und Rezession, auf Arbeitslosigkeit und große technische Umschwünge, aber auch auf den ungebrochenen Rüstungswettlauf. Die dritte Welt verlangte eine neue wirtschaftliche Ordnung, während der freie Markt von monopolistischen Kräften internationaler Unternehmungen beherrscht werde.

5. Weiter sagt Fonseca, daß jene ökonomischen Strukturen, von denen man in der Zeit von pp Wachstum und Veränderung erwartete, weitgehend versagten. Sie vermochten nicht, das System des freien Marktes in jener Art von Gleichgewicht zu halten, das eine faire Balance zwischen den wirtschaftlich starken, beherrschenden Ländern und den wirtschaftlich schwachen, hilflosen Ländern aufrechterhalten könnte. Die Weltwirtschaft sei ein einziges Wirtschaftssystem geworden. OA habe den ökonomischen und sozialen Rahmen von PP zeitgemäß erneuert. Dort heißt es: »Es ist notwendig, die Probleme, die von der neuzeitlichen Wirtschaft geschaffen werden, in dem weiteren Kontext einer neuen Zivilisation zu betrachten. Diese Probleme schließen die menschlichen Bedingungen der Produktion, die Fairneß im Warenaustausch und in der Verteilung des Reichtums, die Bedeutung der wachsenden Bedürfnisse im Konsumbereich und das Teilen von Verantwortung ein.«

6. Fonseca vermerkte, daß es im alltäglichen Handel nicht möglich sei, ökonomische Strategie und Aktion von Politik und sozialer Ideologie zu trennen. Darin liege eine Gefahr, wie das von ihm herangezogene Zitat aus *DA* zeigt: »Die Kirche hat die feste Überzeugung, daß alle zeitliche Befreiung, alle politische Befreiung - selbst wenn sie versucht, ihre Rechtfertigung auf dieser oder jener Seite des Alten oder Neuen Testaments zu finden, selbst wenn sie sich für ihre ideologischen Forderungen und ihre Handlungsnormen auf theologische Aussagen und Schlüsse bezieht, selbst wenn sie vorgibt, die heutige Theologie darzustellen - in sich die Keime ihrer eigenen Verneinung trägt und versagt, wenn es gilt, das Ideal, das sie für sich vorschlägt, zu erreichen, und zwar immer dann, wenn ihre tiefsten Motive nicht die der Gerechtigkeit in Liebe sind.e Deswegen, so Fonseca, hätten sich die Christen in der letzten Zeit wieder mehr der sorgfältigen Analyse der sozialen und ökonomischen Situation- und der Anwendung der Normen des Evangeliums auf sie zugewendet.

7. Um die sozialen Normen des Evangeliums auszufüllen, müsse man sich auf Strukturen und stznkrurelle Veränderungen konzentrieren. Deswegen seien die multinationalen Unternehmungen von Interesse. Ponseca wörtlich: »Trotzdem ist es nicht leicht, Menschen von der Notwendigkeit, solchen strukturellen Wandel herbeizuführen, zu überzeugen, denn viele der Gläubigen, die ernst-

haft versuchen, ihren sozialen Verpflichtungen durch ihr Leben nachzukommen, glauben, daß sie, soweit sie dessen gewahr sind, das Richtige tun. Und doch könne die *Struktur*, in der sie funktionieren, die Ursache einer weitverbreiteten Ungerechtigkeit sein.« In den multinationalen Unternehmungen wollte Fonseca die fortgeschrittene Stufe des kapitalistischen Systems feststellen. Sie neigten dazu, den internationalen Markt durch ihre Größe, durch ihre Kreditwürdigkeit, durch technische Fähigkeit ihres Management und durch ihre Innovationen zu beherrschen.

8. Auf der Ebene der *multinationalen Unternehmungen* wiederhole sich das Problem der Spannung von wohlmeinendem Individuum und entgegengesetzt wirkender Struktur. Fonseca räumte ein, daß sich in den Führungsspitzen der multinationalen Unternehmen viele Christen finden könnten. Das Problem freilich hafte an der Struktur und an der Weise, wie die Ergebnisse dieses Wirtschaftens zwischen den Ländern verteilt würden. Wieder unterstreicht ein Zitat aus OA die Notwendigkeit, Wandel in Strukturen herbeizuführen: »Die Kirche betrachtet es unzweifelhaft als wichtig, Strukturen aufzubauen, die mehr menschlich sind, mehr gerecht, die mehr die Rechte der Person achten und weniger unterdrücken und versklaven, Aber die Kirche ist sich dessen bewußt, daß die besten Strukturen und die idealsten Systeme schnell unmenschlich werden, wenn nicht die menschlichen Neigungen des menschlichen Herzens in sich heil werden, wenn nicht jene, die in diesen Strukturen leben oder sie sogar bestimmen, sich einer Bekehrung des Herzens und des äußerlichen Verhaltens unterziehen.«

9. Deswegen sei dem Christen ein sorgfältiges Unterscheidungsvermögen zu empfehlen, wenn sie neue Strukturen empfehlen oder andere abschaffen wollten. Es gehe darum, auf den Geist zu achten, der diese Institution gestaltet. Deswegen müsse sich die theologische Debatte dem Gedanken der »Koinonia« zuwenden und sie sowohl auf die Ebene der einzelnen Gemeinde als auch der einzelnen Kirche und der Kirchengemeinschaft entfalten. Nur gegen ungerechte Strukturen zu protestieren helfe den Christen nicht; sie müßten vor Aktionen des Protests auch beten können. Mehr noch: Christen in einflußreichen Positionen müßten sehen, daß trotz ihres guten Willens Strukturen in anderer Weise wirken können, als sie es wahrnehmen wollen oder erhoffen.

10. Wenn die Kirche eine globale Perspektive für internationale Gerechtigkeit und bessere Verteilung des Wohlstands habe, so müßten sie der *geistlichen Sendung der Kirche* zur Erlösung und Befreiung angeglichen werden. Unsere gegenwärtigen ökonomischen Theorien und Strategien versagten, wenn es um gerechtere Verteilung des Wachstumszuwachses gehe. Was sollen die Kirchen nun im besonderen tun? Ihre vornehmste Aufgabe sei es, sich auf die *Eliminierung der absoluten Armut* zu konzentrieren. Das sei die Armut, die das menschliche Wesen erniedrigt. Hier wäre auf Versuche hinzuweisen, quantitative Messungen der *Grundbedürinisse* der von Armut. geschlagenen Völker einzuführen. In diesem Kampf stünden die Kirchen nicht allein. Die Vereinten Nationen und die Internationale Arbeitsorganisation (ILO = International Labour Organisation) hätten sich intensiv mit der Befriedigung der Grundbedürfnisse (basic needs) befaßt.

11. Deswegen sei zu empfehlen, daß die Kirchen sich an konkreten Programmen beteiligen. Diese Programme lägen auf der Linie dessen, was Papst *Paul VI.* in seiner apostolischen Exhorte »Evangelii nuntiandi« (EN) gesagt habe, wenn er von der Pflicht der Kirchen, die Befreiung von Millionen von Menschen in sich entwickelnden Ländern zu verkünden, gesprochen habe. *Evangelisation* sei verbunden mit dem Kampf gegen Hunger, dironisdie Krankheiten, Analphabetentum, Armut, Ungerechtigkeit in internationalen Beziehungen (vor allem in den Austauschraten, in Situationen ökonomischen und kulturellen Neokolonialismus). Die Verbindung zwischen diesem Programm und der Evangelisation liege auf anthropologischem Gebiet; denn der *Mensch*, der evangelisiert werde, sei kein abstraktes Wesen, sondern ein Mensch, der ökonomischen und sozialen Zwängen unterworfen werde. Wie könne man das Liebesgebot verkünden, ohne Gerechtigkeit und Frieden und wahren Fortschritt der Menschen voranzutreiben? Deswegen könne die Kirche nicht das Geistliche isoliert suchen, sondern müsse Befreiung mit Erlösung verbinden.

12. »Die Kirche ist eine Gemeinschaft, eine Koinonia, eine Gemeinschaft von Menschen, die durch geistliche Verbindungen zusammengehalten werden im Leben, das sie in Christus und durch

Christus mit dem Vater und mit dem Heiligen Geist teilen. Das eucharistische Mahl ist das Zeichen dieser Einheit. Es muß durch soziale Strukturen hindurch sichtbar gemacht werden, durch Strukturen, in denen eine wahrhafte Gemeinschaft, verbunden durch die Bande der Liebe, sich ereignen kann.«

Pr. A. Fonseca

1 *Via Porta Pinciana Romalltalia*

Einige Aspekte sozialen Denkens im Okumenischen Rat der Kirchen

VON JAN MILIČ LOCHMAN*

Diese Arbeitsvorlage ist eine bescheidene Skizze der Entwicklung des ökumenischen sozialen Denkens und der Tätigkeit des Weltrats der Kirchen seit 1966. Innerhalb der Konsultation hat sie ein doppeltes Ziel: a) sie ist ein Versuch, die grundsätzlichen Bereiche ökumenischen Interesses, die darauf bezogenen Aufgaben und Absichten zu identifizieren. b) Sie ist ein Versuch, den theologischen Hintergrund der Anliegen und Entwicklungen nach 1966 darzulegen.

Die Frage nach der theologischen Motivierung wird besonders dringlich. Es gab geradezu eine Explosion gesellschaftlichen Engagements im Weltkirchenrat. Deshalb wird die Frage gestellt: übernahmen Aktivisten den Weltkirchenrat oder wirkt sich, theologisch verstanden, mehr als bloßer Aktivismus aus? Daher werde ich mich im zweiten Teil der Darlegung auf theologische Anliegen konzentrieren. Die ersten sechs Abschnitte des Arbeitspapieres behandeln die erste von mir vorgeschlagene Aufgabe, d, h. sie identifizieren einige grundsätzliche Bereiche ökumenischen Interesses. Die Abschnitte sieben bis zehn behandeln die Frage nach theologischen Perspektiven.

A. Die Konferenz über Kirche und Gesellschaft im Tahre 1966 in Genf war ein Wendepunkt in der Geschichte ökumenischen sozialen Denkens, Sie war wahrscheinlich »der ernsthafteste Versuch von seiten des Weltkirchenrats, die revolutionären Gegebenheiten, die die moderne Welt gestalten, zu verstehen« (Paul *Albrecht).* Die Anliegen des »SO-DE-PAX« wurden für die Mitgliedskirchen dramatisch hervorgehoben: *Soziale* Gerechtigkeit, Entwicklung (development), Frieden *(pax).* Drei Schwerpunkte traten in den Vordergrund:

- Die verantwortliche *Weltgesellschaft.* In Genf schlug *Visser 't Hooft* dieses neue Schlagwort vor. Seit *Amsterdam,* vielleicht auch vorher, hat ökumenisches soziales Denken den *Begriff der »uerantiuortlichen Gesellsdiafi«* benutzt. In *Genf* hat Visser 't Hooft dann die Formulierung »verantwortliche Weltgesellschaft« eingeführt - mehr noch, das ältere Schlagwort radikalisiert und erweitert. Es bedeutet, daß die soziale Verantwortung der Christen nicht an den jeweiligen Grenzen ihrer Länder aufhören kann. Sie hat eine faktische ökumenische Bedeutung und eine globale Dimension.

---

* Der ursprünglich englische Beitrag, veröffentlicht in Church Alert 18 (1978), S. 2-8 besteht aus einem Thesenpapier und einem (zunächst mündlich vorgetragenen) Kommentar. Die Übersetzung beider Teile wurde vom Sehriflleirer zusammengefügt und redigiert sowie vom Verfasser autorisiert.

- Der zweite Schwerpunkt hieß: »Lassen Sie uns über Strukturen reden ...« Das wurde wiederholt von einem früheren SODEPAX-Mitarbeiter, *Max Kohnstamm,* ausgesprochen, der Theologen und anderen in Genf 1966 mit der Einsicht begegnete, wie wichtig es sei, daß man *Strukturen* in Betracht ziehe, wenn man über christliche Verantwortlichkeit rede. Es gibt eben nicht nur eine persönliche, sondern auch eine strukturelle Dimension im sozialen Engagement. Es schließt das Problem der Institution, der Systeme, des Kapitalismus, des Sozialismus, der internationalen sozialen Ordnung und der internationalen sozialen Gerechtigkeit ein.

– Den dritten Schwerpunkt möchte ich mit einem Schlagwort, das wahrscheinlich am bekanntesten und am umstrittensten während der Genfer Konferenz und danach war, charakterisieren. Es war der Ausdruck *»Theologie der Reoolution«.* Er richtete sich gegen die Ansicht, daß christliche Ethik und daß Politik sich nur mit der etablierten Ordnung befassen können. *André Dumas* stellt in seinem hier abgedruckten Vortrag fest, daß schon die Oxforder Konferenz von 1937 betonte, wie wichtig die Frage von Ordnungen für ökumenische Sozialethik seit. Jetzt, 1966 in Genf, traten das Bewußtsein, wie notwendig radikale soziale Veränderung sei, und das Anliegen evolutionärer und revolutionärer Vorgänge in bestimmten Debatten hervor und kamen an die öffentlichkeit.

Alle drei Schwerpunkte der Genfer Konferenz bedeuteten einen wichtigen Umschwung für den traditionellen Eurozentrismus der ökumenischen Bewegung. Wir können sagen, daß es seit - und zum Teil sogar schon vor - 1966 eine unverkennbare Strömung gab, die den weißen Eurozentrismus in kulturellen, ökonomischem und rassischem Sinn bekämpfte. Das grafische Symbol der Konferenz 1966 in Genf werde ich nie vergessen. Wir traten dem großen Bild einer Erdkugel gegenüber, auf dem Aufnahmen der verschiedenen Menschentypen befestigt waren. Es wurde nicht leicht, weiße Gesichter in diesem umfassenden Panorama der Menschenwelt zu finden. Aber diese Bilder beschreiben die Situation genau. Wir vergessen diese Lektion leicht, wenn wir versuchen, ökumenische Komitees und Versammlungen zusammenzusetzen. Sie haben nicht die Proportion, die der wahren globalen Situation entspricht. Die Genfer Konferenz versuchte - zumindest grafisch, und nach meiner Meinung auch intellektuell -, durch ihre Herausforderung die Frage nach dem Eurozentrismus zu stellen. Diese Herausforderung wurde nach meiner Meinung zum grundlegenden Modell ökumenischen Denkens und ökumenischer Tätigkeit.

B. Die Genfer Konferenz gab nicht vor, für die Kirchen zu sprechen, sondern wollte eher zu den Kirchen und zum Weltkirchenrat sprechen. Ihre Stimme blieb nicht ungehört. Im Grunde stimmte die *Yolloersammlune von Uppsala* 1968 der AufgabensteIlung zu, die von der Genfer Konferenz gekommen war. Die Vollversammlung wurde auch von der neuen Entwicklung innerhalb der römisch-katholischen Kirche, etwa »Populorum progressio«, beeindruckt. Die Mitgliedskirchen des Weltkirchenrats »wandten sich vom introspektiven Ekklesiastizismus ab und einer unwiderruflichen Begegnung mit der modernen Welt« (Robert Me Afee Brown) zu. Ob diese Aussage nicht doch ein wenig zu optimistisch war, muß noch geprüft werden. Unmittelbar nach Uppsala jedoch schien es,

1. S. o, S. 177.

als ob ein Durchbruch innerhalb der Familien der Kirchen, einschließlich der römisch-katholischen Kirche, erreicht worden wäre. Die Versammlung konzentrierte sich besonders auf die Fragen der Entwicklung. Das ist seit Uppsala das größte und zentrale ökumenische sozialethische Anliegen. Für viele Kirchen war es eine verhältnismäßig neue Herausforderung. Nichtsdestoweniger wurde die Versuchung, Entwicklung auf die Weise traditioneller Wohltätigkeit zu beschränken (d. h. nach einem Modell, in dem die reichen Länder den armen Ländern »von oben« helfen) gehemmt. Anerkannt und festgestellt wurde, daß - ich zitiere den Bericht der zweiten Sektion- »wirksame Weltentwicklung radikale Veränderung in der Institution und Strukturen auf drei Stufen verlangt: innerhalb der sich entwickelnden Länder, innerhalb der entwickelten Länder und innerhalb der internationalen Wirtschaftsverflechtung. Auf allen drei Stufen ist es notwendig, den sozialen und ökonomischen Prozeß in eine neue Dynamik menschlicher Solidarität und Gerechtigkeit einzuflößen.«

Auf dem Weg, den der Weltkirchenrat nach der Vollversammlung in Uppsala beschritt, versuchte er, besonders durch seine »Kommission zur Beteiligung der Kirchen an der Entwicklung«, die Kirchen zu motivieren, ihr Denken und ihre Handlungen nach diesen neuen Linien auszurichten. Die Vollversammlung von Nairobi bedeutete einen bestimmten Schritt weiter in dieser Hinsicht, besonders durch den Vortrag eines der Hauptsprecher der Versammlung, Premierminister *Manley* aus Jamaica, der entschieden für die »Neue Internationale Wirtschaftsordnung« plädierte. Und dieses Anliegen bleibt auf der Tagesordnung des Weltkirchenrates.

C. In der Zeit zwischen Uppsala und Nairobi verwandte der Weltkirchenrat auf sozialethischem Gebiet viel Energie auf das ökumenische *Antirassismusprogramm.* Das Programm wurde schon in Uppsala angeregt, jedoch erst während der ersten Sitzung des neuen Zentralkomittees in *Canterbury 1969* entwickelt. Dieser Zentralausschuß mußte die traditionellen Weisen von verbaler Verurteilung des Rassismus einerseits und von karitativer Hilfe für die Opfer andererseits aufbrechen. Wer Dokumente der ökumenischen Bewegung untersucht, wird finden, daß es praktisch immer einige Stellen zum Problem des Rassismus gab. Aber solange der Kampf gegen den Rassismus entweder nur verbal geblieben ist oder in Hinsicht auf traditionelle Formen von Liebestätigkeit behandelt worden ist, hat er nur wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das ist nicht untypisch für die Situation theologischer Sozialethik. Das Antirassismusprogramm ist über die traditionelle Einstellung und Behandlungsweise entscheidend hinausgegangen. Es versuchte, eine vielfältige Strategie von Aktionen gegen rassische Benachteiligung einzuüben, und es konzentrierte sich besonders auf die Apartheid als eine Doktrin und als ein ökonomisches System in Südafrika und seinen Nachbarländern. Auch hob es die strukturellen Aspekte des Rassismus hervor. Durch seinen Sonderfonds wurden Befreiungsbewegungen (wie FRELIMO), die kämpfen, um rassistisch-koloniale Systeme zu überwinden, unterstützt. Das führte zu starken Spannungen, ja zu Fraktionierungen innerhalb der Mitgliederkirchen. Der Weltkirchenrat erfuhr eine »hödist qualvolle Beunruhigung von der Polarisierung der Meinungen«, wie es der Zentralausschuß in *Utrecht* 1972 feststellte. Die theologischen Aspekte der Debatte sind bis jetzt noch nicht zufriedenstellend ausgearbeitet worden, und ich meine, daß dieses eine Aufgabe für ökumenische Sozialethik bleibt.

Ich muß einen weiteren Punkt ansprechen. Es gibt eine grundsätzliche ökumenische Frage, die für dieses Kolloquium von Interesse sein könnte: Ist es wahr, daß *»Lebre trennt und christlicher Dienst an der Welt Kirchen uereinigtet* Ich nehme ein Schlagwort auf, unter dem die »Bewegung für Praktisches Christentum« auf der Stockholmer Weltkirchenkonferenz angetreten ist. Während der letzten Jahre haben wir entdeckt, daß wir dieses Schlagwort nicht so unzweideutig oder undialektisch wie früher wiederholen können. Es gibt doch Situationen, in denen eine Uberemstimmung m der Lehre möglich ist oder sogar erreicht wird und zu konkreten Ergebnissen führen kann. Zugleich sammeln unsere Kirchen die Erfahrung, daß Spaltungen über soziale Anliegen die Konfessionsgrenzen überschreiten. Die ökumenische Bewegung wird sich mit solchen Spaltungen befassen müssen; ich meine, daß SODEPAX - als ein wichtiges Instrument, das dafür bestimmt ist, den Weltkirchenrat und die päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden zusammenzuführen - sich in dieses Problem vertiefen soll.

D. Die Antirassismus-Debatte sorgte für neue Impulse für das ökumenische Denken im Blick auf *Gewalt* (violence). Auf der einen Seite gab es ein wachsendes Verständnis radikalen christlichen Zeugnisses für den *Frieden,* den Pazifismus eingeschlossen. Auf der andern Seite wuchs die Einsicht, wie notwendig *radikale Veränderungen* der ungerechten Strukturen seien, sowohl innerhalb nationaler Gesellschaften wie auch innerhalb der internationalen ökonomischen Ordnung. Ausgerechnet als diese beiden Tendenzen zusammentrafen, entfaltete sich ein Paradox. In dem Augenblick, als die überkommene Lehre vom gerechten Krieg als die übliche Option des Christen unter Beschuß geriet, tauchte das Thema der »gerechten Revolution« mit besonderer Dringlichkeit vor uns auf. Das Studienprogramm zu den Fragen »Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf für die soziale Gerechtigkeit« des Weltrates der Kirchen versuchte, über abstrakte Positionen oder Äußerungen hinauszugehen und wurde deswegen direkt mit dem Problem der Gewalt konfrontiert. Die Polarisation der Meinungen in der Theorie wurde relativiert, indem das ausschlaggebende Anliegen sozialer Gerechtigkeit in den Mittelpunkt gestellt wurde. In diesem Zusammenhang wurde dem Interesse für die Erforschung und Anwendung wirksamer Methoden und Techniken der Gewaltlosigkeit eine hohe Priorität in der Okumene emgeräumt. Zugleich ergab sich eine paradoxe Entwicklung: Erstaunlich war es, zu sehen, daß einige der »neuen Vorkämpfer« der Gewaltlosigkeit zenau aus den Kreisen stammten, die traditionell den Begriff des gerechten Krieges in internationalen Beziehungen unterstützten. Hingegen erwiesen sich manche Pazifisten, von denen man eine unmittelbare und heftige Reaktion gegen das Antirassismusprogramm erwartet hatte, realistischer in ihrer Verantwortlichkeit als viele aus dem entgegengesetzten Lager. Das erinnert uns an die Tatsache, daß man diese Streitfrage nicht einfach in einem abstrakten und allgemeinen Sinn diskutieren kann. Sie steht in diesem Fall in enger Verbindung mit dem grundsätzlichen Interesse für soziale Gerechtigkeit, die nicht in allen Situationen identisch strukturiert ist.

Im Vergleich damit wurden die anderen brennenden Fragen der Gewaltanwendung, z. B. das traditionelle Friedens-Kriegs-Problem, weniger in der ökumenischen Debatte nach 1966 hervorgehoben. Trotzdem bleibt die Erforschung des Friedens oder das Frie-

densproblem - wie die SODEPAX-Konsultation in Baden 1970 sagte - das verzweifelt dringende Gebot. Nairobi setzte 1975 ein neues Programm, nämlich den Militarismus zu bekämpfen, in Gang. Das könnte ein neuer Anfang und ein neues Arbeitsgebiet für ökumenische Sozialethik sein. Wir haben erst angefangen, dieses Programm zu entwickeln; aber seine Dringlichkeit, wenn wir die ungeheuren Gefahren für unsere Welt, d. h. das steigende Potential der Vernichtungswaffen, sehen, machen es zu einer der Hauptaufgaben des Weltkirchenrats in den nächsten Jahren.

E. Mit der Untersuchung über die *»Zukunft des Menschen und der Gesellschafl in einer wissenschaftlich-technischen Welt«* betrat die Abteilung Kirche und Gesellschaft 1969 eine »terra incognita«. Dieses Thema entsprach der veränderten Weltsituation. Die Hoffnungen, daß der neuzeitliche Mensch den rechten Umgang mit der gegenwärtig vorhandenen Technologie entdecken würde, um die Menschlichkeit zu fördern, statt sie dadurch zu zerstören, haben sich seit dem Ende der 60er Jahre erheblich vermindert. Traditionelle Wissenschaft enthielt Träume eines »technologischen Messianismus«. Aus ihnen erwachten wir zur Nüchternheit. Die Debatte um die *Grenzen des Wachstums* enthüllte die Zwiespältigkeit von Wissenschaft und Technologie. Elemente der Ausbeutung und destruktive Einwirkung auf die Umwelt, die sich aus der technologischen Revolution entwickeln, wurden als überlebensgefahren erkannt. Mit einer Serie von Konsultationen, die in der 1974 abgehaltenen Konferenz über »Wissenschaft und Technologie für die menschliche Entwicklung« in Bukarest gipfelten, versuchte derOekumenisdie Rat der Kirchen auf die Dringlichkeit der ökologischen und technologischen Krise aufmerksam zu machen. Das war eine ziemlich schwierige Aufgabe, weil wir für einen Weg zwischen zwei entzeaengesetzten Meinungen, die sehr stark innerhalb des Weltkirchenrats vertreten waren, kämpfen mußten. Diese beiden Meinungen können wir mit folgender Metapher umschreiben: Das soziale Denken des Weltkirchenrats mußte einen engen Pfad zwischen der Scvlla des technologischen Triumphalismus und der Charybdis der technologischen Apokalyptik suchen. Die Debatte über die Kernkraft und ihren möglichen Gebrauch und Mißbrauch, die zur Zeit in so vielen Ländern Leidenschaften heraufbeschwört, steht in der ständigen Gefahr, das Pendel zur einen oder zur anderen Seite ausschwingen zu lassen. Die positive Ausrichtung der ökonomischen Suche fand eine vorläufige Formulierung in dem Titel: »Aufbruch zu einer gerechten, partizipatorischen und sich selbst erhaltenden Gesellschaft« (sustainable society). Dies bedeutet ein neues Arbeitsgebiet für ökumenisches Denken und für ökumenisches Handeln in der Zeit nach Nairobi.

F. Die Frage nach den *Menschenrechten* ist in den ökumenischen Verhandlungen zu einem besonders bedrängenden Punkt geworden. Sie erweist sich als so dringlich, weil die mannigfaltigen und sich steigernden Verletzungen der Menschenrechte in unserer gegenwärtigen Welt beunruhigen. Wie umstritten sie sind, zeigen die vielen Betonungen und Prioritäten im Verständnis der Menschenrechte im Westen, im Osten und in der Dritten Welt. Es hat sich als höchst schwierig herausgestellt, eine gemeinsame Grundlage für ökumenisches Denken im Rahmen dieses Themas zu finden. Die von der »Kornmission der Kirchen für internationale Angelegenheiten« 1974 organisierte Konsultation zur Frage der Menschenrechte einigte sich versuchsweise auf folgende Liste von Menschenrechten: das

grundsätzliche Recht auf Leben, das Recht, eine kulturelle Identität zu entfalten und zu erhalten. das Recht. an Entscheidungsprozessen im staatlichen Leben Anteil zu nehmen, das Recht, eine abweichende Meinung zu vertreten, das Recht auf persönliche Würde, das Recht, eine Religion oder einen Glauben frei zu wählen.

In verschiedenen Gegenden der Welt neigt man dazu, verschiedene dieser Rechte zu brechen. Wer die gerade aufgeführte Liste mit traditionellem ökumenischen Denken über Menschenrechte vergleicht, wird sofort einen auffallenden Unterschied bemerken. Der Begriff der Menschenrechte von 1948, der unter der aktiven Teilnahme von Denkern, die dem Weltkirchenrat verbunden waren, entwickelt wurde, betonte sehr deutlich die traditionell westlichen Rechte. Selbstverständlich gelten sie noch, aber sie sind nicht die einzigen Rechte, mit denen wir ökumenisch befaßt sein sollten. Es gibt verschiedene Gegenden in der Welt mit verschiedenen Prioritäten, und wir können nicht alle diese Gegenden mit einem Maßstab messen. Audr hier muß der Eurozentrismus überwunden werden.

In praktisch allen Gebieten der Welt gibt es eine feine oder grobe Benachteiligung der *Minderheiten* - einmal jener, die in den jeweiligen Gebieten Minderheiten sind, sodann einer in allen Gebieten verbreiteten Mehrheit, d. h. der Mehrheit der Frauen. Die Konferenz zur Frage des *Sexismus* des Weltkirchenrates (1975) versuchte die Aufmerksamkeit der Kirchen auf diesen Typ der Benachteiligung im Bereich der Menschenrechte besonders zu lenken.

Im allgemeinen sind die Debatten innerhalb der ökumenischen Bewegung um Menschenrechte immer schwierig gewesen. Da fällt man häufig in Versuchung, sich in etwas zu versuchen, das manchmal »selektive Entrüstung« genannt wird. Die verschiedenen Interessen werden gegeneinander ausgespielt. Manchmal wird eine Art des Moratoriums ausgeübt, indem Menschenrechtsprobleme in eigener Gesellschaft verharmlost oder gar tabuisiert werden. Das führt zur Frustration und ist schmerzlich. Das plötzliche Interesse an Menschenrechten besonders in Osteuropa in Nairobi sollte auf diesem Hintergrund verstanden werden. Viele Leute reagierten, weil sie befürchteten, daß osteuropäische Problempunkte vom Weltkirchenrat nicht mit ausrechender Dringlichkeit behandelt worden sind.

Es ist durchaus möglich, daß in der nächsten Zeit Menschenrechte zum Testfall der ökumene werden könnten. Ein konzentriertes theologisches Nachdenken ist notwendig, um ihn zu bestehen. Mit Genugtuung kann ich sagen, daß mehrere Konfessionsfamilien, die mit dem Weltkirchenrat zusammenarbeiten, einen ernsthaften Versuch in dieser Richtung machen. Persönlich war ich verantwortlich für eine Untersuchung über die Menschenrechte seitens des Reformierten Weltbundes, die jetzt abgeschlossen worden ist und deren Ergebnisse veröffentlicht worden sind-. Eine andere Untersuchung wurde vom Lutherischen Weltbund in Angriff genommen, und ich weiß, daß ein wichtiges Dokument der päpstlichen Kommission »Gereditigkeit und Friede« vor kurzem veröffentlicht worden ist[3]. Es fällt in gewisser Weise auf, daß sich verschiedene Konfessionsfamilien ohne irgendeine Koordination dieser wichtigen Anliegen angenommen haben. Hoffen wir, daß von sol-

2. J. M. Lochman und Jürgen Moltmann (Hg.): Gottes Recht und Menschenrechte, 1976.
3. Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et pax, 1976.

cher breiten Streuung ökumenischen Interesses eine neue Möglichkeit für einen breiteren und tieferen Konsens sich entfalten wird.

G. Der zweite Schwerpunkt dieser Darstellung betrifft die Frage der *theologischen Aspekte der Debatten im Weltkirchenrat.* Wie ich schon erwähnte, ist der Weltkirchenrat oft während der Periode zwischen Uppsala und Nairobi kritisiert worden, und wir mußten auf die Kritiken, die uns von vielen Kreisen erreichten, reagieren. Wir mußten sie ernst nehmen; manchmal fragte ich mich, ob wir die Wichtigkeit theologischen Nachdenkens unterschätzt hatten, ob wir nicht zu schnell praktische Schritte unternommen und die deutlichen theologischen Gründe, die uns in solche Richtung führten, vergessen hatten. Die Gefahr lag nicht nur auf theologischem Gebiet, sondern könnte auch eine Gefahr für unsere Glaubwürdigkeit auf dem Gebiet sozialen Engagements sein. Nur wenn wir wirklich klarstellen, daß das soziale Engagement ein Engagement des Glaubens ist und nicht aus irgendwelchen sekundären Beweggründen entspringt, werden wir Glaubwürdigkeit bei unseren Kirchenmitgliedern gewinnen. Deswegen ist die Frage nach theologischer Orientierung nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Sache.

Allerdings ist es meine tiefe Überzeugung, daß der Weltkirchenrat die Wichtigkeit theologischen Nachdenkens nicht einfach unterschlagen hat. Christliche Sozialethik und das soziale Engagement des Weltkirchenrats sind von intensivem theologischem Nachdenken begleitet worden. Und ich meine, daß es so sein muß, weil christliches soziales Engagement ohne theologische Perspektive blind ist. Und umgekehrt - theologisches Nachdenken ist leer, wenn es keine ethischen und sozialen Folgen hat. Es gibt zwischen ökumenischer Theorie und ökumenischer Praxis eine dialektische Beziehung, die verschiedene Betonung in verschiedenen Zusammenhängen, jedoch keine Trennung, erlaubt. Leidenschaftliche Debatten zwischen »Horizontalisten« und »Vertikalisren« (um Kürzel zu benutzen) fanden in jeder Sitzung des Zentralausschusses, an der ich teilnahm, statt; sie bezeugen die Wichtigkeit des Problems. Mitten aus gelegentlich verwirrenden Debatten begann sich eine neue Übereinstimmung herauszuarbeiten:

Die horizontale und die vertikale Dimension gehören untrennbar zusammen. In Jesus Christus sind Gott und Mensch, Ewigkeit und Geschichte, Gottwerdung und Vermenschlichune, Geistigkeit und soziales Engagement miteinander verbunden.

Vor allem die Verbindung von Vergöttlichurig und Humanisierung ist theologisch bedeutungsvoll. In Uppsala wurde die Humanisierung betont. Der Weltkirchenrat brachte die sogenannten *»Humanum-Studien«* in Gang, um ausdrücken zu helfen, was dieKirchen damit unter Menschsein und Menschwerden verstehen und mit den sozialethischen Kriterien der Humanisierung aussagen wollen. Was ist der spezifisch christliche Begriff des »Humanum«? In dieser Hinsicht trugen die orthodoxen Kirchen durch ihr eigenes klassisches Konzept der *Theosis* bei. Und das war in der Tat ein wichtiges Interesse unser aller: deutlich herauszustellen, daß die Sorge um Menschen die Herrlichkeit Gottes nicht vermindert. Ich möchte den Kirchenvater Irenäus zitieren: »Die Herrlichkeit Gottes ist der Mensdi.« Zugleich könnten wir den Satz umwandeln und sagen: »Die Herrlichkeit des Menschen ist Gott« (A. Polanus). Es gibt diese Wechselbeziehung zwischen den beiden Dimensionen, die erhalten werden muß, wenn die theologische Orientierung der biblischen

Linie verantwortlich folgen soll. Die Konferenz »Das Heil der Welt heute« (1973 in Bangkok) arbeitete ein umfassendes Konzept des Heils aus, das versuchte, einseitigen Horizontalismus oder Vertikalismus zu vermeiden. In Nairobi ist das Anliegen des sogenannten integralen Evangelismus hervorgehoben worden. ökumenisches Denken versucht entschieden, irgendeine »eindimensionale Geometrie« zu überwinden".

H. Auf welche *theologische Perspektive* richtet sich das soziale Denken des Weltkirchenrates jetzt aus? Wir müssen sehr bescheiden sein. Es gibt keine offizielle Theologie des Rates. Die Mitgliedskirchen sprechen mit ihren besonderen Stimmen. Jedoch gibt es keinen grenzenlosen Pluralismus. Denn da ist die Inspiration und das Fundament des *auf Christusgerichteten trinitarischen Glaubens.* Beide Aspekte erscheinen mir besonders wegweisend für unser soziales Denken in der Vergangenheit und in der Zukunft zu sein. Die Wichtigkeit der Basis des Weltkirchenrats ist zu betonen. Von Anfang an wurde sie mit christologischem Inhalt ausgefüllt: »Jesus Christus, unser Gott und Erlöser.« Das war die Grundlage, zu der sich die christliche Studentenbewegung und dann der Weltkirchenrat entschieden. Die Basisformel wurde später in positivem Sinn erweitert. Die erste Fassung, die in Amsterdam angenommen wurde, war viel zu sehr ein Kürzel. Die zweite Fassung betonte die Christologie, aber stellte sie im trinitarischen Zusammenhang heraus. Das scheint äußerst wichtig zu sein, und ich meine, daß diese beiden klassischen christlichen Grundanliegen der christologischen und trinitarischen Orientierung das Fundament des sozialen Engagements des Weltkirchenrates bleiben.

1. Das Denken des Weltkirchenrats war immer *auf Christus ausgerichtet.* Die Themen der Vollversammlungen weisen diese Orientierung aus. Jedoch gibt es verschiedene christologische Akzente innerhalb des gemeinsamen Zeugnisses; sie entsprechen verschiedenen Aspekten des Evangeliums. Nach meiner Meinung könnte man drei Dimensionen biblischer Christologie angeben, die alle drei für Sozialethik von Bedeutung sind

- die konkrete Geschichte des Lebens Jesu, seine Worte und Taten,
- die Geschichte seiner Passion undseines Kreuzes,
- die Geschichte seiner Auferstehung.

Alle drei Aspekte haben ihre sozialen Implikationen. Sie haben für ökumenisches Denken und ökumenisches Handeln große Bedeutung. Ich möchte versuchen, diese drei Dimensionen in Verbindung mit dem sozialen Engagement zu bringen:

(1) Die Geschichte des Lebens Jesu wurde immer wieder in der ökumenischen Bewegung nach 1966 bedacht, besonders im Blick auf die Bedeutung von *Bejreiung,* Lk 4, 18-21 ist eine der wichtigen biblischen Stellen, die immer wieder in ökumenischen Debatten angesprochen worden sind. Einige nannten sie das »Nazarethmanifest«. Ihr Ziel ist die Befreiung des Menschen von geistlicher und materieller Knechtschaft. Die Strategie - und das ist von besonderer Wichtigkeit - ist die Offenheit der Liebe für alle - ohne Einschränkungen - und zugleich das entschlossene Engagement für die Armen und die Benachteiligten.

4. Vgl.]. M. Lodiman, Oekumenische Geometrie des Glaubens. »Vertikalismus« und »Horizontalismuse zwisdien Uppsala und Nairobi. In: Materialien des Konfessionskundlidten Instituts Bensheim. 28. Jg. Nr, 4, 1977. S. 68-72.

Darin tritt nach meiner Meinung das Kriterium für eine ökumenische Methodologie sozialen Engagements heraus: Ein offener Horizont ohne Vorurteil, zugleich Stellungnahme und nicht nur Neutralität! (2) Das Kreuzesereignis und das Wort vom Kreuz haben ökumenisches Engagement gestaltet und ausgerichtet. Die Geschichte vom Kreuz verschärft die christliche Erinnerung an das *Leiden* - memoria passionis -, indem sie uns auf diejenigen, die in besonderen Situationen leiden, verweist. Diese Erinnerung muß in Praxis umgesetzt werden, sowohl im Sinne personaler Wohltätigkeit, d. h. »diakonia«, als auch im sozialen Sinn.als kritische Infragestellung und Umwandlung der Zustände, die die Leiden verursachen. So gibt es nicht nur eine »Philanthropie der Unterdrückten« und eine »Pädagogik der Unterdrückten« (wie Paolo *Freire,* der mit dem Weltkirchenrat verbunden ist, es formuliert hat), sondern auch eine »Politik der Unterdrückren«, die ein Teil der sozialen Aufgabe der Christen ist. (3) Unabdingbar gehört zum Christusereignis der Auferstehung eine radikale *Ent/atalisierung* der Menschenwelt. Die »Fürstentümer und Gewalten« haben - wie Paulus behauptet - durch die Auferstehung Christi ihren Schrekken verloren.

Die etablierten Zustände und Strukturen des Kosmos und der Geschichte sind nicht absolut - post]esum Christum natum et resurrectum, So kann auch der soziale Status quo nicht als etwas Unveränderliches festgehalten werden. Biblische Hoffnung, auf die Auferstehung gegründet, ermutigt ökumenische Initiativen personaler und politischer *Hoffnung.* Sie hilft uns im Kampf für mehr Gerechtigkeit durchzuhalten, sie befähigt uns, trotz aller Rückschlage und Hindernisse, die wir in allen drei Welten erfahren, weder zu kapitulieren noch zynisch zu werden.

]. Die *christologische Orientierung* des Weltkirchenrats ist nicht christomonistisch. Sie muß in ihrem *trinltariscben Zusammenhang* verstanden werden. Orthodoxe Theologen erinnerten die ökumenische Theologie ständig an diesen trinitarischen Rahmen. Der zweite Artikel der Trinität, d. h. der Artikel von]esus Christus, darf weder den ersten, den von Gott dem Vater und der Schöpfung, noch den dritten, den vom heiligen Geist und der Kirche, unterdrücken. Eine Schöpfungstheologie und eine Theologie des Geistes sind wichtige theologische Anliegen heute.- In N"airobi entdeckten wir immer wieder, daß wir gerade auf die Theologie der Schöpfung und die Theologie des Geistes besondere Aufmerksamkeit richten müssen. Darüber hinaus eröffnet der trinitarische Begriff selbst eine wichtige sozialethische Perspektive. Christlicher Glaube und christliche Theologie versuchen, die Welt coram Deo, unter der Perspektive Gottes, zu erfassen. In Gott finden wir unseren endgültigen Bezugspunkt, die wahrhaft ökumenische Vision einer *Einheit,* die alle unsere Trennungen in der Kirche der Welt überschreitet. Christliche Botschaft von Gott ist es, die uns weitertreibt, eine verbindliche Gemeinschaft und damit »ökumenische Initiarive« zu suchen.

Es erscheint mir von großer Wichtigkeit, noch deutlicher als in einigen früheren Stadien ökumenischer Bewegung herauszustellen, daß der GOtt des christlichen Glaubens der *dreieinige Gott* ist. Was bedeutet es, wenn ich jetzt noch einmal betone, daß die christliche Lehre von Gott trinitarisch ist? Es bedeutet, daß das *Geheimnis Gottes* zugleich das *Ge-.beimnis der Kommunikation,* der Partizipation und der gegenseitigen Solidarität ist. So

ermutigt der Blick auf die gesamte Schöpfung im Lichte dieses Gottes, nach sozialen Mustern zu suchen. die auf Gegenseitigkeit, Teilhabe und Solidarität ausgerichtet sind. Ich möchte recht deutlich betonen, daß das meine eigene Vorstellung ist. Aber ich meine, daß es sich nicht nur um reine Phantasie handelt, weil die Ursprünge der Lehre von der Dreieinigkeit sogar in diese Richtung weisen, wenn wir die Dogmengeschichte genau genug studieren. Dabei denke ich an den gesamten sozialen Hintergrund jener Zeit, als das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes als der spezifisch christliche Gottesbegriff eingebracht wurde. Es ist der Kirche schwergefallen, diese Lehre anzunehmen. Denn es gab andere Bewegungen, die versuchten, andere christliche Gottesvorstellungen zu entwickeln. Ich möchte besonders die sogenannten Monarchianer des dritten und vierten jahrhunderts hervorheben. Sie stellten ihre Gotteslehre in den überkommenen philosophischen Begriffen eines allgemeinen Monotheismus vor. Sie hielten sogar daran fest, daß ihre monotheistische und vielleicht monopolistische Gottesvorstellung ein besonders geeignetes Konzept war, die staatliche Ideologie ihrer Zeit zu unterstützen. Am Anfang des vierten jahrhunderts gab es eine Veränderung: Die Christenheit wurde Staatsreligion. Monarchianistischer Monotheismus bot eine ideologische Möglichkeit, die Einheit des Reiches zu stärken: »Ein Gott, ein Kaiser, ein Reidi.« Das stellte eine tödliche Gefahr für christliche Theologie dar, weil sich mit ihrer Hilfe eine autoritäre Ideologie entwickeln konnte. Gerade in dieser Situation leisteten die trinitarischen Theologen einen kaum zu überschätzenden, lebensrettenden Dienst für die christliche Kirche. Abstrakte Einheit neigt zu autoritären, monolithischen, totalitären Modellen des Denkens und des Handelns, Und in diesem Zusammenhang scheint mir die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ein außerordentlich wichtiges Anliegen der Christen zu sein, nicht nur in Gestalt theoretischer Spekulation oder als Geheimnis, sondern als Anleitung für unsere Gedanken, unsere Gebete und unsere Tätigkeit.

Daher lautet meine abschließende These: Christen sollen nicht zögern, die Implikationen ihrer trinitarischen Theologie und Liturgie auszuarbeiten. jedes Mal, wenn christliche Gemeinschaften sich treffen, um Gottesdienst im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu halten, ist geistliche Kraft für eine verbindliche Gemeinschaft, für Teilnahme und Gerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft virtuell und tatsächlich vorhanden. Sie soll mit Dankbarkeit anerkannt und in unserer gemeinsamen Suche nach einer menschlicheren Gesellschaft nutzbar gemacht werden.

Prof. Dr. fan ulus *Lochman, D. D.* *Largitzenstr.* 62, *CH-4056 Basel*

übersetzt aus dem Englischen von Benjamin Williams

Rubem Alves, Professor aus Brasilien, antwortete aus der Sicht lateinamerikanischer Christen auf die Ausführungen von Lochman. Seine Ausführungen sollen in *Thesen* zusammengefaßt werden:

1. Alves fügte den Ausführungen Lochmans an, daß die Genfer Konferenz von 1966 den Bruch mit nur liberalen und progressiven reformorientierten Gedanken bedeutet. Man erkannte, daß die Armen deswegen arm sind, weil sie in Strukturen ökonomischer und politischer Herrschaft gefangen sind. Marxistische Terminologie wurde zu Rat gezogen. Immer noch meinten jedoch Christen aus Europa und den USA, daß sie frei wären, sich wie der gute Samariter zu verhalten, und die

Armen anstoßen sollten, ihre Situation zu verändern. Gerade deswegen führten lateinamerikanische Theologen in Gedanken der *Befreiung* ein.

2. Die neueren Entwicklungen Lateinamerikas wandelten die Vorliebe für den Gedanken der Befreiung entscheidend. Hatte man vorher gedacht, daß Lateinamerika auf dem Wege in die Revolution sei, so betrachte man ietzt die eigene Lage als *Gefangenschaft*. Der Gedanke, gefangen zu sein, steckte offensichtlich auch den Wehrat der Kirchen an. Nun könne man nicht länger meinen, daß Technologie den Menschen von der Ideologie *befreie. Die Umweltkrise* habe das vollends zum Bewußtsein gebracht.

3. Wie konnte es zu dieser weltzerstörerischen Entwicklung kommen? Alves gab zu bedenken, daß der Calvinismus zum großen Teil daran schuld sei. da er die Idee einer natürlichen Theologie zurückweise. Von daher hätte die systematische Reduktion der Qualität auf die Quantität, obwohl von *Hegel* und *Marx* verurteilt, Eingang als Dogma in die Wissenschaften gefunden.

4. Zusätzlich zu Lochmaus Ausführungen stellte Alves fest, es scheine, daß die Industriegesellschaft eine innere Dynamik habe, die wie ein unumkehrbarer Trend verlaufe. Keine politische Theorie zeige sich dieser Situation angemessen; denn die Macht habe sich in ungeheure und unsichtbare Strukturen zurückgezogen. Einzelne Personen hätten keine Macht mehr.

5. Die Kirchen fänden sich nun mit dem Gedanken konfrontiert, daß soziale Realität auf *Konflikten* aufbaue. Trotzdem meinten die Kirchen, als geistliche Realitäten über diesen Spaltungen zu stehen. Demgegenüber betonte Alves, daß die Kirche immer eine politische Größe sei. Deswegen sei die *Ideologie des Ökumenismus* ein ernsthaftes Hindernis zum politischen Verständnis der Kirche. Deshalb trage auch die Lehre von der Versöhnung die Gefahr in sich, als Ideologie zu funktionieren.

6. Hingegen stützte sich Alves darauf, daß sich die *Propheten* und *Jesus* immer dessen bewußt waren, daß sie nicht zu allen, sondern zu einigen gesandt waren, den Armen und den Unterdrückten. Wird die Kirche nun aus ihrer Einheit oder von ihrem Engagement für die Sache der Unterdrückten her bestimmt und definiert? Können wir Unterdrücker oder Unterdrückte dahin bringen, daß sie in derselben Institution zusammenarbeiten?

Prof. Rubem Aloes

Rua Frei Manuel de Resurreicao 1439
Bairra Guanabara, 13100 Campinas-SP Brasilien

Eine Stellungnahme zu den Ausführungen von Lochman

VON GEORGE MANTZARIDIS

Seitdem ich die Einladungen von SODEPAX erhielt, fand ich nicht genügend Zeit, einen detaillierten Aufsatz zu verfassen. Deswegen möchte ich nur, soweit es mir als orthodoxer Theologe gegeben ist, einige Gedanken entfalten, auf die ich kam, als ich den Aufsatz meines Kollegen Prof. Lochman las. Um auf Lochmans Frage »Können wir immer noch sagen, daß die Lehre teilt und der Gottesdienst vereint?« zu antworten, möchte ich folgende Punkte aufführen:

Wir alle wissen, daß Christus uns keine systematische Theologie hinterlassen hat, sondern seinen Leib und sein Blut dahingab, damit die Welt leben könnte. Kirchenlehre ist nichts anderes als Erinnerung dieses Opfers, und Gottesdienste sind das Mittel sicherzustellen, daß diese überlieferung im Laufe der Zeit bewahrt wird. Der Ausgangspunkt der Christenheit und - als Ergebnis - auch das Ziel aller Christen ist Christus selbst, der uns als der Erlöser der Welt erscheint, da er alle Gläubigen in seinem unteilbaren Leib vereinigt.

Selbstverständlich ist es für einen Geist der Uneinigkeit möglich, vermöge der *Lehre* in die Christenheit einzudringen. Und das geschieht, weil religiöse Lehre sich sehr leicht vom *religiösen Leben* trennen läßt, so daß sie eine getrennte objektive Realität wird. Auf der anderen Seite ist der *Gottesdienst* viel enger mit dem religiösen Leben verbunden und ermutigt deshalb nicht so sehr, ein getrenntes Dasein zu entfalten. Daher kann die Lehre - in ihrer asketischen und mystischen Form, so wie sie in das Leben von Gläubigen integriert ist - ein viel stärkerer Faktor der Vereinigung sein. Deswegen haben viele asketische und mystische Werke einen universalen Charakter und eine Wirkung, die weit über die glaubenden Einstellungen der Autoren hinausgeht. In dem Umfange jedoch, in dem getrennte Entwicklung vor sich geht - sei es auf dem Gebiet der Lehre oder im gottesdienstlichen Leben - ergeben sich Bedingungen, die zur religiösen Zwietracht führen. So zeigt das Studium der Kirchengeschichte, daß Zwietracht nicht nur durch die Lehre in die Christenheit kommt, sondern auch durch den Gottesdienst; denn beide können sich vom Leib Christi entfremden. Daher kann nicht nur der Gottesdienst, sondern auch die Lehre einen Einfluß in Richtung auf Wiedervereinigung ausüben, wenn beide ihre organischen Verbindungen mir der Person und dem Werk Christi in der Welt aufrechterhalten. So zeigt denn eine gründliche Analyse: was Christen zusammenhält, wird nicht nur in der Lehre und im Gottesdienst gefunden sondern in der »diakonia«* und im Opfer Christi, und in allem, was diesen Dienst und dieses Opfer zum Ausdruck bringt.

Im Hinblick auf das soziale Leben ist authentisches christliches Zeugnis ohne die Basis unmöglich. Die abgelöste Entwicklung einer Soziallehre oder eines ethischen Systems in der Christenheit birgt in sich große Gefahren - nicht nur im Blick auf die Einheit der Kirche, sondern auch im Blick auf die Authentizität ihres Zeugnisses. Die orthodoxe Kirche empfiehlt und befürwortet *kein getrenntes System aes sozialen Lebens.* Ja, diese Einstellung stimmt mit der Lehre des Neuen Testamentes und der Auffassung von der unteilbaren Kirche überein. Die sogenannte Sozialethik des Protestantismus und die Soziallehre des römischen Katholizismus haben keine Parallele in der orthodoxen Theologie. Nach meiner Meinung gehen diese Phänomene nicht auf äußerliche oder technische Ursachen zurück, sondern auf eine bestimmte Ordnung in den organischen Grundgedanken. Die Orthodoxie hat kein getrenntes System für die Moral oder die soziale Lebensgestaltung der Gläubigen, da das unweigerlich zu ihrer völligen Entfremdung führen würde. Das einzige System der Orthodoxie ist auf Gottes Inkarnation in Christus gegründet: es erhält sich selbst, indem es sich selbst (als selbständiges System, Anm. des übersetzers) widerlegt (positive und apophatische Theologie), und wird durch die Erfahrungen der Heiligen gestärkt (mystische Theologie).

---

* Der englische Text behält das Wort „diakoniac bei.

Ebenso, um kurz auf Dumas' Bemerkungen einzugehen", können wir keine Kontinuität in unserer sozialen Lage erreichen, wenn wir nicht die uns umtreibende gesellschaftliche Dialektik der Welt überschreiten, um eine geistliche Synthese zu erreichen: die diristologische und triadisdie Synthese. Es ist kein Zufall, daß die Christenheit mit Hilfe dieser beiden Lehren in der Lage war, die zwei fundamentalen Prinzipien der klassischen Logik zu transzendieren, den Grundsatz der Identität und den des Widerspruchs. Denn Christus ist gleicherweise Mensch und Gott, und Gott ist sowohl einer als auch drei. Jener Rationalismus, der in der sozialen Sphäre die Form des Aktivismus annimmt, muß transzendiert und durch die Synthese des christlichen Geistes und christlichen Lebens ersetzt werden, d. h. durch das Leben in Christus. Es ist kennzeichnend, daß die meisten bedeutenden geschichtlichen Umschwünge, die von der Christenheit bewirkt wurden, nicht nur durch direkte Konfrontation mit bestimmten gesellschaftlichen Strukturen in Gang kamen, sondern wenn die Strukturen in das Licht des Glaubens gestellt und darin transfiguriert wurden. Eine unmittelbare Konfrontation mit der sozialen Realitat führt unweigerlich zu ihrer Etablierung als eines absoluten Prinzips, d. h. zu ihrer Verwandlung in ein Götzenbild. Mit anderen Worten: eine Konfrontation von Glaube und Gesellschaft kann niemals unmittelbar und zur gleichen Zeit diristlieh sein.

Das Ziel der Christenheit kann niemals eine oberflächliche Lösung für soziale Probleme noch eine rein äußerliche Durchsetzung sozialer Gereditigkeit sein; sondern dieses Ziel ist die Befreiung des Menschen von allen Formen von Knechtschaft und Entfremdung und seine Wiederherstellung in seine Herrsdiaflsfunktion in der Welt SlS Gottes Ebenbild. Jegliche christliche Konfrontation in der Dimension irdischen Geschehens setzt eine Position voraus, die wir im Licht der Parusie und des Gerichtes Gottes einnehmen. Von daher erscheint jede irdische Realität als *zeitlich* und *relativ.* Aber die Bewährung dieser Wahrheit macht eine Vision und zugleich eine neue und radikale Konfrontation mit der Welt und den Dingen der Welt möglich, Ausgangspunkt und Kennzeichen dieser Vision und Konfrontation soll die menschliche Befreiung von den Banden der Welt sein. Gerade wenn die zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen der Gläubigen wirklich christlich sein sollen, müssen sie trinitarisdi sein. In diesem Fall hat das Wort *»trinitaristh«* zwei Bedeutungen. Einerseits meint es die Beziehung mit dem dritten Faktor, der über, ja jenseits zweiseitiger Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt steht; sie wird von den Beziehungen (zwischen Subjekt und Objekt) bestimmt; auf der anderen Seite gilt von den menschlichen Beziehungen, daß sie die Beziehungen zwischen den Personen der heiligen Trinität widerspiegeln.

Im Blick auf die erste Bedeutung sollte festgehalten werden, daß zwischenmenschliche und soziale Beziehungen, auch wenn sie ausschließlich bilateral erscheinen, immer trinitarisdi sind. Wenn jedoch das dritte Element, das die menschlichen sozialen Beziehungen und Erscheinungen bestimmt, keine religiöse, oder präziser, keine christliche Bedeutung mehr hat, wird es unfehlbar rein konventionell und Interessen unterworfen und unterliegt den Bedürfnissen des Individuums. In der Christenheit hingegen umgeht jenes dritte Element, das soziale Beziehungen und Erscheinungen bestimmt, nicht nur die Gefahr, rein konventionell und selbstsüchtigen Interessen unterworfen zu werden, sondern führt zuletzt dazu, alles andere außer ihm konventionell und relativ zu machen. überhaupt ist das die eigentliche Konsequenz und die *soziale Bedeutung des trinitarischen und christologischen Dogmas.* Dieses Dogma sollte im Licht der göttlichen ökonomie erschlossen und studiert werden. Im Rahmen dieser ökonomie kulminieren »diakonia« und Opfer, die von Gott zur Welt gehen, in seinem Kreuzesopfer. Deswegen ist jede christliche Theologie - sowohl im Blick auf das Dogma der Trinität wie auf die Christologie - zur gleichen Zeit eine Soziallehre, die in der Neuschöpfung und im neuen Menschen gründet. Wenn die Soziallehre der Kirche auf Christologie und Trinitatsdogma ausgerichtet ist, ergeben sich Perspektiven, des Menschen soziales und zwischenpersönliches Leben zu ordnen. Das zwischenpersönliche und soziale Leben auf

1. S. o. S. 186 f.

Christologie und auf das Dogma der Trinität zu gründen, heißt zugleich, es wesentlich auf das Kreuz zu gründen - im *Sinne* der selbstlosen Liebe und der Interpretation des Kreuzes durch die Welt als Torheit. Sind christliche Moral und christliche Soziallehre erst einmal von christlicher Theologie und, nodi schwerwiegender, von der göttlichen Okonomie und dem göttlichen Opfer in Christus entfernt, so führt das oft zur Verwirrung und zu zwecklosen Diskussionen. Wie die Welt werden wir dann von Problemen gefangen genommen, die oft Scheinprobleme sind. Wir arbeiten, um Lösungen zu finden, die *sich* dann unvermeidlich als *Schein*lösungen herausstellen. Die Hauptfragen, die wir uns als Christen stellen sollten, sind:

a) Was sind denn die wirklichen Probleme und Bedürfnisse des Menschen, und

b) entsprechen die Lösungen, die wir vorschlagen möchten, wirklich dem menschlichen Drama?

Mehr als alles andere setzt die Arbeit an sozialen ProblemFeldern einen unverbrüchlichen Standpunkt unsererseits voraus. Dieser Standpunkt ist für jeden Christen der eucharistische, d. h. der Stand, zum Leibe des Christus zu gehören, der sich selbst hingab und zur Erlösung der Welt opferte. Wenn wir im Lichte dieser Wahrheiten unsere gegenwärtigen Probleme prüfen, wie sie Lochman kurz in seinem Aufsatz zusammenstellt, können wir folgende Bemerkungen machen: 1. Wir werden nicht in der Lage sein, wirklich etwas zur *Weltentwicklung* beizutragen, wenn wir von einem Gefühl von Selbstzufriedenheit und Sicherheit angesichts alles dessen, das uns selbst und unsere Entwicklung betrifft, ausgehen. Bereits die Einteilung der Welt in entwickelte und unterentwickelte Nationen und die Ziele, die auf der Grundlage dieser Unterscheidung verfolgt werden, sind, vom diristliehen Standpunkt, außerordentlich zweifelhaft, wenn *nicht* gar unannehmbar. Natürlieh stellt niemand die Verpflichtung der reichen, der tedinologisdi fortgeschrittenen Völker infrage, jenen Völkern zu helfen, die nur von der Landwirtschaft leben. Das schließt freilich nicht ein, daß vom menschlichen Standpunkt die zuerst Genannten mehr entwickelt und die Letztgenannten unterentwickelt sind. Wenn dieser Einwand wahr ist, können wir nicht sorglos Ziele aufstellen, die nur auf eine rein ökonomische Entwicklung ausgerichtet sind. Es besteht kein Zweifel, daß die Probleme des Hungers, des Analphabetentums usw. zu den dringendsten Problemen in einigen Teilen der Welt gehören. Da jedoch feststeht, daß die sogenannten entwickelten Nationen, die diese Probleme gelöst haben, völlig ohne Erfolg blieben, als sie das menschliche Drama lösen wollten, ist es nicht erlaubt, aus Erfolgsdenken heraus ohne reife Reflexion zu helfen. Wenn obendrein die Empfehlung ihrer Art von Entwicklung eher mit politischen als mit humanitären Zielvorstellungen verbunden *ist,* dann schließt *sie* auf keine Weise »diakonia« und Opfer ein, sondern ist eher eine Beleidigung und geradezu eine Provokation. Christliche Hilfe ist selbstlos, sie kommt erst zu sich selbst, wenn der Geber *sich* selbst losläßt. Alle Hilfe, die zum höheren Ruhm des Gebers gegeben wird und manchen anderen Interessen dient, kann nicht christliche Hilfe sein.

2. Das Problem des *Rassismus* und, noch allgemeiner, aller politischen, sozialen und anderweitigen Unterscheidungen bedeutet eine dauernde Beleidigung der Einheit der Welt und der der Christen. Aber die Rasse (wie auch die andern genannten Unterscheidungen) entfremdet nicht nur diejenigen, die nicht zum Leib Christi gehören, sondern verbindet auch *die,* die zu ihm gehören. Solange menschliche Einheit von den weltlichen Elementen abhängt, wird sie eine weltliche oder »heidnisdie« Einheit sein, keineswegs aber eine christliche. Christliche Einheit gründet auf einer transzendenten Beziehung. Da das der Fall *ist,* stellt unsere Unfähigkeit, rassische oder andere Unterscheidungen zu überwinden, die Beschaffenheit der Einheit in unseren lokalen Kirchen in Frage. Wenn unsere Einheit keinen transzendeten Sinn mehr hat, d. h., wenn sie nicht länger Einheit in Christus ist, sondern eine bloße Vereinigung von Christen oder noch schwächer, dann tritt erst heraus, wie notwendig wir einen Ansatz für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Rassismus brauchen.

3. Das menschliche soziale Leben wird durch Institutionen gestaltet und findet zugleich seinen Ausdruck in ihnen. Ungerechte Institutionen, die auf ungerechte Situationen zurück-

weisen und sie fortsetzen, unterdrücken den Menschen und führen zu seiner moralischen und geistlichen Entfremdung. Deshalb ist nicht nur individuelle menschliche Bosheit hinter diesen Institutionen verborgen, sondern geradezu der Geist des Bösen, der übernatürliche Dimensionen annimmt. Deswegen kann der Kampf gegen diese Institutionen nicht nur ein irdischer Kampf sein: »Denn unser Kampf geht nicht wider Fleisch und Blut, sondem wider die Gewalten, wider die Mächte, wider die Beherrscher dieser Welt der Finsternis, wider die Geisterwesen der Bosheit in den himmlischen Regionen« (Eph. 6, 12). Die wichtigste Waffe im Kampf gegen diese Institutionen der Mächte der Dunkelheit ist die Kraft, die uns der *Glaube* gibt. Er sagt uns, daß Gott »aus der Macht der Finsternis errettet und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt« hat (KoI. 1, 13). Dieser Glaube sagt aus, daß wir bereits Bürger des Reiches Gottes in diesem Leben sind. Und das ist der archimedische Punkt, der es möglich macht, alle anderen Realitäten relativ zu sehen. Mit ·einem Glauben dieser Art vermochten die frühen Christen, ohne eine Revolution gegen das römische Imperium auszurufen, doch dessen Existenz und dessen Institutionen zu relativieren; so brachten sie mit friedlichen Mitteln eine radikale Verwandlung in der menschlichen Geschichte zuwege. Ohne Zweifel ist die Christenheit während ihrer gesamten Geschichte der Etablierung und der Aufrechterhaltung von Institutionen, die dem sozialen Fortschritt entgegenstanden, behilflich gewesen. Die Kirche unterstützte diese Institutionen mit ihrer Autorität; so verbündeten sie sich, unmittelbar oder mittelbar, mit dem Inhalt der evangelischen Botschaft, und umgaben sich mit transzendentem Wert. Das ging ohne Zweifel auf Kosten der eschatologischen Perspektive der Christenheit, die auf der Relativität und Zeitlichkeit der Welt besteht und alles in ihr relativ setzt, wenn es mit der absoluten und ewigen Wirklichkeit Gottes verglichen wird. Auf solchem Hintergrund war die Revolution so natürlich wie unvermeidlich. An dieser Stelle sollte nun erwähnt werden, daß alle Revolutionen, etwa die Revolution der Jugend heute, dazu die sogenannte Theologie der Revolution, kaum wirklich revolutionären Charakter haben, wenn sie mit der wahrhaftigen revolutionären Natur des klösterlichen Mönchtums und der Theologie der Väter der östlichen Kirche verglichen werden. Wir haben keine Zeit, den eigentlichen Gehalt der patristischen Theologie darzulegen. Trotzdem will ich als Beispiel ein Zitat von *Maximus Confessor* einbringen: »Alle uns erscheinenden Wirklichkeiten müssen gekreuzigt werden ... alle Begrifflichkeiten müssen zu Grabe gelegt werden« (Theo!. Kap. I 67, PG 90, 1109 B). Diese kleine Bemerkung faßt die völlige Annahme der Welt, die zugleich Ablehnung ist, in der patristischen Theologie zusammen. Darüber hinaus bildet das Mönchtum - nicht in der Rolle als etablierte Institution, sondern in seiner charismatischen Manifestation, wie es gelebt wurde und noch gelebt wird, vor allem im Osten - eine Art von »Anti-Gesellschafl«, Ohne zu versuchen, eine Gesellschaft ihrer Zeit direkt herauszufordern, scham diese mönchische Gesellschaft die Bedingungen für eine menschliche Entwicklung, die so weit wie möglich von welrlidien und sozialen Konventionen frei ist. Entscheidend im Mönchtum und der patristischen Theologie ist, daß alle Dinge von der absoluten und tätigen Gegenwart Gottes in der Welt abhängig sind. Auf der andem Seite ist die Theologie der Revolution, die chronologisch und logisch der Gott-ist-tot-Theologie folgte, im letzten Grunde ein Versuch, ihren Gott auferstehen zu machen, der zugunsten der Geschichte starb, die durch menschliche Aktivität in Gang gesetzt wird.

4. In seinem Aufsatz erwähnt Lochman auch die Verletzung der *Menschenrechte* in der heutigen Welt, dazu die Schwierigkeiten, gemeinsame Grundlagen für ökumenisches Denken auf dem Gebiet der Menschenrechte zu finden. Das ist ein weiteres Problem. Kein Zweifel besteht, daß alle christlichen Kirchen die Pflicht haben, besonders empfindlich im Blick auf Menschenrechte und menschliche Freiheiten zu reagieren. Aber wehe ihnen, wenn ihr vornehmstes Ziel nicht das ist, Menschen jenseits jeder Form von Herrschaft zu führen und zur Erfüllung des Ebenbildes Gottes zu bringen! Nur wenn der Mensch volle Selbstverwirklichung erreicht und sich völliger Freiheit erfreut, können diese Rechte und Freiheiten ihren Stellenwert finden und in ihrem wirklichen Wert eingeschätzt wer-

den. Diese Rahmenbedingungen kann nur die Kirche schaffen. Deswegen offenbart der Versuch, die Kirche nur auf der Grundlage ihres Beitrages zur Lösung sozialer Probleme und zum Erreichen sozialen Fortschritts zu rechtfertigen, eine ernsthafte Unkenntnis oder eine falsche Konzeption vom Wesen der Kirche und ihrer Mission.

Prof. Georges Mantzaridis
Faculty of Theology Uniuersity 01 Thessaloniki
Thessaloniki (Griechenland)

Aus dem Englischen bzw, Französischen übersetzt von Chr. Frey

Vom Mythos der »Leben-nach-dem-Tode-Literatur, - Tendenzen natürlicher Theologie und ihre ethischen Implikationen

VON WOLFGANG BEHNK

1. Einleitung

Das Phänomen des Sterbens und des Todes sowie die damit zusammenhängende Frage nach dem, was »nach« dem Tod sein wird, bilden die Voraussetzungen für Erfahrungen, welche die Existenz des Menschen in fundamentaler Weise betreffen und die sorgsam theologisch-ethisch bedacht werden müssen. Und zwar deshalb, weil das Sein des Menschen in seiner Vorfindlichkeit ausnahmslos Sein-zum-Tode-hin ist. Wo die Wirklichkeit des Todes nicht bedacht wird, kann im Grunde auch die zu gestaltende Wirklichkeit des Lebens als einer ethischen Herausforderung nicht recht erfaßt werden, und - andersherum - die Art und Weise, wie man die Erfahrungen von Tod und Sterben deutet, gibt guten Aufschluß über den Charakter der jeweiligen Daseins- und Handlungsorientierung des Menschen.

Um eben solche grundlegende Daseins- und Handlungsorientierung geht es nun aber gerade auch der christlichen Theologie und ihrer Ethik, welche sich auf diesem Felde mit zahlreichen anderen Deutungsmöglichkeiten auseinanderzusetzen hat. Dabei hängt die Frage, wie ethische Belange von der jeweiligen Todesdeutung her entschieden werden, unauflöslich mit der Frage zusammen, von welchem grundsätzlichen theologischen, philosophischen oder sonstigen Vorverständnis aus die betreffende Todesdeutung zustandegekommen ist. Die *ethische* Relevanz der Problematik von Tod und Sterben muß also auf jeden Fall im gesamttheologischen Kontext gesehen und beurteilt werden!

Daß die Theologie nicht selten die Frage nach dem Tod zum eschatologischen Anhang gerechnet hat und dabei übersah, daß die »Letzten Dinge« bereits mitten unter den Dingen des gegenwärtigen Lehens von größter existentieller Tragweite sein können, ist ebenso beklagenswert wie jene andere theologische Tendenz, die den Tod und das Eschatologische überhaupt auf die sozialen und rationalen Probleme der Immanenz einschränkt und der Frage »Was ist nach dem Tod?« skeptisch ausweicht. Die Erfahrung des Sterbens bzw. des Todes darf aber weder an den äußersten Rand menschlicher Erfahrungen abgedrängt werden, als bloße »Grenzerfahrung« gewissermaßen ohne Gewicht für das aktuelle Hier und Jetzt, noch darf sie auf lediglich rationale Gesichtspunkte reduziert werden, etwa von der Art, daß man den Tod als einen physiologisch-technischen Betriebsunfall ansieht, dem man mittels moderner medizinisch-technischer Apparaturen möglichst effizient entgegentreten will. Wie der Tod den Menschen gerade im Blick auf die psychischen, religiösen und ethischen Komponenten seines Daseins betrifft, bleibt dabei außer Betracht. Für die Theologie und ihre Ethik muß gelten, daß sie die Erfahrungen von Sterben und Tod,

die möglichen Deutungen dieser Erfahrungen und die Frage nach den ethischen Konsequenzen derselben ernsthaft in ihre Reflexion einzubeziehen bereit ist und daß sie Integrationsmöglichkeiten zur Einbringung dieser Erfahrungen aufzeigt.

Zur Erfahrung des Sterbens und des Todes gehört zunächst einmal die Erfahrung der *Angst:* der Angst vor dem Unbekannten, der Angst vor der Trennung von aller bisherigen menschlichen Gemeinschaft, der Angst vor dem völligen Abbruch alles Bisherigen, vor der uneingeschränkten Diskontinuität. Hinter solcher Angst vor dem, was da kommen wird - oder auch nicht - und der Angst um das, was zurückgelassen werden muß, steht letztlich die Angst um die eigene *Identität* und deren Sinn im Ganzen der Wirklichkeit. Denn weil das irdische Leben mit all seinen vielfältigen und vieldeutigen Erfahrungen aus sich heraus keinen ganzheitlichen Zusammenhang und Sinn erkennen läßt, mit dem der Mensch sich völlig identifizieren könnte, ist die Frage nach der Deutung des Todes hier von zentralem Gewicht: *Gibt* es ein Leben jenseits des Todes, welches zugleich den Sinn irdischen Lebens eröffnet und den Menschen zu seiner Identität bringt? Ist also nicht die Voraussetzung für die Identitätserlangung des Menschen seine - wie auch immer gedachte - Kontinuität durch die Diskontinuität des Todes hindurch? Deutlich ist, daß sich die Frage nach der Identität des Menschseins und - in der Folge davon - die Frage nach dem ethisch rechten Leben nicht am Tod vorbei beantworten läßt.

Aber *wie* soll man die Erfahrung des Sterbens und des Todes, die zunächst doch auch immer die Erfahrung existentieller Angst ist, so interpretieren, daß sie dem Menschen hilfreich sein kann, gerade auch hinsichtlich der ethischen Anforderungen des Alltags? Die Tatsache, daß beim modernen Menschen eine weitgehende Ignorierung und Tabuisierung des Todes auf der einen Seite (etwa: Isolation der Alten, Kranken und Sterbenden an besonderen Orten) und eine Rationalisierung auf der anderen Seite (etwa: Kalkulation des Todes in militärstrategischen Planspielen; oder: die hilflose Reaktion auf die Todesfrage mittels medizinisch-technischer Apparaturen) zu beobachten ist, läßt den Schluß zu, daß es dem Menschen von heute in der Regel an Deutungsmustern fehlt, mit deren Hilfe er die Erfahrung des Todes in ihrer Bedeutung für den gesamten Lebenszusammenhang integrieren könnte. Es ist verständlich, wenn unter diesen Umständen als einzig praktikable Umgangsweise mit ungewollter Sterbe- und Todeserfahrung die *Verdrängung* übrig zu sein scheint.

Nun ist aber gerade in den letzten Jahren auf diesem Gebiet etwas geschehen, und zwar nicht von der Theologie her, sondern von der Empirie her: Auf Grund umfassender Beobachtungen an Sterbenden und einer spezifischen Interpretation ihrer Sterbe-Erfahrungen ist man bemüht, die Tabuisierung und rationale Reduktion des Todes zu brechen und neue Sinnperspektiven zu erschließen, die nicht nur die Angst vor dem Tod nehmen sollen, sondern darüber hinaus die Sterbe-Erfahrung als Deutungsschlüssel zu einem existentiellen Gesamtverständnis des Lebens und der Wirklichkeit anbieten wollen.

Gemeint ist die - von uns so genannte - *»Leben-nach-dem-Tode-Literatur* mit ihren beachtlichen theologisch-ethischen Ansprüchen. Wie soll man dieses Schrifttum allgemein theologisch und dann gerade auch ethisch einordnen?

Nun, von »den Toten« sind die Gewährsleute der in letzter Zeit so produktiven, bis in die Bestsellerlisten vordringenden »Leben-nach-dem-Tode-Autoren sicher nicht zurückgekehrt, In der Regel wird dies jedenfalls nicht behauptet. So wird bei *R. A. Moody* etwa vorsichtig nur von »Todesnähe-Erlebnissen« gesprochen, von denen er über dreihundert untersucht habe (Moody, Nadigedanken, 107). Aber es finden sich auch andere Stimmen, die kurzerhand behaupten, daß es sich bei den einschlägigen Erlebnisschilderungen um Berichte von Leuten handele, »die den Tod hinter sich zu haben scheinen« *(M. Ebon,* Erfahrungen, S. 198). Auch die Titel der Bücher, um die es hier geht, sind oft sehr reißerisch aufgemacht, wobei suggeriert wird, über das Leben nach dem Tod objektive Auskunft geben zu können. So lautet der Titel von Moodys erstem Buch: »Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärten Erfahrung«. Sein zweites Buch liefert, als Er-

gänzung zum ersten, »Nachgedanken über das Leben nach dem Tod«, - Einen »Bericht vom Leben nach dem Tode« kündigt *A. Ford* im Titel eines seiner Werke an. Und von M. Ebon gibt es eine Studie über »Erfahrungen mit dem Leben nach dem Tod«, deren amerikanischer Originaltitel gar »The *evidence* for life after death« heißt. Auf jeden Fall werden die Berichte von Todesnähe-Erlebnissen stets so eingesetzt, daß sie die Menschen hinsichtlich der objektiven Realität des Lebens nach dem Tode vergewissern wollen, wobei eine umfassende Neubesinnung auf das gegenwärtige irdische Leben zugleich als praktisches Ziel intendiert wird.

An dieser Stelle muß eingeräumt werden, daß die sich mit dem bezeichneten Thema beschäftigende Literatur sicher nicht unterschiedslos in einen Topf geworfen werden darf, was ihre Wissenschaftlichkeit, ihre theologische Relevanz, oder ihre *Seriosität* überhaupt angeht. Da *gibt* es ein breites Spektrum, welches sich von völlig unwissenschaftlicher astrologisch-okkulter Phantasterei *(Tb, Detblejsen,* Das Leben nach dem Leben. Gespräche mit Wiedergeborenen) über halbwissenschaftliche Parapsychologie (M. Ebon, a.a.Oi) bis hin zu wissenschaftlichen medizinisch-psychiatrischen (R. A. Moody, a.a.Ov; *E. Kübler-Ross:* Interviews mit Sterbenden; Reif werden zum Tode; Was können wir noch tun? Antworten auf Fragen nach Sterben und Tod) und theologischen Untersudiungen (J. *ehr. Rampe,* Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod) erstreckt. Aber auch auf journalistischer, philosophischer und literarischer Basis (Siehe den Sammelband »Leben müssen, sterben dürfen. Die letzten Dinge, die letzte Stunde, hrsg. von *W. Röfer)* hat man sich über diese Materie ans Werk gemacht.

Die *Einstellung zum christlichen Offenbarungsglauben* ist in all diesen Büchern sehr untersdiiedlich, teils sehr positiv (Hampe), teils wohlwollend (Moody; Kübler-Ross), teils distanziert oder gleichgültig (Dethlefsen; Eben). Gemeinsam ist der »Leben-nadi-dem-Tod«-Literatur jedoch, daß sie ihre anthropologisch-eschatologischen und theologischen Aussagen nicht exklusiv von der Christusoffenharung her begründet, sondern, zumindest *auch,* wenn nicht vorrangig, von den empirischen Todesnähe-Erlebnissen und ihrer überzogenen Deutung her. Auch J. Chr. Hampes Buch kann von diesem Vorwurf leider nicht ferngehalten werden. Trotz zum Teil äußerst wertvoller medizinischer, seelsorgerlicher und theologischer Erkenntnisse *sind* doch alle diese Autoren mehr oder weniger auf dem Weg zu einer mystisch-synkretistischen Erfahrungsreligiosität - oder verschließen sich doch wenigstens, wie Hampe, derartigen Einflüssen nicht -, die die Allgenügsamkeit der Christusoffenbarung. ihr Einfürallemal, praktisch in Frage stellt.

Nach dem »Mythos vom Tode Gottes« *(S. Daecke,* Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer überblick) nun also ein neuer Mythos? Ein Mythos vom »Leben nach dem Tode«? Wir meinen, die Gefahr besteht. Sie besteht um so mehr, als auch die Zahl derjenigen christlichen Theologen zunimmt, die nicht nur die praktisch-seelsorgerliehen Aspekte der besagten Literatur aufgreifen, sondern die auch in der Gefahr stehen, den diristliehen Glauben an Gottes Offenbarung *in* Jesus Christus durch *die* in jenen Büchern behaupteten anderweitigen »Offenbarungen« (Moody, Nachgedanken, S. 125) abstützen oder ergänzen zu wollen. Nicht, als ob das »Leben nach dem Tode« an sich für den Christen »Mythos« wäre; dies hieße, den christlichen Glauben mit seinen eschatologischen Implikationen in sein Gegenteil zu verkehren (1 Kor 15, 14). Gemeint *ist* mit »Mythos« von uns ausschließlich die zu beobachtende Tendenz der »Leben-nach-dem-Tods-Autoren, die an Sterbenden gemachten empirischen Beobachtungen derart zu überhöhen, daß ein als »mystisdi« (Moody, Nachgedanken, S. 124 ff.) qualifiziertes Erfahrungs-»Wissen« (Kübler-Ross in ihrem Vorwort zu Moody, Leben, S. 11) zur Grundlage einer synkretistischen eigenen Weltanschauung oder zur vermeintlichen Begründung des bisherigen christlichen Glaubens verklärt wird.

Zugegeben, die provokativ gestellte Frage, ob denn nun nach dem »Mythos vom Tode Gottes« ein Mythos vom »Leben nachdem Tod« an der Reihe sei, ist etwas schief, da beide Theorien nicht auf einer Ebene liegen und daher nicht ohne weiteres miteinander vergleichbar sind: Die »Tod Gottes«-Anschauung stellte sich sei-

nerzeit von der *Theologie* her, die sich genötigt sah, bestimmte Lebenserfahrungen auf ihre Weise theologisch zu integrieren. Die »Leben-nach-dem-Tode-Konstruktion ergibt sich hingegen von der *Empirie* (insbesondere von der psychiatrischen Medizin) und ihrer eigenwilligen Deutung her. Sie wird nicht von Theologen) sondern von theologischen *Laien* aufgestellt, welche jedoch durchaus auch mit dem Anspruch auftreten, *theologisch* ernstgenommen zu werden (Moody, Nachgedanken. S. 78 ff.) und in der Tat auch von vielen Theologen und Christen, siehe Hampe, ernstgenommen werden! Trotz des auf weite Strecken in der »Leben-nach-dem-Tode-Literatur zu beobachtenden theologischen Dilettantismus muß dieses Phänomen also rechtzeitig kritisch-aufklärend angegangen werden. Wir sind uns darüber im klaren, daß unser Beitrag dazu nur ein bescheidener sein kann. Unser Anliegen ist nur ein grundsätzliches) nämlich das der Aufdeckung einer gefährlichen Tendenz der genannten Büeher, der Tendenz zur sogenannten natürlichen Theologie und der damit zugleich gesetzten *ethischen* Problematik.

Auch wenn die Berichte von Todesnähe-Erlebnissen leicht zugänglich sind, erscheint es uns doch sinnvoll, in dem folgenden Abschnitt zunächst die Grundstrukturen solcher Erlebnisse aufzuzeigen.

2. Die »Todesndbe-Erlebnisse«

Vorausgeschickt werden muß, daß es bei den in der »Leben-nadi-dem-Tode-Literarur berichteten Todesnähe-Erlebnissen zunächst um nichts anderes geht, als um die bloße *Wiedergabe* subjektiver Erfahrungen) die von einer Reihe von Menschen gemacht wurden und die darüber gesprochen haben. Eine solche Wiedergabe von subjektiven eigentümlichen Erfahrungen ist selbstverständlich nicht zu beanstanden und findet sich ja auch in Fülle in anerkannten Wissenschaften wie der medizinischen Psychiatrie und Psychotherapie (etwa Träume), aber auch in der praktischen Theologie und Seelsorge. Was zu beanstanden sein wird - wir sagten es schon - ist die fragwürdige *Deutung* der wiedergegebenen Berichte von Todesnähe-Erlebnissen.

Was heißt nun »Todesnähe-Erlebnissee, wie Moody sie nennt? Es heißt, daß es in solchen Erlebnissen nicht um direkte Erfahrungen des »Todes«, sondern nur - und immerhin - des »Beinah-Todes« (Moody, Leben, S. 22) geht. Denn wenn man unter »Tod« nicht nur das »Nidirvorhandensein klinisch eruierbarer Lebenszeidien« (a.a.O. S. 151) oder das »Nichtvorhandensein von Hirnstromwellen« (a.a.O, S. 152), sondern den »irreversiblen Verlust vitaler Funktionen« ohne Wiederbelebungsmöglichkeit (a.a.O, S. 153 f.) versteht, dann geht es logischerweise in den bearbeiteten Fällen nicht um »Todese-Erlebnisse (wie ja oft von den Buchautoren selbst der Anschein erweckt wird), sondern eben um »Todesnähee-Erlebnisse; denn die berichtenden Personen *sind* ja wiederbelebt worden.

Bei den geschilderten Todesnähe-Erlebnissen der verschiedenen Menschen, die sie gehabt haben, finden sich nach Moody übereinstimmende Elemente) die so typisch sind, daß sich aus ihnen ein »ideales« Todesnähe-Erlebnis »konstruieren« läßt, dessen formale und inhaltliche Struktur allen individuellen Erlebnissen gerecht wird (a.a.O. S. 27):

Während der Arzt den Menschen für tot erklärt, tritt dieser aus seinem Körper heraus, indem er sich dem Eindruck nach »durdi einen langen, dunklen Tunnel bewegte (a.a.O. S. 27). Der Mensch sieht seinen eigenen leblosen Körper »aus einiger Entfernung«, erblickt andere »Geistwesen« ihm bekannter oder unbekannter Personen und vor allem ein »Lidirwesen«, »wie er es noch nie gesehen« hat; dieses bewegt ihn dazu, sein Leben in einer »blitzschnellen Rücksdiau« panoramahaft an sich vorüberziehen zu lassen (a.a.O. S. 28). Das »Lidirwesen« fragt den Sterbenden: »Was hast du mit deinem leben angefangen) das bestehen kannj« (a.a.O. S. 68). Es findet also »so etwas wie ein Gerichte statt; freilich nicht nach dem traditionellen »Sdiema von Belohnung und Bestrafung-s, überhaupt nicht »drohend«, »anklagend« oder auch nur »vorwurfsvoll« (Moody, Nachgedanken, S. 49 f.; ders., Leben, S. 68). Das »Gericht« geht auch nicht eigentlich vom »Lidrtwesen« aus, sondern es vollzieht sich so, daß die vom Lichtwesen ausgehenden Fragen im Sinne einer »sokratisdien Frage« verstanden werden müs-

sen, die »nicht um der vordergründigen Antwort willen gestellt wird, sondern um dem Gefragten zu helfen, selber auf dem Weg zur Wahrheit voranzuschreiten« (Moody, Nachgedanken, S. 50; ders., Leben, S. 68 f.). Das Gericht findet somit nur »im Innern-e des Menschen statt, während das »Lidirwesen« dem Menschen nur »Liebe und Annahmebereitschaft« entgegenbringt (Moody, Nachgedanken, S. 50). Auf diese Weise tut sich dem Sterbenden ein »allmäditiges Wissen« auf, welches sich nach der Rückkehr in den Körper allerdings wieder verflüchtigt (a.a.O. S. 25).

Die Schilderung dieses geheimnisvollen »Liditwesens« ist ein stets »wiederkehrendes Element-e in den Todesnähe-Berichten und wohl das »erstaunlichste« (Moody, Leben, S. 65). Das -Wesen wird von Christen meist als »Christus« aufgefaßt, der sich ja selbst als das »Lidit der Welt« bezeichnet hat (a.a.O, S. 66, 69). Jedenfalls hat es »persoaalen Charaktere, »unverkennbar persönliches Gepräge«; »Liebe und Wärme« strömen von ihm zum Sterbenden her (a.a.O, S. 66). Im Zusammenhang mit den Lichterlebnissen der Menschen wird auch eine »Stimme« vernommen, deren Träger man nicht sieht und die oft als »die Stimme Gottes« identifiziert wird (Moody, Nachgedanken, S. 43 f.). Auch diese »Stimme« ist »unendlidi liebevoll und sanfl« (a.a.O, S. 44).

überhaupt findet sich bei den Berichtenden die Überzeugung, daß »Gott« den Menschen diese Erlebnisse »zugeteilr« habe, um ihnen Erkenntnis zu vermitteln und dadurch die Angst vor dem eigentlichen Tode zu nehmen (Moody, Leben, S. 103). Etwa durch das Wissen, daß der irdische Körper und das Leben in ihm »wie eine Gefangenschaft« sind, daß der Tod als »Ausbruch aus dem Kerker- eine »große Befreiung« ist, die Befreiung für ein unzweifelhaftes »Leben nach dem Tod« (a.a.O. S. 115).

Irgendwann gerät dann derjenige, der ein Todesnähe-Erlebnis hat, an eine »Art Schranke oder Grenze« zwischen dem »irdisdien« und dem »folgenden Leben« und muß - wiederstrebend - in die Körperlichkeit zurückkehren.

Soweit die für unsere Erörterung wichtigsten Elemente des »idealen« Todesnähe-Erlebnisses im Sinne Moodys, welche sich, so Kühler-Ross (im Vorwort zu Moody, Leben, S. 10), »weitgehend mit meinen eigenen Forschungen« dekken, Entsprechend wird auch vorn Parapsychologen M. Ebon das »Moody-Phänomen« bestätigt (Erfahrungen, S. 33 ff.). Auch wenn die Menschen, die Todesnähe-Erlebnisse hatten, nicht wirklich »tot« waren, auch wenn sie diesseits des »Punktes des unrevidierbaren Totseins« geblieben sind, so sind sie doch »diesem Punkt viel, viel näher gewesen als die riesige Mehrheit ihrer Mitmenschen« (Moody, Lehen, S. 155). Dieser Umstand erscheint Moody und den anderen »Leben-nach-dem-Tode-Auroren derart bedeutsam, daß sie glauben, die Frage nach der »Evidenz« (M. Ebon, The evidence for life after death) solcher Erlebnisse insgesamt positiv beurteilen zu müssen und daraus grundsätzliche religiöse und weltanschauliche Konsequenzen ziehen zu müssen. Da geht es dann zuerst um die Frage nach der *rationalen* beziehungsweise *wissenschaftlichen* Einsichtigkeit, die wir im folgenden Abschnitt erörtern möchten.

3. Die Frage nach der rationalen bzw. wissenschaftlichen Evidenz der »Todesrübe-Erlebnisse«

Was die Behauptung vernünftiger Evidenz hinsichtlich der objektiven Realität der Todesnähe-Erlebnisse angeht, gibt man zunächst vor, Zurückhaltung üben zu wollen. Moody betont, daß er keineswegs beabsichtige, »den Beweise erbringen zu wollen, daß es »ein Leben nach dem Tode gibt«; ein solcher Beweis sei »gegenwärrig« auch »nodi gar nicht möglich- (Moody, Leben, S. 15). Er lehne »sensationell aufbausdiende«, den Charakter von Beweisen annehmende »Sdilußfolgerungen« aus den untersuchten Erlebnissen ab und bekräftigt sogar, daß seine Studie »*keine* wissenschaftliche Arbeir« sei (a.a.O, S. 181 f.). Immerhin, so schränkt er gleich wieder ein, sei eine wissenschaftliche Methodik bei der Aufarbeitung jener Berichte, wenn auch -sehr eingeschränkt«, möglich; mehr noch, seine Untersuchung stelle durchaus eine von vielen kompetenten Fachleuten anerkannte »Porsdnmgsarbeit« dar (Moody, Nachgedanken, S. 163, 71; vgl, Kübler-Ross im Vorwort zu Moody, Leben, S. 9). »Forschungsarbeiren wie diese hier« von Dr, Moody, meint Kübler-

Ross, können durdraus vielen Menschen »Aufklärung« bringen, indem sie »das bestätigen, was uns seit zwei Jahrtausenden gesagt wird - daß es ein Leben nach dem Tod gibt« (a.a.O, S. 9). Sie fährt fort: Gegen alle Kritik an solchen Büchern müssen wir »den Mut aufbringen, neue Tore aufzustoßen«, die der bisherigen Wissenschaft verschlossen blieben (a.a.O. S. 11). Und von Hampe stammt die Auffassung, die Todesnähe-Berichte hätten zwar keine Beweiskraft, seien aber doch geeignet, den Menschen die Gegenstände christlichen Glaubens »verständlidier« zu machen (Hampe, Sterben, S. 132).

Schließlich spricht Ebon, trotz aller Einschränkungen, sogar von »Indizenbeweisen« und »Beweisen« für ein Leben nach dem Tode, die man »nicht ignorieren« sollte, da sie die »Hypothese der Unsterblichkeit« bekräftigen (Ebon, Erfahrungen, S. 8,203 f.).

Moody ist da zurückhaltender. Gleichwohl mutmaßt auch er, ob unsere Unfähigkeit, den *Beweis* für eine sich in den Todesnähe-Erlebnissen objektiv zur Sprache bringende Realität vorzulegen nicht nur eine »augenblicklidie« sei, die auf die »Begrenzrheit der zur Zeit anerkannten wissenschaftlichen und logischen Methoden-e zurückzuführen sei: Es könnte doch sein, daß sich der Blickwinkel von Wissenschaftlern und Logikern in der Zukunft stark versdiiebt« (Moody, Leben, S.182).

Nun, auf die »Zukunft« möchte Moody nicht warten. Er antizipiert deshalb in seinen Büchern den seiner Meinung nach künftigen - besseren! - Vernunft- und Wissenschaftsbegriff. Er selber, der doch von dem Realitätsgehalt der Todesnähe-Erlebnisse voll überzeugt ist und in missionarischem Eifer andere Menschen zu derselben Überzeugung bringen möchte, gesteht: »... Als ausgebildeter Logiker (Anmerkung vom Verf.: Moody ist promovierter Philosoph) halte ich gar nichts von einer Hinführung zum Glauben, die nur durch unstatthafte Berufung auf Autorität zustande kommt ...« (Moody, Leben, S. 16). Aus diesem Grunde sieht Moody sich, trotz aller Beteuerungen, nichts »beweisen« zu wollen und keine »Sdilußfolgerungen« ziehen zu wollen, genötigt, in Abgrenzung gegenüber anderen, entmythologisierenden, Erklärungstheorien, die seiner Meinung nach plausiblere Erklärungstheorie *rational* zu begründen.

Die »pharmakologisdie«, die »physiologisdie«, die »neurologische« oder die »psychologische« Erklärungstheorie. in der man die Todesnähe-Erlebnisse auf die Wirkung chemischer Substanzen (Medikamente, Drogen), auf Sauerstoffmangel des Gehirns, auf Fehlfunktionen im Nervensystem oder auf psychologisch bedingte Wunsch- und Wahnvorstellungen zurückführt, erscheint ihm doch »fragwürdig«, im Gegensatz zu *seiner* Erklärungstheorie (Moody, a.a.O, S. 158-177).

Moody ist der Auffassung, folgende, der Vernunft eingängige»Tatsachen« auf seiner Seite zu haben: *Erstens* bestehe zwischen der Schilderung der verschiedenen Todesnähe-Erlebnisse »große Ähnlichkeit in Inhalt und Aufbaue (Moody, a.a.O, S. 177). Das aus den Berichten konstruierbare »ideale« Erlebnis müsse daher »realen« Charakter haben, zumal »gar nicht so wenige Berichte von Menschen, die keinen religiösen Glauben besaßen« stammen, und die nichtsdestoweniger von den Berichten religiöser Menschen nicht abweichen (Moody, a.a.O, S. 27, 145, 177). *Zweitens* müsse die »Tatsache« betont werden, daß alle Personen, von denen Berichte verwendet wurden, keine »Psychotiker« gewesen seien, sondern »normale«, psychisch und sozial »ausgewogene« Leute; und »trotzdem« beschreiben »eben dieselben Personen« ihre Todesnähe-Erlebnisse als »wirklidie Gesdiehnisse«, die »definitiv und unzweifelhaft real« seien (Moody, Leben, S. 177). - Was für ein eigenartiges Argument (!), müssen wir nun doch einwerfen. Als ob Leute, die keine »Psydiotiker« sind, unter allen Umständen von Einbildungen, Wunschträumen etc, frei wären! - Als *dritte* »Tatsache« führt Moody auf, daß die Berichte »unabhängig« zustande gekommen seien (Moody, a.a.O, S. 178). Wie wir sehen, eine insgesamt sehr dürftige Argumentation, auf die Moody und andere sich da stützen. Moody selbst freilich ist gewiß, daß »jeder, der sich methodisch mit Todesnähe-Erlebnissen auseinandersetzt«, auch »genug Fakten« finden könne, die ihm belegen, daß solche Erlebnisse »alles andere als Träume« sind (Moody, a.a.O, S.178).

Dann kehrt Moody von seinem Ausflug in

die Zukunft der Wissenschaft und Vernunft in deren etwas bescheidenere Gegenwart zurück: Weil es nun einmal so ist, daß man unter den Bedingungen *heutiger* Wissenschaft zu schlüssigen »Beweisen« hinsichtlich des Lebens nach dem Tode kaum gelangen könne, wäre es ein »verfehlter Ansatz«, sich »aussdilleßlidi« auf die Beweisfähigkeit heutiger Wissenschaft beschränken zu wollen (Moody, Nachgedanken, S. 176). Es gibt nun aber einen Weg, auf dem auch *ohne* solche »Beweise« »fast jeder« dazu kommen kann, »verstandesmäßig zu akzeptieren, daß es eine andere Seinsdimension gibt, in welche die Seele nach dem Tode hinüberwechselt« (Moody, a.a.O. S. 177). *Wie* dies verstanden werden soll, was er hier andeutet, soll im nächsten Abschnitt entfaltet werden.

4. Biblische oder mystisch-synkretistische Deutung der Todesnähe-Erlebnisse? Ojjenbarungs- oder natürliche Theologie? Die ethischen lmplikationen.

Noch einmal unsere Frage an die »Leben-nadidem-Tode-Literatur: *Wie* soll man »verstandesmäßig ... akzeptieren«, daß den Todesnähe-Berichten eine objektive Realität korrespondiert, wenn es nach den Regeln heutiger Wissenschaft dafür kein stringentes »Beweise-Verfahren gibt? Kann man etwas mit dem Verstand annehmen, das man zuvor nicht *erkannt* hat, von dem man zuvor nicht *Wissen* erlangt hat? Und in der Tat, Frau Kübler-Ross ist durchaus der Meinung, daß die bisherige Arbeit an Todesnähe-Erlebnissen in der Lage ist, »Wissen« zu bieten, »Wissen« für alle diejenigen nämlich, »denen der Glaube nicht genügte (Kübler-Ross, Vorwort in Moody, Leben, S. 11).

Was für eine *Art* von »Wissen« ist es aber, wenn kein streng »wissenschaftliches«? Moody gibt die Antwort in der Formulierung einer seiner Gewährspersonen: »Wer es selber erfahren hat, der weiß Bescheide (Moody, Nadigedanken, S. 178). Um existentielles Wissen, um *Er/ahrungswissen* geht es hier also!

Erklärungstheorien, die man hinsichtlich der Todesnähe-Erlebnisse aufstellt, mögen noch so plausibel sein, sagt Moody, dennoch sind sie niemals »nur abstrakte intellektuelle Denkgebäude«, sondern umfassender »Ausdruck der Persönlichkeit dessen, der sie hinstellte (Moody, Leben, S. 178). Was die *seiner* Erklärungstheorie zugrundeliegende persönliche existentielle Grundanschauung betrifft, bekennt er freimütig: »Mein Gottglaube ist etwas sehr Wichtiges für mich ...« (Moody, Nadigedanken, S. 79).

Moody ist also, soviel ist deutlich, religiös. Er glaubt an »Gott« und setzt diesen Glauben in Beziehung zu einem Erfahrungswissen, das er seinen Lesern gern vermitteln möchte. Die Fragen, die sich uns dabei stellen, sind: *wie* bezieht er das anhand von Todesnähe-Erlebnissen gewonnene Erfahrungswissen auf den Gottesglauben, und was ist dies überhaupt für ein Gottesglauben? - Moody argumentiert zunächst so, wie man es vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus erwarten würde, nämlich biblisch. Jedoch, es zeigt sich rasch, daß diese biblische Argumentation in einem rein formalen Biblizismus hängenbleibt und letztlich nur die eine Funktion hat, das bereits von den Todesnähe-Erlebnissen her mitgebrachte Erfahrungs-»Wissen« christlich zu untermauern: Ist es nicht »erstaunlich«, bestätigt sich Moody, daß eine »uralte« Quelle wie die Bibel - neben anderen religiösen und philosophischen Quellen, versteht sich! - zu den Inhalten der berichteten Todesnahe-Erlebnisse eine echte »Parallele« darstellt? (Moody, Leben, S. 177, 117). Vieles »erinnert« in Texten wie jes 26, 19; Dan 12, 2; 1 Kor 15 oder Apg 26 an jene Erlebnisse (Moody, a.a.O. S. 121, 117 ff.). Zumal Apg 26 hat für Moody einen solchen Erinnerungsdiarakterr »Diese Begebenheit erinnert in mancher Hinsicht an die Begegnung mit dem Lichtwesen bei Erfahrungen mit dem Beinahe-Tod. Zunächst einmal ist das Wesen mit Personsein ausgestattet, obwohl keine leibliche Gestalt zu sehen ist. Dazu geht von dem Lichtwesen eine Stimme aus, die Fragen stellt und Weisungen erteilt. Als Paulus anderen davon erzählen will, macht man sich lustig über ihn und nennt ihn verrückt. Und doch hat die Vision seinem Leben eine andere Richtung gegeben« (Moody, a.a.O. S. 119 f.). Eine recht willkürliche Textauslegung, die dem Paulus bei seiner Bekehrung zuteil werdende Christusoffenbarung mit der »sokratisdien« (Moody, a.a.O, S. 68) Fragetechnik des »Lichtwesens« in Zusammenhang zu

bringen, so meinen wir! Deutlich zeigt sich, daß die Bibel hier nicht als ihr eigener Ausleger verstanden wird, sondern daß sie in ein *heteronomes* Interpretations-Schema gepreßt wird mit dem ausschließlichen Ziel, eine spekulativ erhobene Deutung anthropologischer Grenzerfahrungen (Sterbeerfahrungen) nachträglich christlich zu sanktionieren. Wenn für Moody das Todesnähe-Erlebnis eine »Manifestation« des Lebens nach dem Tode ist, als solche wissensmäßig zu erfassen aber nur über den »Glauben«, so daß jene »Manifestation« »Gegenstand des Glaubens« ist, dann muß füglich bezweifelt werden, ob dieser »Glaube« - so ehrlich und tief er sein mag! - sich noch auf der Grundlage der in der Schrift bezeugten Christusoffenbarung befindet. Befindet sich dieser Glaube und das durch ihn ermöglichte Erfahrungswissen nicht vielmehr auf dem Fundament einer natürlichen Offenbarungslehre und Theologie? Wir werden sehen, daß diese Vermutung sich bestätigen wird.

Moody kommt auf die »Mystik« zu sprechen. Die Erfahrungen der Mystik mit Sterben und Tod »passen ganz offenkundig auf diese oder jene Weise zu den Todesnähe-Erlebnissen« (Moody, Nachgedanken, S. 127). Auch in der mystischen Sterbe-Erfahrung geht es um passiven Empfang von »Einsidit in die Tiefen der Wahrheit« und zugleich um die »Unbesdireiblichkeit« des Erkannten (Moody, a.a.O. S. 125). Schon Platon entwickelte seine Theorie von der Unsterblichkeit der Seele, die aus dem Gefängnis der Körperlichkeit befreit werden wird, zwar *auch* von »Vernunft, Logik und Beweise aus; er tat dieses aber jedoch »nur bis zu einem gewissen Punkt, denn er war zugleich ein großer Visionär, der davon überzeugt war, daß die Wahrheit einem letztlich nur zugänglich war in einer eher mystischen Erfahrung der Erleudrtung und Einsichte (Moody, Leben, S.122). Wie die Todesnähe-Erlebnisse, so gleichen die mystischen Zustände »rnehr den Gefühlszuständen als den intellektuellen Zuständen« (Moody, Nachgedanken, S. 125). Wissen und Erkenntnis sind hier also umfassend existentiell, nicht nur rational gemeint. Wenn Moody aber an das Ende seines Buches »Nadigedanken über das Leben nadi dem Tod« als »Epilog« das Höhlengleichnis des mystischen »Visionärs« Platon stellt und als einzigen Kommentar die Bemerkung beifügt, die »Bedeutung« des Höhlengleichnisses (für die Interpretation der Todesnähe-Erlebnisse, so erschließt sich) werde »von selbst klar«, dann liegt auf der Hand, so meinen wir, daß das »Wissen« und auch der »Glaube«, um die es Moody eigentlich geht, sich dem Menschen nicht von der Christusoffenbarung her, sondern mystisch erschließen (Moody, a.a.O, S. 143, 145 ff.). Interpretationsschlüssel für die Todesnähe-Erlebnisse ist nicht die Christusoffenbarung, sondern die mystische Erfahrung, die ihrerseits vorgibt, die biblische Offenbarung explizieren zu können. Die »Vision des Wissens«, die bei der Todesnähe-Erfahrung angeblich erzielt wird, stellt sich nach Moodys Kronzeugen so dar: »Es war, als ob mit einem Schlag alles Wissen - über alles, was seit dem Urbeginn jemals geschehen ist und was immer und ewig weitergehen würde - es war, als ob ich für eine Sekunde sämtliche Geheimnisse aller Zeiten verstanden hätte, alle Rätsel des Universums, die Sterne, den Mond - einfach alles ... Dieses allmächtige Wissen tat sich vor mir auf« (Moody, a.a.O, S. 23, 24 L). Kein bloß technisches Wissen, kein bloß angewandtes Wissen erschließt sich im Todesnähe-Erlebnis, sondern »tarsachenorientiertese Erkenntniswissen (episteme) und darüber hinaus praktisch-ethische Lebensweisheit (sophia); es ist - und wieder stellt sich Moody hinter einen seiner Zeugen - ein »Wissen von grundlegenden Dingen«, eines von den »allgemeinen Prinzipien, auf denen alles basierte, eines von dem, »was die Welt im Innersten zusammenhält«, eines vom »Wesentlichen auch hier auf der Erde«; es ist »ein Wissen mit der Seele gewissermaßen« (Moody, Nachgedanken, S. 120-122).

Es ist bezeichnend, wenn Kübler-Ross im Zusammenhang mit dem Todesproblem auf »Mythen und Mysrerien« zu sprechen kommt und als ihre »wichtigste Botschafte herausstellt, daß der Tod - bei rechter Sicht, versteht sich! - »einer der konstruktivsten, positivsten und kreativsten Bestandreile« des Lebens sein kann (Kühler-Ross, Reif werden, S. 29 f.). Und wenn sie dann die zur Voraussetzung gemachte rechte Sicht als »Philosophie des Lebens«, aber auch als »Glauben« bezeichnet: dabei komme es nicht

darauf an, »was man glaubte, sondern einzig und allein auf die »Echtheit und Tiefe des Glaubenset ob christlicher Glaube oder Glaube im Sinne »östlidier« Religiosität, sei nicht von Belang (Kübler-Ross, Was können wir noch tun?, S. 155, 158).

Der Tod, so erläutert die Psydiiaterin, sei der »Schlüssel zum Lebenstor«, von dem her der Mensch seinen speziellen »Platz« im Universum und in der Evolution der Menschheit begreifen und einnehmen könne (Kübler-Ross, Reif werden, S. 231, 232 f.). Dieses Begreifen ergibt sich aus der persönlichen Erfahrung mit Sterben und Tod, so daß Kübler-Ross sagen kann: »Die Antwort liegt in dir selbst. Du kannst ein Quellfluß großer innerer Kraft werden« (Kübler-Ross, a.a.O. S. 233). Frau Kübler-Ross gipfelt in dem Appell: Laß »es nicht zu, daß die trügerischen Dringlidikeiten des Naheliegenden dich von deiner Vision des Ewigen ablenken •..« (Kübler-Ross, a.a.O, S.335).

Es ist ebenso verräterisch, wenn Moody an einer Stelle, wo er die »mystische« Beschaffenheit der Todesnähe-Erlebnisse beschreibt, im Zusammenhang mit den dort gemachten »Wahrheits«-Erkenntnissen von »Erleuditungen«, mehr noch, von »Offenbarungen voll Bedeutung und Wichtigkeit« sprichtl

Es ist ebenso bezeichnend, wenn Moody an Aussagen wie den vorstehenden die letzten Schleier von der »Leben-nadi-dem-Tode-Lireratur fallen. Nicht im Sinne christlicher Offenbarung und christlichen Glaubens wird hier die - in ihrer Bedeutsamkeit sicher nicht zu unterschätzendel - Todesnähe-Erfahrung eingebracht, sondern im Sinne einer synkretistischen Erfahrungsmystik mit teilweise beinahe gnostischen Zügen, die gerade *wegen* ihres Ansatzes bei der natürlichen Gläubigkeit des menschlichen Subjekts als »natürlichee Religiosität bzw. Theologie bezeichnet werden muß, wobei es uns schwer fällt, hier den Begriff »Theologie« überhaupt noch. zu gebrauchen. Wir tun es trotzdem, denn hinter *jeder* Art von Religiosität steht eine Theologie - und sei sie noch. so laienhaft und dilettantisch, Und mit jeder Theologie muß eine kritische Auseinandersetzung gewagt werden, zumal, wenn M. Ebon mit seiner Einschätzung nicht alleine stehen dürfte, auch in christlichen und theologischen Kreisen nicht: »Idi sehe Moody jedenfalls ... als Mann an einem Katheder, der für viele die Kanzel ersetzt hat« (Ebon, Erfahrungen, S. 46).

Ob bei Johann Christopli Hampe die nötige theologische *kritische* Beurteilung der gängigen Interpretation der Todesnähe-Erlebnisse vorgenommen worden ist, muß leider bezweifelt werden. Im Gegenteil, Hampe läßt sich streckenweise voll auf die mystisdi-synkretiseisehe Argumentation der »Leben-nach-dem-Tode-Literatur ein, um seine - freilich offenbarungstheologisch (?) verankerte - Auffassung von der Unsterblichkeit des Menschen besser der theologischen Ganztod-These entgegensetzen zu können. Ein gefährlicher Weg, um innertheologische Interpretationsdifferenzen auszutragen! Nach den »Srerbeerlebnissen, die wir studiert haben«, könne er, so Hampe, nicht mehr »zögern«, das was beim Sterben geschehe, mit den Erlebnissen der Mystiker »zusammenzubringen- (Hampe, Sterben, S. 97). Auch wenn er den platonischen Dualismus zwischen Leib und Seele nicht ganz nachvollziehen könne, da der Mensch nicht in reduzierter, sondern in ganzheitlicher Weise seinen Tod überlebe, sehe doch auch er, Hampe, den »Geist« als das Ganzheitliche des Menschen an, welches unsterblich sei (Hampe, a.a.O. S. 129, 132). Hinsichtlich der Frage nach dem »Leben nach dem Tod« bedarf also die »moderne christliche Theologie« mit ihrer Ganztod-Vorstellung ebenso wie die in dieser Richtung denkende christliche Tradition einer »Korrektur« (Hampe, a.a.O, S. 129, 162). Von woher wird die Korrektur vorgenommen? Vom Argumentationsschema der »Leben-nam-dem-Tod«-Literatur her (Hampe, a.a.O. S. 97). So bekennt Hampe etwa: »Auf die Gefahr hin, an diesem Punkt der platonischen Ketzerei ein Stückchen nahezukommen, vermag ich nicht zu glauben, daß die menschliche Person im Tode untergeht ... Es geht geistig weiter mit uns jenseits des Todes.« (Hampe, a.a.O. S. 132). Wie die »Leben-nach-dem-Tode-Literatur kann Hampe von Plato über die indischen Religionen, die christliche und sonstige Mystik, Teilhard de Chardin, bis hin »zur heutigen Anthroposophlee eine Kette von vermeintlichen Wahrheitszeugen für seine

theologische Auffassung hervortreten lassen, daß der unsterbliche Geist »von Anbeginn der Zielgedanke aller Lebensformen« sei (Hampe, a.a.O. S. 139).

In der Tat steht Hampe hier - das ahnt er ja auch selbst - vor einem »Punkt«, jenseits dessen der christliche Offenbarungsglaube verlassen wird und einer mystisch-synkretistischen natürlichen Religiosität und Theologie das Wort geredet wird. Nicht *das* ist Hampe vorzuhalten, daß er die einschlägigen Todesnähe-Erlebnisse als »authentische Zeugnissee der betreffenden Menschen über einen »Vorgang in ihrer eigenen Seele-e ernst nimmt, ferner ist ihm auch *nicht* vorzuwerfen, daß er sich redlich um eine theologische Deutung solcher Erlebnisse bemüht. Beides ist, im Gegenteil, wichtig und richtig. Aber *das* ist ihm vorzuhalten, daß er sich bei der Art und Weise, *wie* er beides durchführt, in das Schlepptau einer mystisch-synkretistischen Erfahrungs-Eschatologie und -Theologie nehmen läßt, die sich auf weiten Strecken höchstens noch einen christlichen Anstrich gibt! Wenn die christliche Theologie die Ansprüche der »Leben-nach-dem-Tod«-Literatur und ihrer Anhänger scharf zurückweisen muß, dann liegt das sicher nicht daran - wie Moody unterstellt -, daß die Fachtheologen seifersßditig über die Grenzen ihres Territoriums wachen, damit nur ja kein Fremder sich einschleiche« (Moody, Nachgedanken, S. 80). Es geht nicht darum, daß die Theologie jeden von den wichtigen theologischen Fragen fernhalten will, der »kein studierter Theologe«, sondern nur »gebildeter Laie« ist (Moody, a.a.O, S. 78, 80). Das Gegenteil ist der Fall, da Theologie sich als offen zur Gemeinde und zur Welt hin versteht! Es geht bei der Zurückweisung der besprochenen »Leben-nadi-dem-Tode-Interpretationen auch nicht um einen »alten Zwiespalr«, nämlich den »Streit zwischen den Fachgebieten« (Moody, a.a.O, S. 80). Auch hier irrt Moody und irren sich alle, die ähnliches vermuten. Worum es geht, ist lediglich dieses, daß die christliche Theologie ihrem wahren und ausschließlichen Fundament, der Offenbarung Gottes des Vaters in Jesus Christus, treu bleibt und sich nicht in die Bahnen natürlicher Theologie ziehen läßt, wie immer diese aussehen mag. Daß mystische Erfahrung des Sterbevorganges (wie läßt sich diese überhaupt vermitteln?!) natürlicher Ausgangspunkt für eine Vergewisserung des »Lebens nach dem Tode« oder gar eines spezifisch christlich verstandenen »Lebens nach dem Tode« sein kann, muß entschieden bestritten werden. *Jede* menschliche Erfahrung - und auch die des Sterbens ist eine menschliche und nicht eine »übematürlidie« (Moody, Leben, S. 158)! - hat an der Vieldeutigkeit allen menschlichen Erfahrens teil. Hier müssen wir dem Journalisten *W. Koch* recht geben, der sagt: »Todesahnungen hat jeder, aber sie bewirken nichts. Sie sind keine zuverlässi… gen Vorboten des Todes, denn allzu oft führen sie hinters Lidit.e »Der Tod hat weder ein durchschaubares System noch eine glaubwürdige Methode.« Seine »größre Gemeinheit ist die, daß er sich erst erfahren läßt, wenn Erfahrungen nichtswürdig geworden sind«, »Nachsinnen läßt sich eben nur über das Leben, der Tod zwingt uns zum Vor-Sinnen, und das langt allenfalls für Spekuladonen«, (W. Koch, Der Neid des Teufels, in: Hrsg, W. Höfer, Leben müssen, sterben dürfen, S. 257, 259)

Was dem Glaubenden, was dem Theologen zu sagen bleibt, ist, daß gerade auch Todesnähe-Erlebnisse seelsorgerisch und theologisch ernstgenommen werden sollen, daß die Frage nach dem »Leben nach dem Tod- sich einzig und allein von der Christusoffenbarung her beantworten läßt, nicht von einer natürlichen mystisch-synkretistischen Theologie oder Pseudotheologie her. Entsprechend läßt sich auch die Frage nach dem *Leben vor* dem Tod, also die *ethische* Frage, hinsichtlich der Todesnähe-Erfahrung dann nicht legitim - und das heißt: schriftgemäß - beantworten, wenn sie in einen derartigen Kontext natürlicher Theologie eingebettet ist, wie es bei der »Leben-nadi-dem-Tode-Literatur beanstandet werden muß.

Sicherlich, so meinen wir, ist der Tod in gewisser Weise der »Sdrlüssel zum Lebenstor«, mit dessen Hilfe der Mensch seinen sinnvollen Platz in der Wirklichkeit begreifen kann, von dem her er seine Identität erfahren kann und von dem her er weiß, wie er ethisch recht leben soll, wie Frau Kübler-Ross meint. Aber, und hier müssen wir widersprechen, nicht unser *eigener* Tod ist für den Glaubenden der maßgebende Schlüssel, sondern der Tod Jesu

Christi, den Gott auferweckt hat, »daß er über Tote und Lebendige Herr sei« (Röm 14,9) und dem Menschen durch die Diskontinuität des Todes hindurch das neue Leben der Auferstehung ermögliche (1Kor 15). Nicht »in dir selbst liegt die »Antwort«, nicht der Mensch ist von sich aus »ein Quellfluß großer innerer Kraft« (Kübler-Ross, s.o.), nicht irgendwelche mystischen »Offenbarungen voll Bedeutung und Wichtigkeit« (Moody, s.o.) sind die Ausgangsbasis für die Beantwortung der fundamentalen noetischen und ethischen menschlichen Grundfragen. Sondern »Antwort« auf die Daseins- und Sinnfrage und »Quellfluß« für die rechte, kraftvolle ethische Handlungsorientierung ist allein *die* »Offenbarung«, das Wort jesu Christi, in dem uns - trotz unseres restlosen Todes - unsere *Identität* zugesagt wird: Diese besteht darin, daß wir, ob »wir leben oder sterben«, in jedem Fall »des Herrn« sind (Röm 14, 8).

Und erst von dieser gewissen Hoffnung auf die unverbrüchliche Zusage Gottes her kann dann auch alle *unsere menschliche* Erfahrung mit dem Sterben und dem Tod dem Evangelium gemäß verstanden und integriert werden. Nämlich so, daß zwar einerseits ein Todesnähe-Erlebnis von der geschilderten Art durchaus als von Gott geschenkte tröstliche Erfahrung *im Glauben* dankbar angenommen werden darf, daß aber andererseits auch solche tröstliche Erfahrung nicht aus sich heraus »Offenbarungs«-Charakter besitzt, sondern der Bestätigung und kritischen Begrenzung und Korrektur von seiten der in der Schrift bezeugten Christusoffenbarung her untersteht. Abzulehnen wäre von hierher etwa die bei Moody aufgeführte »sokratische« Vorstellung eines »Geridites« nach dem Tode, welche der Bibel fremd ist. Dasselbe gilt auch für die Begründung des theologisch rechten *ethischen* Grundverständnisses des Menschen: Auch wenn möglicherweise von der Todesnähe-Erfahrung der »Liebe und Wärme« des zur Verantwortung rufenden »Lichtwesens« (Moody, s.o.) her ethische Impulse für das Leben des Menschen ausgehen können, so wird doch erst - und zwar genügsam - vom offenbaren Wort Gottes in Christo her deutlich, was es mit diesem Christus und mit seiner uns in die Verantwortung nehmenden Liebe konkret auf sich hat (Joh 13, 34 f.).

Nur auf der Grundlage der Christusoffenbarung kann verhindert werden, daß die theologische und speziell *ethische* Interpretation jener Todesnähe-Erlebnisse in den Mythos natürlicher Theologie und Ethik abgleitet, wie es bei der »Leben-nach-dem-Tode-Literatur der Fall ist.

Wolfgang Behnk *Gerstenbergstr. 4*
8520 Erlangen

Literatur

Daecke, S.: Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überliek. (1969) 1970

Dethlejsen, Th.: Das Leben nach dem Leben. Gespräche mit Wiedergeborenen. 1976

Ebon, M.: Erfahrungen mit dem Leben nach dem Tod. »Schon-einmal-tot-Gewesene« berichten über ihre Erfahrungen mit dem eigenen Sterben und Totsein. (amerikanischer Originaltitel: The evidence for life after death). 1977
(Kurztitel: Erfahrungen)

Eord, A.: Bericht vom Leben nach dem Tode. 1974[5]

Rampe, [, Cbr.: Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod. 1977[7]
(Kurztitel: Sterben)

Röfer, W. (Rrsg).: Leben müssen, sterben dürfen. Die letzten Dinge, die letzte Stunde. 1977

Koch, W.: Der Neid des Teufels. In: Hrsg. W. Höfer, Leben müssen, sterben dürfen. Die letzten Dinge, die letzte Stunde. 1977. S. 257-265

Kübler-Ross, E.: Interviews mit Sterbenden. (1969) 1977[6]

Kübler-Ross, E. (Hrsg.): Reif werden zum Tode. (1975) 1977[3]
(Kurztitel: Reif werden)

Kühler-Ross. E.: Was können wir noch tun? Antworten auf Fragen nach Sterben und Tod. 1977[3]
(Kurztitel: Was können wir nodi tun?)
Kühler-Ross. E.: Vorwort. In: R. A. Moody, Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärten Erfahrung. (1975) 1978. S. 9-11
Moody, R.A.: Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärten Erfahrung. (amerikanischer Originaltitel: Life after life: The investigation of a phenomenon - survival of bodily death), (1975) 1978
(Kurztitel: Leben)
Moody, R. A.: Nachgedanken über das Leben nach dem Tod. (amerikanischer Originaltitel: Reflections on life after life) (1977) 1978
(Kurztitel: Nachgedanken)

Vorschläge zur Konzeption des berufsethischen Unterrichts im Spannungsfeld zwischen polizeilichem Handeln und politischer Entscheidung"

VON WALTER SPARN

1. Der berufsethische Unterricht in den nichtmilitärischen Verbänden stellt ein *ethisches Training* dar, in dem am Material der gegebenen beruflichen Praxis *ethische Evidenz* hergestellt werden soll. Ethische Evidenz ist dann erreicht, wenn die äußeren Bedingungen und Erfordernisse des Handelns und seine inneren Beweggründe und Ziele vermittelt sind. Ein solches konkretes Sollen ist im polizeilichen Dienst dann erreicht, wenn dessen *Legalität* in einem von dem einzelnen Polizisten erkannten und akzeptierten Zusammenhang mit seiner gesellschaftlichen *Legitimität* steht. Es würde verwirkliche, wenn der einzelne also individuell und öffentlich zugleich handelt.

Der berufsethische Unterricht hat im Blick auf die zukünftige berufliche Praxis die Aufgabe, *Handlungsgewißheit* und dann überhaupt die Fähigkeit motivsicherer und zielsicherer *Pflichterfüllung* herzustellen. Die Handlungshemmung, die die Problematisierung der beruflichen Praxis selbstverständlich bedeutet und auch bezweckt, hat den praktischen Zweck, die Fähigkeit desto sichereren, weil selbst begründeten Handelns freizusetzen. Ethische Probleme zu erzeugen oder einzuführen, kann nicht die direkte Absicht sein. Daher kann der berufsethische Unterricht auch nicht unmittelbar in christlicher Verkündigung oder in gesellschaftspolitischer Aktivität bestehen, so sehr beides mittelbar dienstlich sein mag, bestehende berufsethische Probleme namhaft zu machen und zu lösen.

2. Mit der genannten Zielsetzung dient der berufsethische Unterricht der *Stabilisierung* der Träger des polizeilichen Handelns, d. h, der Integration ihres persönlichen *Gewissens.* Das bedeutet allerdings nicht die unmittelbare Bejahung des jeweiligen empirischen Bestandes an Grundsätzen, Beweggründen und Wünschen, bedeutet nicht das einfache Festschreiben der in der bisherigen Sozialisation verinnerlichten Werte und Ziele. Es bedeutet aber wohl den Aufbau des Gewissens in dem funktionalen Sinne, in dem dies die biographische Einheit der Persönlichkeit angesichts der Variabilität der Prinzipien ihres Handeins und des abweichenden Verhaltens garantiert.

(»Gewissen« besagt hier nicht den Inbegriff einer Reihe von Handlungsnormen, sie sei aus dem »Naturredit« oder aus dem »Gesetz Christi« genommen, sondern, eine Ebene tiefer, die Einheit von Norm und Verhalten bei ver-

* Vgl. auch die Ausführungen von *W. Threde:* Vom legalen Umgang mit der Gewalt. überlegungen zum sozialen Problemfeld Polizei. in: ZEE 20 (1976). S. 287 H.

änderlichen Normen und abweichendem Verhalten. Es geht ja um die Integration der Persönlichkeit angesichts strittiger moralischer Werte und angesichts unvorhersehbaren Verhaltens in Konflikten!)

3. Der berufsethische Unterricht sollte daher moralische Imperative nicht eintragen, sondern sollte *Gewissensentscheidungen vorbereiten* helfen. Diese Vorbereitung besteht materiell in der Urteilsbildung über die moralischen Normen (Ziele, Werte), die im polizeilichen Handeln beansprucht oder betroffen sind, und über die Art und Weise, wie diese Normen jeweils verwirklicht sind. Damit sind vor allem drei Aufgaben gestellt:

(1) Eine Analyse der *gesellscha/llichen Situation* im Blick auf den darin faktisch ausgebildeten bzw. sich fortwährend weiterbildenden *moralischen Konsens,* also im Blick auf gesellschaftliche Legitimität. Denn unbeschadet der Tatsache, daß die überlieferten, statutarisch expliziten moralischen Werte partikularisiert, differenziert und subjektiviert werden, d. h. an allgemeiner Verbindlichkeit verlieren, sind doch im gesellschaftlichen Leben bestimmte gegenseitige Erwartungen und Ansprüche der individuellen und kollektiven Handlungsträger gegenwärtig - zwar nur implizit, funktional und variabel, nichtsdestoweniger äußerst effektiv.

(2) Eine Analyse der *legislativen Situation* im Blick auf die moralischen Werte, die in der positiven Gesetzgebung und ihrer administrativen Durchführung unterstellt und beansprucht werden. Diese Analyse der politischen Legitimität ist möglich und notwendig, weil unsere Gesetzgebung insofern selber ein moralisches Element enthält, als sie sich grundgesetzlich gegenüber bestimmten, der staatlichen Rechtsschöpfung gerade entzogenen »Reditene, d. h. Werten und Zielen des sozialen Lebens verpflichtet und damit selbst relativiert hat. Es geht hier also um die Frage, inwieweit die Gesetzgebung, deren Vollzug die unmittelbare Aufgabe des polizeilichen Handeins ist, ihre eigenen grund- und menschenrechtlichen Prinzipien verwirklicht.

(3) Die Wahrnehmung der zeitlichen und sachlichen *Differenz* nicht nur zwischen der moralischen Forderung, die ein gesellschaftlicher Zielwert darstellt, und der staatlichen Gesetzgebung, sondern auch zwischen der Gesetzgebung und dem aktuellen Stand des gesellschaftlichen Lebens selbst. Wie auch die jüngste Erfahrung zeigt, wird das moralische Element des Politischen unwirksam oder totalitär, wenn es abstrakt postuliert und der Wirklichkeit nur negativ entgegengesetzt wird. Speziell für das polizeiliche Handeln ist klar, daß die aktuelle Sicherheitslage nicht nur technisch, sondern auch legislatorisch nie völlig abgedeckt werden kann. Die Einsicht, daß der Abstand zwischen Forderung und Verwirklichung zwar vielleicht verkürzt werden kann, also solcher aber unumgänglich bleibt, ist ein wichtiges Motiv für die Tugend der Geduld, des Aushaltens der Diskrepanz zwischen den aktuellen Forderungen des gesellschaftlichen Lebens und den längerfristig geltenden staatlichen Gesetzen, überhaupt zwischen Freiheit und Sicherheit.

(4) Die Rolle des *Pfarrers* im berufsethischen Unterricht der Polizei ist zunächst die eines Auslegers sowohl der bestehenden Legalität als auch der jeweiligen Legitimität gegenüber den Vollzugsbeamten im Blick auf deren berufliche Praxis. Allerdings ist diese Interpretation nicht einfach feststellender, sondern konstruktiver Art, weil sie Perspektive und Kriterien immer auch schon mitbringt; wo diese christlicher Herkunft sind, z. B. der langfristigen religiösen Erfahrung des Menschen entstammen, sollte das auch zum Ausdruck gebracht und in seiner Sachlichkeit gerechtfertigt werden.

Darüber hinaus hat' die Absicht, für die Moralität des Politischen und seines polizeilichen Schutzes und für das unumgängliche Realisierungsdefizit zu sensibilisieren, selber ein *moralisches* Motiv.. Die Arbeit an einem ethischen, das bloß -negative- Zusammenstimmen der wechselseitigen Ansprüche der sozialen Interaktion positiv unterfangenden Konsens über die Zielwerte des gesellschaftlichen Lebens ist vermutlich erst vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens verheißungsvoll.

Schließlich ist der Pfarrer als *Seelsorger* gefordert, wo der berufsethische Unterricht zum Aufbau der persönlichen Identität des. Polizisten beitragen soll. Dies betrifft vor allem die Einübung der Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung des Menschen vor Gott und der Rechtfertigung des Handeins vor den Men-

sehen, betriffi: also die Entlastung von falschem Rechtfertigungszwang (vgl, die schiefe Konfrontation des menschenrechtlichen Freiheitspostulates und der Meldepflicht). Das Entsprechende gilt für die Unterscheidung zwischen Sünde und begrenzter moralischer Schuld bzw. Schuldgefühlen, die z. B. aus der Diskrepanz zwischen der Teilnahme am Vollzug der staatlichen Gesetze und dem gesellschaftlichen Erwartungsdruck entstehen, dem sich der Vollzugsbeamte ausgesetzt sieht, insbesondere wenn er ihn selbst auch bejaht (vgl.Beispiel Kernkraftwerke). Erst aufgrund dieser Unterscheidungen kann die Ausgeglichenheit zwischen Verantwortungs-, Konflikt-, *Schuldlähigkeit* und Verantwortungs-, Konflikt-, *Schuldzumutung* bewahrt oder hergestellt werden, die für die Persönlichkeitsintegration gerade der Vollzugsbeamten wesentlich ist.

Dr. Walter Sparn *3400 Göttingen*

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Transzendenz und Immanenz: Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. Tagungsbeiträge eines Symposiums der Alexander-von-Humboldt-Stiflung, Bonn-Bad Godesberg, veranst. vom 12. bis 17. Oktober 1976 in Ludwigsburg, hrsg, von *Dietrich Papenfuß* und *jürgen Söring,* 1. Aufl., Srurrgarr, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1977, 519 Seiten, 98,- DM.

Im Rahmen der internationalen Fachgespräche der Alexander-von-Humboldt-Stiftung haben nach den Juristen, den Historikern und den Germanisten die Theologen und Philosophen ein Grundlagengespräch geführt, dessen 46 Beiträge im vorliegenden Sammelband dokumentiert sind. Die Einführung des Generalsekretärs der Stiftung, *Dr. Heinrich Pfeiffer,* begründet den Sinn eines solchen Symposions: Naturwissenschaftler und Mediziner haben die Möglichkeit zum wissenschaftlichen Austausch auf internationalen Kongressen, Geisteswissenschaftier hingegen nicht. Zudem kommen aus den Entwicklungsländern und z. T. auch aus osteuropäischen Ländern nur ganz wenige Wissenschaftler im Austausch in die Bundesrepublik. Der einzige Teilnehmer des Ludwigsburger Gesprächs aus Afrika war bezeichnenderweise ein (weißer) Religionssoziologe aus Durban/Südafrika. Rund 4 % aller Bewerbungen der Stiftung entfielen auf die Philosophie; in der Theologie waren es etwas über 2 %. Dabei ist zu bedenken, daß alle theologischen Bewerber nicht nur aus dem Bereich der katholischen und evangelischen Theologie, sondern auch aus den orthodoxen Kirchen zusammengefaßt sind und die Mehrzahl der Bewerber sich mit exegetischen und historischen Themen beschäftigt. Um so interessanter ist gerade dieser Sammelband, da sich in den Beiträgen das Bild widerspiegelt, das von der Humboldt-Stiftung geförderte Philosophen und Theologen von der deutschen Philosophie und Theologie gewonnen haben. Die Gliederung der drei Teile *»Das Verhältnis von Glauben und Wissen«, »Gott und das Absolute«, »Die politisch-soziale Welt im theologischen und philosophischen Denken»* stellt zutreffend die Schwerpunkte heraus. Bemerkenswert ist, daß die Philosophen und Religionswissenschaftler vor allem sich mit den Themen »Glauben und Wissen« und »Gottesfrage« befassen, während die Theologen hauptsächlich die ethischen und politisch-sozialen Fragen erörtern. Die japanischen Beiträge befassen sich durchweg mit dem Verhältnis des asiatischen Denkens, der Religion des Zen-Buddhismus zur europäischen Philosophie und zur christlichen Theologie. Auch marxistische Denker thematisieren die Zuordnung von »Glauben, Wissen und Denken- (so der Titel des Vortrags von *Gajo Petrouic,* Zagreb) oder mit dem Thema: »Die Veränderung in der marxistischen Auffassung und Kritik der Religion« *(Branko Boiniak,* Zagreb). Mit beachtlichen Beiträgen sind die deutschen Philosophen *Klaus Hartmann,* Tübingen (sDie Konkurrenz spekulativ-philosophischer und theologischer Wahrheit«), und *Wollgang Kluxen,* Bonn (»Voraussetzung einer philosophischen Theologik«), vertreten. Abgesehen von einigen skandinavischen Beiträgen, aus denen der vorzüg-

liche und informative Aufsatz von *Hans-Olo] Koist* (Turku) »Die Gottesproblematik in der neueren schwedischen Religionsphilosophie- herausragt, blieben die Theologen den Versuch einer Antwort auf die philosophische Anfrage schuldig, ob denn »Gott« heute nicht mehr zu den Gegenständen des Denkens gehöre, sondern das Wort eben nur noch eine beliebig verwendbare Metapher sei. Die theologischen Beiträge sind bezeichnenderweise vielmehr vornehmlich der Ethik zugewandt. Dabei gilt das Interesse der katholischen Vertreter vor allem dem Verhältnis von Moraltheologie und philosophischer Ethik, zu dessen Klärung *Franz Bäckle* (Bonn) einen gewichtigen Beitrag beisteuert: »Ethik mit oder ohne Transzendenz? Sollensanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik«, worin er seinen Entwurf einer theonomen Werte- und Normenbegründung im Anschluß an *Thornas von Aquin* und in Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Autonomieverständnis seit *Kant* eingehend darstellt und die sittliche Sollenserfahrung als allgemein menschliche, auf Evidenz und Kommunikabilität bezogene Grunderfahrung mit dem christlichen Glaubensanspruch verknüpft. Der Däne *OIe Jensen* äußert unter dem Titel »Schöpfungstheologischer Materialismus« sich »Zum Naturverständnis angesichts der ökologischen Krise«, Neben fundamentaltheologischen überlegungen des ecuadorianischen Theologen *[ulio Terdn-Dutari* zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung verdient der Versuch des Amerikaners *Theodore R. Weber* (Atlanta, Georgia) »Theologie und politische Theorie: Das Problem der politischen Ordnung« besondere Aufmerksamkeit, in dem er eine »kritische Theorie- der Ordnung zu entwerfen sucht. Weber zeigt die Mängel der (heute weithin aufgegebenen) »Theologie der Ordnungen« auf, weist aber gleichzeitig auf fundamentale Mängel und Schwächen einer einseitig eschatologisch argumentierenden »Politischen Theologie« (z. B. *J. Moltrnann)* hin und fordert eine erneute Reflexion des Verständnisses von Macht und der Bedeutung der Geschichte für die Ordnungen. Andere Referenten befassen sich mit der Theorie der Abschreckung in den Straftheorien *(Tore Nordenstam,* Bergen), mit sozialen Bedingtheiten von Kirche und Religion (der in Freiburg tauge Inder *Patriek V. Dias,* der Südafrikaner *Oosthuizen).*

Der Sammelband enthält ein breites Spektrum von Fragestellungen und überlegungen. Darunter findet sich, wie in allen derartigen Publikationen, naturgemäß Spreu mit Weizen vermischt. Gleichwohl ist sowohl die Gesamtanlage des Fachgesprächs wie der Veröffentlichung beeindruckend, wie auch eine Reihe von Einzelvorträgen, gerade auch zur Ethik, die Diskussion fördern und weiterführen, so daß man diesem Band Aufmerksamkeit weit über den Kreis der Teilnehmer am Fachgespräch hinaus wünscht.

Prof. Dr. Martin Honecker

5300 Bonn-Oekesdorf

Neuere Beiträge zur politischen Ethik

Die Beziehungen zwischen christlichem Glauben und Politik haben in den letzten Jahrzehnten immer wieder Anlaß zu teilweise heftigen Kontroversen gegeben. Daran haben sich keineswegs nur Fachtheologen beteiligt. Gerade auch Politikwissenschaftler und Soziologen haben eingegriffen. Unterschiedliche wissenschaftstheoretische Ausgangsvoraussetzungen sind dabei ebenso wirksam geworden wie differierende politische und religiöse Grundeinstellungen. Das alles hat die Auseinandersetzungen über die Beziehungen zwischen christlichem Glauben und Politik oft mehr verwirrt als zur Klärung beigetragen. Es spricht auch manches dafür, daß es in aktuellen, spezifischen Streitfragen oft weniger um einen Austausch von Argumenten geht als um die bloße Behauptung der Richtigkeit und Legitimität je eigener Positionen und damit um die Demonstration des - vor allem moralischen - Rechts zur Verurteilung der gegnerischen Positionen.

Jetzt liegen vier Veröffentlichungen zur Rezension vor, die erneut Anstrengungen unternehmen, klärend und orientierend in die Kontroverse über die politische Relevanz des christlichen Glaubens und des Christentums einzugreifen.

Als erste ist in diesem Zusammenhang die Arbeit von

Erwin Wilkens; Politischer Dienst der Kirche, GTB Siebenstern Bd. 260, Gütersloh 1978, 140 S.

zu nennen. In ihr sind zwei Vorträge und drei Studien vereinigt, die bis auf einen Vortrag bereits alle schon einmal veröffentlicht worden sind. Sie entstammen sämtlich den letzten 10 Jahren und spiegeln deren aktuelle politische Probleme sowie kirchliche Reaktionen darauf wider. Ihren besonderen Reiz gewinnen diese Beiträge darüber hinaus aus dem Tatbestand, daß der Verf. selbst seit mehr als zwei Jahrzehnten verantwortlich an der Formung der Beziehungen zwischen EKD und politischer Öffentlichkeit mitgewirkt hat.

Im Zentrum der Wilkensschen Ausführungen steht die kategoriale Bestimmung kirchlich-politischer Verantwortung als »Dienst«, Damit wird einerseits an Entwicklungen in der christlichen Sozialethik angeknüpft, die bereits in den 50er Jahren die Verantwortung der Kirdie für Politik, Wirtschaft und Gesellschaft unter der Kategorie des Dienstes zu begreifen versuchten. Insbesondere hat hierbei die von *H.-J. Wendland* und seinen Mitarbeitern eingeführte Formel von der »politischen Diakonie der Kirche« nachhaltige Wirkungen gehabt, auch wenn sie nicht unumstritten gewesen ist. Andererseits aber erlaubt es die Kategorie des Dienstes dem Verf., die Besonderheit der Kirche - ihres Amtes und der daraus folgenden Regeln für die konkrete Gestaltung ihrer politischen Verant-WOrtung - hervorzuheben, um damit auch die Unterschiedenheit der Kirche von politischen Institutionen oder programmatischen Entwürfen und darin implizierten Regeln politischen Verhaltens deutlich zu markieren. Das wird vor allem dort sichtbar, wo es um Fragen der Gewalt und Gewaltanwendung geht, die innerhalb der EKD und der ökumene durchaus kontrovers diskutiert werden.

Wilkens entfaltet seine Position auf dem Hintergrund der aus der dialektischen Theologie- und dem Kirchenkampf kommenden Impulse für eine Entprivatisierung des christlichen Glaubens. Er reflektiert diese Impulse dann aber sogleich im kritischen Durchgang durch die lutherische Tradition, wie sie besonders in der Zwei-Reiche-Lehre ihren Niederschlag gefunden hat. Es ist ein auf dem Weg über die dialektische Theologie aufgeklärtes Luthertum, das den Verf. radikalen Parolen gegenüber distanziert bleiben läßt. Es bleibt allerdings nicht verborgen, daß auch Wilkens nicht um Schwierigkeiten herumkommt, die sich vor der konstruktiven Ausgestaltung des politischen Dienstes der Kirche auftürmen. So werden von ihm immer wieder zwei Fragen gestellt: 1. Wie kann die Kirche zu politischen Problemen konkret werden, ohne dabei ihrem eigenen Wesen und Auftrag zuwiderzuhandeln? 2. Wie kann die Kirche in politicis mit einer Stimme sprechen?

über die grundsätzliche Bedeutung dieser beiden Fragen hinaus ist in ihnen auch ein Stück der EKD-Problematik eingefangen. Angesichts des Tatbestandes eines Pluralismus in den Aussagen über Wesen und Auftrag der Kirche und über die Bedeutung des Konsensus in Fragen der politischen Ethik bringt Wilkens seine Stimme zu Gehör. Er tut dies mit wünschenswerter Klarheit und, wo es ihm angebracht erscheint, mit polemischer Schärfe – immer aber engagiert.

Eine andere Position tritt in der zweiten, hier zu rezensierenden Arbeit von

Trutz Rendtorff: Politische Ethik und Christentum, ThEh Nr. 200, München 1978,685.,

entgegen. In zwei Hauptteilen: 1. »Über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer christlichen Politik« und 2. »Madit und Gewalt im sozialethischen Urteil« entfaltet der Verf. ein christliches Freiheitsverständnis, das ihm die Möglichkeit für eine intensivere, vor allem wirkungsgeschichtliche Elemente erfassende Beschreibung der Beziehungen zwischen christlichem Glauben und Politik bietet. Rendtorffs Überlegungen markieren eine deutliche Veränderung in der Fragestellung gegenüber den 50er Jahren. Diese Veränderung wird nicht zuletzt daran kenntlich, daß das Thema Kirche und Politik in den Hintergrund tritt. Zwar wird von den Kirchen und Gemeinden noch die Beteiligung »an der Förderung einer lebendigen öffentlichen Kommunikation« erwartet (5. 60), in das Zentrum der politischen Ethik des Christentums rückt aber »die Frage nach der Bedeutung der Parteien in einem demokratischen Gemeinwesen« (5. 33), in deren Umfeld sich entscheidet, »wie sich Freiheit in vorhandener Sozialität zu realisieren vermag« (S. 37).

Der Verf. hat in einer Reihe von Veröffent-

lidiungen diejenigen Faktoren, die auf diese Fragestellung Einfluß haben, dargestellt. Es wird folglich unumgänglich sein, die Ergebnisse vor allem seiner religionssoziologischen und theologiegeschichtlichen Arbeiten bei der Interpretation seiner jüngsten Schrift angemessen zu berücksichtigen. Was zunächst wie ein bloßer Gegenschlag gegen die Schule der dialektischen Theologie und ihre politische Ekklesiologie aussieht - und in Auseinandersetzungen mit ihr auch als solcher hervorgehoben wird », geht indessen eher a.us einem Dialog mit der reformatorischen Tradition und der politischen Wirklichkeit der Neuzeit hervor, in dem Fragestellungen des Protestantismus im 19. Jahrhundert wieder virulent werden. Hier liegt auch der Grund für die vom Verf. gemachte Unterscheidung zwischen der Freiheit des Glaubens, die als gewährte Gnade für den Menschen selbst unbesorgbar bleibt, und den Möglichkeiten der Politik, deren Wahrnehmung in die menschliche Verantwortung fällt. Diese Unterscheidung ist jedoch keinesfalls als mechanische Trennung gedacht, so daß Christentum und Politik letztlich nichts miteinander zu tun hätten. Sie markiert vielmehr eine Grenzlinie, jenseits derer die Politik in Gefahr gerät, das bewirken zu wollen, was Inhalt des Glaubens und der Heilserwartung ist (5. 31). Die Funktion der Freiheit des christlichen Glaubens in bezug auf politisches Handeln besteht dann gerade darin, dieses in den Grenzen seiner Möglichkeiten und Notwendigkeiten als weltliches Geschäft zu belassen, indem es davor bewahrt wird, die Funktion der Erfüllung von Heilserwartungen zu übernehmen und sich auf diese Weise mindestens moralisch zu überanstrengen. Diese Grenzlinie wird in Rendtorffs Analyse der Grundwertediskussion ebenso sichtbar wie in seiner Analyse der Gewaltproblematik.

Auf diesem Hintergrund tritt die eigentliche Gewichtigkeit der Formulierung hervor, daß ein »christliches Verständnis der Politik ... der Tendenz nach zugleich ein entideologisiertes oder ideologiekritisches Verständnis von Politik« ist (5. 31). Eine »christlidie Politik« kann danach nur als rationale, korrekturoffene Politik betrieben werden, deren Grundsätze und Ziele der Kritik politischer Wirklichkeit offenstehen und nicht durch Berufung auf eine höhere Autorität dieser entzogen werden (vgl. bes. 5.22 f.).

Rendtorff hebt in der Einleitung zu seiner Schrift hervor, daß sie zwangsläufig Begrenzungen unterliege. So treten Fragen einer normativen politischen Ethik deutlich hinter die Erörterung metaethischer Erwägungen zur theoretischen Begründung politischen Handeins in christlicher Sicht zurück.

Aber gerade angesidits der in diesem Bereich heute anzutreffenden Divergenzen kommt den von Rendtorff vorgetragenen Argumenten besonders dort eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, wo die Frage des gesellschaftlichen Wandels und/oder einer gewaltsamen Veränderung im Mittelpunkt auch der kirchlichen Diskussion stehen.

Mit einer Arbeit über M. Luther bringt auch *Hermann Kunst:* Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater, Stuttgart 1976,4025.,
neue Impulse in die politische Ethik ein. Bereits Anfang der 30er Jahre hatte G. *Merz* (Glaube und Politik im Handeln Luthers, zuerst erschienen in »Zwischen den Zeiten«) den Versuch unternommen, den Zusammenhang zwischen Glauben und politischem Handeln bei Luther sichtbar zu machen, in der deutlichen Absicht, damit Mißverständnisse aufzuhellen, die die Beurteilung des Reformators belasteten. In dieser Linie ist ebenfalls H. Kunst zu sehen, ohne daß seine Arbeit zu einer bloßen Apologie gerät. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie vor allem Luther zu Wort kommen und durch eine zurückhaltende Kommentierung die bei ihm zutage tretenden politischen Grundsätze und Intentionen dadurch nur um so stärker hervortreten läßt. Es gelingt H. Kunst, Luther als eine initiativreiche, grundsatztreue und fürsorgliche Persönlichkeit darzustellen, deren Glauben den Zugang zu Fragen der Politik eröffnete, ohne daß sie sich auch nur im entferntesten in eben diesem Glauben durch die Politik hätte irritieren lassen. Was Luther mit seiner Doppelthese in der »Freiheit eines Christenmenschen« als prinzipielle Richtschnur formuliert hatte, wurde in seinem politischen Handeln konkret und anschaulich.

Die Darstellung des politischen Handeins Luthers gebietet dem Verf. Korrekturen an

gängigen Lutherbildern. In diesem Zusammenhang seien nur zwei solcher Korrekturen hervorgehoben: Die eine bezieht sich auf Luthers Haltung im Bauernkrieg. Hier setzt sich Kunst mit jener Interpretationstradition auseinander, die bei *Engels* beginnt. Seine Gegenthese formuliert er scharf, aber präzise: »... die gesamte von Engels postulierte Entwicklung Luthers vom Revolutionär zum Prediger der -friedlidien Entwicklung und des passiven Widerstandes< (ist) reine Phantasie« (S. 122). Vielmehr sei Luther darum bemüht gewesen, seine Unabhängigkeit nach beiden Seiten zu wahren, also gerade nicht - wie von Engels behauptet - sich als Fürstenknecht mißbrauchen zu lassen, Er konnte aber auch nicht den aufständischen Bauern das Wort reden, weil er die Ableitung politischer Vorstellungen aus dem Evangelium als Mißbrauch der Heiligen Schrift ablehnen mußte. Unter Maßgabe dieses Sachverhaltes konnte Luther, wie Kunst feststellt, sich nur darum bemühen, »die Bauern zur Ruhe und die Obrigkeit zu einem rechten Verhalten zu bringen. Das sei mißglückt« (S. 147).

Die zweite Korrektur bezieht sich auf die Frage, ob eine Folge der Visitationsordnung des sächsischen Kurfürsten das landesherrliche Kirchenregiment gewesen sei. Gegen die seit Karl Holl geltende Meinung, daß die kirchliche Neuordnung entgegen den Intentionen Luthers verlaufen sei, setzt Kunst die These, daß *es* Luther jedenfalls im ernestinischen Sachsen gelungen sei, in den kurfürstlichen Visitationsanordnungen seine Vorstellungen durchzusetzen: »Bei der Visitation ist Luther der Agierende, der Hof und der Kurfürst sind die Reagierenden '" Nicht der Landesherr unterwirft sich hier der Kirche, sondern zugespitzt gesagt, er unterwirft sich hier den Forderungen Luthers ...« (S. 201). Mit dieser These greift der Verf. in die noch keineswegs abgeschlossene Diskussion eines außerordentlich komplexen Sachverhaltes ein, dessen abschließende Würdigung sicherlich noch weiterführender Untersuchungen bedürfen wird.

Für die politische Ethik bringt die Arbeit von H. Kunst insoweit bedenkenswerte Einsichten, als sie in einer nuancenreichen Weise zeigt, wie stark der Zusammenhang von Glaube und politischem Handeln im Aspekt solcher christlichen Freiheit und deren eigener Pragmatik gesehen werden muß, die sich in den heute gebräuchlichen Schablonisierungen weitgehend entzieht.

Einen besonderen Reiz erhält dieses Buch durch den Umstand, daß sein Verf. fast drei Jahrzehnte lang selbst als politischer Berater gewirkt hat. In dieser Hinsicht zeigt die Untersuchung ein bemerkenswertes Vermögen, aus dem Engagement an aktuellen politischen Problemen den Dialog mit der Tradition zu führen, um daraus Impulse und Orientierung für das eigene Handeln zu empfangen.

Der Person Hermann Kunsts ist eine Festschrift gewidmet,

P. Collmer u, a. (Hg.):/Kirche im Spannungsfeld der Politik, Göttingen 1977, 356 S.,

deren Zusammenhang mit der politischen Ethik bereits im Titel sichtbar wird. Sie gliedert sich in vier große Abschnitte: »Kirche und Politik«, »Kirdie und Gesellsdiaft«, »Okumene und internationale Beziehungen« sowie»Verteidigung und Militärseelsorge«, Damit werden jene Gebiete umrissen) denen H. Kunst seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat. Vorangestellt sind vier Beiträge, die eine Art hommage à H. Kunst darstellen.

Festschriflen zu rezensieren, stellt in mehrfacher Hinsicht ein schwieriges Unterfangen dar. Da es unmöglich ist, alle Aufsätze – in diesem Fall 40 - zu würdigen, können immer nur einige wenige exemplarisch hervorgehoben werden. Das ist aber zwangsläufig mit impliziten Wertungen verbunden, die den Vorwurf der Subjektivität nach sich ziehen müssen. Dieses Risiko eingehend, möchte ich sagen, daß im Blick auf Fragen der politischen Ethik zunächst jene Beiträge gewichtig sind, in denen Politiker ihre Sicht eines Beitrages der Kirche zu politischen Problemen formulieren *(H. Sebmidt, L. Funcke, R. o, Weizsäcker).* Es handelt sich hierbei um Versuche, den Spielraum der Freiheit des Glaubens in bewußter Akzeptanz der politischen Grundverfassung der Neuzeit zu umreißen. Der Beitrag von G. *Picht,* Die Verantwortung der Kirche für die Wissenschaft (S. 73 ff.), setzt dann einen Akzent in der politischen Verantwortung des Christentums, der im Zuge der wissenschaftshistorischen Entwicklung in der Neuzeit lange Zeit kaum Beachtung

gefunden hat. *M. Honecker,* Die Denkschrifl:en der EKD als Paradigma ethischer Argumentation (5. 131 ff.), ist bemüht, ausgehend von *M. Webers* Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik und in Aufnahme von Gedanken, wie sie in der analytischen Ethik entwickelt worden sind, für die theologische Ethik ein theologisches Argumentationsmodell zu entwerfen. *U. Stbexner,* Die Verantwortung der Kirche in internationalen Angelegenheiten (5. 249 ff.), und *L. Raiser,* Die Rechtsgeltung der Menschenrechte (5. 261 ff.) - beide langjährig der Arbeit der Kirchlichen Kommission für internationale Angelegenheiten verbunden - umreißen Probleme und Fragen im Bereich der internationalen Politik, die innerhalb des öRK durchaus kontrovers diskutiert werden, wenn man dabei an das komplexe Problem des Rassismus oder die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit denkt. Schließlich sei noch auf den Aufsatz von *W. Krelle.* Die wirtschafl:spolitische Linie des ökumenischen Rates (5. 293 ff.), hingewiesen. Hier wird eine kritische Würdigung jener ökonomischen Ziele vorgenommen, die von Vollversammlungen des öRK und von ihm inaugurierter Konferenzen entwickelt worden sind. Dabei zeigt der Verf. die Diskrepanz auf, die zwischen diesen Zielen und den zu ihrer Realisierung vorgeschlagenen Mitteln besteht.

Prof. Dr. Christian Walther 2000 Hamburg

Bibliographie

1. Politische Ethik

Alemann, Vlrich von. und Rolf G. Heinze (Hg.): Verbände und Staat. Opladen: Westdeutscher Verlag 1979. 266 S. 22,- DM.

Brakelmann, Günter (Hg.): Freiheit konkret. Ober Wahrheit und Wirklichkeit eines Schlagworts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1979. 96 S. 8,80 DM.

Höjfe, Ot/ried: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleree der praktischen Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1979. 18,-DM.

Kißler, Leo: Politische Sozialisation. Eine Einführung. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1979. 159 S. 18,80 DM.

Rhonheimer, Martin: Politisierung und Legitimitätsentzug, Totalitäre Kritik der parlamentarischen Demokratie in Deutschland. Freiburg: Verlag Karl Alber 1979. 400 S. 48,- DM.

StefJani, Winfried: Parlamentarische und präsientielle Demokratie. Strukturelle Aspekte westlicher Demokratien. Opladen: Westdeutscher Verlag 1979. 359 S. 36,- DM.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Beck, Vlrich; Michael Brater und Bemd Wegener: Berufswahl und Berufszuweisung. Zur sozialen Verwandtschaft von Ausbildungsberufen. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 152 S. 18,- DM.

Groskurth, Peter (Hg.): Arbeit und Persönlichkeit. Berufliche Sozialisation in der arbeitsteiligen Gesellschaft. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1979. 247 S., ca, 9,80 DM.

Hack, L.; H. G. Brose, K. Czasny, t. Hack, F. Hager, R. Moser und K. Viesel: Leistung und Herrschaft. Soziale Strukturzusammenhänge subjektiver Relevanz bei jüngeren Industriearbeitern. Frankfurt: Campus Verlag 1979.657 S. 60,- DM.

Krause, Vlrich: Geld und abstrakte Arbeit. Ober die analytischen Grundlagen der Politischen Ökonomie, Frankfurt: Campus Verlag 1979. 214 S. 30,-DM.

3. Ehe, Familie, Sexualität

Bertram, Hans: Gesellschaft, Familie und moralisches Urteil. Weinheim: Beltz Verlag 1978, 303 S. 36,- DM.

Dinnerstein, Dorothy: Das Arrangement der Geschlechter. Eine Analyse der Beziehungen zwischen Mann und Frau. Stuttgarr: Deutsche Verlags-Anstalt 1979. 350 S. 38,- DM.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (Hg.): Die elternlose Generation. Freiburg: Herder Verlag 1978. 191 S. 10,90 DM.

Keller, Heidi (Hg.): Geschlechtsunterschiede. Psychologische und physiologische Grundlagen der Geschlechtsdifferenzierung. Weinheim: Beltz Verlag 1979. 285 S. 32,- DM.

4. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Frey, Christo/er: Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung. Stutegart und Berlin: Kreuz-Verlag. 262 S. 29,50 DM.

Krapp, Andreas: Prognose und Entscheidung. Zur theoretischen Begründung und Differenzierung der pädagogisch-psychologischen Prognose. Weinheim: Beltz Verlag 1979.240 S. 30,- DM.

Misra, B., und [ames Preston (Hg.): Community, Self, and Idencity. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1979. 315 S. 66,- DM.

Möller, Joseph: Mensch sein. Entwurf einer philosophischen Anthropologie, Düsseldorf: Patmos Verlag 1979. 420 S. 48.- DM.

Moser, Helmut (Hg.): Politische Psychologie. Politik im Spiegel der Sozialwissenschaften. Weinheim: Beltz Verlag 1979. 420 S. 38,- DM.

Nissen, Gerhard: Psychopathologie des Kindesalters. Darmstadt: Wissenschaftliche BuchgesellschaA: 1977. 270 S. 18,- DM.

Psychologie in der DDR. Von einem Autorenkellektiv. Berlin: VEB Dt, Verlag d. Wissenschaften 1978.147 S. 9,80 M.

Schütz, Egon, und Franz Anton Schwarz (Hg.): Eugen Fink, Grundphänomene des menschlichen Daseins. Freiburg: Verlag Karl Alber 1979. 480 S. 58,-DM.

Schwartz, Martin: Physiologische Psychologie. Weinheim: Beltz Verlag 1979. 450 S. 34,- DM.

Splett. Jörg: Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1978. 224 S. 29,80 DM.

Toman, Walter: Tiefenpsychologie. Zur Motivation des Menschen. ihrer Entwicklung, ihrer Störungen und ihrer Beeinflussungsmöglichkeiten. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1978. 272 S. 36,- DM.

Vorweg, M. (Hg.): Zur psychologischen Persönlichkeitsforschung 1. Berlin: VEB Dt, Verlag d. WissenschaA:en 1978. 190 S. 9,80 M.

5. Gesellschaft und Soziologie

Bernstein, Richard].: Restrukturierung der GesellschaA:stheorie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1978. 410 S. 48,- DM.

Bogdanor, Vernon: Devolution. Oxford: Oxford Press 1978. 240 S. 4.95 £.

Eisenstadt, Samuel N.: Tradition, Wandel und Modernität. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1978. 380S. 54,- DM.

Eeser, Hans-Dieter, und Ulrich Koschwald: Allgemeine Theorie sozialistischer GesellschaA:sformationen, Ein entscheidungstheoretischer Ansatz. Frankfurt: Campus Verlag 1979.160 S. 28,- DM.

Griese, Hartmut M. (Hg.): Sozialisation im Erwachserienalter. Weinheim: Beltz Verlag 1979. 300 S. 24,-DM.

Schulz-Hageleit, Peter: Jugend, Glück, GesellschaA:. Heidelberg: Quelle & Meyer 1979.220 S. 22,- DM.

Wallner, Ernst M., und Margret Pohler-Funke (Hg.): Soziologie der Freizeit. Heidelberg: Verlag Quelle & Meyer 1979.188 S. 20,80 DM.

Weinzierl, Erika (Hg.): Emanzipation der Frau. Zwischen Biologie und Ideologie. Düsseldorf: Patmos Verlag 1979. 128 S. 14,80 DM.

Zur gesellschaftlichen Stellung der Frau in der DDR. Leipzig: Verlag für die Frau 1978.352 S. 10,- M.

Mitteilung zur Jahrestagung der Societas Ethica

Vom 3. 9. bis einsdil. 7.9. findet in Liebfrauenberg/Elsaß die Jahrestagung der Societas Ethica statt. Sie wird als Kongreß abgehalten. Neben den Kongreß-Beiträgen werden einige Hauptreferate angeboten, etwa von Prof. H. E. Tödt und von Prof. H. J. Heering, Präsident der Gesellschaft, zum Thema ethischer Unteilsfindung. – Teilnehmer der Tagung sind die Mitglieder der Societas Ethica. Nichtmitgliedern kann auf Wunsch in beschränktem Umfang das Protokoll zugesandt werden. Weitere Auskünfte bzw. Anmeldung zur Mitgliedschaft und zur Kongreßteilnahme beim Sekr. d. Ges.•Dr. H. M. Vos, Rapenburg 59, Leiden/Niederlande.

Schriftleiter: Prof. Dr. ehr. Frey, Schenkstr. 69,8520 Erlangen
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Post/ach 2368, *4830 Güterslob*

Die »ZeitschriA: für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich· Preis je HeA: im Abonnement 10.50 DM; einzeln 12,- 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. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F.L.Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Zur Einführung

Den vier Hauptbeiträgen dieses Heftes ist es gemeinsam, daß sie nach dem MENSCHENBILD IN ERZIEHUNGS- BZW. SOZIALISATIONSPROZESSEN *fragen. Welche Perspektive des Menschseins liegt den dabei ablaufenden Prozessen zugrunde, welche Leitbilder sind anzustreben?*

Die Beiträge von H. RINGELING *und* K. LüscHER *wurden ursprünglich auf einem Kolloquium zum Thema »Familie im Wandel« dargeboten.* RINGELING *sucht unter dem Thema »Welches Menschenbild wollen wir? - Sozialisationsziele in moralwissenschaftlicher Sicht« nach einem* LEITBILD VOM ZEITGERECHTEN MENSCHEN *im Rahmen eines reflektierten Pragmatismus. Es schließt Achtung vor den Menschen und Minimierung des Leidens ein. Voraussetzungen für dieses Leitbild werden nach Ringeling vor allem in der Mittelschichtfamilie gelegt. Bleibt das Leitbild deswegen schichtenspezifisch eingeengt? Nein, denn durch Verpflichtung auf Fairneß und durch das Streben nach Konsens kann es umfassendere Geltung beanspruchen.* LÜSCHER *zeigt in seiner Studie »Kind, Familie und Gesellschaft heute - Grundzüge eines sozialökologischen Modells«, daß Identität nur in Auseinandersetzung mit einer Umwelt entsteht. Dieses Beziehungsgejüge wird von der Sozialökologie angesprochen.* LÜSCHER *belegt - u. a. anhand neuer Statistiken -, wie sehr die Lage der Kinder von Elternentbehrung und Scheidungsfolgen gezeichnet sein kann. Hingegen bezeichnet er die Berujstätigkeit der Frauen nur als einen unter vielen Faktoren, die zum Wandel der Familie beitragen. Sozialisation soll ein offenes Geschehen sein. Am Schluß dieses Beitrags werden sozialpolitische Maßnahmen zugunsten von Kindern und Familien angeregt.*

Wie soll sich die Evangelische Kirche zu Fragen der Erziehung stellen? Diese Frage greift H. SCHMIDT *in seinem Beitrag »Sinnuolle Kommunikation üben« auf. Er analysiert die Beiträge zur Synode der EKD im uergangenen Jahr, die sich auf Erziehungsfragen konzentrierte; und er vergleicht die Leitlinien synodaler Außerungen mit den Thesen des Forums »Mut zur Erziehung«, die von* H. LÜBBE, R. SPAEMANN *u. a. unterzeichnet wurden. Gerade die Probleme von Autorität, Ordnung und Tugend werden von beiden Seiten unterschiedlich gesehen.* AUTORITÄT *muß dienend sein; eine eigenständige Mündigkeit des Jugendlichen wird auf der EKD-Synode bejaht.* SCHMIDT *geht von der Erfahrung aus, daß die Rejormmaßnahmen der jüngeren Zeit mit der Anfälligkeit der dominanten Werte unserer Gesellschaft selbst fragwürdig wurden. Was hält sich durch, wenn Lebensstandard, soziales Prestige und soziale Sicherheit schwanken? Doch nur jene Werte, die im erzieherischen Umgang selbst verankert sind und durch das Miteinander von Erzieher und Kind bzw. Jugendlichem gedeckt werden. Deswegen plädiert Schmidt für* ERZIEHERISCHE LIEBE *und gegen die Entpersonalisierung in überdimensionalen Erziehungsstrukturen. Erziehung mit solcher Zielsetzung muß sich außerhalb der Schule fortsetzen. Und wie soll sich die Beziehung zum christlichen Glauben gestalten?* SCHMIDT *weist auf zwei Modelle hin; eines hebt die religiösen Elemente in den Sinnfragen zum christlichen Glauben hoch, das andere, der »dialektische Ansatz«, »negiert nicht, daß Sinnbedürftigkeit, Werthaltungen, Religiosität für menschliche Existenz charakteristisch sind.«. Es ... »konstatiert ein spannungs-*

reiches, kritisches Verhältnis zwischen der Offenbarung und allen menschlichen Dispositionen,« - Ein Kommentar von]. KUHN widmet sich einem besonderen Problem des Religionsunterrichts. Ist er auf dem Hintergrund der grundrechtlich garantierten Religionsfreiheit oder der staatskirchenrechtlich garantierten Kirchenfreiheit zu sehen? Rückt der Akzent au] den ersten Ansatz, dann gewinnt der Religionsunterricht etwas von jener Freitoilligkeit, die an eine Schule ohne Zwang, eine andere Schule als die vorherrschende, erinnert. Diese Probleme behandelt KUHN anhand der Fragen, wie sich Schüler vom Religionsunterricht abmelden bzw. ob sie am Unterricht der anderen Konfession teilnehmen können. C. *F.*

Editorial

The [our main contributions to this uolume 01 the periodlcal »Zeitschrift lür Evangelische Etbik« deal with the oieto of man envisaged in the processes 01 socialization resp. education. What perspectiue of humanity forms the basis 01 these processes, what kind o] guiding uision (Leitbild) sbould be aimed at?

The contributions o] H. RINGELING *and* K. LÜSCHER *were originally presented at a colloquy entitled »Family under cbange«, The theme of* RINGELING)S *essay could be translated as »What View of Man* Do *We Want? - Aims of Socialization in the Perspectioe o] Moral Sciences«. This essay attempts to find and to present the guiding view 01 man adapted to his time within the framework of a reflectioe pragmatism. It includes respect towards mankind and minimizing of suffering. Tbis perspectioe is mainly [ounded in middle-class socialization, Is it tberejore restricted to this specific class? Morally not, because the obligation o] fairness and the striving [or consensus entitle it to more comprebensiue validity. -* LÜSCHER'S *study (Child, Family and Society Today – Characteristic Features of a Social Ecological Model) shows that identity grows only where there is exchange with tbe enuironment, This network 01 relations is studied by social ecology,* LÜSCHER *reueals - especially by means of recent statistics - how intensiuely the situation 01 children can be affected by the absence 01 one parent, particularly after diuorce. On the other side he indicates that women going out to work is only one 01 many factors which have contributed to the change 01 family structures. According to* LÜSCHER *socializatlon is an open process. The study concludes by recommending socio-political measures in favour 01 children and families.*

How should the Protestant Church react to problems of education? This question is posed by H. SCHMIDT *in his essay »How to Communicate in a Meaningju] Way?«. He analyzes contributions to the general synod of protestant churches 01 (Western) Germany last year, which concentrated on educational problems. He compares the results 01 tbe discussions with the theses 01 the (conseroatiue) group »Mu: zur Erziebung« (Courage to Educate) - theses which were presented by* H. LÜBBE, R. SPAEMANN, *etc. to the German*

public. Especially the problems 0/ authority, order andvirtue are eualuated in a different way. Authority - according to the synod - has to serue; a selj-reliant autonomy 0/ the young people is accepted by the synod, SCHMIDT *starts by stating that the measures 0/ reform of recent years in the educational sector baoe become questionable because 0/ the jluctuation of the dominant values 0/ German society. What will outlive the crisis of values like standard 0/ living, social prestige and security? Within the process 0/ education oalues should suroioe which are grounded in the living relations 0/ educating and educated. Therefore* SCHMIDT *pleads for an educating loue, and against depersonalization in overdimensional structures 0/ the educational system. Education based on oalues like these must continue outside school. How should Christian /aith be related to the questions of education?* SCHMIDT *presents two models; according to the first one the religious elements in questions about a meaningfullife are deueloped to take in the perspectioes of Christian /aith; according to the other one, called »dialectical«, the loriging [or a meaningjul lije, oalue judgments and religion - characteristic features of human life - are not denied. But there is a relation /ull 0/ tension and critical distance between reuelatlon and human dispositions. - A commentary by*]. KUHN *concentrates on a special problem 0/ public religious education in Germany. Is religious education to be seen against the background 0/ the religious freedom guaranteed by fundamentallaw, or does it rely on the liberty of the church as it is /ounded in the state-church-law? 1f religious education in public schools is understood in terms 0/ religious freedom, it becomes uoluntary in a way which is not customary in the usual school system, but it reminds one of a school without compulsion.* KUHN *deuelops his views by analyzing for instance the problem of resigning from religious education or 0/ participation in the religious education o] another confession.*

Welches Menschenbild wollen wir? - Sozialisationsziele in moralwissenschaftlicher Sicht"

VON HERMANN RINGELING

Familie im Wandel: das klingt nach theoretischer Beschreibung, und das wird auch in den verschiedenen, soziologischen, historischen, rechtsvergleichenden, Betrachtungsweisen *Beschreibung eines Vorgangs* sein, des Wandels eben von der Großfamilie zur Kleinfamilie und wohin jetzt? Aber wir werden sehen, daß schon diese Bezeichnungen fragwürdig sind und wir differenzieren müssen, um den Blick in die Zukunft nicht durch allzu schematische Vorstellungen zu verstellen.

---

* Einführungsvortrag zum Thema »Familie im Wandel« an der Mündienwiler-Tagung des Collegium generale der Universität Bern vom *16.117.* Juni 1979.

Familie im Wandel: das ist nun aber gerade wegen dieser Absicht, gegenwärtige und zukünftige Entwicklungen zu erkennen, ein eminent praktisches, sozial und politisch bedeutsames Thema. Wandel wird zwar immer auch heißen - und soll von vornherein heißen -, daß nicht alles »machbar« ist, sondern auch vom Kairos, von der Gnade der Umstände, abhängt. Wandel wird aber im neuzeitlichen Verstand des Wortes nun doch den bewußten und kenntnisreichen *Willen zur Veränderung* einschließen; deshalb werden unsere Gespräche nicht zuletzt, sondern von Anfang an schon um die Frage kreisen: was denn und warum es denn verändert werden solle und in welcher Richtung also der Wandel der Familie beeinflußt werden könne. Das ist das Thema der *Rechtsreform* im Kontext soziologischer, pädagogischer und moralwissenschaftliche.r Denkmuster und Modelle, und hier wird unsere Diskussion auch von »Praktikern« angeregt und verbessert werden, von sachkundigen Politikern und Berufserfahrenen, denen die Probleme der Familie aus dem besonderen Blickwinkel ihrer Tätigkeit vertraut sind. Und aus Familien kommen wir alle; *Familie im Wandel:* das ist also ein »weites Feld«, und wir wollen es auch breit beackern, im Kernbereich aber steht das Kind.

I

Kindesrechte - Menschenrechte: das gibt die Spannweite unseres Themas an; das Kind, der Heranwachsende, ist der erwachsene Mensch von morgen und der alte Mensch von übermorgen. Wer also unter Gesichtspunkten des Wandels - des Machbaren wie des Nichtmachbaren - darüber nachdenkt, wie sich unser Weg in die Zukunft gestalten soll, wird ein Leitbild haben müssen, und das *Leitbild vom zeitgerechten Menschen* wird sich in den Sozialisationszielen spiegeln', Um sogleich in die Mitte der Sache zu gehen und dabei die unumgänglichsten Methodenfragen zu erörtern: Die *»Erklärung der Rechte des Kindes«,* die am 20. November 1959 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen angenommen wurde, bekundet im Grundsatz 10:

»Das Kind wird vor Handlungen bewahrt, die rassische, religiöse oder andere Herabsetzung fördern. Es wird erzogen in einem Geist des Verstehens, der Duldsamkeit, der Freundschaft zwischen den Völkern, des Friedens, weltumspannender Brüderlichkeit und in der Vorstellung, daß seine Kraft und Fähigkeiten dem Dienst an seinen Mitmenschen zu widmen sind.«

Wie schön und wie richtig, wird man beim ersten Anhören sagen, welch ein hohes Ideal und vielleicht - was die Dinge wahrhaftig nicht leichter macht - sogar ein höchst notwendiges Leitbild vom Menschen in einer Welt von nie gekannter Gefährdung *durch* den Menschen. Wer zur Skepsis neigt, wird denn auch sagen: doch die Verhältnisse, die sind nicht so. Genau mit *beiden* Reaktionen aber bekommen wir unser Thema in den Griff. Das Ideal - nicht nur wünschenswert, sondern notwendig - *und* die Wirklichkeit müssen miteinander verglichen und in ein kritisches Verhältnis zueinander gebracht werden, damit *das Mög-*

1. Zum Ganzen und zum Begriff der Sozialisation vgl. *H. Ringeling:* Offene Identität: Kriterien der Sozialisation, in: Handbuch der christlichen Ethik, ed. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Band II, Freiburg i, B. und Gütersloh 1978.

liehe sichtbar wird. Das ist dann kein zynisches, sondern ein ebenfalls notwendiges »Niedrigerhängen«. Das bringt uns auf den *Weg eines reflektierten Pragmatismus,* der weiß, daß der »neue Mensch« immer nur der »neu erzogene Mensch« sein kann", und daß deshalb seine *Handlungen und Haltungen von seiner familiären und gesellsehaflliehen Umwelt abhängig* sind.

Das Stichwort *reflektierter Pragmatismus* kann noch ein Stück weiter in die Methodenfragen hineinhelfen. Es betrifft die moralwissenschaftliche Sicht dieses Einführungsvortrags und auch die Sozialisationsziele selbst, die in ihr erscheinen. Das erste, die *moralwissenschaflliche Sicht,* entspricht nämlich einer Verfahrensweise bei der ethischen Normenfindung, die sich in der heutigen Philosophie auf einen beachtlichen Konsens stützen kann, aber bereits auf *Aristoteles* zurückreidit". Die Methode besteht darin, daß man nicht von abstrakten Idealen ausgeht, um dann deren Bedeutung für die Wirklichkeit abzuleiten. Das bleibt fast unvermeidlich in einer gewissen Beliebigkeit und utopischen Lebensferne. Man sucht vielmehr eine relativ zuverlässige *Ausgangsbasis für die ethische Theorie* darin, daß man bei der eigenen Lebenserfahrung einsetzt und sich Rechenschaft gibt über die von uns selbst in vielen konkreten Fällen intuitiv angewendeten sittlichen Urteile. Dies von uns selbst erworbene und erprobte moralische Urteilsvermögen leitet auch unser erstes Urteil über eine ethische Theorie; sie wird uns um so plausibler erscheinen, je mehr sie mit unseren moralischen Intuitionen übereinstimmt. Indem dann aber die Theorie den *Herkunflsort und die Reichweite unserer Moral* rekonstruiert, klärt sie uns über ihren »Sitz im Leben« auf und stellt also auf diese Weise die Evidenz unserer sittlichen Urteile wissenschaftlich in Frage.

Walter Schulz hat das so ausgedrückt: Der Philosoph, sagt er, könne nur das, was in ethischer Hinsicht der Zeit gemäß ist, *ausdrücklich* zu sagen versuchen. Das heiße: er muß die Maßstäbe, die *faktisch* für diese Zeit notwendig sind und als solche bereits vorphilosophische Relevanz haben, herausstellen. Er selbst hat - und das deutet auf eine breite Übereinstimmung von heutigen Philosophen und Theologen hin - in einer Verbindung von Elementen des Utilitarismus und der Ethik *Immanuel Kants* und *Albert Schweitzers* einige *ethische Minimalforderungen* angegeben. Sie haben, sagt er, einen hermeneutischen Sinn; sie sollen formulieren, was *dem Zeitgeist gemäß in Geltung* ist. Und sie bestehen in der *Idee der gegenseitigen Anerkennung,* oder anders: sie bestehen aus den Prinzipien der *»Achtung vor dem Menscben«* und der *»Ehrfurcht vor dem Leben«* sowie der *»Minderung des Leidens«* und der *»Mebrung der Wohlfahrt«*[4].

In dieser plausiblen Verbindung von Elementen einer Gesinnungsethik und des Pflichtbewußtseins einerseits, einer Verantwortungsethik und des Glücksstrebens andererseits er-

---

2. D. *Claessens* und *F. W. Menne,* Zur Dynamik der bürgerlichen Familie und ihrer möglichen Alternativen, in: Soziologie der Familie, ed. G. Lüschen und E. Lupri, Sonderheft 14 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln 1970, S. 192.
3. Vgl. G. *Patzig:* Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik, Göttingen 1978, S. 7 f.
4. *W. Schulz:* Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 21974, S. 741 ff. Vgl, auch *H. Ringeling:* Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: das Problem der Identität, in: Handbuch der diristliehen Ethik, Band I, a.a.O,

scheinen ganz deutlich die *Konturen eines zeitgerechten Menschenbildes. Und* das betrifft auch schon das zweite, die Sozialisationsziele. Sich Rechenschaft über die evidenten ethischen Maßstäbe geben, heißt bereits, in wissenschaftlicher Anordnung zu einer *Reihe von Grundwerten oder Zielgeboten* vorzudringen, und diese Zielgebote müssen aufgrund jenes »reflektiven Gleichgewichts«, wie *lohn Rawls* das methodische Hin- und Hergehen zwischen moralischer Erfahrung und ethischer Theoriebildung genannt hat, zwar oberhalb der wirklichen Lebensverhältnisse liegen - sonst brauchte es sie nicht -, gleichwohl aber in deren Reichweite. Das heißt: sie müssen als *Kriterien für die Beurteilung der Erziehungs- und Bildungsinstanzen* dienen können, sie müssen, mit anderen Worten, in der Weise einer *realen Utopie* für die *Darstellung grundlegender Fähigkeiten,* die das Kind erwerben soll und kann, brauchbar sein.

Ir

Mit dem Stichwort *Fähigkeiten* knüpfen wir an den Grundsatz 10 der UN-Erklärung wieder an, jetzt aber bereits auf einer Ideal und Realität vermittelnden Ebene, die eine »Operationalisierung« des Leitbildes ermöglicht. Um jedoch Beispiele geben zu können, die ziemlich genau der beschriebenen Methode des reflektierten Pragmatismus entsprechen und zugleich von tatsächlicher politischer Bedeutung sind, sei auf den Dritten Bericht über den Ausbau der Schweizerischen Hochschulen, den der Schweizerische Wissenschaftsrat 1978 veröffentlicht hat, und auf den Zweiten Familienbericht der Bundesregierung, hg. vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, von 1975 hingewiesen.

Dem schweizerischen Bildungsbericht soll hier der *Rang einer Prämisse* zukommen. Das allgemeine Bildungsziel wird sehr überzeugend mit dem Begriff der *Handlungsfähigkeit* bezeichnet-:

»Die Bildungsinstitutionen haben die Aufgabe, die allgemeine und berufliche Handlungsfähigkeit des einzelnen zu entwickeln und zu fördern. Unter *Handlungsfähigkeit* ist die Fähigkeit des Menschen zu verstehen, sich in den jeweiligen Lebenssituationen zu bewähren und die private, berufliche und politische Umwelt mitzugestalten. Sie umfaßt den Menschen in seinen biologischen, intellektuellen, ethischen und emotionalen Aspekten.«

Der Katalog von Sozialisationszielen oder eben im Hinblick auf die Erziehungseinrichtungen Kriterien der Sozialisation, den eine Sachverständigenkommission der deutschen Bundesregierung unter dem Vorsitz *Friedhelm Neidhardts* im Zweiten Familienbericht vorgelegt hat, entfaltet die *Prämisse der Handlungsfähigkeit* weiter[6]. Gleichsam eine Kurzfassung stellt bereits ein Vorschlag F. Neidhardts von 1970 dar. Wünschbare Eigenschaften des Menschen, sagt er, seien:

5. Bern, Eidg. Drudesachen- und Materialzentrale, 1978. Vgl. auch *H. Ringeling:* Prävention als moralische Verpflichtung, in: Prävention und ihre Möglichkeiten, Zeitschrift für Sozial- und Präventivmedizin Dezember 1978, mit dem Vorschlag, den Gesundheitsbegriff ebenfalls gemäß diesem Bildungsbegriff zu definieren.
6. Bonn-Bad Godesberg 1975.

Lernfähigkeit und Leistungsmotivation, Intelligenz und Kreativität, Autonomie und Liebesfähigkeit",

Breiter ausgestaltet heißt das im Zweiten Familienbericht:

- Selbstsicherheit in einem Maß, das vor dauerhafter Abhängigkeit bewahrt und dennoch Selbstgerechtigkeit vermeidet;
- Gewissensbildung, die moralische Selbstkontrolle ermöglicht, aber nicht zur Sturheit führt;
- Intelligenzförderung, die eine sachgerechte und selbständige Lösung von Aufgaben gewährleistet;
- Leistungsrnotivation, die inhaltlich bedeutsame und sozial legitimierte Güternaßstäbe als Handlungsanreize anerkennt, ohne auf »Leistung an und für sich« fixiert zu sein;
- Empathie und Solidarität, d. h. Bereitschaft und Fähigkeit, Bedürfnisse und Interessen anderer wahrzunehmen und sie um so mehr zu berücksichtigen, je schwächer der andere ist;
- Konfliktbewältigung, die den Charakter einer Lösung der Probleme hat und nicht nur verdrängt oder gewaltsam Hindernisse beseitigen will",

Man könne, befindet *K. Lüscher,* in diesen Sozialisationszie1en eine gelungene, der beobachtbaren Wirklichkeit dank Differenzierung und Konkretisierung ein großes Stück näher kommende *»Operationalisierung« des Begriffs der Emanzipation* sehen. Allerdings müsse das doch noch in ein feineres Verhältnis zu den »ökologischen« Realitäten gebracht werden. In der Tat: das ist noch ein Grobkatalog, kein Feinraster von Indikatoren. Er hat aber eben die prima-facie-Plausibilität der Erfahrung für sich, gleichsam den »gesunden Menschenverstand«, Und beachtlich ist ferner, daß der *Ort dieser Erfahrung* ausdrücklich mitreflektiert wird. Die in den Zielkatalog eingebrachten Wertentscheidungen sollen sich, wie es heißt, aus den allgemeinen kulturellen Werten unserer Gesellschaft, vornehmlich aus den im Grundsatz bezeichneten *Qua'litäten von Grundrechten* ableiten lassen, und zwar in einer kritischen Evaluation. Ausgangsbasis ist also die Lebenswirklichkeit der heute vorhandenen Einrichtungen der Kindererziehung wie Familien und Schulen mitsamt der daraus erwachsenden Verpflichtung; diese aber ist produktiv in das eigene, geklärte Urteilsvermögen umzusetzen, und das wiederum bedeutet: »Die normativ gesetzten Sozialisationsziele und die daraus abgeleiteten Forderungen für die Qualität der Erziehungseinrichtungen sollen auf einer Ebene liegen, die es erlaubt, das Wünschbare dem Machbaren zu verrnitteln«. Das heiße nicht, Utopisches schlechthin zu verwerfen. Das »Utopiequantum« (nach einem Ausdruck *H. Schelskys)* müsse vielmehr nicht nur klein genug sein, um die nächsten Schritte auf dem Weg zur Veränderung gesellschaftlicher und familiärer Lebensbedingungen steuern zu können, es müsse auch groß genug sein, um diese Veränderungen an langfristigen Perspektiven orientieren zu können. So verstanden ergibt sich nun die Frage:

---

7. F. Neidhardt: Strukturbedingungen und Probleme familialer Sozialisation, in: Soziologie der Familie, a.a.O.

8. So die Zusammenfassung von *K. Lüscher:* Zweiter Familienbericht, Besprechung in der Zeitschrift für Soziologie, Heft 3, 1976.

»Welche Eigenschaften muß das Sozialisationsmilieu der Familie besitzen, um den Kindern Selbstsicherheit, Gewissen, intellektuelle Fähigkeiten, Leistungsmotivation, Empathie und Solidarität sowie die Fähigkeit zu produktiver Konfliktbewältigung in dem bezeichneten Sinn vermitteln zu können?«

Der Ort der Erfahrung wird bei diesem Vorschlag hoch genug angesetzt, um keine gesellschaftliche Gruppe von der Möglichkeit, die Ziele zu erreichen, auszuschließen, nämlich bei den Grundrechten. Man kann aber fragen, ob nicht auch er noch genauer bezeichnet werden könnte und müßte, um so den allfälligen Ideologievorwurf konstruktiv aufzunehmen. Wie »tief« liegt dieser Ort in der Interessenlage bestimmter sozialer Schichten und Gruppen? Darauf hat F. Neidhardt (1968) einen interessanten Hinweis gegeben. Er sagt: jede Gesellschaft besitze ein *idealisiertes Menschenbild,* von dem her Technik und Zielsetzung der Sozialisation spezifisch bestimmt werden. Diese Erziehungsziele stimmten mit dem Ideal des Erwachsenen überein, den die Gesellschaft hervorzubringen bestrebt sei. Gegenüber diesem Gedankengang, sagt N eidhardt, könne geltend gemacht werden, daß es in einer »pluralistischen« Gesellschaft konkurrierende Auffassungen von dem allgemeinen Erwachsenenideal gebe. Darauf lautet seine Antwort: »In der Tat existieren heute katholische und protestantische, kapitalistische und sozialistische, konservative und fortschrittliche Ideen über das, was ideales Menschsein in unserer Gesellschaft bedeutet. Die Soziologie kann und muß aber davon ausgehen, daß die Gesellschaft auch in dem Sinne ein Herrschaflssystem ist, daß sie, gewissermaßen oberhalb aller pluralistischen Deutungen, Grundzüge eines personalen Leitbildes institutionalisiert. Diese Annahme erweist sich gerade bei schichtungssoziologischen Analysen des Sozialisationsprozesses als unabdingbar.«[9]

Beharrt man hingegen noch ein wenig mehr auf der Frage, wo genau denn nun dieser Herkunftsort liege, stößt man – und dies wohl ziemlich gleichmäßig in den westlichen Zivilisationen - auf das *Menschen- und Weltbild der mittleren und oberen Mittelschicht,* das heißt, der Angestellten und Beamten, der Selbständigen und der freien Berufe!". Setzt man dafür einmal 50 % der Bevölkerung ein (Neidhardt 1968), wird schon von der Quantität her klar, wie bedeutsam dieser soziale Ort für das Ganze und seine Entwicklung sein muß. Es kommt aber hinzu, daß die Interessenlage, die hier die Urteilsbasis darstellt, auch qualitativ ein ausgesprochen *aufstiegsorientiertes Menschenbild* fördert. Gerade da also hat der reflektierte Pragmatismus mit seiner Prämisse bei der Handlungsfähigkeit seinen »Sitz im Leben«. Und dieser wiederum ist innerhalb des Kontextes einer leistungsorientierten Gesellschaft in wesentlicher Hinsicht gleichbedeutend mit der heutigen Kleinfamilie. Man könnte daher sagen, es sei die *idealisierte Kleinfamilie,* in welcher das geschichtsmächtige Menschenbild unserer Kultur wurzelt. Zu dieser Herkunft kann man sich nun aber tatsächlich in einem ethischen »Grundentschluß« (W. Weischedel) bekennen; man wird eben

---

9. F. Neidhardt: Schichtspezifische Elterneinflüsse im Sozialisationsprozeß, in: G. Wurzbacher (Hrsg.): Die Familie als Sozialisations Faktor, Stuttgart 1968, S. 179.

10. Ebd. S. 175. Zu geschichtlichen Parallelen der tendenziellen Allgemeingültigkeit eines spezifischen, bürgerlichen Familienbegriffs vgl. auch D. *Schwab,* Familie, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, ed, O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Band 2, Stuttgart 1975, S. 299.

dadurch, daß man eine solche »Selbstreflektion des Mittelstandes« leistet, den Ideologievorwurf konstruktiv aufnehmen, vorausgesetzt, es lasse sich mit guten Gründen rechtfertigen, das an diesem Ort entspringende Menschenbild zu verallgemeinern und alle Mitglieder der Gesellschaft an dem so konzipierten Ideal teilhaben zu lassen.

Es versteht sich, daß dann auch die *Idealisierung der Kleinfamilie* durchschaut werden muß, nun aber nicht mit dem Ziel, sie abzuschaffen, sondern ihre Nachteile so gut wie möglich zu vermeiden und auszugleichen. Faßt man die vielbeschriebene *Ambivalenz der heutigen Kleinfamilie* einmal knapp nach Gerhard Wurzbacher und Gudrun Cyprian zusammen, kann man sagen: Ihre *Stärke* besteht darin, daß sie durch ein hohes Maß an personaler Intimität die Entwicklung der Individualität des Kindes begünstigt. Sie ist im Zusammenhang mit einer Vielfalt unterschiedlicher Sozialstrukturen ein wichtiger Träger der unerläßlichen *Sozialisation auf psychische und soziale Mobilität* hin geworden, erzeugt also eine Personstruktur, »die von klein auf so gebildet worden ist, daß *sie* durch den Wandel, durch neue Situationen und daraus sich ergebende Konflikte nicht übermäßig verunsichert wird, sondern daß sie im Gegenteil diese Herausforderungen als Chancen der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit sogar sucht und nützt«.

Ihre *Schwäche* besteht hingegen darin, daß die Emotionalisierung und betonte Abgrenzung des familialen Intimraumes nach außen zu einer strukturellen Überabhängigkeit der Familienmitglieder voneinander neigt. Das schließt die *Tendenz zu autoritärer Strukturierung der Familienbeziehungen* ein. So fragwürdig die Ideologiekritik an der bürgerlichen Kleinfamilie auch gelegentlich ist, wird man doch feststellen müssen, daß diese »in ihrer prinzipiell totalitären Verfassung Autoritätshierarchien ausformt, die Machtdifferenzen zwischen Mann und Frau und zwischen Eltern und Kindern erlauben und die Ausnützung des Machtvorsprungs wahrscheinlich machen«.

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob es einer *Entwicklung und Erprobung neuer Familienformen mit geringerem Machtgefälle* bedürfe. Wie auch immer eine solche, von den gegenwärtigen Bestrebungen zur Reform des Familienrechts tatsächlich angestrebte *Durchsichtigkeit und Durchlässigkeit* der Familie aber verwirklicht werden mag: wesentliches Kriterium wird die Ermöglidiung von soviel »kritischer öffentlichkeit« in der Familie sein, wie erforderlich ist, um den Nachwuchs - nach einer Bemerkung Dieter Claessens'- zu sozialisieren, ohne ihn zu dogmatisieren'",

III

Handlungen und Haltungen, sagten wir, werden von der familiären und gesellschaftlichen Umwelt geprägt, und wir hatten auch gesagt, der Begriff des Wandels schließe das Machbare wie das Nicht-Machbare in sich. Nun hatte K. Lüscher schon darauf hingewiesen, daß der Zweite Familienbericht eine zeittypische Grundhaltung in Sozialisationsziele zu über-

11. G. *Wurzbacher* und G. *Cyprian:* Großfamilie - Kleinfamilie - Kommune: ihre Integrations- und Individuationswirkungen, in:]. Duss-von Werdt (Hrsg.): Kommune und Großfamilie, Veröffentlichungen *des* Instituts für Ehe- und Familienwissenschaft, Zürich, Band 1, Bern 1972.

setzen versucht, nämlich die *Haltung der Emanzipation*. Das kommt noch einmal gut heraus, wenn als Gesamtziel formuliert wird: »... diese Generation instand zu setzen und darauf zu verpflichten, daß der einzelne die Entscheidungen, die er über sich und andere treffen muß, sachlich kompetent und sozial verantwortlich fällt. Er muß befähigt werden, sich in den Grenzen eines Allgemeininteresses, über dessen konkrete Inhalte er sich mit anderen verständigen muß, als letzte Entscheidungsinstanz über sich selber zu begreifen und zu verhalten.«

In diesem Gesamtziel ist also Handlungsfähigkeit eng mit der Fähigkeit, entscheiden zu können, verbunden. Diese Verbindung hat wiederum Gründe in der Interessenlage der Trägerschicht dieses Ideals und eben damit auch in einem ausgeprägten Interesse am »Machbaren«. Solche Entscheidungskompetenz legt sich aber als wesentliches Sozialisationsziel auch von daher nahe, daß die Ideale einer besonderen Schicht nur dann verallgemeinerungsfähig sein können, wenn sie möglichst formal definiert werden. Tatsächlich wird im Hinblick auf das Ganze bewußt auf Bestimmungen darüber verzichtet, »was der einzelne konkret denken, fühlen, glauben und wollen soll«. Die Inhalte werden zugunsten der Fähigkeit, mit den anderen einen fairen Konsens zu finden, ausgeklammert; sie bleiben in einer pluralistischen Gesellschaft den unterschiedlichen Traditionsträgern überlassen. Infolge dieser Zusammenhänge wird die in der Handlungsfähigkeit mitgesetzte Grundhaltung als *formale Freiheit*, genauer noch, *Freiheit als Entscheidenkönnen* bestimmt, eine Konzeption, von der Walter Schulz sagt, sie könne heute geradezu als die GrundeinsteIlung der Pädagogik bezeichnet werden'".

Das ist eine Problemanzeige. Sie wird noch gewichtiger, wenn man beobachtet, wie die Grundhaltung der Freiheit als Entscheidenkönnen den Begriff der Emanzipation selbst auf ein *ambivalentes Interesse an Selbstverwirklichung* einstimmt. Die Ambivalenz besteht darin, daß das ideale Menschenbild sowohl *funktionalistisch* (systemkonform) als auch im emphatischen Wortsinn *emanzipatorisch* (systemkritisch) ausgelegt werden kann. Es kann, anders gesagt, ebenso eine Erziehung zu vielseitiger Verwendbarkeit wie auch eine »Emanzipation ohne Gehalt« *(J. Habermas)* rechtfertigen. Beides zeigt einen *Sinnverlust der Freiheit* an. Dieser kommt eben einerseits darin zum Ausdruck, daß die Lern- und Leistungsfähigkeit samt ihren menschlichen Qualitäten, der Fähigkeit, sich dynamisch und vermittelnd anpassen und einfügen zu können, extrem unkritisch für wechselnde Zwecke im Gefüge der Gesellschaft eingesetzt, verwendet werden kann. Und er kann andererseits in jener extrem kritischen Haltung, die im unendlichen Prozeß der Negation des Bestehenden befangen bleibt, zum Ausdruck kommen. Die Extreme berühren sich[13]. Beide werden allerdings auch durch die *Verpflichtung auf Fairness und das Streben nach Konsens* auf eine mittlere gemäßigte Gesamthaltung bezogen, eben den reflektierten Pragmatismus.

---

12. A.a.O., S. 654. Vgl. audi die gleichlaufende Beurteilung bei *K. E. Nipkow:* Moralerziehung heute - erziehungswissenschaftliche und theologische Probleme, in: B. Gladigow (Hrsg.): Religion und Moral, Düsse1dorf 1976, S. 171.
13. Mit Bezug auf Habermas, der auf die Möglichkeit der leeren Emanzipation in einer Tendenz der Kritischen Theorie hinweist (Zwischen Kunst und Politik, Merkur 26, 1972), vgl, weiter *K. E. Nipkow:* Grundfragen der Religionspädagogik I, Gütersloh 1975, S. 124.

Gleichwohl bleibt das Problem bestehen. Gibt es in einer pluralen Gesellschaft ein *Korrektiv zur formalen Grundhaltung der Freiheit,* das den gleichen Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit erheben könnte? Es könnte ja nur dann zur Konstituanten eines Menschenbildes »oberhalb aller pluralistischen Deutungen- werden, wenn es ebenfalls sehr formal wäre *und doch* der Tendenz zum Sinnverlust der Freiheit entgegenwirken würde. Ist das ein unlösbares, weil widersprüchlich formuliertes Problem?

Das Problem erscheint nur dann als unlösbar, wenn man unter dem Eindruck einer radikalen Kritik an der »bürgerlichen« Familie geneigt ist, die vorhin erwähnte *Tendenz zu autoritärer Strukturierung* der Familienbeziehung für die ganze Wahrheit und Wirklichkeit zu halten, oder anders ausgedrückt, einen bestimmten Begriff der Familie zu reifizieren. K. Lüscher hat nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß auch der Zweite Familienbericht diese - wie er mit Recht sagt - nicht mehr nur läßliche Sünde begeht, und zwar mit der Folge, daß die im übrigen mehrfach festgestellte *Tendenz zur Verständigungsbereitschafl* in der Familie diskreditiert werde. Das ist der springende Punkt. Ohne an dieser Stelle auf die mannigfaltigen und unterschiedlich bewerteten Verhältnisbestimmungen zwischen einem *familialen und einem öffentlichen Wertsystem* eingehen zu können, läßt sich sagen, daß es hier einen verbreiteten Schemazwang gibt. Danach ist die *Grundhaltung der Freiheit* der Bezugspunkt des öffentlichen Wertsystems und die *Grundhaltung der Abhängigkeit* der Bezugspunkt des familialen Wertsystems. Und eben: die letztere wird als - nicht nur tendenziell, sondern real- autoritär vorgestellt und entsprechend abgewertet'<.

Es liegt auf der Hand, daß das nicht so sein muß. Tatsächlich »liegt es auf der Hand«, leuchtet es unvoreingenommener Betrachtung als primäre Evidenz aus eigener Erfahrung ein, daß die Haltung der Abhängigkeit im familiären Beziehungsfeld zwischen Erwachsenen und Kindern, Mann und Frau, verschiedenen Generationen und Verwandten nicht nur negativ und bedrückend, sondern auch positiv und befreiend erlebt werden kann und wird. Dies ist da der Fall, wo Abhängigkeit die Grunderfahrung *gegenseitiger* Abhängigkeit bedeutet und damit eine *Einübung in die »Achtung vor dem Menscben«;* und es ist da der Fall, wo Abhängigkeit im Erleben der Familie *gemeinsame* Abhängigkeit, nämlich von der Gabe, dem Geschenk des Lebens, bedeutet und damit eine *Einübung in die »Ebrjurcht vor dem Leben«.* Anders ausgedrückt (und einigen überlegungen *Karl Ernst Nipkows* nachgehend): Diese Grundhaltung wird zu einem formalen und doch die erstrebte Handlungsfähigkeit erst sinnvoll fundierenden Gegenstück zu jener der Freiheit, indem »sich der Blick von der Kategorie des Zieles zur Kategorie des Grundes« wendett". Freiheit, heißt das, gründet in *vorgegebener* Freiheit, im Nicht-Machbaren, im *Geschenk des Lebens.* Selbstverwirklichung, heißt das, wird begrenzt und bestimmt durch die *Anerkennung des Wir,* der Gemeinschaft, die den einzelnen verpflichtet und ihn *Vertrauen und Dankbarkeit*

---

14. K. Lüscher, a.a.O, Vgl. zum Ganzen auch *H. Ringeling:* Natürliches Recht. Sozial anthropologische Vorfragen einer Familienethik, ZEE 5, 1975.

15. K. E. Nipkow: In der Liebe zum Leben erziehen, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 22, 1978.

erfahren läßt. Abhängigkeit, heißt das, kann in der Haltung der Bejahung des empfangenen und schon durch den Charakter des Empfangens begrenzten Lebens statt in der bloßen Verneinung zu bestehen zur *Begründung des Lebenswillens und Lebensmutes* werden - und damit dann nicht zuletzt auch des Willens zum Kind[16].

Hier stellt sich noch einmal die Frage, um die es uns geht: wie eine Familie und ihre Umwelt beschaffen sein müssen, durch welche Maßnahmen sie möglicherweise zurechtgebracht werden sollten, damit das hohe Ideal der Vereinten Nationen annähernd erreicht werden kann: das Kind zu erziehen »in einem Geist des Verstehens, der Duldsamkeit, der Freundschaft zwischen den Völkern, des Friedens, weltumspannender Brüderlichkeit und in der Vorstellung, daß seine Kraft und Fähigkeiten dem Dienst an seinen Mitmenschen zu widmen sind«.

Prof. Dr, Hermann Rlngeling *Steinauweg* 3, *CH-3007 Bern*

Kind, Familie und Gesellschaft heute - Grundzüge eines sozial-ökologischen Modelles'

VON KURT LüSCHER

1. EINLEITUNG

Es ist die Aufgabe gestellt, die *Rolle des Kindes und der Familie in modernen industrialisierten Gesellschaften* in einer Weise zu beschreiben, die geeignet ist, der empirischen Vielfalt der Lebensformen Rechnung zu tragen, Bezüge zu einer Theorie der menschlichen Entwicklung herzustellen und das Verhältnis von Theorie und Praxis von Sozialisation zu erhellen. - Besser als mit vielen Worten wird mit dieser Themenstellung die Spannung ausgedrückt, in der die *moderne Soziologie* steht. Sie ist als empirische Wissenschaft der sorgfältigen Sammlung, Aufarbeitung und Analyse der Tatsachen verpflichtet und dabei ausgesprochen oder unausgesprochen in größerem oder geringerem Maße auch historisch ausgerichtet. Zugleich ergeben sich aus den vielfältigen Bezügen zu individuellem und kollektivem Handeln und zur Praxis Fragen darüber, was zu beobachten ist und welche sozialen Konsequenzen sich aus den Ergebnissen ergeben. Darum ist die soziologische Arbeit untrennbar mit ethischen Erwägungen verknüpfbt.

---

16. Ebd. Genau so hat sich auch D. Claessens in einem Vortrag vor der Familienrechtskommission der Evangelischen Kirche in Deutschland am 11. November 1978 in Berlin geäußert.

1. Leicht überarbeitete Fassung eines Referates gehalten im Rahmen der Münchenwiler-Tagung des »Collegium Generale« der Universität Bern, »Pamilie im Wandel«, *16.117.* Juni 1979.

2. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die Frage der sogenannten Wertfreiheit der Soziologie einzu-

Diese Spannung ist bereits in der Kennzeichnung des hier skizzierten Ansatzes als »Sozialökologie der menschlichen Entwicklung« enthalten". Der ursprünglichen Bedeutung des Wortes »oikos« als Haushalt folgend, soll damit zunächst ausgedrückt werden, daß die Analyse des Haushaltes (bzw. mit Bezug auf die neueren Entwicklungen der Familie) im Mittelpunkt der Analyse steht. Ein weiterer Bezug besteht zur biologischen Bedeutung des Begriffes, wonach mit ökologie die Lebensnische eines Organismus bzw. einer Gattung gemeint ist. Schließlich sind Anklänge an die aktuelle öffentliche Diskussion insofern nicht unerwünscht, als es darauf ankommt zu zeigen, in welcher Weise Veränderungen und unbedachte Eingriffe in die Umwelt für die Entwicklung des Lebens bedeutsam sein können.- Die sich aus dieser Blickrichtung ergebenden praktisch-politischen Einsichten werden in Vorschlägen für eine »Sozialpolitik für das Kind« zusammengefaßt, worunter - wie noch näher zu erläutern sein wird - die in einer Gesellschaft durch gesetzliche Regelungen direkt oder indirekt legitimierten Maßnahmen und Einrichtungen zur Gestaltung und Verbesserung der Lebensverhältnisse aller Kinder oder bestimmter Kategorien von Kindern verstanden werden'.

---

treten, auch nicht auf das Verhältnis von Soziologie und Sozialethik (wozu *R. Schinzer:* Theologie und Handlungswissenschaften. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 19/1975, S. 314-318 eine vortreffliche knappe übersicht bietet). Doch zur Verdeutlichung der folgenden Ausführungen soll darauf hingewiesen werden, daß sie - soziologisch gesehen - auf Prämissen beruhen, die denjenigen eng verwandt sind, die *K. Raiser:* Identität und Sozialität, München, 1971, herausgearbeitet hat. - Eine Besonderheit des Ansatzes, auf die noch näher eingetreten wird, besteht darin, daß nach Möglichkeit die subjektive Sicht der Betroffenen (der »Subjekre« der Forschung!) erhoben und dargestellt wird, was besonders dann, wenn es sich bei ihnen um Gruppen handelt, die sich in der öffentlichkeit und in der politischen Auseinandersetzung nicht leicht Gehör zu verschaffen vermögen (wie z, B. Kinder und Familien), von praktisch-politischer (und sozialethischer) Bedeutung sein kann. (Vgl. hierzu auch *H.* S. *Becker:* Whose side are we on? In: Social Problems, 14/1967, S. 239-247.)

3. Zum Begriff der ökologie aus naturwissenschaftlicher Sicht vgl, z, B. *W. Kühnelt:* Grundriß der Ökologie, Jena 1970; für die hier besonders interessierende sozialwissenschaftliche Sicht: *A. Hawley:* Human Ecology. In: International Encyclopedia of the Social Sciences, New York 1968, Vol. 4 S. 328-337. Daraus kann man u, a. entnehmen, daß der Begriff in der amerikanischen Soziologie zu Beginn unseres Jahrhunderts, vorab im damaligen geistigen Zentrum, der sogenannten Chicago-Soziologie gebräuchlich war. Er wurde in erster Linie verwendet, um die Lebensbedingungen in Großstädten zu kennzeichnen, die von den dortigen Soziologen (z. B. Burgess, Wirth u, a.) durchaus auch in sozialreformerischer Absicht untersucht wurden. Später wurde der Begriff durch *K. Lewin* in die Sozialpsychologie eingeführt. Eine neue, umfassendere Umschreibung der sozialökologischen Perspektive (von der auch die folgende Darstellung ausgeht) hat *U. Bronjenbrenner* entwickelt. Dazu seine beiden Veröffentlichungen: ökologische Sozialisationsforschung (hrsg. von K. Lüscher), Stuttgart 1976; The experimental ecology of human development, Boston, 1979.

4. Vgl. hierzu: *K. Lüscher:* Sozialpolitik für das Kind - ein allgemeiner Bezugsrahmen. In: K. Lüscher (Hrsg.): Sozialpolitik für das Kind. Stuttgart 1979. Die folgende Darstellung beruht in den theoretischen Teilen auf den dort ausführlicher dargestellten Erwägungen und stellt den Versuch dar, sie unter Bezug auf die Verhältnisse in der Schweiz zu veranschaulichen und Querverbindungen zu sozialethischen Fragestellungen sichtbar zu machen. - Die allgemeinen empirischen Daten stammen aus der amtlichen Statistik. Für die Schweiz sind relevant in erster Linie die sogenannte Haushaltstatistik (Statistische Quellenwerke der Schweiz, Heft 561) sowie der allgemeine übersichtsband zur Volkszählung 1970 (Statische Quellenwerke der Schweiz, Heft 579); eine (beschränkte) Zusammenfassung bietet der sogenannte erste Familienbericht: *Bundesamt für Sozialversicherung:* Bericht über die Lage der Familie in der Schweiz, Bern 1978. - Für die Bundesrepublik Deutschland ist aus Anlaß des »Internationalen Jahres des Kindes-e eine Zusammenstellung von Daten über Kinder und Familien veröffentlicht worden: *Statistisches Bundes-*

Diesem Ansatz liegt eine *einfache anthropologische Prämisse* zugrunde. Sie lautet: Der Mensch entwickelt seine *Identität* (als Individuum und als Kollektivität) in tätiger Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und - oft übersehen - mit sich selbst. Diese Umwelt ist mit zunehmender gesellschaftlicher Entwicklung eine von *den* Menschen gestaltete Umwelt, und es gibt Einrichtungen und Maßnahmen, die besonders dafür geschaffen werden, die Pflege und Erziehung des Nachwuchses zu fördern bzw. nachteilige Auswirkungen von dritter Seite abzuwenden. Sie beruhen auf Vorstellungen und Kenntnissen über die Pflege und Erziehung von Kindern und Erwachsenen und der Möglichkeit, diese Auffassungen bzw, Einsichten in der politischen Auseinandersetzung durchzusetzen und zu institutionalisieren",

Gemäß diesen einleitenden Bemerkungen geht es im folgenden zunächst darum, die *Lebensverhältnisse von Kindern* unter besonderer Berücksichtigung der Stellung der Familie zu beschreiben und zu referieren, welche Erkenntnisse über die Wechselwirkungen zwischen *der* sozialen Umwelt mit dem Wohlergehen bzw. der Entwicklung der Kinder bestehen, wobei zwangsläufig eine Beschränkung auf das Notwendigste und auf wichtige Beispiele nötig ist. Im weiteren lassen sich daraus Generalisierungen über die ökologie der menschlichen Entwicklung gewinnen. Diese Einsichten sind schließlich in bezug auf ihre theoretische und praktische Relevanz zu diskutieren.

2. ANALYSE DER AKTUELLEN VERHÄLTNISSE

2.1 Die Familie als primäre Umwelt des Kindes

In den industrialisierten modernen Gesellschaften wachsen die meisten Kinder in - vergleichsweise kleinen - Kernfamilien auf. Allerdings gibt es verschiedene Typen von Kernfamilien.

Dieser Sachverhalt läßt sich am Beispiel der Schweiz illustrieren. Gemäß den in *Tabelle* 1 angegebenen Daten wohnten am Stichtag der letzten Volkszählung (1. 12. 1970) *94,9°10* der unter 16 Jahre alten Kinder bei ihren eigenen Eltern in einem Privathaushalt; 3,1 *°/0* der Kinder wohnten als Verwandte oder als Dritte (vermutlich größtenteils als Pflegekinder) ebenfalls in Privathaushalten; die restlichen Kinder weilten in Heimen, Schulinternaten oder Spitälern bzw. Sanatorien.

Es ist bei der Interpretation dieser und der weiteren Daten über die Lebensverhältnisse der Kinder in der Schweiz zu beachten, daß sie auf einer Haushalt- und nicht einer Familienstatistik beruhen. Allerdings wird die Haushaltstatistik vergleichsweise differenziert aufgeschlüsselte. So *ist*

---

amt: Die Situation der Kinder in der Bundesrepublik Deutschland, Stattgart 1979. Für Daten über andere Länder siehe die bibliographischen Angaben im erwähnten Sammelband über Sozialpolitik für das Kind.

5. Für eine ausführliche Erläuterung dieser Annahme in bezug auf die historische Entwicklung der Rolle des Kindes siehe: K. Lüscher: Perspektiven einer Soziologie der Sozialisation. In: Zeitschrift für Soziologie 4/1975, S. 359-379.

6. Vgl. hierzu auch die Ausführungen über die Familie in der Schweiz, in: *H. Le Bras:* L'enfant et la famille dans les pays de l'OCDE: analyse demographique, Paris, 1979. Das Besondere dieser - im Rahmen des OCDE/CERI-Projektes »Prime enfance« entstandenen - Darstellung liegt darin, daß anhand der konkreten Daten die wissenssoziologischen Implikationen der Statistik herausgearbeitet werden.

es möglich, mit ziemlicher Genauigkeit die Familienverhältnisse zu erkennen, in denen die Kinder aufwachsen *(Tabelle* 2). Nur 3,9 % der 0- bis 15jährigen lebten in einem Haushalt ohne Ehepartner, rund vier Fünftel davon bei ihrer Mutter.

Nicht feststellen läßt sich, ob die Mutter oder der Vater geschieden, verwitwet oder ledig sind.

Tabelle 1: Kinder unter 7 Jahren bzw. unter 16 Jahren nach verwandtschaftlicher Stellung zum Haushaltvorstand, 1970

Stellung des Kindes	Alter			
	Anzahl		in %	
	0–6	0-15	0-6	0-15
Kinder insgesamt	701 287	1 554944	100	100
davon in Privathaushalten	696267	1 526312	99,3	98,2
davon Kinder des Vorstandes	668899	1 474883	95,4	94,9
andere verwandte Kinder	16976	28506	2,4	1,8
übrige Kinder (z, B. Pflegekinder)	9804	19566	1,4	1,3

Quelle: Eigene Berechnungen nach Stat. Quellenwerken der Schweiz, Heft 479, Tabelle 4.07, und Heft 561, Tabelle 8.09.

Tabelle 2: Kinder (des Haushaltvorstandes) unter 7 Jahren bzw. unter 16 Jahren nach Geschlecht des Vorstandes, 1970 (Prozentzahlen)

Geschlecht des Vorstandes	Alter	
	0–6	0-15
Kinder insgesamt	100	100
Vorstand ist Ehepaar	97,8	96,1
Vorstand ist ohne Ehepartner	2,2	3,9
a) davon weiblich	1,8	3,2
b) davon männlich	0,4	0,7
Kinder insgesamt	668899	1 474883

Quelle: Eigene Berechnungen nach Stat, Quellenwerken der Schweiz, Heft 561, Tabelle 8.16.

Tabelle 3 gibt zusätzlichen Aufschluß über die Verhältnisse im Haushalt. Daraus läßt sich beispielsweise schließen, daß 85,5 % der 0- bis 15jährigen, die bei ihren beiden Eltern (darunter evtl, ein Stiefelternteil) wohnten, mit diesen eine Kernfamilie bilden, d. h. es waren keine weiteren Verwandten oder andere Personen (z. B. Hausangestellte, Untermieter) im Haushalt.

Fehlt ein Elternteil, so ist die relative Zahl der Kinder, die in Haushalten mit weiteren Personen aufwachsen, größer, am größten bei 0- bis 6jährigen Kindern von Vätern ohne Ehepartner. - Die Verhältnisse in anderen Ländern liegen ähnlich. Da ein genauer Vergleich wegen der teilweise unterschiedlichen statistischen Unterlagen längere Erläuterungen bedingt, kann an dieser Stelle nicht ausführlich darauf eingetreten werden".

Zu beachten ist überdies, daß die Daten Verhältnisse betreffen, die annähernd 9 Jahre zurückliegen. Seither scheinen wichtige Veränderungen eingetreten zu sein, wie aufgrund der Entwicklung der Zahl der Scheidungen vermutet werden muß. Tabelle 4 zeigt eine Zunahme der Scheidungen seit 1950, wobei der Anstieg seit 1967 besonders markant ist.

7. Vgl, dazu *H. Le Bras* (Anm. 6).

Tabelle 3: Kinder (des Haushaltvorstandes) unter 7 Jahren bzw. unter 16 Jahren nach Geschlecht des Vorstandes und Haushalttyp, 1970 (Prozentzahlen)

Haushalttyp	Vorstand ist					
	Ehepaar		weiblich		männlich	
	0-6	0-15	0-6	0-15	0–6	0-15
Kinder insgesamt	100	100	100	100	100	100
ohne weitere Personen im Haushalt	86,4	85,5	75,8	78,1	38,2	52,0
mit Verwandten	5,9	6,3	8,6	7,3	22,1	17,0
mit fremden Personen	6,8	7,3	14,4	13,5	34,7	27,0
mit Verwandten und Fremden	0,9	0,9	1,2	1,1	5,0	2,9
Kinder insgesamt	654486	1 417604	11720	46833	2693	10446

Quelle: s, Tabelle 2

Tabelle 4: Geschiedene Ehen in der Schweiz seit 1950 und Zahl der minderjährigen Kinder (Prozentzahlen: 1950 = 100)

Jahr	Geschiedene Ehen	Geschiedene Ehen mit ... Kindern				Kinderzahl
		0	1	2	3 u. mehr	
1950	100	100	100	100	100	100
1955	104	101	107	104	115	109
1960	110	98	114	121	137	124
1965	117	103	125	132	144	132
1970	151	126	164	184	181	175
1975	210	178	215	286	226	239
1976	226	192	237	306	224	250
1977	247	212	260	333	238	271
			Anzahl			
1977	10474	4260	2912	2351	951	10817

Quelle: Eigene Berechnungen nach dem Statistischen Jahrbuch der Schweiz, 1978, S. 45.

Besondere Beachtung verdient der Umstand, daß die Zunahme der Zahl der von einer Scheidung betroffenen Kinder noch stärker ist. Die nähere Analyse zeigt, daß dies besonders bei Scheidungen von Ehepaaren mit einem oder zwei Kindern der Fall ist[8].

Wenngleich diese Daten über die Entwicklung der Scheidungen einer weiteren Analyse bedürfen, so steht dennoch fest, daß eine *zunehmende Zahl von Kindern* dauernd oder

8. Wie bei allen Sachverhalten, die auf Bevölkerungsbewegungen beruhen, ist für die Interpretation dieser Entwicklungen eine Analyse erforderlich, die dem Einfluß der demographischen (und juristischen) Faktoren im einzelnen nachgeht, z. B. den Verschiebungen im Altersaufbau, im Heiratsalter, im gesamten Bestand der Ehen usw, Vgl. hierzu für die Schweiz die Ausführungen im »Familienbericht« (Anm. 4), für Deutschland die regelmäßig in »Wirtschaft und Statisrik« veröffentlichten Abhandlungen (z. B.: Ehescheidungen 1977 nach altem Recht, Wirtschaft und Statistik, 1/1979, S. 47-50) sowie auch die zusätzliche Aspekte erfassenden Statistischen Beilagen des Amtsblattes der Evangelischen Kirche in Deutschland (z. B. Nr. 56, S. 24 ff.).

während einiger Jahre (bis zu einer Wiederverheiratung) *mit nur einem Elternteil aufwachsen.* Genaue Daten über die Wiederverheiratung von Müttern und Vätern liegen für die Schweiz nicht vor. In andern Ländern wurde festgestellt, daß es Mütter schwerer haben als Väter, sich wieder zu verheiraten, und Eltern insgesamt haben es schwerer als Geschiedene ohne Kinder".

Wie wirken sich diese Verhältnisse auf das Wohlergehen und die *Entwicklung der Kinder* aus? - Untersuchungen bei Kindern, die in *Heimen* aufwachsen, bestätigen indirekt die Vorzüge der familiären Betreuung. Diese sogenannte Hospitalismus-Forschung verdeutlicht die näheren Umstände, die während der ersten Lebensjahre besonders wichtig sind, nämlich die dauerhafte Zuwendung durch stets dieselbe Person, die häufige, aber maßvolle, möglichst alle Sinne ansprechende »Stimulierung« und die Kontinuität der Umwelt-".

Diese Einsichten, die - u. a. unter den Auspizien der Weltgesundheitsorganisation - weite Verbreitung gefunden haben, führten dazu, daß die Unterbringung von Kindern in Heimen in vermehrtem Maße nach Möglichkeit vermieden wird. Dies läßt sich beispielsweise aus Daten über die jüngere Entwicklung in Deutschland entnehmen-"; genaue Angaben über die Zahl der Heimplätze in der Schweiz sind nicht zu beschaffen.

Im Hinblick auf die Auswirkungen von Organisationen ist übrigens ein Ergebnis der neuesten Forschung beachtenswert. Kinder verbringen größtenteils die ersten *Jahre* ihres Lebens in der Familie, doch für die ersten *Tage* des Lebens triffi: dies nicht zu, weil die meisten Kinder im Spital geboren werden. *Klaus. Kennel* und Mitarbeiterts haben nun im Rahmen von Versuchen mit einer alternativen Gestaltung der Spitalpflege ermittelt, daß Kinder, die unmittelbar nach der Geburt während einiger Zeit bei ihrer Mutter sein können, meßbare Vorteile in der Entwicklung gegenüber Kindern mit konventioneller Pflege aufweisen; die Mütter zeigten in der Folge zu Hause ein aufmerksameres Verhalten gegenüber dem Kind. Die Untersuchungen wurden bei relativ kleinen Gruppen von Versuchspersonen durchgeführt und können nicht ohne weiteres verallgemeinert werden; aber sie beleuchten einen bis anhin wenig beobachteten Zusammenhang und zeigen gleichzeitig, wie wichtig Versuche mit neuen Gestaltungen der Umwelt sein können.

Was die Auswirkungen sogenannter unvollständiger Familien betrifft, beziehen sich die meisten Studien auf die *Abwesenheit des Vaters*[13]. Eine Reihe von Untersuchungen

9. Hierzu z. B. *A. Cherlin:* Remarriage as incomplete institution. In: American Journal of 5ociology 84/1978, 5. 634-650. Darin wird überdies treffend dargelegt, daß eine Ehe rechtlich-institutionell auch nach der Scheidung Wirkungen zeigt, also nie vollständig »aufgelöst« werden kann. Dieser Sachverhalt ist audi im Hinblick auf seine sozialethischen Implikationen bedenkenswert.
10. Zur Hospitalismus-Forschung sind wichtige Beiträge am Zürcher Institut für Psychehygiene im Kindesalter (jetzt: Marie Meierhofer-Institut für das Kind) geleistet worden: *M. Meierbojer und W. Keller:* Frustarien im frühen Kindesalter, Stuttgart, 1970. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Hospitalismus-Forschung bietet *U. Lehr:* Die Rolle der Mutter in der Sozialisation des Kindes, Darmstadt 1974. Vgl. demgegenüber *U. Bron/enbrenner:* 1979 (Anm. 3), 5. 133 ff.
11. Siehe z. B. die Angaben in der Veröffentlichung des *Statistischen Bundesamtes,* 1979 (Anm. 4), Tab. 10.10 (5. 131).
12. Eine ausführliche Diskussion findet sich bei *U. Bron/enbrenner:* (Anm. 3) S. 61 ff.
13. Eine übersicht über die Forschungsergebnisse bietet: *B. Schlesinger:* The one-parent Family, perspectives and annotated bibliography, Toronto and Buffalo 1975. Die soziologischen Zusammenhänge werden bezüglich der Verhältnisse in Deutschland ausführlich dargestellt im Gutachten des *Wissenschaftlichen Beirates für Familien/ragen bei BM]FG* über s Pamilien mit Kleinkindern - Analyse besonderer Belastungen und Empfehlungen für öffentliche Hilfen«, Bonn 1979.

haben nachgewiesen, daß auch die sehr kleinen Kinder den Vater brauchen; eine Abwesenheit während der ersten Lebensjahre kann schon Folgen haben, vor allem auf die psychosexuelle Entwicklung; die Anteilnahme des Vaters ist somit für die freie Entwicklung des Kindes ebenso wichtig wie diejenige der Mutter. Verhaltensstörungen, wie allgemeine Ängstlichkeit und übermäßige Abhängigkeit, wurden häufiger bei Kindern festgestellt, deren Väter abwesend waren, als bei anderen, vorab bei Knaben. In einzelnen Studien wurde überdies ein stärkerer Zusammenhang zwischen Delinquenz und Vernachlässigung durch den Vater als durch die Mutter ermittelt. - Die unerwünschten Auswirkungen sind weniger ausgeprägt, wenn die Familie den Vater durch Tod verloren hat, als wenn die Mutter von Anfang an alleinstehend war.

Das dürfte damit zusammenhängen, daß für Familien mit *alleinerziehenden Müttern* zumeist auch die Lebensbedingungen ungünstiger sind, so das verfügbare Einkommen, die Wohnung und die Sozialkontakte. Dies wiederum hat zur Folge, daß diese Mütter unter einem erheblichen Streß stehen':', Besonders anschaulich verdeutlicht die Zusammenhänge, die hier wichtig sind, eine Untersuchung über die Auswirkung der *Scheidung* von *Hetherington* et al.[15], deren Ergebnisse weitgehend mit den vorläufig veröffentlichten Ergebnissen einer in Zürich durchgeführten Untersuchung übereinstimmeri'",

In den Untersuchungen von *Hetberington* et al. zeigten Kinder, insbesondere Knaben, mehr Verhaltensstörungen als Kinder, die in vergleichbaren vollständigen Familien aufwachsen. Die Beziehung zwischen Mutter und Kind war gespannt. Doch auch Väter litten, vor allem in der ersten Zeit, erheblich unter der Trennung.

In den ausführlichen Beobachtungen bei 48 kürzlich geschiedenen Mittelschicht-Ehen und Vergleichen mit intakten Familien in gleichen sozialen Verhältnissen zeigten sich signifikante Unterschiede in den Verhaltensweisen der Eltern und der Kinder. Sie waren im ersten Jahr nach der Scheidung noch am größten und gehen in einem langsamen Prozeß allmählich zurück..

Anfänglich waren es die *Väter,* die am meisten von der Trennung betroffen wurden; Ängstlichkeits-, Unsicherheits- und Unzulänglichkeitsgefühle sowie die Suche nach einer neuen Identität und verstärkte Aktivitäten traten kurz nach der Scheidung auf. Im Laufe eines Jahres dagegen wurde diese Krise von den meisten im wesentlichen überwunden, besonders aufgrund einer neuen heterosexuellen Beziehung, die aufgebaut wurde. Bei den *Müttern* und *Kindern* dagegen war eine andere Tendenz zu beobachten, ein längeres Andauern der Probleme, eine weniger vollständige Lösung der Schwierigkeiten nach der Scheidung.

Häufig war es für die Mutter nötig, Arbeit bzw. eine besser bezahlte Arbeitsstelle zu suchen, Gleichzeitig mußte sie für Haushalt und Kinder sorgen sowie für sich selbst ein neues Leben aufbauen. Dadurch ergibt sich ein Teufelskreis: Die Kinder brauchen ohne den Vater mehr Zuwendung und Aufmerksamkeit. Da die Mutter jedoch zeitlich stärker als vorher ausgelastet ist, werden die

---

14. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß in allen modernen, industrialisierten Ländern die Säuglingssterblichkeit bei Kindern unverheirateter Mütter höher ist als bei verheirateten. Bei der Untersuchung über die Lebensverhältnisse junger Familien, die wir in einem internationalen Projektverbund durchführen, ergab die von den amerikanischen Kollegen vorgenommene (noch unveröffentlichte) Auswertung einer Voruntersuchung, daß die Tatsache, allein zu sein, im subjektiven Verständnis der Mütter gegenüber der Einschätzung aller anderen Sachverhalte, wie Wohnverhältnisse, Arbeitsplatz usw, überwog.

15. *E. M. Hetberington, M. Cox* and *R. Cox:* The aftermach of divorce, in: J. H. Stevens and M. Mathews (eds): Mother-diild, Father-diild relations. Washington, 1978.

16. Persönliche Mitteilung von *[, Duss-oon Werdt.*

Anforderungen der Kinder größer, es entstehen Spannungen, die auf die Arbeitsfähigkeit der Mutter zurückwirken usw,

Auch auf die *Kinder* in ihrem Verhalten zu den Eltern wirkte sich die neue Situation einschneidend aus. Die Kinder waren häufig weniger *in* der Lage, den Vorstellungen der Mutter zu entsprechen. Doch selbst wenn dies der Fall war, verhielten sich die Mütter häufiger inadäquat zu ihren Kindern, besonders zu Knaben. Sie sprachen weniger mit ihnen, zeigten weniger Zärtlichkeit, waren bezüglich Anforderungen an Gehorsam oder Disziplin wesentlich inkonsequenter als verheiratete Mütter. Besonders häufig litt hierbei das Mutter-Sohn-Verhältnis. - Parallel dazu zeigten die Kinder, vorab die Söhne, einen verstärkten Widerstand gegenüber der Mutter. Besonders im ersten Jahr gehorchten die Kinder weniger, hörten weniger auf Anweisungen der Mutter, nörgelten und quengelten und achteten weniger auf sie.

Die Beschreibung der primären Lebenswelt der Kinder zeigt, daß die meisten Kinder in Familien aufwachsen, diese aber von unterschiedlicher Struktur sind, was sich wiederum auf das Wohlergehen und die Entwicklung der Kinder (und der Eltern) auswirkt. überdies sind in der jüngsten Zeit offensichtliche Wandlungen im Gang. Einige dieser Veränderungen kann man in den statistischen Daten noch kaum erkennen; das triffi beispielsweise auf den Rückgang der Familiengröße infolge des Geburtenrückganges seit Mitte der 60er Jahre zu. Andere wichtige Sachverhalte (z. B. die Zunahme von Kindern mit Stiefeltern oder die Zahl der Kinder, die bei beiden, aber unverheirateten Eltern aufwachsen) lassen sich mit der amtlichen Statistik - zumindest in der Schweiz - nicht erfassen. Dennoch ließe sich der typologische Vergleich von familiären Lebensverhältnissen weiter vertiefen, beispielsweise in bezug auf die Zahl der Kinder, ihr Geschlecht, die Altersabstände und die Geschwisterreihenfolge.

Im Rahmen dieser Skizze der Sozialökologie des Kindes müssen wir uns solche Differenzierungen versagen und uns den Bereichen zuwenden, die mittels oder neben der Familie für das Wohlergehen und die Entwicklung der Kinder bedeutsam sind. Dieses Vorgehen wird auch dadurch gerechtfertigt, daß die Untersuchungen über die Auswirkungen innerfamiliärer Strukturmerkmale insgesamt keine eindeutigen Ergebnisse zeigen, sondern stets auf die Bedeutung der außerfamiliären Umwelt hinweisen. Lange Zeit wurde dieses Thema unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß die einzelne Familie einer sozialen Schicht oder Klasse zugeordnet und dadurch ihre gesellschaftliche Stellung umschrieben werden kann. Das Bemühen, die dabei aufgefundenen Zusammenhänget" zu erklären, überschneidet sich in hohem Maße mit der sozial-ökologischen Betrachtungsweise, in der nach den für die Kinder mittelbar und unmittelbar bedeutsamen gesellschaftlichen Lebensbereichen gefragt wird. Darauf ist jetzt kurz einzutreten.

---

17. Zusammenfassend: *B. Berelson* and G. *Steiner:* Human behavior. An inventory of scientific findings, New York 1964, S. 478-482. Ferner sehr differenzierend: *M. Kohn:* Class and conformity, 2. Aufl., Chicago 1977; ders.: Persönlichkeit, Beruf und soziale Schichtung, Stuttgart, in Vorb. - Der ökologische Ansatz kann als ein Versuch angesehen werden, denjenigen der sogenannten schichtspezifischen Sozialisationsforschung weiter zu führen und dabei die Gefahr der Reifizierung zu überwinden, die darin bezüglich des Familienbegriffes der Mittelschichten in verschiedener Hinsicht besteht, worauf *H. Ringeling* (vgl. vorne S. 248 ff.) nachdrücklich hinweist.

Querverbindungen zwischen der Familie und der Arbeitswelt bzw. der Wirtschaft sind mannigfach und historisch gesehen großen Wandlungen unterworfen. Einige zur Zeit besonders aktuelle Probleme bestätigen dies, so die Auswirkungen der Arbeitslosigkeit oder der stete Zustrom ausländischer Arbeitskräfte.

In der Gegenwart ist die *Beru/stätigkeit* für die meisten Menschen die wichtigste Quelle eines regelmäßigen Einkommens, aus dem sich der Konsum ergibt, wiewohl der Anteil ererbten Vermögens, vorab bei der Anschaffung langfristiger Konsumgüter und bezüglich der Wohnverhältnisse, nicht unterschätzt werden darf. Dabei bestehen beträchtliche Unterschiede, die sich wesentlich akzentuieren, wenn das Einkommen pro Kopf der Familie ermittelt wird. Zum einen zeigt sich deutlich, daß Familien mit Kindern gegenüber kinderlosen Paaren ein wesentlich geringeres verfügbares Einkommen haben (woran auch Steuerermäßigungen und Kinderzulagen nur wenig ändern), zum andern bestehen erhebliche Unterschiede zwischen den Familien, wie eine Untersuchung des Wissenschaftlichen Beirates für Familienfragen am Beispiel der Verhältnisse in Deutschland zeigr'",

Im Hinblick auf die Pflege und Erziehung der Kinder ist die *Erwerbstätigkeit der Mütter* von besonderem Interesse. Im Rahmen der Volkszählung 1970 wurden für die Schweiz dazu u. a. folgende Sachverhalte ermittelt-":

- Von allen Müttern in vollständigen Familien mit Kindern unter 18 Jahren waren .rund 25 Prozent ganz oder teilweise berufstätig. Sind alleinstehende Mütter Haushaltungsvorstand, so ist etwas mehr als die Hälfte berufstätig.
- Ist eines der Kinder unter sieben Jahre alt, so beträgt der Prozentsatz der berufstätigen Mütter in vollständigen Familien 28 Prozent, bei zwei Kindern unter sieben Jahren 18 Prozent und bei drei und mehr Kindern unter sieben Jahren 16 Prozent.

Betrachtet man die Zahl der Familienhaushaltungen von Ehepaaren, in denen die Frau berufstätig ist, als Gesamtheit, so zeigt sich, daß fast die Hälfte dieser Frauen Mütter von Kindern unter 18 Jahren sind. Im Gegensatz dazu ist die erwerbstätige Mutter in Familien mit schulpflichtigen Kindern nicht mehr ganz mit einem Drittel und in solchen mit Kindern unter sieben Jahren nur noch knapp mit einem Viertel aller Ehefrauen der betreffenden Kategorie beteiligt.

Da in der Schweiz zwischen den Volkszählungen keinerlei amtliche Erhebungen über die Bevölkerungsstruktur durchgeführt werden, läßt sich die Entwicklung nicht ausreichend darstellenw. Die Daten aus der Bundesrepublik vermitteln indessen den Eindruck einer drastischen Veränderung, die weite Kreise und immer mehr Kinder miteinbezieht. Hinzu kommt, daß die Berufstätigkeit der Frau mutmaßlich auch ein Faktor ist, der das reproduktive Verhalten der Paare beeinflußt. Nicht übersehen kann man schließlich, daß die Berufstätigkeit der Frauen auch mit dem allgemeinen Gang der Wirtschaft zusammenhängt.

---

18. Wissenschafllicher Beirat für Familienfragen beim BM]FG: Aufwendungen für die nachwachsende Generation in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1979.

19. Siehe: *Bundesamt für Sozialversicherung:* (Anm, 4) S. 65-69.

20. Das ist die *Folge* des *fehlenden Mikrozensus;* d. h. *regelmäßiger Erhebungen bei Stichproben der Bevölkerung* zwischen den Volkszählungsjahren.

Wie wirkt sich die Berufstätigkeit der Mutter auf die Familie aus? Gemäß einer weithin anerkannten These zeigt die Berufstätigkeit der Mutter als isolierte Variable keine eindeutigen Auswirkungen auf das Verhalten des Kindes. Um so dringender ist es, die Auswirkungen auf eine Reihe mittelbarer Faktoren zu ermitteln, nämlich den Tagesablauf und die familiären Beziehungenw,

Die Untersuchungen über den Tagesablauf der Frauen haben beispielsweise ergeben, daß erwerbstätige, verheiratete Frauen fast gleichviel Zeit für Hausarbeiten aufwenden wie nichterwerbstätige Frauen, weil sich offensichtlich ziemlich einheitliche Anforderungsstandards für die Hausarbeit durchgesetzt haben. Gemäß derselben Erhebung sparen die erwerbstätigen Frauen am meisten Zeit beim »täglichen Aufräumen der Wohnung«, beim Putzen. Ferner »sparen« sie an anderen häuslichen Tätigkeiten (wie z. B. Nähen und Handarbeiten, Gartenarbeiten). Dies sind indessen Dinge, die in nicht geringem Ausmaß gemeinsam mit den Kindern unternommen werden können und grundsätzlich eine aufgabenbezogene Interaktion mit dem Kind ermöglichen, die für dessen Entwicklung relevant sein kann. überdies schätzen die erwerbstätigen Mütter den speziellen Zeitaufwand für die Kinder mit 14 Stunden in der Woche um ein Drittel geringer ein als die nichterwerbstätigen Mütter. Ein wesentlicher Unterschied besteht in der Gestaltung des Wochenendes, das gedrängt ist und relativ wenig Zeit für Muße aufweist. Interessant ist auch, daß berufstätige Frauen gerade an den Wochenenden ziemlich viel Zeit zum Kochen aufwenden, mehr noch als die nichtberufstätigen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt besteht darin, daß die Berufstätigkeit der Mutter Koordinationsprobleme zwischen den Tätigkeiten der verschiedenen Familienangehörigen stellt. Genaue Untersuchungen liegen hierfür nicht vor.

In Rechnung zu stellen ist aber auch, inwiefern Mütter, insbesondere solche, die aus anderen als nur wirtschafilichen Gründen berufstätig sind, ihren Umgang mit dem Kind befriedigender gestalten können, weil sie ihrerseits sich weniger vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen fühlen. Wesentlich ist in diesem Zusammenhang, ob die Betreuung der Kinder angemessen erfolgt, m.a.W. welche familienergänzenden Einrichtungen vorhanden sind.

Die Bedeutung der Arbeitswelt für die Kinder ist damit keineswegs erschöpfendbehandelt. Doch im Hinblick auf das zu skizzierende sozialökologische Modell läßt sich am erwähnten Beispiel der Mütterarbeit das Prinzip der indirekten Beeinflussung (umschrieben auch als »Effekt zweiter Ordnung«) deutlich erkennen. Zugleich wird auf einen weiteren Bereich von Einrichtungen hingewiesen, die nebst der Familie einen Teil der alltäglichen Lebenswelt - oft schon kleiner Kinder - ausmachen, nämlich die Einrichtungen der Tagespflege.

2.3 *Familienergänzende Einrichtungen*

Die Betreuung der Kinder berufstätiger Mütter ist eine Aufgabe, die sich seit dem Beginn der Industrialisierung stellt. Sehr früh schon wurden Einrichtungen zur Tagespflege geschaffen. Da sie während langer Zeit und bis in die Gegenwart vor allem von Arbeiterkreisen in Anspruch genommen werden, haben sie den Charakter einer Fürsorge-Einrichtung. Ihre Einrichtung hing von der öffentlichen Hand bzw. Wohlfahrtsverbänden ab. Aus diesen

21. Hierzu *H. Pross:* Veränderungen im Zeitbudget von Hausfrauen und berufstätigen Frauen. In: *R. von Schweitzer* und *H. Pross:* Familienhaushalte im wirtschaftlichen und sozialen Wandel, Göttingen 1976. Ferner das in Anm. 13 erwähnte Gutachten des Wiss. Beirates.

und anderen Gründen waren auch private Arrangements wie Tagespflegeplätze eine wichtige Form, um die Bedürfnisse nach Betreuung zu befriedigen. Aus der Ausweitung der Schulpflicht und aus Einsichten in die Lernfähigkeit der Kinder während der ersten Lebensjahre entwickelte sich eine zweite Einrichtung, die zunächst und während längerer Zeit als eine solche des Bürgertums galt, der *Kindergarten.* Die Einrichtung von Kindergärten beruht bis heute weitgehend auf privater allenfalls kommunaler Initiative; sie unterliegen daher in größerem Maße der Kontrolle der Eltern selbst, zumindest indirekt'". Einrichtungen der Tagespflege (Krippen), private Pflegekinderarrangements und der Kindergarten bilden heutzutage Einrichtungen, in denen viele Kinder im Vorschulalter außerhalb ihrer eigenen Familie einen größeren oder kleinen Teil des Tages verbringen. Hierzulande wird der Kindergarten größtenteils ab dem fünften oder sechsten Altersjahr besucht. In anderen europäischen Ländern erfolgt der Eintritt in den Kindergarten oder eine vergleichbare Einrichtung früher[23].

Genaue Zahlen über den Kindergartenbesuch in der Schweiz liegen nicht vor. Schätzungen schwanken zwischen 35-45 % bis 75 % der Kinder im letzten oder vorletztenvorschulpflichtigen Altersjahrw, Für die Bundesrepublik Deutschland wird von 1965-1976 eine drastische Zunahme der Kindergartenplätze festgestellt: bezogen auf die Zahl der Kinder von 3-6 Jahren hat sich das Angebot verdoppelt, so daß heute auf 1 000 Kinder 705 Plätze zur Verfügung stehen[25].

In den Ländern, über die Angaben vorliegen, wird auf eine wesentliche Diskrepanz zwischen mutmaßlicher Nachfrage (bzw. mutmaßlichem Bedarf) nach *Tagespflegeplätzen* und Angebot berichtet. In der Bundesrepublik Deutschland gab es gemäß amtlicher Zählung im Jahre 1976 24288 Krippenplätze; zur gleichen Zeit betrug die Zahl der berufstätigen Mütter mit Kindern unter 3 Jahren rund eine halbe Million[26].

Die privaten Arrangements sind somit bedeutungsvoll. Sie werden mit Verwandten getroffen, mit Bekannten oder Müttern, die regelmäßig fremde Kinder gegen Entgelt betreuen. Es ist strittig, inwiefern solche Arrangements als Nachbarschaftshilfe gelten können oder ob es sich um eine Tätigkeit handelt, die im Interesse der Kinder eine staatliche Aufsicht erfordert. Jedenfalls sind beispielsweise in Deutschland staatliche Initiativen für Modellprogramme (z. B. mit »Tagesmüttern«) zu verzeidmenät,

Was weiß man über die Auswirkungen der verschiedenen Formen von Tagespflege?

- Kinder, die früh von ihren Eltern getrennt werden und in *Heimen* aufwachsen, zeigen erhebliche Rückstände in ihrer psychischen und sozialen Entwicklung. Besonders nachteilig ist eine Trennung im Alter von ungefähr sechs Monaten. Die Benachteiligung kann durch eine Ausstattung der Heime mit viel hochqualifiziertem Personal gemildert wer-

22. Diese Unterscheidung zwischen »Tagespflege« und »Kindergarten« hat im Laufe der Zeit ihren Niederschlag in der verwaltungsmäßigen Zuordnung dieser Bereiche gefunden, die sich bis in die Gegenwart auswirkt, wie ausführlich in *K. Lüscher* (Anm, 4) diskutiert wird.
23. Dazu *H. Rauh:* Vorschulerziehung, erscheint in: H. H. Groothof, Handbuch der Pädagogik, in Vorb.
24. *K. Lüscher, V. Ritter* und *P. Gross:* Vorschulbildung-Vorschulpolitik, Zürich 1972, S. 66, sowie *H. Nu-[er:* Kindergarten im Wandel, Frauenfeld 1978.
25. *Statistisches Bundesamt:* (Anm. 4) S. 132.
26. *Statistisches Bundesamt:* (Anm. 4) S. 40.
27. Siehe: *Arbeitsgruppe Tagesmütter:* Das Modellprojekt Tagesmütter, München 1977. Kritisch dazu z, B.: *B. Hassenstein* und *R. Hassenstein:* Was Kindern zusteht, München 1978.

den, wobei sich einzelne Mitarbeiterinnen stets um dasselbe Kind kümmern sollten. In der Realität scheitert eine solche Ausstattung an den exorbitanten Kosten.

Im Unterschied zu den eindeutigen Benachteiligungen bei der Heimerziehung gibt es über die Auswirkungen der *Tagespflege* unterschiedliche Auffassungen. Fest steht, daß die Befunde der Heimuntersuchungen nicht auf die Tagespflege übertragen werden dürfen. Aufgrund einer Übersicht über die vorliegenden Forschungen meint *Tizardss*, daß nachteilige Folgen qualitativ hochstehender Tagespflege noch nicht nachgewiesen worden sind. *Bronienbrenner'"* weist unter Verwendung von Ergebnissen aus Untersuchungen in Schweden darauf hin, daß die mutmaßlichen Folgen der Tagespflege möglicherweise im Bereich der sozialen Entwicklung liegen, nämlich in einer verstärkten Sensibilität auf die Einflüsse der »peers«, d. h. der Gleichaltrigen, insbesondere bei Knaben; überdies betont er, daß die möglichen Auswirkungen auf die Mutter bzw. die Eltern ebenfalls zu berücksichtigen wären. Insgesamt liegt hier ein dringender Bedarf nach vermehrter Forschung und wissenschaftlicher Begleitung sorgfältig durchgeführter Modellversuche mit unterschiedlichen Maßnahmen vor.

Programme sogenannter kompensatorischer Erziehung, d. h. *Förderungsprogramme* für Kinder aus Familien mit besonderen Belastungen, sind vor allem dann erfolgreich, wenn die *Eltern* miteinbezogen werden'".

- Der Besuch des Kindergartens vermag nicht nur die Kinder unmittelbar kognitiv und sozial zu fördern. Wird nämlich mittels entsprechender Veranstaltungen eine kontinuierliche Mitarbeit der Eltern erzielt, hat dies zur Folge, daß die Eltern ihrerseits ihren Umgang mit dem Kind und die alltäglichen Lebensverhältnisse günstiger gestalten - ein Befund, der in einem kürzlich fertiggestellten Projekt über die Wirkungen familienpolitischer Maßnahmen an der Universität Bielefeld ermittelt wurdet".

Je älter die Kinder sind, desto größer ist der Anteil des Tages, den sie in Lebensbereichen außerhalb der Familie verbringen, vorab in der Schule. - Einen wesentlichen Teil ihrer Zeit verbringen Kinder überdies beim Konsum der Massenmedien. Auf die besondere ökologie, die dadurch geschaffen wird, sowie auf die Auswirkungen der Medien auf Kinder und Familien kann hier indessen nicht näher eingetreten werden'<.

2.4 Familie und Gesellschaft

Das Verhältnis der Familie zur Wirtschaft und zu den familienergänzenden Einrichtungen ist eingeordnet in einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang. Unter diesem Stichwort

---

28.]. *Tizard:* Tagespflege. In: K. Lüscher: (Anm. 4) S. 69-95.
29. *U. Bronfenbrenner:* (Anm. 3) S. 292 ff.
30. Dazu ausführlich: *U. Bronjenbrenner:* Wie wirksam ist kompensatorische Erziehung, Sturegart 1974.
31. *F.-X. Kaufmann et al.:* Sozialpolitik und familiale Sozialisation. Schlußbericht des Forschungsprojektes. Wirkungen öffentlicher Sozialleistungen auf den Sozialisationsprozeß, Bielefeld 1978.
32. Ansätze zu einer Analyse der Medienwirkungen in sozialökologischer Sicht finden sich z. B. bei *K. Lüscher:* Wie wirke Fernsehen - Zwischenbilanz *der* Medienforsmung. In: F. *Kübler* und R. Ricker (Hrsg.): Festschrift Martin Löffler, München, in Vorb. (für die allgemeinen Zusammenhänge) sowie

sind vor allem die mannigfachen politischen und kulturellen Traditionen bedeutsam. Besonders relevant ist ihr konkreter Ausdruck in denjenigen Institutionen und Einrichtungen, in denen ein spezifisches Verständnis des Kindes sowie seiner Pflege- und Erziehungsbedürfnisse sich ausdrückt und durchzusetzen vermag. Dazu gehören das Recht, die darauf beruhenden, spezifisch auf das Kind bezogenen Maßnahmen der Sozialpolitik sowie die Wissenschaft.

Was die *rechtlichen Regelungen* betrifft, läßt sich generell feststellen, daß in zunehmendem Maße die Stellung des Kindes bzw. der Familie in den einzelstaatlichen Verfassungen umschrieben wird[33].

Boli-Bennettss und *Meyer* erbringen für die Zeit von 1870-1979 den Nachweis eines ausgeprägten Anstieges der Regeln und Hinweise bezüglich des Kindes bzw. der Kindheit in der Verfassung von 43 Staaten, die bereits 1870 unabhängig gewesen sind; auch in den seither gebildeten Staaten sind entsprechende Referenzen häufig. Dabei besteht ein schwacher, abnehmender Zusammenhang zwischen der Häufigkeit der Hinweise und Regelungen und dem Stand der technischen Entwicklung sowie ein starker, zunehmender Zusammenhang mit der allgemeinen Umschreibung der staatlichen Autorität.

Die darin zum Ausdruck gebrachte Entwicklung ist von französischen Autoren als zunehmende staatliche Disziplinierung der Familie kritisiert; dementsprechend mißtrauisch sind sie gegenüber den sozialpolitischen Maßnahmen'".

Diese Maßnahmen systematisch zu erfassen erweist sich als überaus schwierig, denn sie sind das Ergebnis vielfältiger Entwicklungen'".

In einer ersten Annäherung kann man beispielsweise folgende Unterscheidungen treffen:

- Einkommensleistungen, darunter:
  - nicht zweckgebundene: z. B. Kindergeld, Steuererleichterungen
  - zweckgebundene: z. B. Ausbildungsförderung, Fahrpeisermäßigung bei der Bahn, sozialer Wohnungsbau
- Dienstleistungen, darunter:
  - generelle: z, B. Kindergarten
  - spezifische: z. B. Heime für behinderte Kinder
- Bildungsangebote: z. B. Elternbildung

---

ders.: Wirkungen des Fernsehens: überlegungen im Hinblick auf eine Sozialpolitik für das Kind. In: Kirche und Rundfunk 1978, Nr. *99/100,* S. 10-19.

33. Die Situation in der Schweiz analysiert *P. Saladin:* Rechtsbeziehungen zwischen Eltern und Kindern als Gegenstand des Verfassungsrechts. In: Wandel im Familienrecht - Festschrift für Hans Hinderling, Basel 1976, S. 175-213. - Ferner: *Bundesamt für Sozialversicherung:* (Anm. 4) S. 118 f. - Mir erscheint es erwägenswert, ob zur Klärung der Situation nicht die Initiative für einen eindeutigen Familienartikel in der Bundesverfassung ergriffen werden soll: *K. Lüscher,* Plädoyer für eine aktivere Politik zugunsten von Familie und Kind, NZZ, *6.17.* 1. 1979.

34. *[, Boli-Bennet* and *[, W. Meyer:* The ideology of childhood and the state, Rules distinguishing children in national institutions, 1879-1970. American Sociological Review, 1978, 43, 797-812.

35. P. H. Meyer: L'enfant et la raison d'etat, Paris, 1977. *[,]oseph et Pb. Fritsch:* Disciplines à domicile. Paris: Recherches, 1977 (Numero 28).

36. Siehe z. B. *M. Wingen:* Familienpolitik - Ziele, Wege und Wirkungen, Paderborn (2. Aufl.) 1965;

Diese Maßnahmen bilden in ihrer Gesamtheit den Bereich der familienunterstützenden und -ergänzenden Einrichtungen und sind als solche ein wesentlicher Teil der gesellschaftlichen Umwelt der Familie in der modernen Gesellschaft. Wenn wir eine detailliertere Analyse vornehmen könnten, wäre ausführlich auch auf die Frage einzutreten, welche Maßnahmen manifest und welche latent familienunterstützend wirken, welche Maßnahmen sich allenfalls nachteilig auf die Familie auswirken und womit solchen Nachteilen begegnet werden kann. Ein diesbezüglich besonders wichtiges Thema ist der Bereich des Wohnens[37].

Versucht man abzuklären, in welcher Weise sich diese Maßnahmen und Einrichtungen auf die Familien auswirken, stößt man auf ein grundsätzliches Problem'", Es ergibt sich aus der besonderen Stellung der Familie bzw. der Eltern, die - in größerem oder geringerem Maße - die soziale Umwelt für sich und ihre Kinder autonom interpretieren, jedenfalls so, daß ihre subjektiven Vorstellungen (ihr Alltagswissen) als ein wesentlicher Faktor dafür anzusehen ist, wie sich unter gegebenen ökologien Kinder entwickeln.

2.5 Die subjektiven Vorstellungen der Eltern

Verschiedene Befunde lassen erkennen, daß Eltern eine spezifische Mittlerfunktion zwischen Kind und Gesellschaft einnehmen. Mit *Kaufmann* et a1.[39] kann man die Familie als »Vermittlerin von *Umwelt«* bezeichnen. Eine erste Möglichkeit, diesen Sachverhalt näher zu untersuchen, besteht darin abzuklären, inwiefern die Eltern bewußt ihre Kinder mit ausgewählten Bereichen der Umwelt vertraut machen und inwieweit sie in der Familie selbst eine Umwelt zu gestalten versuchen, die nach ihrer Ansicht für Kinder optimal ist bzw. inwiefern sie unerwünschte Aspekte von den Kindern fernhalten können. Eine zweite Möglichkeit stellen Abklärungen dar, in welcher Weise die Eltern allgemeine Vorstellungen über die Pflege und Erziehung von Kindern, über Normen und Werte mit ihren Kenntnissen der Eigenart jedes einzelnen Kindes verknüpfen. Auf diese Weise läßt sich beispielsweise eine pragmatische Theorie elterlicher Autorität begründerr'". In beiden Fällen wird davon ausgegangen, daß die alltäglichen Vorstellungen der Eltern bezüglich der Pflege und Erziehung der Kinder (ihr sogenanntes »Sozialisationswissenev) von Bedeutung dafür sind, wie die Praxis des familiären Alltages abläuft, mithin, daß diesen subjek-

---

H. Schubnell und *H.]. Borries:* Hilfen für die Familie, München 1976. In internationaler übersicht: S. *B. Kamerman* and *A. [, Kahn* (eds.): Family policy, New York 1978.

37. Für die Verhältnisse in der Schweiz siehe: *Bundesamt für Sozialversicherung* (Anm. 4), S. 70 ff. Für die Bundesrepublik: *Wissenschaftlicher Beirat für Familien/ragen beim BM]FG:* Familie und Wohnen, Bonn 1975.
38. Die Frage der Wirkungen sozialpolitischer Maßnahmen ist Gegenstand umfassender theoretischer und empirischer Darlegungen in: *F.-X. Kau/mann et al.* (Anm. 31).
39. A.a.O., S. 119-154.
40. K. Lüscher: Thesen zu einem zeitgemäßen Verständnis elterlicher Autorität. In: H. Sund u. M. Timmermann (Hrsg.): Auf den Weg gebracht - Idee und Wirklichkeit der Gründung der Universität Konstanz, Konstanz, 1979.
41. K. Lüscher und *R. Fisch:* Das Sozialisationswissen junger Eltern, Konstanz 1977 (vervielfältigt).

tiven alltäglichen Vorstellungen Rechnung zu tragen ist. Dabei ist es eine empirische Frage, in welchem Ausmaß die Eltern die familiären Lebensverhältnisse bewußt gestalten. Offen ist auch, inwieweit ihre Vorstellungen durch die Lebenslage der Familie beeinflußt werden. So ist beispielsweise denkbar, daß ein Teil der Varianten, die in Untersuchungen über schichtspezifisches Erziehungsverhalten festgestellt worden sind, aber durch die Schichtzugehörigkeit allein nicht »erklärt« werden, auf solche Unterschiede in den alltäglichen Erziehungsvorstellungen zurückzuführen sind.

Folgt man diesen überlegungen, dann zeigt sich hier ein Ansatz, um den Anteil und die besonderen individuellen Vorstellungen und Interpretationen der Lebenswelt systematisch nadizuweisenw,

Eine dritte Möglichkeit besteht darin, die Aussagen der Eltern als Ausdruck eines *Menschenbildes* zu deuten, als Umschreibung ihrer allgemeinen Erziehungsziele sowie des Bildes der»Welt«, wie es sich von ihrem Standpunkt aus ergibt. Auf diese Weise ergeben sich u. a. explizite Querverbindungen zu einer theologischen Sichtweisew,

Alltagstheorien über den Umgang mit Kindern und über die Bedürfnisse der Kinder haben nicht nur Eltern, sondern auch Sozialarbeiter, Ärzte und Politiker. Man kann mit guten Gründen vermuten, daß diese Vorstellungen, in denen jeweils bei den einzelnen Menschen bzw. in Gruppen verschiedene Wissenselemente zusammentreffen (persönliche Erfahrungen, Glaubenssätze, wissenschaftliche Kenntnisse, politische überzeugungen usw.), wesentlich dazu beitragen, daß die Prozesse der Sozialisation auf vielfältige Weise ablaufen. Sie stellen gewissermaßen die »subjektive« Perspektive der ökologie der menschlichen Entwicklung dar[44].

3. DIE SOZIALE ÖKOLOGIE DER MENSCHLICHEN ENTWICKLUNG - ZUSAMMENFASSENDE THESEN[45]

Die Darstellung der Lebensverhältnisse von Kindern und Familien, oder in andern Worten, die Darstellung der Verhältnisse, in denen die Pflege und Erziehung des menschlichen Nachwuchses in modernen, industrialisierten Gesellschaften abläuft, die in den vorausge-

---

42. Es gibt allerdings erst wenige Untersuchungen, die versuchen, die Relevanz dieser »Alltags theorien« für den familiären Alltag abzuklären (obwohl es umgekehrt seit langem systematische Bestrebungen gibt, sie zu beeinflussen, nämlich im Rahmen der Elternbildung). Im Rahmen des bereits erwähnten Konstanzer Forschungsvorhabens ist dieses Thema von besonderem Interesse. Die ersten Ergebnisse zeigen, daß es systematische Unterschiede in gewissen Formen der Erziehungsvorstellungen der Eltern gibt (erhoben zunächst in Form der Beurteilungen der familiären Umwelt), die zum Teil mit der sozialen Herkunft korrelieren, zum Teil indessen mit anderen Merkmalen der Lebenslage der Familie, wie beispielsweise der Wohnlage oder der Stadt, in der die Familie wohnt. überdies bekräftigen die Antworten der Eltern in offenen Interviews die Annahme, wonach Eltern sich im Umgang mit ihren Kindern auf Wissensvorstellungen beziehen, die den Charakter von Alltagstheorien haben.
43. Vgl. hierzu den Beitrag von *Ringeling* S. 243 ff.
44. Diese subjektive Perspektive ist konstitutiv für den hier dargestellten Ansatz und seine praktisch-politischen Implikationen, auf die in Anm. 2 hingewiesen wurde. Ausgangspunkt ist das bekannte Diktum von *W. I. Thomas:* »If men define situations as real, they are real in rheir consequences.«
45. Diese und die folgende Zusammenfassung (über den Begriff der Sozialisation) stützt sich im wesentlichen auf *Lüscher* (Anm. 4).

gangenen Abschnitten skizziert und anhand einiger konkreter Beispiele veranschaulicht wurde, können wir zum Zweck einer systematischen Übersicht folgendermaßen verallgemeinern:

1. Kinder wachsen überwiegend in kleinen Kernfamilien auf. Die Verantwortung für die Pflege und Erziehung der Kinder in den ersten Lebensjahren liegt in hohem Maße bei den Eltern, denen eine gewisse Autonomie bei der Gestaltung des alltäglichen Lebensraumes der Kinder zugebilligt wird. Die hervorragende Stellung der Kernfamilie hat sich im wesentlichen seit dem 18. Jahrhundert herausgebildet.

2. Parallel zur Entwicklung dieses relativ autonomen Lebensraumes ist ein Netzwerk mehr oder weniger formalisierter sozialer Beziehungen und öffentlicher Einrichtungen entstanden, die die Kernfamilie in der Pflege und Erziehung der Kinder unterstützen und teilweise ergänzen. Dazu gehören beispielsweise die regelmäßige Betreuung der Kinder durch Verwandte und Bekannte oder in Krippen, die Erziehung in Kindergärten und Schulen, die Information und Beratung der Eltern durch allgemeine Elternbildung und spezielle Dienste sowie die medizinische Betreuung und die zugehörigen Versicherungseinrichtungen.

3. Wachsende Bedeutung kommt im Zuge dieser Entwicklung überdies dem Verhältnis der Kernfamilie zu anderen Organisationen und Einrichtungen zu, deren Aktivitäten nicht primär auf das Kind ausgerichtet sind. Die Eltern werden durch sie mittelbar in der Wahrnehmung ihrer Verpflichtungen und ihrer Verantwortung gegenüber den Kindern bekräftigt oder behindert. Dazu gehören beispielsweise die Wohnverhältnisse, die Arbeitswelt und die Freizeiteinrichtungen.

4. Pflege und Erziehung des Kindes sind abhängig von den Auffassungen, Ideen, Vorstellungen, die über das Kind in den übergreifenden Bereichen der Gesellschaft, in Wirtschafl, Politik, Kultur und Religion sowie bei Eltern und Erziehern bestehen. Sie drücken sich aus in der zunehmend verfeinerten Umschreibung der Rechtsstellung des Kindes, in der Entwicklung von Wissenschaften, die sich auf das Kind beziehen, sowie in sozialpolitischen Maßnahmen und der Anwendung der verschiedenen Arten des »Wissens« im Alltag.

In diesen Sachverhalten kann man gewissermaßen vier ineinander verschachtelte Bereiche erkennen: als ersten den familiären Alltag, als zweiten die Nachbarschaft und Gemeinde, als dritten die Einrichtungen, die mittelbar für Kinder wichtig sind, z. B. die Arbeitswelt, und als vierten die übergreifenden politischen und kulturellen gesamtgesellschaftlichen Institutionen.

Die genannten Bereiche umschreiben im Sinne einer empirischen Verallgemeinerung das Modell einer ökologie der menschlichen Entwicklung. Es wird zweckmäßigerweise ergänzt durch eine Generalisierung der Befunde über das Wohlergehen und die Entwicklung der Kinder. Unter Berücksichtigung der Befunde der empirischen Forschung über die Auswirkungen unterschiedlicher Lebensverhältnisse auf Kinder und Eltern lassen sich folgende Zusammenhänge umschreiben:

a) Das Wohlergehen der Kinder und ihre Entwicklung beruht - insbesondere während der ersten Lebensjahre - auf der Qualität ihrer Beziehungen zu ihren Eltern, die wiederum

beeinflußt werden von den Beziehungen der Eltern untereinander und davon, in welcher Weise die Eltern durch die Verhältnisse und in ihrer Rolle als Eltern Erleichterungen und Erschwernisse erfahren.

b) Mit zunehmendem Alter verbringen Kinder vermehrt einen Teil ihres Alltags in außerfamiliären Einrichtungen der Pflege und Erziehung. Die Auswirkungen dieser Einrichtungen auf das Wohlergehen und auf die Entwicklung der Kinder sind um so günstiger, je besser die Zusammenarbeit zwischen dem Elternhaus und diesen Einrichtungen ist, d. h. unter anderem, je mehr die Eltern in die Verantwortung für diese außerhäusliche Pflege und Erziehung miteinbezogen werden. Allgemeiner formuliert: Die Effekte der mit zunehmendem Alter des Kindes notwendigen Differenzierung der alltäglichen Lebenswelt lassen sich durch institutionalisierte Beziehungen und persönliche Kontakte zwischen den verschiedenen Bereichen und den darin tätigen Menschen günstig beeinflussen.

c) Das Wohlergehen und die Entwicklung der Kinder hängt - in einem im konkreten Fall näher zu bestimmenden Ausmaß - von der gesellschaftlichen Gestaltung und der Entwicklung der Lebensbereiche ab, in denen sich Kinder in der Regel nicht selbst aufhalten. Insbesondere trifft dies für diejenigen Bereiche zu, in denen die Menschen, die sich persönlich um die Kinder kümmern, einen wesentlichen Teil ihrer Zeit verbringen, vorab für die Arbeitswelt.

d) Das Wohlergehen und die Entwicklung der Kinder wird von mannigfachen Wissensvorstellungen beeinflußt, die beigezogen werden, um die Lebenssituation von Kindern zu »definieren«. Sie sind um so wirksamer, je besser sie sich in den Alltag integrieren lassen, d. h, je mehr sie sich mit den unmittelbaren, subjektiven Erfahrungen der Eltern und anderer Erzieher vereinbaren lassen. Dem Wohlergehen und der Entwicklung der Kinder sind sie um so förderlicher, je mehr sie seitens der Kinder und ihrer Betreuer Anlaß zu individuellen Differenzierungen und Interpretationen bieten.

4. DISKUSSION

Die zusammenfassenden Thesen können als empirische Generalisierungen zum Ausgangspunkt der theoretischen und der praktischen Arbeit genommen werden. Dies soll mittels einiger ausgewählter Fragestellungen zumindest angedeutet werden.

4.1 Fragen zur theoretischen Vertiefung

a) Die ökologische Analyse erfordert vermehrte Abklärungen zum Begriff der *Sozialisation.* Der Begriff umschreibt eine in der Natur des Menschen vorgegebene Aufgabe, in der zwei Komponenten umschrieben werden können:

- Bezogen auf das *Individuum* sind mit Sozialisation alle Prozesse gemeint, durch die der einzelne im Umgang mit der Umwelt und mit sich selbst relativ dauerhafte Verhaltensweisen entwickelt, die es ihm ermöglichen, am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben und u. U. an seiner Veränderung mitzuwirken.

- Bezogen auf die *Gesellschaft* bezeichnet Sozialisation das differenzierte, u. U. auch widersprüchliche Zusammenwirken aller jener gesellschaftlichen Einrichtungen, die Ausdruck des institutionalisierten Verständnisses der sich aus der Sicherung der Pflege und der Erziehung des Nachwuchses ergebenden Aufgaben sind.
- Die Realität von Sozialisation ergibt sich daraus, wie, d. h. durch welche sozialen Institutionen und Prozesse, die Aufgabe der Verknüpfung der individuellen und der gesellschaftlichen Perspektive geleistet wird. Sie bildet den pragmatischen Ausgangspunkt der Sozialisationsforschung. Eine Schlüsselstellung kommt dabei den Eltern bzw. der Familie zu.

Die gesellschaftliche Komponente von Sozialisation findet an der individuellen Komponente ihre Grenze, denn alle Bemühungen, kollektive Ziele für Sozialisation aufzustellen, sind dadurch beschränkt, daß die einzelnen Menschen definitionsgemäß individuelle, d. h. eigenständige Verhaltensweisen zeigen und dementsprechend ihr eigenes Verständnis von Sozialisation entwickeln. Auswirkungen der kollektiven Gestaltung von Sozialisation sind folglich grundsätzlich auf der Ebene des individuellen Verhaltens nicht vollständig voraussehbar, Allerdings kann die Konformität des Verhaltens ein größeres oder kleineres Ausmaß haben.

Aus diesen überlegungen folgt überdies, daß Sozialisation zweckmäßigerweise als ein *offenes Geschehen* betrachtet wird-". Gesellschaftliche Einrichtungen der Pflege und Erziehung der Kinder lassen sich idealtypisch begreifen als immer neue Versuche, unter wechselnden gesellschaftlichen Bedingungen optimale Umwelten zur Entfaltung der dem Menschen eigenen Anlagen zu schaffen. Allerdings ist in der Realität die Frage, ob und in welcher Weise die Entfaltung des einzelnen Menschen oder bestimmter Gruppen von Menschen gefördert werden kann oder soll, Gegenstand politischer Auseinandersetzungen.

b) Die ökologische Analyse legt weiter nahe, die *Rolle der Eltern* zu sehen als eine soldie, die stetig von einander widersprechenden Anforderungen beeinflußt wird. Das gilt grundsätzlich für die Gegenüberstellung von Interessen der Eltern selbst (als Ältere, Mächtigere), und von Interessen der Kinder (als Jüngere, Abhängige, die ihre Abhängigkeit zusehends abstreifen); ferner gilt es für den Gegensatz zwischen Individualität und Kollektivität, in dem die Eltern stets vermitteln, und es gilt für zahlreiche widersprechende Anforderungen, die seitens der gesellschaftlichen Kräfte an die Eltern herangetragen werden. - Eingedenk dieser Tatsachen meldet sich begründetes Mißtrauen gegen die Thesen, die in familienpolitischen Programmen und in naturrechtliehen Begründungen der Familie immer wieder auftauchen. Realistischer ist es abzuklären, welche Strategien zur Überwin-

---

46. Daraus ergibt sich u, a. eine begründete Skepsis gegenüber der Umschreibung von Sozialisationszielen, wie ich in meiner kritischen Besprechung des Zweiten Familienberichtes dargelegt habe (Zeitschrift für Soziologie, 5/1976, S. 285-288). - Die Vorstellung von Sozialisation als eines offenen Geschehens verdeutlicht m, E. die große übereinstimmung der »Persönlidikeitsthecriee des ökologischen Ansatzes mit *H. Ringelings* Postulat einer »offenen Identität« (Handbuch der Christlichen Ethik, Freiburg 1978, S. 194-209). Diese Übereinstimmung besteht folgerichtig auch bei der Behandlung der Frage der elterIichen Autorität; siehe: *H. Ringeling:* Natürliches Recht. Sozialanthropologische Vorfragen einer Familienethik, In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 19/1975, S. 261-277 sowie *K. Lüscher:* Anm. 40. übergreifend ist wahrscheinlich die Vorstellung eines »reflektierenden Pragmatismus« (vgI. vorne S. 245).

dung bzw. zur Vermeidung des Rollenkonfliktes von den Eltern in verschiedenen Lebenslagen angewandt werden und in welcher Weise sie dabei von den gesellschaftlichen Gegebenheiten, eingeschlossen den sozialpolitischen Maßnahmen, beeinflußt werden.

4.2 Probleme der Praxis

In der Praxis stellen sich unter den gegebenen Verhältnissen eine Fülle von Problemen, weil viele Kinder unter Bedingungen leben, die für ihre persönliche Entwicklung nicht optimal sind und weil viele Eltern die Pflege und Erziehung ihrer Kinder unter erschwerten Bedingungen nicht optimal auszuüben vermögen; gleiches gilt sinngemäß für die Arbeit derjenigen, die in der Sozialarbeit und der Erziehung tätig sind. Folgende Probleme sind zur Zeit besonders aktuell:

a) Kinder und Familien in besonderen sozialen und ökonomischen Belastungssituationen: Alleinerziehende Eltern, berufstätige Mütter, Familien ausländischer Arbeitskräfte, kinderreiche Familien, Kinder mit physischen und psychischen Behinderungen, Kinder arbeitsloser Elterrr'".

b) Kinder mit spezifischen psychischen Belastungen infolge der Scheidung bzw. der Wiederverheiratung ihrer Eltern.

e) Der Einfluß der Massenmedien auf Kinder (und Familien allgemein).

d) Die Mißhandlung von Kindern durch ihre Eltern und durch andere Betreuungspersonen.

4.3 Theorie der Praxis und Praxis der Theorie heute: Sozialpolitik für das Kind

Die sozial-ökologische Sichtweise stellt die anthropologisch gestellte Notwendigkeit der Pflege und Erziehung des Menschen sowohl in ihrer individuellen als auch in der kollektiven Komponente systematisch in Bezug zur historischen Entwicklung und zur aktuellen Gegenwart. Die in dieser Gegenwart auftretenden praktischen Probleme bilden eine stete Herausforderung an die wissenschaftliche Analyse. Insgesamt ergibt sich daraus das Bild einer immer wieder neu zu bewältigenden Aufgabe, zu deren Zweck gesellschaftliche Institutionen und Einrichtungen auf den verschiedenen Ebenen der sozialen Organisation zu schaffen, zu erhalten, zu verändern und zu verbessern sind.

In modernen, industrialisierten Gesellschaften bedeutet dies, daß sich *Maßnahmen rechtlicher, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Art* aufdrängen. Träger können der Staat, vom Staat unterstützte oder private Organisationen sowie Gruppen der Selbsthilfe sein. Doch ihre Tätigkeit muß im Rahmen der allgemeinen gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien erfolgen, und die spezifischen Einrichtungen und Maßnahmen für Kinder und Familien stehen in enger Wechselbeziehung zur politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Organisation einer Gesellschaft. Es ist das besondere Anliegen der sozial-ökologischen Analyse, diese Verflechtungen systematisch zu beschreiben und zu untersuchen.

---

47. Dazu u, a, die ausführlichen Darstellungen im Gutachten des *Wiss. Beirates* (Anm. 13).

Ein wichtiges Ergebnis dieser Abklärungen besteht meines Erachtens in der Erkenntnis, daß wesentliche *Verbesserungen der Lebensverhältnisse der Kinder und Familien* insgesamt sowie spezifischer Kategorien von Kindern und Eltern notwendig, wünschenswert und realisierbar sind. Zwar wird im Prinzip die große Bedeutung der Pflege und Erziehung der Kinder und der Förderung der Familie anerkannt. Doch in der Realität wird entsprechenden Maßnahmen oft keine hohe Priorität eingeräumt, und viele wichtige Zusammenhänge bleiben außer acht. Erschwerend kommt hinzu, daß die praktischen Aufgaben den verschiedensten Bereichen der öffentlichen Tätigkeit zugeordnet sind, beispielsweise dem *Bildungswesen,* dem *Gesundheitswesen,* der *Wohnbaupolitik,* den Kirchen und kulturellen Organisationen. Schließlich bilden Kinder und Familien politische Gruppen, die nicht organisierbar sind, deren Interessen folglich vergleichsweise schlecht zur Geltung gebracht werden: Kinder und Familien haben keine Lobby.

Aus dem Versuch einer integralen Sicht der gesellschaftlichen Bedingungen der menschlichen Entwicklung ergibt sich in Anbetracht dieser Tatbestände das Postulat einer ebenfalls integralen Sicht der gesellschaftlichen Praxis. Unter den Bedingungen der heutigen gesellschaftlichen und staatlichen Organisationen scheint es mir angemessen, dafür den Begriff der »Sozialpolitik für das Kind« zu verwenden. Die Wahl dieser Bezeichnung läßt sich aus der Geschichte der Sozialpolitik rechtfertigen, nämlich aus dem - wie *Kriisselberg'"* zeigt - übergang von der alten (auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Industriearbeiterschaft konzentrierten) zur neuen (allgemein auf benachteiligte Gruppen bezogene) Sozialpolitik.

Konkret sind damit u. a. folgende Postulate gemeint:

1. Es ist davon auszugehen, daß durch öffentliche Maßnahmen aller Art die Lebensverhältnisse der Kinder und damit ihre individuelle und kollektive Entwicklung beeinflußt werden; folglich sind diese Zusammenhänge im Sinne einer Abwehr unerwünschter und einer Förderung erwünschter Auswirkungen stets zu bedenken.

2. Die besondere Stellung der Familie bei der Pflege und Erziehung der Kinder ist durch familienunterstützende Maßnahmen im finanziellen und sozialen Bereich in einer Weise anzuerkennen, die in einem realistischen Verhältnis zur gesellschaftlichen Bedeutung der durch die Familien erbrachten Leistungen stehen. Dabei ist der Vielfalt familiärer Lebensformen Rechnung zu tragen.

3. Da die einzelne Familie die vielfältigen Aufgaben der Pflege und Erziehung nicht autonom wahrzunehmen vermag, sind familienergänzende Einrichtungen wie Tagespflege, Kindergärten etc. notwendig. Dabei ist zu beachten, daß die Auswirkungen dieser Einrichtungen auf die Kinder dann am günstigsten sind, wenn es gelingt, die Eltern daran angemessen zu beteiligen.

4. Für viele Maßnahmen und Einrichtungen sind private Initiativen und Selbsthilfemaßnahmen eine wichtige Voraussetzung, um die Vielfalt des Angebotes zu wahren, die wiederum ein notwendiges Korrelat des Pluralismus und letztlich des Rechts auf Individualität darstellt. Dementsprechend ist darauf zu achten, daß durch die staatliche Tätigkeit

48. Vgl, seinen Beitrag in *Lüscher* (Anm. 4).

und die Professionalisierung in den sozialen Berufen derartige Initiativen nicht entwertet und entmutigt werden.

5. Im Rahmen der genannten Prinzipien und unter Beachtung historischer Entwicklungen und Erfahrungen ist es für eine aktive Sozialpolitik für Kinder wichtig, daß gezielt neue Modelle und Programme zur Verbesserung der Lebenswelt von Kindern und Familien erprobt werden und daß Erfahrungen mit alternativen Lebensformen unvoreingenommen beobachtet werden.

In ihrer Gesamtheit weisen die Thesen darauf hin, daß die Gestaltung der Lebensverhältnisse des einzelnen und der Kinder insgesamt Aufgaben stellt, deren Lösung grundlegend für viele Probleme unserer Gesellschaft ist. Diese Einsicht stellt die besondere Chance des Postulates nach einer Sozialpolitik für das Kind dar.

Prof. Dr. Kurt Lüscher

Sandackerweg 6
CH - 8580 Amriswil

Sinnvolle **Kommunikation üben**

Anregungen der 7. Tagung der 5. Synode der EKD zur neueren Diskussion um Erziehung und Bildung

VON HEINZ SCHMIDT

POLARISIERUNG NACH DER REFORM

Wer die jüngsten grundsätzlichen Äußerungen einiger Erziehungswissenschaftier und Bildungspolitiker verfolgt hat, ist vermutlich von den einfachen Alternativen beeindruckt, die das Gewirr der erziehungswissenschaftlichen Theoriediskussion auf einige einleuchtende Prinzipien zu reduzieren scheinen: Gegen Wissenvermittlung (Information) stellt man Wert- und Sinnzusammenhänge', gegen Leistungsorientierung und »Konkurrenzlemen«[1] die Möglichkeit vertiefter personaler Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler. Transparenz und Abbau von Abhängigkeiten treten in Konkurrenz zu einer Stabilisierung durch Werte, Regeln und verläßliche Strukturen. Lebhaft beklagt man Technokratie, Rationali-

1. Der Widerspruch zwischen ,.Bildung, Kulrurverantworrung, Wertvermittlung« als Erziehungsziele und wissenschaftlicher und beruflicher Ausbildung ist so alt wie das Eindringen von Wissenschaft und Technik in die moderne Schule. Vgl. *H. v. Hentig:* Cuernavaca oder Alternativen zur Schule, StuttgartlMünchen 1971, S. 45 f.
2. Trefflich charakterisiert durch *K. E. Nipkow:* Bildung und Entfremdung, in: Zeitschrift für Pädagogik, 14. Beiheft 1977, S. 208 f.

tät, Objektivierung und Programmierung) woraus man schließlich auch die Forderung nach Abschaffung jeder Erziehung ableiten kann",

Es war ein mutiger Schritt der 5. *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland,* in dieser Situation die Frage »Leben und Erziehen - wozu?« zum Tagungsthema zu erheben. Denn gerade differenzierten überlegungen einer Synode droht die Gefahr einseitiger Ausbeutung. Entweder man hört nur, was die eigene Meinung bestätigt, oder man polemisiert gegen ungeliebte Gedanken. Festgefahrene Fronten im bildungspolitischen »Stellungskrieg« verlangen nach neuer Munition zur Rechtfertigung ihrer Phantasielosigkeirt, Einfacher hatte es die EKD vor der letzten »Bildungssynode« (1971).

Damals waren alle gesellschaftlichen Gruppierungen mehr oder weniger von dem Willen durchdrungen) eine umfassende Reform des Bildungswesens in struktureller und curricularer Hinsicht durchzuführen", Modelleinrichtungen arbeiteten seit kurzem in den verschiedensten Bildungsbereichen. Die Bemühungen um neue Ziele, Inhalte und Verfahren hatten zu den ersten neuen »Curricula« geführt. Wissenschaft und Praxis schickten sich an, mit einem bis dahin nicht gekannten Aufwand Inhalte und Einrichtungen der Erziehung zu demokratisieren und den technischen und wissenschaftlichen Veränderungen anzupassen, um eine humane Lerngesellschaft zu gestalten",

Die *Synode der EKD von* 1971 ermutigte trotz kontroverser Diskussion zunächst alle, die ernsthaft an einer Reform der Bildungssysteme und ihrer Inhalte arbeiteten. Kritisch wandte sie sich bereits damals »1) gegen das wirtschaftlich-technische Fortschrittsdenken, das sich im Bildungsbereich durchgesetzt hatte.... 2) gegen das Verlangen der Bürger nach Wohlstandsvermehrung, das ... tragende Grundsätze des Gemeinwesens in den zweiten Rang drängte ... 3) gegen die überbewertung von Arbeit und Leistung-s". Sie unterließ nicht den Hinweis, daß die Schule unter den genannten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kaum noch in der Lage sei, ihren Bildungsauftrag zu erfüllen", Die Beratungen der *Synode vom November* 1978 kreisten intensiver um den Sinn und die Ziele von Erziehung und um die Gestaltung persönlicher Beziehungen innerhalb bestehender Erziehungs-

---

3. *E. v. Braunmühl:* Antipädagogik, Studien zur Abschaffung der Erziehung. Weinheim/Basel 1975. »Spontanautonomie« des Kindes begründet die Möglichkeit, auf Erziehung zu verzichten.
4. Das Bild vom Stellungskrieg nimmt den Sachverhalt auf, daß die bildungspolitischen Konzepte seit Jahren unverändert sind und mit den gleichen Argumenten hin und her geschleudert werden, z, B.: Innere Reform gegen Strukturreform, Autorität gegen Kritik, Gesamtschule gegen dreigliedriges Schulsystem.
5. Der *»Struhturplan für das Bildungnoesen«,* von der Bildungskommission des Deutsdien Bildungsrates am 13. Februar 1970 verabschiedet, galt als programmatische Grundlage, die weithin akzeptiert wurde. Sie sollte helfen, das gesamte Bildungswesen strukturell und curricular zu erneuern. Denn: »Strukturreform und Curriculum-Reform stehen in enger Wechselbeziehung« (Deutscher Bildungsrat, Strukturplan. Sturegart 1970, S. 17).
6. Vgl. Strukturplan, a.a.Oi, S. 29-37 (Allgemeine Ziele) nennt die Stichworte Chancengleichheit, optimale Förderung des einzelnen, wissenschaftsbestimmtes Lernen, praktisches Lernen, Lernen des Lernens, soziales Lernen u. a.
7. G. *Scharjfenorth,* Kirdie und Bildung. überlegungen zur Präsenz der Kirdie in der tedmischen Welt, in: Leben und Erziehen durch Glauben. Perspektiven bildungspolitischer Mitverantwortung der evangelischen Kirche, Red. H. Kratzert u, a., Gütersloh 1978, S. 20 f.
8. Die Evangelische Kirdie und die Bildungsplanung, hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh und Heidelberg 1972, S. 93 f., 95, 107 f. Hinweis bei G. Sdiarffenorth, loc. cit, S. 21.

einrichtungen. Die Synode nahm damit ihre Anregungen von 1971 zu strukturellen Reformen nicht zurück, sondern ergänzte sie.

ZERBRECHEN GÄNGIGER LEBENSZIELE

über Erfolge oder Mißerfolge der *Re/ormbemühungen* heute zu urteilen, wäre verfrüht. Ängstlichkeit, Enttäuschung und Resignation - wie heute im Bildungswesen immer wieder anzutreffen - entstanden gewiß aus weitergehenden Ursachen als aus den spezifischen Verkürzungen, die etwa der curricularen Methodologie der Reformer angelastet werden. Unbestritten ist die Verbesserung der Ausbildungsqualität hinsichtlich der späteren beruflichen Anforderungen", Die geforderten »Situationsanalysen« und »Qualifikationsbestimmungen« haben zu einer Spezialisierung der vermittelten Kenntnisse und zu einer Konzentration auf verwertbare Fähigkeiten geführt. In dieser Hinsicht ist die »Lebensnähe« der Schule zweifellos gewachsen!". Daß durch diese Entwicklungen die schon von der EKD-Synode 1971 kritisierte Überbewertung technischer Rationalität und individueller Leistung noch verstärkt wurde, bestätigt die damalige Befürchtung von der Omnipotenz der »gesellschaftlichen Rahmenbedingungen«[11]. *K. E. Nipkow* beschrieb in seinem Einführungsreferat zum Tagungsthema der Synode die Situation treffend: »Die >Werte<, die faktisch unsere Gesellschaft regieren - Erhöhung des Lebensstandards und Konsums, soziales Prestige und soziale Sicherheit -, erweisen sich als ausgesprochen konjunkturanfällig. Der Lebenssinn zahlloser Jugendlicher und Erwachsener steht und fällt mit diesen Werten. Einen Sinn, der Lebenskrisen überwindet, vermögen diese Werte aus sich heraus jedoch nicht zu stiften«12.

Obwohl man auch in den vergangenen Jahren immer wieder den Hinweis hören konnte, daß die Reformbemühungen letztlich an der Sinnfrage scheitern könnten!", funktionali-

---

9. Dies scheint sowohl für das herkömmliche Schulwesen wie für integrierte Schulformen zu gelten. Vgl. die Einführung der Arbeitslehre oder verwandter Fächer im herkömmlichen Schulsystem.
10. Vgl. Einführung der Arbeitslehre, Arbeit - Wirtschaft - Technik, berufliche Grundbildung, fortgesetzte Spezialisierung des beruflichen Schulwesens. Ein Musterbeispiel für diesen Aspekt ist die starke Einbeziehung der Praxis religiöser Erziehung im Kindergarten in die neuesten Lehrpläne, Unterriditsprojekre und Arbeitsmaterialien des bisherigen Religionsunterrichts (heute Religionspädagogik!) an den Fachschulen für Sozialpädagogik.
11. Der Mangel an Arbeitsplätzen war 1971 noch nicht im Blick. Er verstärkt Konkurrenz und Selektion. Gleichzeitig scheint die Fähigkeit zu schwinden, ausbleibende Bedürfnisbefriedigung zu verarbeiten.
12. Das Referat und die Entschließungen der Synode der EKD vom 9. und 10 November 1978 liegen jetzt gesammelt vor in: Leben und Erziehen - wozu? Eine Dokumentation, Gütersloh 1979 (Gütersloher Verlagshaus). Das Zitat dort S. 36. Alle folgenden Verweise auf Referat und Entschließungen beziehen sich auf diese Dokumentation. Die wichtigsten Entschließungen: Die Situation der Eltern und Kinder in Familie und Gesellschaft als Herausforderung an Botschaft und Dienst der Kirche / Wort der Synode an Lehrer und Ausbilder, Eltern und Erzieher zur gegenwärtigen Situation der Erziehung und der pädagogischen Einrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland / WOrt zur Erziehungsverantwortung der Gemeinde / Zukunftsorientierte Bildung und Ausbildung im Zusammenhang des Bildungs- und Besmäftigungssystems / Leben und Erziehen – wozu? Am Beispiel evangelischer Schulen und Ausbildungsstätten.
13. Nipkow zitiert *Jürgen Habermas,* der (in: Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, S. 343) die Befürchtung

sierte man weithin die überlieferungen der Sinn- und Wertorientierungen im Blick auf vorher gesetzte Reformziele. Dadurch gingen gewiß nicht die sinnstiftenden Inhalte der kulturellen» Vorgegebenheiten« verloren. Es wurde nur offenbar, wie wenig sinnstiftende Verbindlichkeiten noch lebendig sind. Lebenssinn erschließt sich weder dem, der kritiklos »Vorgegebenheiten« akzeptiert, noch dem, der Sinnüberlieferungen den Kriterien selbstgewählter Zwecke unterwirft. »Sinn als Lebenszuversicht ist auf Erinnerung an bereits vorgefundenen und gelebten Sinn angewiesen, auf überlieferung und gegenwärtige Teilhabe an verwirklichtem Sinn. Man muß sich konkret erinnern und lebendig erfahren haben, was gelungenes Leben ist« - soweit K.E. Nipkow-s. Man muß - könnte man im Sinne Nipkows fortfahren - einbezogen sein in den kommunikativen Reflexions- und Handlungsprozeß der Gruppen, die sich die Interpretation der überlieferungen zur Aufgabe gemacht haben-". Leben und Erziehen durch Glauben heißt konsequenterweise der Titel des Vorbereitungsbandes der Synode'". Mit der Bitte um »Erneuerung unseres Glaubens, unserer Liebe und damit unseres Lebens« schloß Nipkow sein einführendes Referat!".

LEBENS- UND ERZIEHUNGSZIELE AUS DEM GLAUBEN?

Die Aufgabe ist somit gestellt: *Christlicher Glaube und christliche Liebe sollen Lebenssinn für alle neu erschließen.* Wie ist das möglich? Wie hängen Erziehung und Glaube zusammen? Jeder Kenner weiß, daß die Glaubensüberlieferung ganz unterschiedliche Praxissysteme mehr oder weniger mitgestaltet hat, aber dort ihre Identität verlor, wo Erziehungsinhalte und Methoden einlinig aus ihr abgeleitet wurden-", Daher sollten erziehungswissenschaftlich arbeitende Theologen zunächst bedenken, welche Beziehungen zwischen ihren Aussagen und Sozialstrukturen bzw. Handlungsanweisungen für Lehrer und Erzieher bestehen können.

Die Theologie hat solche Beziehungen unter verschiedenen Aspekten (z. B. Theologie und Humanwissenschaften u. ä.) immer wieder neu zu beschreiben versucht. Sieht man von scholastischen Deduktionssystemen ab[19], so läßt sich die Vielfalt ihrer Aussagen zwei

---

Walter Benjamins aufgreift, daß sich in der Gegenwart eine Emanzipation ohne »Gehalt« vollziehe (5. 45, Anm. 3).

14. Ebd. S. 36.
15. Nipkow konkretisierte dieses Anliegen zur Forderung einer »kindgerechten Ortsgemeinde- in Gottesdienst und Lebensalltag, in der etwas von der Gemeinschaft neuen Rechts und neuer Liebe zu spüren ist, ebd. S. 40.
16. s.e., Anm.7.
17. K. E. Nipkow, Leben und Erziehen - wozu? A.a.O. S. 44.
18. Vgl. etwa die beiden »klassischen« Entwürfe normativer Didaktik von *August Hermann Francke* und *[ohann Amos Comenius.* Zu Francke: *H. Blankertz,* Theorien und Modelle der Didaktik, München 1969[4], S. 21 f.; zu Comenius: *H. Harnstein,* Weisheit und Bildung. Studien zur Bildungslehre des Comenius, Düsseldorf 1968, bes, S. 30 ff.
19. Zu Unrecht wirft man *Karl Barth* solches Denken vor, wenn man seinen Ansatz als »neuorthodox« bezeichnet, weil aus dem Axiom» Wort Gottes« alles weitere gefolgert werde. Jesus Christus sei für ihn ein "überzeitliches Prinzip«, das die Wirklichkeit der ganzen Welt aufschließen soll (5. 133). Seine Theologie sei gesdiidrtslos (S. 141), er habe »doch mehr zur Stärkung als zur Auflösung der kirchlichen Orthodoxie beigetragen« (5. 151), so *Heinz Zahrnt,* Die Sache mit Gott, München 1966.

strukturell verschiedenen Denkansätzen zuordnen'", Der eine Ansatz fußt auf der Annahme einer Konvergenz von Offenbarung und Vernunft bzw. von theologischen und humanwissenschaftlichen Aussagen, der andere setzt eine dialektische Beziehung zwischen beiden Größen voraus. Der erste Ansatz sieht menschliche Vernunft und Selbsterkenntnis auf das hin ausgerichtet, was im Glaubensbekenntnis erreicht ist[21]. In der Religionspädagogik ist dieser theologische Ansatz besonders dort virulent, wo die anthropologische Offenheit, das Sinn- und Legitimierungsbedürfnis des Menschens" als Teil einer allgemeinen Religiosität begriffen wird[23], die Vorstufe des Glaubens ist.

Der *dialektische Ansatz* negiert nicht, daß Sinnbedürftigkeit, Werthaltungen, Religiosität für menschliche Existenz charakteristisch sind. Allerdings unterstellt er nicht, daß diese Phänomene in verborgener Weise bereits auf die Offenbarung ausgerichtet seien. Hingegen konstatiert er ein spannungsreiches, kritisches Verhältnis zwischen der Offenbarung und allen menschlichen Dispositionen. Beide Ansätze setzen eine Beziehung zwischen Gott und Mensch voraus. Im ersten Ansatz ist der Mensch jedoch immer schon ein Stück weit harmonisch auf Gott bezogen, im zweiten stehen die Beziehungen - auch des Glaubenden - zu Gott immer unter den Aspekten Gericht und Gnade. Daher »definiert« die Offenbarung den Menschen neu[24].

Die Tendenz der bisherigen Darstellung legt bereits ein Votum für den *dialektischen Ansatz* nahe. Im Feld der Erziehung hätte das auf Konvergenz zielende Denken zunächst zwar den Vorzug einer fast unbegrenzten Offenheit für alle achtbaren modernen pädagogisdien Zielsetzungen. Von daher bietet es sich als Gesprächspartner der Erziehungswissenschaften geradezu an. Die breite Rezeption dieses Ansatzes in der neueren Religionspädagogik erklärt sich vermutlich aus der auf den ersten Blick sympathischen *Offenheit.* Hingegen läßt sich bei näherer Betrachtung aller derartigen Versuche, Theologie und Erziehungswissenschaften zu »harmonisieren«, der Verdacht nicht mehr widerlegen, Theologie

---

20. Ich folge hier einer Anregung von *Christo/er Frey,* die er auf einem Kongreß der AEED am 29. 10. 1977 zum Thema »Erziehen in der Freiheit des Evangeliums« gegeben hat. Vgl. auch Chr. Frey, Dogmatik, Studienbücher Theologie: Systematische Theologie, Gütersloh 1977, S. 21 ff., bes. S. 24, wo Frey Dogmatik als ein offenes System von Hilfsaussagen mit kritischer Potenz von theologischen Epochentheorien unterscheidet, die auf die Legitimität der Neuzeit zielen.
21. Exemplarisch seien genannt: *P. Tillicb, K. Rahner, W. Pannenberg.* Siehe die Darstellung bei Chr. Frey, Dogmatik, a.a.O. S. 119 f., 122 ff., 127 f.
22. *W. Pannenberg,* Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1972[4]. *f, MoLtmann,* Mensch, Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Sruttgart 1971, S. 15 ff. Dort Literaturhinweis auf *Plessner, Gehlen* und *Mitscherlich.*
23. *H. Halbjas,* Lehrerhandbuch Religion, Stuttgart/Düsseldorf 1975[2], S. 11-18. S. *Vierzig,* Lernziele des Religionsunterridits, in: informationen zum religionsunterridit *1/2* 1970, S. 10-12. G. *Stachel,* Religiöse Erziehung als offene Frage, in: *Fei/el/LeuenbergeriStachellWegenast,* Handbuch der Religionspädagogik, Bd. I, S. 21 ff., bes, S. 23-27.
24. *E. jüngeL,* Der Gott entsprechende Mensch: Bemerkungen zur Gottesebenbildlichkeir des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Philosophische Anthropologie, Teil I, Stuttgart 1974, S. 349 f.: .. , »einer den eschatologischen neuen Menschen auslegenden theologischen Anthropologie« sei »die These entgegenzusetzen, daß der Mensch eine Antwort ist, zu der wir die Frage noch nicht hinreichend kennen.« Denn der Mensch ist durch die Menschwerdung Gottes definiert, dem einen Ereignis, aus dem beide, GOtt und Mensch, erst erkannt werden.

legitimiere unkritisch jedwede erziehungswissenschaftliche Intention und Praxis[25]. Der dialektische Ansatz hingegen verlangt kritische, selektierende und verändernde Beziehungen zwischen zu interpretierenden Inhalten des Evangeliums und zu interpretierenden Zielen, Inhalten und Methoden der Erziehung.

DAS GESCHENK DES GLAUBENS: LIEBE ZUM LEBEN

Die kontingente Selbstkundgabe Gottes, die für den dialektischen Ansatz den Interpretationshorizont von Mensch und Welt abgibt, ist Offenbarung einer uneingeschränkten Liebe. Gott *zeigt* und *hat nicht* nur Liebe, er *ist selbst* der »von sich aus Liebende-s". Von menschlicher Liebe unterscheidet er sich, weil er das Nichtige, Häßliche, Vergängliche, Zerstörerische, kurz: das Liebensunwerte und gehaßte Böse liebenswert macht[27]. Wie Gott in seiner Person die Grenzen und Feindschaften unter uns Menschen übernimmt und verwandelt, so nimmt er die Grenzen unseres Lebens - Leiden und Tod - in sein eigenes Sein hinein und macht somit den Tod zu seinem Leiden und zu einer Phase seines eigenen Lebens[28]. Die uneingeschränkte Liebe und Zuwendung Gottes liegt zeitlich und sachlich vor bitteren und schmerzlichen Erfahrungen, die Menschen machen müssen. Sie ermöglicht Selbstannahme auch angesichts vielfältiger Kränkungen und Trennungen im Leben. Sie befähigt zu einer freisetzenden Selbsthingabe an andere Personen oder Sachen ohne Angst vor Selbstverlust. Der Glaubende muß seine Selbstrechtfertigung nicht aus der Verfügung über die Objekte der Umwelt gewinnen, weil er in Gott geborgen und von Gott gerechtfertigt ist. In der Sprache moderner Psychoanalyse gesprochen: *Selbstliebe* und gereifte *Objektliebe* können sich gleichgewichtig ausbilden'". Mit *E. Fromm:* Der Modus des Habens dient dem Modus des Seinst", Zur Charakterisierung des skizzierten anthropologischen Leitbildes wurde die Wendung *»uersohnte Endlichkeit»* vorgesdilagent-. Sie bezeichnet die Fähigkeit, die Grenzen der eigenen Existenz einschließlich des Todes in Weisheit und Humor zu verarbeiten

---

25. D. *Bonhoeffer* bezichtigte *P. Tillich,* er deute die Welt gegen ihren Willen religiös. Das Leben der Gegenwart spielt sich aber »etsi deus non daretur« ab. »Und eben dies erkennen wir vor Gott! So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott.e In: Widerstand und Ergebung. Münidren 1951, S. 241.
26. *E. jüngel,* Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, S. 448.
27. »Doch nun haben wir Gott gerade darin als die Liebe selbst erkannt, daß er seinen Sohn in der Identität mit dem Menschen, und zwar mit dem schändlich getöteten Menschen Jesus liebe.« E.]üngel, a.a.O., S.451.
28. »Der gekreuzigte Gott läßt seine Liebe durchs Kreuz gehen«, so *K. E. Nipkow* im Einführungsreferat zur Synode, Ioc. cit, S. 39 in Anlehnung an]. *Moltmann,* Der gekreuzigte Gott, München 1972.
29. *H. Kohout,* Die Zukunft der Psychoanalyse, Frankfurt 1975, S. 150-152, und ders., Narzißmus, Frankfurt 1976, S. 334-368.
30. *E. Fromm,* Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschafl, Stuttgart 1976.
31. *ehr. Frey* in dem oben schon erwähnten Vortrag auf dem Kongreß der AEED, Bad Boll 1977. Vgl. ders., Dogmatik, S. 82: Der neue Mensch muß »die unbewußten Hypotheken und dunklen Seiten seines Lebens übemehmen«, Der Heilige Geist sollte sich in der übernahme und Verarbeitung dieser Kränkung bewähren. Gleichzeitig ist er ein Geist freisetzender Interaktion: »Jeder müßte den anderen anders sein lassen und nicht nach eigenen Vorstellungen festlegen oder bestimmen - eine Freiheit, die sich mit ihren Grenzen versöhnt und nicht maßlos wird«.

und nicht mit Allmachtsphantasien auf Kränkungen des Selbstwertgefühls oder mit Objektidealisierungen auf enttäuschende Erfahrungen mit den »Objekten« zu reagierens". Die Konsequenzen für erzieherisches Handeln beschreibt K. E. Nipkow auf der Synode so: »Christen sind daher den Kindern und Jugendlichen schuldig, sie in der Liebe zum Leben zu erziehen, nicht in Wehleidigkeit, sondern in Freude, nicht in der Gier, den Lebensgenuß immer mehr zu steigern, sondern im Dank für das Lebensmaß, nicht in der Kategorie des Habens, sondern in der Kategorie des Seins, nicht im Blick zuerst auf das, was einem Kind oder Jugendlichen noch nicht möglich ist ..., sondern mit dem Blick zuerst auf das, was ihm möglich ist, was es schon kann und leistet.«33 Die liebende Zuwendung Gottes ermutigt und begründet ein Verhalten, das die Vorgabe der Liebe - wenn auch gebrochen - immer gewähren will. *Erzieherische Liebe* soll der alten Bitte entsprechen: Da, quod iubes (= Gib, was du befiehlst). Im »Wort zur Erziehungsverantwortung der Gemeinde« unterstrich die Synode, daß »erzieherisdie Liebe nur wirksam ist, wenn auch Forderungen an das Kind gestellt werden«34. Leider unterblieb dabei der Hinweis auf die Gaben, die den Forderungen vorangehen sollten.

In ihrem *»Wort an Lehrer und Ausbilder, Eltern und Erzieberw«* interpretierte die Synode jedoch das, was hier liebende Zuwendung Gottes bzw. Vorgabe der Liebe genannt wurde: »Aus evangelischer Sicht gewinnt der Mensch Würde und Begrenzung, Grund und Maß in Jesus Christus«. Solche Zuwendung enthebt von dem Zwang, sich durch Selbstverwirklichung erst selbst zu bestätigen. Sie bewahrt daher - wie die Synode sagt - »vor Überforderung und Überheblichkeit auf der einen, Selbsterniedrigung und Hoffnungslosigkeit auf der anderen Seite.« Sie weckt »dankbare Freude und neue Motive, um jenseits von selbstherrlichen Leistungs- und Erfolgsstreben verliehene Gaben zu pflegen und zu nutzen«38.

ZWANG ZUM VORBILD?

Wie aber können Jugendliche die Zuwendung Gottes erfahren, wie kann ihnen die Menschlichkeit Gottes anschaulich vor Augen treten? Der gesellschaftliche Relevanzverlust des christlichen Glaubens verführt dazu, die ganze Last dessen, was christliche oder evan-

---

32. H. Kohout, Narzißmus, Frankfurt 1976, S. 55 ff., S. 127 ff.

33. K. E. Nipkow, Leben und Erziehen - wozu? Einführungsreferat, loe. cit. S. 38.

34. Wort zur Erziehungsverantwortung der Gemeinde, zitiert nach: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O, S. 96. Dieses Wort ist die überarbeitete Fassung eines Thesenpapiers der Ev. Sammlung in Württemberg,' das von S. *Kallen,* Reutlingen, und *E. Kimmich,* Stutrgart, verfaßt wurde. Im ganzen betont dieses Wort die Rolle des Glaubens als Grundüberzeugung, die christlichen Grundwerte. die von Gott verliehene Autorität und die Notwendigkeit verbindlicher Vorgaben und beispielhafter Lebensführung. Neben gelegentlichen differenzierenden Aussagen zu den genannten Stichworten stehen sehr eindeutig formulierte Sätze, die dieses Wort in die Nähe der Thesen des Forums »Mut zur Erziehung« (s. u.) rücken. Im Chor der anderen von der Synode verabschiedeten »Kundgebungen« ist die besondere Melodie dieses Wortes deutlich herauszuhören.

35. Wort der Synode an Lehrer und Ausbilder, Eltern und Erzieher zur gegenwärtigen Situation der Erziehung und der pädagogischen Einrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O. S. 80-93.

36. Zitate ebd. S. 81.

gelische Erziehung sein soll, dem einzelnen Erzieher aufzubürden. Die Väter der *»eoangelischen Unteruieisung«* sind in ihrer berechtigten Polemik gegen christliche Erziehungsideologie und Klerikalisierung des Erziehungswesens dieser Einseitigkeit nicht entgangen. »Es gibt keine -christlidie Erziehung-, es gibt nur Christen, die erziehen, wie es Christen gibt, die schreiben, mauern, ackern und unterrichten-ss", so einst *Gert Otto*. »Der Erzieher als Christ« hieß eines der Hauptwerke *Helmut Kittelsw,* Seine Aufgabe schien es, Glaube und voraussetzungslose Liebe rein darzustellen, ungeachtet der gesellschaftlichen Realität und der kirchlichen Repräsentation des Christentums. Ihm war die Last aufgebürdet, das Vorbild christlicher Lebensführung zu sein, das Meisterideal, das Nachahmung verdiente und Jünger an sich ziehen sollte. Die Formel »Erzieher als Vorbild« einigte Religionspädagogik und Erziehungswissensdiaflw. Auch das »Wort zur Erziehungsverantwortung der Gemeinde« könnte dazu dienen, die Last allein den Eltern und Lehrern aufzubürden, weil es sagt: »In einer Zeit großer Ratlosigkeit und Resignation brauchen wir Eltern, Lehrer und Erzieher, die den Mut und die Kraft haben, zu ihren christlichen Grundüberzeugungen zu stehen und sie durch ihre Lebensführung sichtbar zu machen. Durch vorgelebte Beispiele können Heranwachsende eigene Wertvorstellungen und Haltungen erwerben, die für ihre Entwicklungen und ihr künftiges Leben unerläßlich sind.«[40] So richtig diese Sätze sind, sie hätten nicht ohne Verweis auf die Kundgebung über »die Situation der Eltern und Kinder in Familie und Gesellschaft als Herausforderung an Botschaft und Dienst der Kirche« bleiben sollen, wo ausdrücklich gesagt wird: »Der Erwartung, eine umfassende Sinnstruktur und Integrationskraft zu entwickeln, kann die Familie nicht immer gerecht werden ... Erprobten Lebenssinn, bewährte Verhaltensweisen, christlichen Glauben als Lebenspraxis weiterzugeben, wird für die Familien immer schwerer, ist in Teilfamilien oft nahezu unmöglich. Die Kinder-, Jugend- und Erwachsenenarbeit der Kirche sieht sich hier vor vielfältige Aufgaben gestellt.e-! über die Rolle des Glaubens im Leben des Jugendlichen entscheidet nicht die Begegnung mit dem Erzieher allein, sondern die Summe der Erfahrungen mit Christen und Kirche. Daher bettete schon *Angermeyer* mit Recht den Lehrer in das Umfeld der christlichen Gemeinde ein[42]. Aber auch diese Entlastung wurde gelegentlich als Bevormundung empfunden, wohl weil man Kirche nicht als eine offene Gemeinschaft der in verschiedener Weise im Glauben Engagierten zu begreifen vermochte. Das gerade unterscheidet die Kirche von einem Konventikel, daß sie in weiten Grenzen verschiedene »Ex-

37. G. *Otto,* Verkündigung und Erziehung. Ober das Verhältnis von Theologie und Pädagogik, Göttingen 1957, S. 65.
38. *H. Kittel,* Der Erzieher als Christ, Göttingen 1951, 1961[3].
39. Man konnte auf *E. Spranger* zurückgreifen: Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1924, S. 183 f.: »Nur am persönlichen Geformten kann die Person zur Formung gelangen«, die Begegnung mit einem reifen Menschen, der ihm zum Lebensführer wird, ist »entscheidend für die sittliche Entwicklung des Jugendlidien.« Vgl, auch *E. Scboelen,* Wesen und Bedeutung des Meister-Jünger Verhältnisses, in: B. Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, Darmstadt 1965, S. 319-336.
40. Wort zur Erziehungsverantwortung der Gemeinde, zitiert nach: Leben und Erziehung - wozu?, a.a.O, S.95.
41. Zitiert nach: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O, S. 78.
42. *H. Angermeyer,* Didaktik und Methodik der Evangelischen Unterweisung, München 1965, S. 13 f.

emplare« christlicher Existenz nicht nur zuläßt, sondern ihnen Nahrung und Lebensraum gibt. Demnach ist ein *Erzieher* nur ein - mögliches - *Exemplar der Christen,* ein exemplarischer erwachsener Christ neben anderen. Vorbilder verlangen Identifikation und Nachahmung durch Jünger (Fans). Exemplarische Menschen sind nur in ihren spezifischen Lebensbedingungen und Grenzen mögliche Exempel, die partielle Identifikationen zulassen. Sie sind zugleich Kommunikationspartner, die den anderen in seiner Eigenständigkeit fördern. Ein durch Liebe qualifizierter »pädagogischer Bezug«[43] verändert den Erzieher und den Heranwachsenden, weil er ein sachbezogenes und wechselseitiges Lernen hervorbringt[44]. »Unterschiede« - so sagt die Synode - »sollen der ständige Anlaß sein, den anderen in seiner Besonderheit wahrzunehmen und aufgrund der eigenen Position und Fähigkeit zu fördern.«[45]

VOM LERNORT ZUR LEBENSGEMEINSCHAFT AUF ZEIT

Exemplarisches Christsein in Erziehungsinstitutionen berührt die realen - nicht die vorgeblichen - Ziele, Inhalte und Praxisregeln dieser Einrichtungen. Welche Merkmale sind charakteristisch für die heutige öffentliche Erziehung?

Ziele und Inhalte bestimmen sich weitgehend aus dem Bestreben, die Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten zu vermitteln, durch die Wissenschaften und Technik leben und sich weiterentwickeln können. Pädagogen, besonders Lehrer, sind vorwiegend Vermittler von Informationen, Organisatoren von Lernprozessen in Gruppen und Kontrolleure der Informationsverarbeitung. Eine Reihe von Einzelerscheinungen bestätigt dies: Lehrer und Schüler begegnen sich meist nur noch in den Unterrichtsstunden, in denen Informationsverarbeitung und -kontrolle vorherrschen. Schulen, Kindergarten, Universitäten sind heute »Lernorte«, nicht mehr Orte von Lebens- und Lerngemeinschaften auf Zeit. Das Fachlehrersystem verstärkt die Tendenz der *Entpersonalisierung.* Wer viele Gruppen in kurzen Zeiträumen unterrichten muß, kann von den meisten Jugendlichen nicht mehr wissen als ihre Namen[46]. Er weiß nichts von den Inhalten und Umgangsformen in anderen »Stunden«, geschweige denn von den Bildern und Bestrebungen, die Denken und Handeln der Kinder beherrschen. Ein totales Fachraumsystem perfektioniert in neuen Schulzentren gelegentlich das Fachlehrersystem: Die Schüler hetzen von »Lernort« zu »Lernort«, Der Fachun-

---

43. H. Nohl: Die Theorie der Bildung, in: H. NohllL. Pallat (Hrsg.], Handbuch der Pädagogik, Bd. 1, Berlin/Leipzig 1933, S. 23, definierte den »pädagogisdien Bezug-s als Liebe in doppelter Hinsicher »Das Verhältnis des Erziehers zum Kind ist immer doppelt bestimmt: von der Liebe zu ihm in seiner Wirklichkeit und von der Liebe zu seinem Ziel, dem Ideal des Kindes, beides aber nun nicht als Getrenntes, sondern als Einheitlidrest aus dem Kinde zu machen, was aus ihm zu machen ist.«

44. In dieser Weise verdeutlicht *[, Bock,* Kommunikation und Erziehung, a.a.Ov, S. 427 f., die Beschreibung des pädagogischen Bezugs durch Nohl gegen die Kritik *H. Gieseckes* (Zum Selbstverständnis des professionellen Pädagogen in *B. Gemer* [Hrsg.], Der Lehrer und Erzieher, Bad Heilsbrunn 1976[8], S. 45), der den Begriff der pädagogischen Liebe als »Intimbeziehunge mißversteht und dagegen den Lehrer als »Lemhelfer« definiert. Dies ist er nach Nohl, ganz gewiß!

45. Wort der Synode an Lehrer und Ausbilder, Eltern und Erzieher, in: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O., S. 82.

46. *t.* G. *Klink,* Klasse H 7 E, Bad Heilsbrunn 1974, S. 70 f.

terricht hat sich verselbständigt. Meist gelingen nicht einmal inhaltliche Absprachen zwischen verwandten Fächern. Wie soll der Schüler integrieren, was beziehungslos nebeneinanderstehr't? Oft unterstützt auch die Methodik des Unterrichts den endlosen Konsum disparater Wissenselemente. Die in mancher Hinsicht erfreuliche Fülle von Medien, Materialien und Arbeitsblättern kann einen intensiveren persönlichen Austausch mit den »Sadien«, den Mitschülern und den Lehrern verhindern. »Wenn im Unterricht verborgen bleibt, was der andere im Zusammenhang mit bestimmten Themen des Unterrichts denkt, fühlt oder leidet, ist ein persönlicher Umgang, der sich in der Auseinandersetzung mit dem anderen, dem Mitgefühl mit ihm oder dem Einsatz für ihn konkretisiert, nicht denkbar.e-s

Die Synode hingegen hebt hervor, daß junge Menschen »Begleitung, Verständnis und Widerstand von Erwachsenen« brauchen, an denen sie sich orientieren und mit denen sie sich *teilweise* identifizieren können[49]. Sie weiß, daß in der »Atmosphäre« heutiger Bildungseinrichtungen »Erzieher und Lehrer nicht mehr *als* Personen, sondern *als* Funktionäre erlebt« werden-", Sie spricht von Zweifel an der »Glaubwürdigkeit und Verläßlichkeit« der Erwadisenen'" und setzt fort: »und am Sinn der Institutionen- - vermutlich um auf den Zusammenhang zwischen der Verweigerung personaler Zuwendung bzw. von Widerstand und den Entfremdungserfahrungen in Institutionen hinzuweisen. Im Einführungsreferat forderte K. E. Nipkow darüber hinaus: »Längst bekannte Voraussetzungen für sinnvolles, bildendes Lernen sind die Erweckung lebendigen -Interesses-, Zeit für -Besinnung- und -Vertiefung- und geistige Freiheit. Die Schulverwaltungen mögen den Lehrern Zeit geben und Spielraum einräumen, damit diese bei den Gegenständen verweilen, ihren Sinnhorizont gemeinsam mit den Schülern frei bedenken und ihren menschlichen Wert erkennen können.«52

DIENENDE AUTORITÄTEN UND HELFENDE ORDNUNGEN

Wenige Monate vor der EKD-Synode hatte sich in Bonn ein Forum von Bildungspolitikern und Pädagogen zusammengefunden, das die *Thesen »Mut zur Erziebung«* verabschiedete, die dann lebhafte Diskussionen auslösten. Sie nehmen zur Rolle der Erzieher, zum Verhältnis zwischen Erzieher und Jugendlichen und zum Umgang mit Inhalten aus Kultur und Gesellschaft Stellungs". Es ist wohl nicht abseitig zu vermuten, daß die Synode mit

47. Ein Beispiel für die Unmöglichkeit, die disparaten Elemente eines verselbständigten Fachunterrichts zu integrieren, findet sich bei *K. E. Nipkow*, Bildung und Entfremdung, in: Zeitschrift für Pädagogik, 14. Beiheft 1977, S. 208 f.
48. *H. Hanisch,* Der Unterricht an der Hauptschule zwischen Professionalisierung und Erziehungsauftrag, in: Hanisch/Martin/Ruddies/Schmidt, Qualifiziert als Lehrer und Erzieher im Religionsunterricht, Stuttgart 1978, S. 167.
49. Wort der Synode an Lehrer und Ausbilder, Eltern und Erzieher, zitiert nach: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O. S. 83.
50. Ebd. S. 85 f.
51. Ebd. S. 86.
52. Leben und Erziehen - wozu?, loc. cie, S. 32.
53. Thesen des Bonner Forums und Gegenthesen des Tübinger Kongresses der Erziehungswissenschaftier sind

ihrem *Wort an Lehrer und Ausbilder, Eltern und Erzieher* auch auf diese Thesen eingehen wollte[54]. Ein Vergleich zwischen diesem Wort und den Thesen stützt diese Vermutung. Im folgenden sind zunächst die Teile beider Äußerungen verglichen, die sich auf die Erzieherrolle und die Art der erzieherischen Kommunikation beziehen[55].

Zum Erziehungsziel *»Mündigkeit«* und zum Autoritätsproblem nimmt die These 1 (Mut zur Erziehung) Stellung: »Mündigkeit, die die Schule unter den jeweils gegebenen Herkunfl:sverhältnissen einzig fördern kann, (ist) die Mündigkeit derer, die der Autorität des Lehrers schließlich entwachsen sind.«

Autorität und Mündigkeit sind sicher keine Gegensätze, sondern - im günstigsten Fall- aufeinander angewiesen. Eine Autorität aber, die sich nicht selbst begrenzt, zerstört Mündigkeit - zumal wenn sie auch die gegebenen Verhältnisse rückhaltlos anerkennt. Selbst im (konservativeren) »Wort zur Erziehungsverantwortung der Gemeinde« läßt die Synode Autorität nicht unbegründet und unbegrenzt: »Wahre Autorität ist nicht Machtanmaßung, sondern Dienstauftrag. Sie ist von Gott verliehen.«[56] K. E. Nipkow konkretisierte im Einführungsreferat Autorität als »Urheberschaft und Förderung der zukünftigen Lebensbedingungen-s[57]. In den Thesen des Forums »Mut zur Erziehung« sucht man vergeblich nach einem Hinweis auf die Gestaltung von Lebensbedingungen. Vollends deutlich ist der *Dienstcharakter der Autorität* in Nipkows Wendung: »Der ... überzeugendste Erweis unserer Autorität ist vielmehr dort zu erwarten, wo diese ganz und gar stellvertretende Verantwortung für andere ist.«[58] Autorität realisiert sich im Gespräch und der gemeinsamen Arbeit aneinander und füreinander. Daher hebt das Wort an Lehrer und Ausbilder ... hervor, daß die Unterschiede, darunter das Generationenverhältnis, die Lehrer-Schüler-Beziehung sowie die Beziehungen zwischen Personen unterschiedlicher sozialer Herkunft »das Gespräch und die Zusammenarbeit bereidiern«. Sie »sollen der ständige Anlaß sein, den anderen in seiner Besonderheit wahrzunehmen und aufgrund der eigenen Position und Fähigkeit zu fördern«[59]. Die EKD-Synode anerkennt zwar die gegebenen »Herkunflsverhältnisse« und die Rolle der Autorität im Erziehungsgeschehen. Beides nimmt sie jedoch nicht als unveränderbar gegeben hin, sondern macht sie zum Gegenstand eines kommunikativen Prozesses im Dienst einer verantwortlichen Gestaltung der Lebensbedingungen und gemeinsamer Lebensbewältigung. Die Synode ent-

---

u. a. abgedruckt in: entwurf 1/1978, S. 12-15. Die Diskussion über die Thesen ist intensiv geführt worden und an verschiedenen Stellen teilweise gesammelt z, B.: D. *Benner* u. a., Entgegnungen zum Bonner Forum >Mut zur Erziehungs, München/Wien, Baltimore 1978. Die Thesen sind unterzeichnet von *H. Lübbe, Rob. Spaemann, H. Bausch,* G. *Mann,* W. *Hahn,* N. *Lobkowitz.*

54. Das Wort an Lehrer und Ausbilder, Eltern und Erzieher (a.a.O., S. 80-93) ist zu unterscheiden vom »Wort zur Erziehungsverantwortung der Gemeindes (a.a.O., S. 94-97), das zwar zum Teil ähnliche Einsichten vertritt, jedoch wesentlich undifferenzierter als das Wort an Lehrer und Ausbilder. Oben wurde schon die größere Nähe zu den Thesen des Forums »Mut zur Erziehung« herausgestellt.
55. Im Blick auf die Bildungsziele und -inhalte wird der Vergleich unten (5. 289) weitergeführt.
56. Zitiert nach: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O, S. 96.
57. Ebd. S. 24.
58. Ebd.
59. Ebd, S. 82.

hält dem jungen Menschen seine eigene Mündigkeit nicht vor, bis er der Lehrerautorität entwachsen ist. Er hat für sie eine *eigenständige Mündigkeit als Jugendlicher.* Denn sie verlangt nicht Unterordnung, sondern spricht von »Begleitung, Verständnis und Widerspruch von Erwachsenen«, an denen sich Jugendliche orientieren und mit denen sie sich teilweise identifizieren können, »deren Lebensstil sie aber nicht unbesehen und widerspruchslos übernehmen müssen«[60].

Eng zusammen mit der Autorität hängen die *»Tugenden des Fleißes, der Disziplin und der Ordnung«[61],* über die das Forum -Mut zur Erziehung- sicher zu Recht sagt, daß sie »unter allen politischen Umständen nötig« und »human begründet« seien. Die Kußerungen der EKD-Synode dazu machen die Gefahren dieser Ausführungen bewußt. Sie liegen weniger im Gesagten als im Unausgesprochenen. Die Thesen schweigen über die Funktionen von Tugenden und Ordnungen. Ordnungen können den einzelnen entlasten und selbständiges Denken und Handeln fördern, sie können zu kreativer Mitgestaltung und Mitverantwortung anregen, sie können helfen, Konflikte menschlich zu regeln'". Sie können aber auch das Gegenteil von all dem bewirken. Es kommt darauf an, in wessen Dienst sie stehen und welchen Absichten sie dienen sollen. Die Synode nennt Kriterien: »Sie sind immer dann gerechtfertigt, wenn sie mehr Liebe, Freiheit, Gerechtigkeit, Mitverantwortung und Glück für alle ermöglichen. In dem Maße, wie sie diesem Ziel dienen, gewinnen sie an Autorität.«63 Damit sind alle, auch die Heranwachsenden, zur Reflexion über Sinn und Ziel von Ordnungen und Tugenden eingeladen und nicht zu verantwortungslosem Gehorsam genötigt.

Der Betonung von Ordnung, Fleiß und Disziplin stellte das Forum -Mut zur Erziehung- die Warnung vor denen zur Seite, die Kinder zur Wahrnehmung ihrer eigenen politischen Interessen mißbrauchen wollen, indem sie dazu anleiten, »Interessen wahrzunehmen«. *Interessenwahrnehmung* setze hingegen voraus, daß man in die Lebensverhältnisse eingeführt sei, »in denen eigene Interessen erst sich bilden«64. Auch dies bestreitet die Synode nicht. Dennoch wendet sie sich gegen die nicht ausgesprochene, aber naheliegende Konsequenz: Erst wer ohne Widerrede erfolgreich in die bestehenden Lebensverhältnisse eingeführt ist, darf eigene Interessen wahrnehmen, d. h. Kritik äußern und Knderungen versuchen[65]. Die Synode sieht, daß die Einführung in die Lebensverhältnisse mit Aufgaben, Problemen und Konflikten verbunden ist, die nicht allein durch Anpassung der Schwachen an das Bestehende gelöst werden dürfen. Sie mahnt, »die täglichen Aufgaben, Probleme und Konflikte mehr als bisher als gemeinsame« zu sehen und zu diskutieren und »neue Lösungen- zu erproben'", ja sie verlangt, daß »Bedeutung und Auswirkungen auf die per-

60. Ebd., S. 83.
61. >Mut zur Erziehung-, These 3.
62. Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O, S. 83 f.
63. Ebd. S. 84.
64. >Mut zur Erziehung-, These 5.
65. Vgl. oben These 1: Wahre Mündigkeit hat erst der, der der Autorität des Lehrers schließlich entwachsen ist!
66. Zitiert nach: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O, S. 90.

sönliche, familiäre, beruflich-gesellschaftliche Situation der Beteiligten gesehen und Einwände, Fragen und Vorschläge von jedem vorgebracht werden«67.

Schließlich[68] beklagen beide, das Forum -Mut zur Erziehung- wie die EKD-Synode, die *Isolation der Schule in der Gesellschaft.* -Mut zur Erziehung- sieht den Grund in Reformen im Raum der Schule, »die die Gesellschaft über ihre politischen Institutionen nicht selber einleiten will«6D. Differenzierter erfaßt die EKD das Phänomen. Sie sieht die Beziehungen zwischen Schulen und Schüler, Eltern, Wissenschaft und Gesellschaft in mehrfacher Hinsicht gestört:

durch verstärkte Professionalisierung, Institutionalisierung und Bürokratisierung,
durch Verschärfung von Auslese und Anpassungsdruek,
durch Verselbständigung von Wissenschaft und Forschung,
durch Verweigerung der Erwachsenen und mangelnde mensdilidie Wärme,
durch Glaubwürdigkeitsverlust der Erwachsenen,
- durch die herrschenden Leitbilder einer konsumorientierten Gesellschaft, die mit den Zwängen und Engpässen des Beschäftigungssystems kollidieren.

Weder das Forum -Mut zur Erziehung- noch die EKD-Synode verfielen der Anmaßung, für die angezeigten Problemkomplexe Lösungen liefern zu wollen. Immerhin versprach sich -Mut zur Erziehung- wesentliche Abhilfe, wenn in den Schulen »dieselben kulturellen Selbstverständlichkeiten gelten, in deren Anerkennung wir alle vor und außerhalb der Schule stets schon erzogen sind«70. Da die EKD-Synode keine so optimistischen Auffassungen von der Geltung und Erziehungsrelevanz »kultureller Selbstverständlichkeiten« hat - es sei denn, man meine damit die herrschenden Leitbilder der Konsumgesellschaft -, kann sie so einfache Lösungen auch nicht gutheißen. Sie empfiehlt Wege, die helfen können: Gemeinsames Gespräch unter Einbeziehung des Sachverstandes, der aus reflektierter, selbst erprobter und erlittener Praxis wächst[71]; Bildung von Lebenseinheiten, »in denen wir zugleich miteinander leben und lernen können-'", besondere Hilfsmaßnahmen von Regierungen, Verbänden und Kirchen zur Verbesserung der Beziehungsgefüge?", eine stärkere Entkoppelung von Bildungs- und Beschäftigungssystem und ein Wecken und Fördern von Lebensinteressen, die auch außerhalb des Berufslebens sinnvoll gepflegt werden könnents,

---

67. Ebd.
68. These 6 des Forums >Mut zur Erziehung- ist m, W. in den Äußerungen der EKD Synode nicht explizit angesprochen. Diese These wendet eine nirgends vertretene Begriffsbestimmung von Chancengleichheit polemisch gegen bildungspolitische Reformbemühungen, die diese Begriffsbestimmung nie vorausgesetzt hatten. Die EKD hat gut daran getan, so hohle Polemik mit Schweigen zu übergehen.
69. >Mut zur Erziehungs, These 7.
70. >Mut zur Erziehunge, These 9.
71. Zitiert nach: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O. S. 88.
72. Ebd. S. 89 f.
73. Ebd. S. 92 f.
74. »Bildungspolirik darf nicht zu vorweggenommener Beschäftigungspolitik werden« ist einer der Kernsätze der Kundgebung »Zukunflsorienrierre Bildung und Ausbildung im Zusammenhang des Bildungs- und Besdiäfligungssystems« (Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O, S. 101). Angesichts des Arbeitsplatzmangels fordert die Synode eine Stärkung des allgemeinbildenden Elements in einem offenen System ganzheitlicher allgemeiner und beruflicher Bildung.

Eine erste Zusammenfassung an dieser Stelle zeigt bereits die wesentlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Äußerungen. In der Beschreibung der Mängel und Nöte im Bildungswesen stimmen beide, EKD und Forum -Mut zur Erziehungx, in manchen Punkten überein. Erhebliche Unterschiede finden sich in den Ratschlägen Zur Therapie der Mängel und Nöte. Die EKD nimmt zwar das konservative Anliegen des Forums -Mut zur Erziehung- auf und spricht ebenfalls den vorgegebenen Ordnungen, gewachsenen Lebensverhältnissen, den Autoritäten und den kulturellen überlieferungen eine wichtige Funktion zu. Einfache Übernahme von Vorgegebenheiten bzw, fraglose Anerkennung von Autoritäten lehnt sie aber ab. Sie fordert eine verstärkte Reflexion der»Vorgegebenheiten«, eine Intensivierung der Kommunikation zwischen *allen* Beteiligten über alle Traditionen, Situationen und Ordnungen. Sie will die informellen Beziehungen ausweiten und nennt schließlich Reflexionskriterien für Traditionen und Ordnungen: Sie haben dienenden Charakter, die Liebe, Freiheit, Gerechtigkeit und Mitverantwortung fördern und das Glück für alle vermehren sollen. Kurz: Wachsende Kommunikation statt fraglos er Anpassung.

KONKRETE VERÄNDERUNGEN IN DEN KIRCHLICHEN EINRICHTUNGEN?

Diese Absicht nötigte die EKD zum Weiterdenken für die Erziehungspraxis. Jede Kommunikation lebt von Begegnungen und Beziehungen. Durch institutionelle und strukturelle Veränderungen muß die Erziehungspraxis auf allen Ebenen solche Begegnungen nicht nur ermöglichen, sondern sie geradezu nahelegen, zu ihnen ermutigen?", In einer eigenen Kundgebung »Leben und erziehen - wozu? Am Beispiel evangelischer Schulen und Ausbildungsstätten« hat die Synode einige Leitlinien niedergelegt, die helfen sollen, die für das *öffentliche Schulwesen* ausgesprochenen Anregungen in den *evangelischen Schulen* einzulösen'". Denn »... die Bildungsprobleme der Welt kehren ohnehin in der Kirche als ihre eigenen wieder, und wir würden nicht glaubwürdig sein, wenn wir nur nach draußen redeten und uns nicht zuallererst meinten«, so begründete K. E. Nipkow diese besondere Kundgebung im Einführungsreferat?". Die evangelischen Schulen sollen nach dieser Erklärung »als Stätten größerer innerer Unabhängigkeit auf der Grundlage des Evangeliums den Polarisierungen wie der um sich greifenden Resignation entgegenwirken und als Orte der gesammelten Aufmerksamkeit auf ein sinnerschließendes Lernen hinwirken, das von der Frage -Leben und Erziehen - wozuj- bewegt ist«78. Jedoch gelangte die Synode in dieser Kundgebung nicht über allgemeine Hinweise hinaus wie: »daß der rechtliche Spielraum

---

75. Martin Buber: »Nidit der Unterricht erzieht, aber der Unterrichtende. Der gute Lehrer erzieht mit seiner Rede und mit seinem Schweigen in den Lehrstunden und in den Pausen, im beiläufigen Gespräch, durch bloßes Dasein.« Man muß hinzusetzen: Nicht nur der gute Lehrer erzieht so, sondern leider auch der, der es nicht wahrhaben will. Zitiert nach *Th. Sartory,* Weder Zwang noch Freiheit. Das Ziel der Erziehung nach Martin Buber, in Evang. Kommentare, 11. Jahr. 1978, Heft 2, S. 99.

76. In: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O. S. 111-113.

77. Ebd. S. 34.

78. Ebd. S. 112.

der Schulen in freier Trägerschaft für eine überzeugende eigene Gestaltung genutzt, die Mitwirkung von Eltern, Schülern und Lehrern weiter ausgebaut wird« und daß die Schulen »dern Kind als Kind und dem Jugendlichen als Jugendlichen gerecht werden und sie in ihrer eigenen Art und Würde ernst nehmen«[79]. Es wäre schön gewesen, wenn die Synode noch die konkreteren Vorschläge aus der Begründung zu ihrer Entschließung weiterdiskutiert hätte[80].

Die folgenden Gesichtspunkte sollten bei der Nacharbeit Beachtung finden: überschaubare Praxisfelder, d. h. kleine Einheiten innerhalb der Erziehungsinstiturionenst, in denen nach kurzer Zeit jeder jeden kennen kann; eine relativ breite, jedoch begrenzte Heterogenität der einzelnen Lerngruppen bei reduzierter Anzahl der Gruppenmitglieder, damit innerhalb der einzelnen Gruppe sich ein Klima der Offenheit, Rücksichtnahme und Geborgenheit bei unkomplizierter Anerkennung grundlegender Verhaltensregeln entwickeln kann; Ausbau der Erziehungsinstitutionen zum Lebensbereich (Erfahrungsraumj's; Teilung des Lehrerdeputats zwischen Lern- und Freizeitbereich bei Präsenzpflichten in der freien Zeit u.a.m, Die Reihe der Stichworte zeigt, daß institutionelle und strukturelle Veränderungen dringend notwendig sind. Diese beziehen sich allerdings nicht auf eine erneute Umstrukturierung erzieherischer Großsysteme, sondern auf eine schrittweise Umgestaltung der inneren Strukturen dieser Systeme, wobei spätere Konsequenzen für die Gesamtsysteme nicht ausbleiben werden. Der Katalog der Forderungen speist sich aus einzelnen Strukturen und Arbeitsweisen, wie sie in kirchlichen Heimsdiulen, Waldorfschulen, der Odenwaldschule u.ä. vielfältig erprobt sind. Dadurch soll die Schule jedoch nicht zu jener totalen pädagogischen Institution werden, die Eltern und freie gesellschaftliche Gruppen behindert. Ausmaß und inhaltliche Ausgestaltung der sozialpädagogischen Arbeit an den »Lernorten« muß mit den Möglichkeiten der Eltern und den Angeboten der freien Träger abgestimmt sein.

Die *außerschulischen Aktivitäten* sind in der Regel - auch aus pädagogischen Gründen - vorzuziehen, weil sie die Erfahrungsräume erweitern, mehr Spontaneität zulassen und weniger bürokratisiert sind. Wo aber viele Kinder aus sozial-schwachen oder desintegrierten Familien wohnen, wo die Berufstätigkeitsrate der Eltern oder die Zahl der Ausländerkinder sehr hoch ist, ist die erzieherische Hilfe einer sinnvoll gestalteten Ganztagesschule unumgänglich. Auch innerhalb einer solchen Schule können Eltern, Jugendverbände, Kirchengemeinden und Lehrer zusammenarbeiten'",

79. Alle Zitate ebd, S. 112 f.
80. Der vorbereitende Ausschuß hatte zur Entschließung über die evang. Bildungseinrichtungen eine ausführliehe Begründung (mit Konsequenzen) erarbeitet, die aber aus Zeitmangel im Plenum nicht diskutiert wurde. Sie ist jedoch abgedruckt in: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O, S. 117-128. Zu den praktisdien Konsequenzen vgl. bes. S. 122-124.
81. Überschaubarkeie fordert auch die eben erwähnte Begründung, S. 122 f. Hier wird nicht für die Wiedereinrichtung der Zwergschulen plädiert, sondern für Systeme mittlerer Größe, die pädagogisch leistungsfähig und ökonomisch rentabel sind, aber in kleine Einheiten untergliedert.
82. Vgl. *H. u. Hentig,* Was ist eine humane Schule?, München/Wien 1977, S. 96 f., *ders.,* Schule als Erfahrungsraum? Stuttgart 1973. Ähnliche Forderungen erhebt *K. E. Nipkow:* Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn. Zum Gespräch zwischen Erziehungswissenschafl und Religionspädagogik in der Gegenwart, in: der evang. erzieher, 29/1977, Heft 6, S. 411.
83. G. *Kerschensteiner,* Der Lehrer als Erzieher, in: *B. Gerner* (Hrsg.), Der Lehrer und Erzieher, Bad Heilsbrunn 1976, S. 10, wünscht die Schule als »embryonie community of life« (mit Verweis auf *lohn Dewey).*

Allein der Versuch, Lebens- und Lerngemeinschaften zu schaffen, müßte scheitern, blieben die *Sinn- und Wertfragen* unberücksichtigt, die das Zusammenleben bewußt oder unbewußt bedingen. Die EKD-Synode hat gerade diese Frage aufgegriffen. Der Hauptreferent wünschte eine »Erneuerung des Unterrichts im Zeichen der Sinn- und Wertprobleme«, die nicht in Randfächer abgeschoben werden dürfen. »In jedem Unterricht ist immer wieder die Frage aufzuwerfen, wie das aufgesplitterte Fachwissen zusammenhängt, wem es dient, und welchen Sinn wissenschaftliche Erkenntnisse für ein sinnerfülltes menschliches Zusammenleben haben.«[84]

Um die Möglichkeiten des christlichen Glaubens im Zusammenhang mit der Sinnproblematik zu erkunden, muß man sich die spezifischen Ebenen und Leistungen heutiger Sinngebung verdeutlichen. Es dürfte unmittelbar einleuchten, daß Sinnfindung sich auf unterschiedlichen Bezugsebenen vollzieht, unterschiedliche Zeithorizonte umfaßt und ein unterschiedliches Reflexionsniveau erreichen kann. Im alltäglichen Handeln etwa ist Sinnsetzung durch begrenzte Handlungsziele in der Regel schon vorgegeben wie der Erwerb von Nahrungsmitteln zur Befriedigung des Hungers oder die Ausübung einer Berufstätigkeit zur Sicherung des Wohlstands. Verschiedene Sinnsetzungen von geringerer und größerer zeitlicher Reichweite kommen hier zusammen und sind nicht genau gegeneinander abgrenzbar. Gemeinsam ist ihnen jedoch, daß sie auf bestimmte Handlungsziele oder Bedürfniserfüllungen beschränkt sind[85]. Darüber hinaus reichen Sinnsetzungen, die übergreifende Lebensziele umfassen, etwa beruflicher Erfolg, Einsatz für den Menschen, für Gerechtigkeit u. a.[86]. Persönliche Lebensziele und gesamtgesellschafl:liche Wertungen stützen sich gegenseitig. Die Pluralität der modernen Gesellschaft erlaubt es, durch mehr oder weniger begrenzte Sinnsetzungen eine umfassende Reflexion der Sinnfrage und damit die Suche nach tragfähigen Antworten für die sinnlos scheinenden Nöte und Leiden des Lebens zu vermeiden'",

Die hier kurz skizzierten »Dimensionen« des Sinnproblems werden in der Regel nicht ausreichend unterschieden. Für den Bereich der Erziehungswissenschaften hat Nipkow jüngst *drei Dimensionen* benannt: begrenzten pädagogischen Sinn, persönlich biographischen Lebenssinn und allgemein gesellschaftlichen Sinn'". Wie im Alltagsleben begrenzte Handlungsziele den Einsatz motivieren, so können auch beim Lernen Inhalte nur in überschaubaren Zusammenhängen bedeutsam sein und in Interaktionen als sinnvoll realisiert werden.

---

84. K. E. Nipkow in: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O. S. 32.

85. In der sogenannten Alltagsforschung unterscheidet man für diesen Bereich alltäglichen Handeins zwischen Umzu- und Weilmotiven. Vgl, A. Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt 1974, S. 115 ff.

86. A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, a.a.O, S. 40. Schütz unterscheidet mehrere Sinnschichten, hat aber die Frage nach letztbegründetem Sinn nicht diskutiert.

87. Rainer Döbert, Sinnstiftung ohne Sinnsysterne, in: W. *Fischer/W. Marhold* (Hrsg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart 1978, S. 54.

88. K. E. Nipkow, Zwischen Sinnzerfall und Sinnsuche, in: Radius *3/1977,* bes, S. 44 ff.; *ders.,* Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn, in: Der evang. erzieher 29/1977, Heft 6, S. 406-413; *ders.:* Die Kirche vor der Sinnfrage in Gesellschaft und Erziehung, in: Leben und Erziehung durch Glauben, a.a.O, S. 43 ff.

Die Bindung der Bedeutsamkeit von Lerngegenständen an das Kommunikacionsgeschehen weist bereits auf die enge Verknüpfung der ersten Sinndimension mit den beiden anderen. Die begrenzten Sinnsetzungen müssen mit persönlich-biographischen Sinnsetzungen vereinbar sein und von den »signifikant anderene'" geteilt werden. Das ist die eigentliche Schwierigkeit für den christlichen Glauben und für alle religiösen Gesamtdeutungen. Sie verlangen eine umfassende Reflexion des Lebenssinns. Aber in unserer Gesellschaft gibt es - wie *Rainer Döbert* richtig bemerkt - »eine Fülle von Mechanismen, die das Individuum relativ gut davor schützen, allzu ausgiebig über sein Leben und den Sinn des Ganzen reflektieren zu müssen-w, Er nennt beispielhaft: »Berufserfolg, Leistungen stellen sidi nidir von heute auf morgen ein, sondern müssen langfristig angestrebt und realisiert werden.« Das ganze Leben wird so zur Handlungskette auf dieses Ziel hin mit vielen Teilerfolgen. Eine weitere Reflexion der Sinnfrage entfällt, solange keine Krisen auftreten. Für Schüler tritt an die Stelle des beruflichen der schulische Erfolg. Die erheblichen Belastungen dieses Leistungsstrebens kann man durch ein »glücklidies Familienleben« kompensieren, in dem man endlich Mensch sein darf. Daneben steht selbstverständlich der private Erfolg, Anerkennung, Attraktivität, Teilnahme an bedeutsamen gesellschaftlichen oder kulturellen Ereignissen bzw. Mitredenkönnen.

Wo schulischer oder beruflicher Erfolg nicht realisierbar erscheint, »bleibt der Rückzug in die Konsumsphäre-sw. Die Eigendynamik dieses Bereichs verlangt, erreichte Ziele mit neuen Bedürfnissen zu verbinden und damit ständige Befriedigungsansprüche zu stellen'". jedoch zeigen sich neuerdings Einbrüche dieser Konsum- und Wohlstandsorientierung, Fluchtbewegungen und Zusammenbrüche. Die Angst um Arbeitsplätze, die Gefährdungen des Lebensraums, der bedrohliche Mangel an Ressourcen auf allen Gebieten haben die modeme Werthierarchie erschüttert.

Erwachsene und Jugendliche, die die typischen Lebensziele der Gesellschaft nicht akzeptieren, gleichzeitig aber auch religiöse Gesamtdeutungen ablehnen, übernehmen zum Teil als »letzten Identitätsanker« *sinnstijlende moralische Prinzipien* wie »Freiheit, Individualität, Gerechtigkeit, Solidarität-s'". Man könnte heute hinzufügen: Spontaneität, Zärtlichkeit u, a, Bewußt lassen diese Zeitgenossen »breite Kontingenzbereiche-w wie unentrinnbares Leiden oder Sterben unbearbeitet, weil sie nach intensiver Auseinandersetzung mit religiösen Deutungen transzendente Hilfskonstruktionen ablehnen.

Als letzte Variante persönlicher Sinndeutung nennt Döbert das Verhalten von kleinen Gruppen Jugendlicher, die meist die Hauptschule mehr oder weniger erfolgreich absolviert haben und mit oder ohne Lehre als Hilfsarbeiter, gelegentlich Arbeitslose oder ohne beruflidies Interesse ihr Leben bescheiden fristen. Kulturelle oder religiöse Motivationen fehlen,

---

89. G. *H. Mead,* Sozialpsychologie, hrsg, v. A. Strauss, Neuwied 1969, bes, S. 280 ff.
90. Rainer Döbert, a.a.O, S. 65.
91. R. Döbert, a.a.O, 5. 66.
92. Glücksansprüche verbunden mit Konsumorientierung produzieren Neurotisierung (Forum >Mut zur Erziehunge) und Verlust- und Konkurrenzangst (EKD).
93. R. Döbert, a.a.O, 5.67.
94. Ebd.

weil sie in den Herkunflsfamilien, meist Arbeiter, keinen Platz haben. Weder Berufs- noch Konsumorientierung sind realisierbar. Vor dem Gefühl der Sinnlosigkeit bewahrt die Inszenierung von provozierenden oder gewagten Aktionen mit hohem Risiko. Die Gruppe neigt zu kriminellen Handlungen, wobei es darauf ankommt, nicht erwischt zu werden. Wagnis, action, Risiko gewährleisten, daß man ganz für sich ist, wenn man handelt. Das Bestehen von Gefahren oder scheinbaren Abenteuern, das Mitgerissensein von sich selbst und anderen ist Selbstwert'". Welche sinnstiftenden Hilfen sollen angesichts dieser Situation vom christlichen Glauben herkommen? K. E. Nipkow hat auch im Blick auf die EKD-Synode »Lebensperspektiven« genannt, die für christliche und nichtchristliche Erziehung leitend sein könnten:

- verantwortlicher Umgang mit dem eigenen Körper,
- Sexualität im Zusammenhang von Liebesfähigkeit und Treue,
- Liebe zu sozialer Gerechtigkeit,
- Liebe zur Bewahrung der Natur[98].

Man könnte noch andere hinzufügen und sie anderenorts finden. Auch solche ethischen »Perspektiven« sind von begrenzter Reichweite. Sie berühren sich am ehesten mit den Orientierungen der obengenannten Gruppe reflektierter Zeitgenossen, die altruistische Prinzipien als »Ietzten Identitätsanker« gefunden haben und auf umfassendere Deutungen verzichten. Für eine gesamtgesellschaftliche Konsensbildung über Grundwerte der Erziehung mag diese Beschränkung heute unvermeidlich sein. Christliche Erziehung sollte noch umfassendere Sinndeutungen in Auseinandersetzung mit allen in der Gesellschaft vorhandenen Sinnorientierungen entfalten und anbieten. Der Beitrag der Synode dazu tritt im Gegenüber zu den Thesen des Forums -Mut zur Erziehung- in seiner Eigenart wieder besonders gut heraus.

ÜBERLIEFERTER SINN - GABE ODER VORGABE?

Die Thesen des Forums -Mut zur Erziehung- berühren Sinn und Wertfragen im Hinblick auf drei gefährliche Entwicklungen im Erziehungswesen, der sog. *»Verwissenschaflilidrung«,* der Anfälligkeit für ideologische Verkürzungen und der fast ausschließlichen Leistungs- bzw. Konsumorientierung. die mit der Wendung »Befriedigung von Glücksansprüchen« angesprochen ist. Gegen »Verwissenschaftlichung« empfehlen sie, sich an Gegebenheiten und Maßstäben zu orientieren, die eigener Erfahrung zugänglich sind[97]. Bei wachsender Bedeutung wissenschaftlicher Forschung für die Bewältigung alltäglicher Probleme klingt eine solche Lebenshilfe wie ein Rückverweis auf bewährte Sprichwort- oder Bauernregelweisheiten und auf das gesunde Volksempfinden. Die Synode hingegen macht

---

95. R. Döbert, a.a.O, S. 68-70.

96. K. E. Nipkow, Leben und Erziehen - wozu?, in: ZRP 1977, Heft 2, S. 34 ff. Vgl, in EKD-Synode-Vorbereitungsband, S. 52 ff., Leben in der Gegenwart, keine Aufopferung der Gegenwart für die Zukunft, Liebe zu Frieden und Gerechtigkeit, Einheit der menschlichen und nichtmenschlichen Welt, schrankenloses Naturverständnis, Feier des geschenkten Lebens.

97. These 8 des Forums sMue zur Erziehung-,

auf die Grenzen wissenschaftlicher Forschung aufmerksam, die über das Woher und Wozu des menschlichen Lebens, über Zwecke und Motive des Handeins sowie über Vorlieben und Wertschätzungen nicht entscheiden könne. Vorwissenschaftliche »Grundannahmen über den Menschen und seine Welt« beeinflussen wissenschaftliche Erklärungsmodelle und die daraus entwickelten Handlungsweisen'", Daher »rnüssen« wir - wie die Synode sagt - beim Nachdenken über die Grundannahmen »die Einsichten der biblischen Überlieferung, des christlichen Glaubens zur Geltung bringen«99. Diesem letzten Hinweis könnten die Väter der Thesen des Forums -Mut zur Erziehung- vermutlich wieder zustimmen. Allerdings fordern sie mehr. Sie wollen» Übereinstimmung« mit (kulturellen und sozialen) Vorgegebenheiten, um Kritik und Skepsis gegenüber ideologischer Verführung zu sichern-w. Sie fordern das »Tun des Rechten« und setzen damit ein Wissen um das Rechte schlicht voraus-'". Auch hier erweist sich die EKD-Synode als realistischer und menschlicher, Sie verlangt nicht einfach Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben oder Übernahme der christlichen Überlieferung. Sie erwartet hingegen eine Distanz zu »Illusionen und Ideologien der Zeit«, an denen Wissenschaft eben auch teilnimmt, von einer Verbindung der christlichen Überlieferung mit Erfahrungen und Einsichten unserer Cegenwartw". Gegen selbstherrliches Leistungs- und Erfolgsstreben, gegen Konsumorientierung und »Glücksansprüche«103 genügt der Synode nicht der Hinweis auf die Pflicht zum Tun des Rechten. Sie spricht von geschenkter Versöhnung und vom Frieden, von Gottes Zuwendung und erfahrener Gemeinschaft, die erst zum Verzicht befähigen und gleichzeitig veranlassen, »verliehene Gaben zu pflegen und zu nutzen«104.

Auch in der Diskussion über die Rolle von Sinn- und Wertfragen in der Erziehung zeigen sich so Gemeinsames und Unterschiedliches zwischen EKD und -Mut zur Erziehungs. Beide wollen dem Anspruch und den Angeboten der Überlieferung wieder mehr Gehör verschaffen. Die EKD verlangt jedoch, die Einreden aus der gegenwärtigen Situation und die selbständige Reflexion der Jugendlichen in gleicher Weise in den Prozeß der Auseinandersetzung mit der Überlieferung einzubeziehen. Noch wichtiger scheint ihr aber zu sein, daß die überlieferungsinhalte von der christlichen Gemeinde durch die Art ihres Zusammenlebens, durch Zuwendung und geschenkte Gemeinschaft glaubwürdig repräsentiert werden. -Mut zur Erziehung- schweigt über Reflexion und geschenkte Kommunikation. Dem Forum genügte die Übereinstimmung mit Vorgegebenheiten und das Tun des Rechten.

---

98. Formuliert in Anlehnung an: Wort der Synode an Lehrer und Ausbilder, Eltern und Erzieher ... in: Leben und Erziehung - wozu? Eine Dokumentation, a.a.O. S. 87.
99. Ebd.
100. These 4 des Forums >Mut zur Erziehung-.
101. These 2 des Forums >Mut zur Erziehungs.
102. Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O, S. 82.
103. >Mut zur Erziehungs, These 2.
104. Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O. S. 81.

Blickt man kritisch auf die gesamten Diskussionen zu Erziehung und Bildung der Synode zurück, muß man zunächst anerkennen, daß sich die Vertreter der evangelischen Kirche nicht von den verfestigten Fronten der bildungspolitischen Diskussion einfangen ließen. Sie sind den verkürzten Alternativen entgangen, haben jedoch die öffentlich diskutierten Mißstände und Probleme des Bildungswesens aufgegriffen. Sie enthielten sich billiger Lösungsrezepte, leisteten dagegen eine differenzierte Analyse der Zusammenhänge und wiesen Wege für neues Miteinandersprechen und -arbeiten. Sie zeigten, daß und wie die bewahrenden und die verändernden Kräfte in diesem Land die erzieherischen Aufgaben geduldig miteinander wahrnehmen können. Sie setzten beiden Strömungen neue Ziele: Verstärkungen der Kommunikation auf allen Ebenen und in allen Bereichen, Verstärkung der Reflexion über Sinn und Zusammenhang des Wissens bzw. der Bildungsinhalte. Als Hilfen boten sie die christliche Gemeinschaft und die christliche überlieferung an. Es wird noch manche Mühe kosten, diese Ziele zu erreichen. Insbesondere muß sich das eigene Angebot der Synode vor Ort realisieren. Werden die Gemeinden zusammen mit ihren Lehrern und Ausbildern, Eltern und Erziehern dazu in der Lage sein? Man muß der Synode zugestehen, daß sie selbst in schwierigsten Spannungen ein Stück christlicher Gemeinschaft vorgelebt hat. Die kontroversen Standpunkte zum ökumenischen Rat und zum Sonderfonds des Antirassismusprogramms wurden in aller Offenheit und Härte diskutiert; das Gespräch riß nicht ab; gemeinsame Lösungen wurden gefunden, die keine Bedrohung für die weltweite ökumenische Gemeinschaft sind. Hingegen hat es die Synode in ihren »Kundgebungen« unterlassen, die Inhalte der christlichen überlieferung genauer zu explizieren, die die Reflexion über Sinn und Wert von Leben und Erziehung voranbringen könnten, oder genauer: die es ermöglichen würden, bestimmte Gesichtspunkte der christlichen überlieferung im Hinblick auf die spezifischen Sinnorientierungen heutiger Jugendlicher - wie sie etwa oben im Anschluß an Döbert skizziert wurden - konkret zu entfalten.

Dazu noch einige Hinweise aus dem Referat Nipkows: Für die große Gruppe von Jugendlichen und Erwachsenen, bei denen eine Orientierung auf berufliche und schulische Erfolge mit einem Bestreben nach Vermehrung materieller Güter und erhöhtem Konsum einhergeht, wären Nipkows Worte zum geschenkten Lebensmaßl05 zu verbinden mit seinen Hinweisen auf das beschädigte Leben'?" auf der ganzen Erde, auf unsere Verantwortung für die leidende Schöpfung und damit auf die Pflicht zum Umdenken'P? und zur Übung »im Verschenken und Verzichten«108.

Denen, die sich in Freundschaften, Gruppen und Familien wie in sicheren Burgen isolieren, darf man zunächst die Beziehungen bestätigen, die einen gemeinschaftlichen Lebens-

105. Einführungsreferat »Leben und Erziehen - wozu?«, loc. cit. S. 38.
106. Ebd. S. 39.
107. Ebd. S. 41.
108. Ebd. S. 38.

raum schaffen und Lebenszuversicht stärken-?", wie dies auch die Synode insgesamt im Blick auf die Ehe als Lebenschance getan hat[110]. Gegen eine Isolierung im wärmenden Schoß der Familie stehen Nipkows Aufforderungen zu einer »Erziehung in der Liebe zum Leben« und zum »solidarisdien Ausgleich der Last zwischen den Generationen«l11, zum Einsatz für »substantiellen Frieden« und »substantielle Gerechtigkeice-P. Die Menschen, die sich an ethischen Werten wie Freiheit, Gerechtigkeit u. ä. (unter bewußtem Verzicht auf sogenannte letzte Antworten und oft mit betont areligiöser Entstellung) orientieren, sollen eine viel intensivere Solidarität von einzelnen Christen und Gemeinden erfahren können. Im Anschluß an E. Jüngel spricht Nipkow vom »Christen-Salz«, das »den Eigengeschmack der Welt zur Wirkung bringen« und nicht versalzen soll113. Es könnte ja im gemeinsamen Gespräch und Handeln von Christen und Nicht-Christen die Menschlichkeit Gottes die ergreifen, die um mehr Menschlichkeit bemüht sind. Es könnte sein, daß hier Menschlichkeit von Christen »gleichnisfähig (wird) für die Menschlichkeit, die das Evangelium als Gottes Menschlichkeit uns zuspricht«114.

Die Heranwachsenden, die - weil sonst chancenlos - durch Wagnis, Risiko und »action« Lebenssinn auf Nervenkitzel reduzieren, stellen die Kirche vor ganz neue Probleme. Alle anderen Gruppen erlauben noch wenigstens ein Anknüpfen an einige kulturelle Selbstverständlichkeiten, die bei diesen Außenseitern nie Verbindlichkeit erlangen konnten. Diese Jugendlichen nehmen nur Menschen etwas ab, die sich an ihnen abgearbeitet haben und ihnen sinnvolle Lebenschancen eröffnen konnten. Die »Bildungssynode« stellte viele Aufgaben - zum Weiterdenken und zum Handeln, sicher zu viele. Kleine konkrete Schritte sollten folgen.

Prof. Dr. Heinz Schmidt *WaldaUee 19*
6239 Eppstein-Bremthal

109. Ebd. S. 35 f.

110. Vgl. die Entschließung: Die Situation der Eltern und Kinder in Familie und Gesellschaft als Herausforderung an Botschaft und Dienst der Kirche, in: Leben und Erziehen - wozu?, a.a.O. S. *70-79,* bes. S. *70-72.* Leider hat sich die Synode nicht ernsthaft mit Freundschaften und eheähnlichen Beziehungen bzw. Lebensformen auseinandergesetzt. Ein Nachdenken über deren Recht und Grenzen hätte der Lebensnähe des Synodenworts zur Situation von Eltern und Kindern in Familie und Gesellschaft nicht geschadet.

111. Ebd., S. 40.

112. Ebd., S. 42.

113. Ebd., S. 34.

114. Ebd., S. 34. Das Wort in Klammern ist wegen der syntaktischen Konstruktion dem Originaltext hinzugefügt.

Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit im Religionsunterricht

VON JOCHEN KUHN

Das Grundgesetz verankert den *Religionsunterricht* als ordentliches Lehrfach in der öffentlichen Schule. Damit trägt es der besonderen Geschichte der deutschen Schule Rechnung. Freilich ist damit dem Religionsunterricht in der Schule eine Stellung zugewiesen, die dieses Fach von allen übrigen Fächern wesentlich unterscheidet; denn es gibt für kein weiteres Fach eine derartige rechtliche Absicherung. Diese besondere Stellung des Religionsunterrichts bedeutet eine *doppelte Herausforderung.* Einmal wird damit an die *Pädagogik* die bleibende Aufforderung gerichtet, den Religionsunterricht als Teilaufgabe schulischer Erziehung im demokratischen Staat zu begreifen: Die Pädagogik muß also einerseits von dem rechtlichen Befund ausgehen, sie kann den Religionsunterricht nicht ausklammern; andererseits muß sie eine Antwort auf die Frage zu finden suchen, »ob der Religionsunterricht. den es nun einmal gibt, an die Schule gehört, oder ob seine Veranstaltung und Durchführung außerschulischen Instanzen überlassen werden kann.«!

Die pädagogische Fragestellung weist aber zugleich auch darauf hin, daß die Aufgabe *politisch relevant* ist. Weil der Religionsunterricht im Grundgesetz festgeschrieben wurde, gehören seine inhaltliche Ausgestaltung, Organisation und Durchführung zu den Aufgaben staatskirchenrechtlicher Regelung. Nun stehen staatskirchenrechtliche Fragen meist nicht im Brennpunkt des theologischen und kirchlichen Interesses, und auch für den Staat bilden sie - derzeit jedenfalls - kein brennendes Problem. Die rasch erlahmte Diskussion um die im November 1974 verabschiedeten Thesen der Freien Demokraten über »Freie Kirche im Freien Staat« macht das deutlich genug: Obwohl es das erklärte Ziel der F.D.P. war, »zu einem neuen Verhältnis von Staat und Kirche beizutragen«, - denn »das Verhältnis von Staat und Kirche wird immer spannungsvoll bleiben. Gerade deshalb muß es in einem freien Staat von Zeit zu Zeit neu überdacht und neu bestimmt werden«; - kam eine inhaltliche Diskussion der von der F.D.P. vorgetragenen Thesen praktisch. nicht zustande. Staatskirchenrechtliche Fragen des Religionsunterrichts machen jedoch insoweit eine Ausnahme, als der Religionsunterricht im Grundrechtsteil des Grundgesetzes festgeschrieben wurde und damit für viele Bürger unseres Staates in mehr als einer Hinsicht zur Bewährungsprobe für individuelle Freiheit werden kann.

Die Bestimmungen über den Religionsunterricht fanden im Grundrechtsteil des *Grundgesetzes* Aufnahme; Bestimmungen über die Kirchen, mit deren Grundsätzen der Religionsunterricht übereinstimmen soll, finden sich jedoch im wesentlichen in Artikel *140* GG. Diese Tatsache macht bereits auf ein staatskirchenrechtliches Problem besonderer Art aufmerksam, das durch das spannungs volle Nebeneinander von Artikel 4 GG und Artikel 7 GG noch einmal verstärkt wird: Die richtige Zuordnung von individueller Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit bleibt ein immer wieder neu zu überdenkendes Problemfeld. *Wolfgang Huber* hat letztlich in seinem Aufsatz »Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit« hierzu gegenwärtige Tendenzen im Staatskirchenrecht aufgezeigte, Huber stellt fest: »Nadi dem bestehenden Verfassungsrecht hat die institutionelle Garantie der Kirchenfreiheit nicht im Grundrechtsteil der Verfassung ihren Ort.« Das bedeutet aber nach Huber nicht, daß Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit einfach zu trennen wären. »Vielmehr gilt, daß unter den Bedingungen einer freiheitlichen Gesamtordnung die *Kirchen/reiheit ein motsuendiges Korrelats der Religionsfreiheit* ist», wie Huber unter Berufung auf Hollerbach feststellte. Die Aufgabe muß nun freilich dahin gehen, den notwendigen Zusammenhang zwischen der institutionel-

1. *W. Ritzel,* Versuch einer bildungstheoretischen Rechtfertigung des Religionsunterridits, in: Pädagogische Rundschau, 1. Beiheft, S. 16, Rätingen 1965.

2. *W. Huber,* Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit. Zu gegenwärtigen Tendenzen im Staatskirchenrecht, in: ZEE 21 (1977), S. 191 ff.

3. A.a.O., S. 209.

len Garantie der Kirchenfreiheit und der grundrechtliehen Garantie der Religionsfreiheit deutlich herauszuarbeiten. Huber setzt sich in seinem Aufsatz mit der Gefahr einer einseitigen »Verkirchlichung« der Religionsfreiheit auseinander. Neuere Tendenzen im Staatskirchenrecht könnten die Balance der in Artikel 4 GG gewährleisteten positiven und negativen Religionsfreiheit erneut ins Wanken bringen. Mit Nachdruck erinnert Huber die Kirchen daran, daß sie selbst ein Interesse haben müßten, Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit auseinanderzuhalten, denn unter theologischem Gesichtspunkt könne für die Kirche die ihr in einer Gesellsdiafl gewährte Freiheit nur ein Mittel sein, um ihren Auftrag zur Verkündigung und zu diakonischem Handeln besser erfüllen zu können. Institutionelle Garantien haben deshalb nach Huber für die Kirche lediglich instrumentalen Charakter. »Gerade die Kirchen müssen also darauf drängen, daß der innere Zusammenhang zwischen Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit gewahrt wird - allerdings ohne daß deren instrumentales Verhältnis umgekehrt wird.«4

Weil der schulische Religionsunterricht eine besonders kritische Nahtstelle für das Verhältnis von Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit darstellt, bietet er ein hervorragend geeignetes Studienmaterial für die von Huber angesprochene Problematik. Die Verbürgung der Religionsfreiheit in Artikel 4 GG erstreckt sich sowohl auf die individuelle als auch auf die korporative Religionsfreiheit, und nur insoweit ist auch die Kirchenfreiheit grundrechtmäßig geschützt. In einem Urteil von grundsätzlicher Bedeutung hat das Bundesverfassungsgericht dazu entschieden: »Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses ist nicht nur die Freiheit des Einzelnen zum privaten Bekenntnis, nicht nur die Freiheit des Einzelnen zum öffentlichen Bekenntnis, nicht nur die Freiheit des Einzelnen zum gemeinsamen öffentlichen Bekenntnis, sondern auch die Freiheit des organisatorischen Zusammenschlusses zum Zwecke des gemeinsamen öffentlichen Bekenntnisses, insbesondere die Freiheit der Kirchen in ihrer historisch gewordenen Gestalt zum Bekenntnis gemäß ihrem Auftrag.«5 Gerade diese Formulierung macht aber einmal mehr deutlich, daß die im Grundgesetz vorgenommene Differenzierung von Religionsfreiheit und Kirdienfreiheit verhindert, daß die Religionsfreiheit - in welcher Weise auch immer - in der Kirchenfreiheit aufgehen könnte. Artikel 137, 2 S. 1 WRV behält jedenfalls als Konsequenz der in Artikel 4, 1 und 2 garantierten individuellen und korporativen Religionsfreiheit eigenständige Bedeutungs. Die angesprochene Problematik der Differenzierung von Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit soll im folgenden an zwei konkreten Schwierigkeiten, mit denen der Religionsunterricht derzeit belastet ist, ein wenig genauer ins Auge gefaßt werden.

Aus der Fülle der Probleme um den Religionsunterricht greifen wir zwei heraus, die in den letzten zwanzig Jahren in besonderer Weise dem Religionsunterricht zu schaffen gemacht haben und noch machen, weil sie beide eine Herausforderung der Institution durch die Freiheit des einzelnen darstellen. Wir sprechen hier erstens von der Abmeldung vieler Schüler vom Religionsunterricht und zweitens von dem Verlangen vieler Schüler, nicht am Religionsunterricht der eigenen Konfession, sondern an dem der anderen teilzunehmen.

I.

Nach Artikel 7, 3 GG ist der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach an allen öffentlichen Schulen. Der Religionsunterricht ist also Pflicht-

4. Ebd.

5. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Band 42, S. 323, Tübingen 1976.

6. So auch G. *Maunz* in: MDH Art. 140 GG *I* Art. 137 WRV, Rdnr, 7. Das Verhältnis von Artikel 4 zu Artikel 140 GG weist im einzelnen freilich noch viele ungeklärte Probleme auf, die hier nicht weiter erörtert werden können. Vgl. dazu etwa G. *Scheffler,* Staat und Kirche. Die Stellung der Kirche im Staat nach dem Grundgesetz, 2. Auflage, Hamburg 1973; *K. Wegenast, Schlaich* u, a., Trennung von Kirche und Staat? Evangelische Zeitstimmen 74, Hamburg 1975; *H. Schambeck* (Hg.), Kirche und Staat, Berlin 1976; aber auch *E.* G. *Mahrenholz,* Kirchen als Korporationen, in: ZevKR 20, S. 43 ff., Tübingen 1975. Vgl. die folgende Anmerkung.

fach. Er wird »in übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt.« Das bedeutet aber keineswegs, daß die Teilnahme der Schüler am Religionsunterricht ein Stück Kirchenfreiheit darstellt; denn Artikel 7, 2 GG hat vorab bestimmt: »Die Erziehungsberechtigten haben das Recht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen.« Die Pflicht zur Teilnahme wie auch das Recht zur Abmeldung gründen also keineswegs in der Kirchenzugehörigkeit des Schülers, sondern sind Teil der *individuellen Religions/reiheit.* Dieser Tatbestand spiegelt sich u. a. in der Tatsache, daß die Zahl der Abmeldungen vom Religionsunterricht gerade in einer Zeit anschwoll, als dieser Unterricht noch als »Kirche in der Schule« verstanden wurde, mithin eine besonders enge Verbindung von Kirche und Religionsunterricht praktiziert wurde. Gerade weil der Religionsunterricht nach Artikel 7 GG keine »Kirche in der Sdiule« ist, war es folgerichtig, durch ein stärkeres Abrücken des Religionsunterrichts von der Praxis der Kirche die Eigenständigkeit des staatlichen Religionsunterrichts neu herauszustellen. Daß dadurch auch die nachgerade zum öffentlichen Skandal gewordenen Abmeldungen vom Religionsunterricht eingedämmt wurden, ist beachtenswert.

Aber noch ein weiteres Phänomen verdient in diesem Zusammenhang Beachtung: Obwohl der Schüler wie auch seine Eltern im Regelfall Mitglieder ihrer Kirche bleiben, wird der Schüler vom Religionsunterricht, der »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« erteilt wird, abgemeldet. Hier tritt also die Bindung des einzelnen an seine Kirche in ihrer Wirkungsmächtigkeit hinter die individuelle Freiheit zurück. Niemand wird behaupten wollen, das sei nur dort der Fall, wo der Religionsunterricht durch fehlende Qualität oder durch falsche Lehre zu diesem Schritt herausfordere. Sehr oft ist ganz einfach eine schlechte Note, persönliche Antipathie, ungünstige Lage des Unterrichts im Stundenplan, befürchtete oder tatsächliche Arbeitsüberlastung des Schülers der Anlaß für eine Abmeldung vom Religionsunterricht. Nicht zu unterschätzen ist auch die vielen Abmeldungen zugrunde liegende Ohnmacht der Eltern gegenüber den Kindern, die mit der Abmeldung ein kleines Stück Protesthaltung gegenüber der Schule als ganzer verwirklichen. In allen Fällen bleibt die Tatsache grundlegend, daß die Eltern mit der Abmeldung ihrer Kinder ein individuelles Freiheitsrecht wahrnehmen, das sie unabhängig von ihrer Kirchenzugehörigkeit praktizieren und das ihnen Artikel 7, 2 GG ausdrücklich zuerkennt. Zwar ist die Zahl der katholischen Eltern, die von diesem Freiheitsrecht Gebrauch machen, geringer als die der evangelischen; aber darauf braucht in unserem Zusammenhang nicht weiter eingegangen zu werden.

Die Kirchen haben ihrerseits zunächst versucht, mit kirchlichen Zuchtmaßnahmen die Ausübung derartiger individueller Religionsfreiheit der Kirchenmitglieder zu unterbinden. Solche Versuche verloren jedoch ihre Wirkung und sind - jedenfalls im Bereich der evangelischen Kirchen - längst in Vergessenheit geraten, selbst dort, wo die Androhung solcher Zuchtmaßnahmen Eingang in die kirchliche Verfassung fandt.

Statt dessen erwarten nun die Kirchen mit zunehmender Dringlichkeit vom Staat Abhilfe. Artikel 7 GG garantiert nämlich nicht nur die Ausübung positiver wie negativer Religionsfreiheit, sondern ist auch - darüber besteht in der Auslegung des Grundgesetzes wohl *Ein*mütigkeit – mit der hier festgestellten Regelung des Religionsunterrichts Teil des staatskirdien-

---

7. Vgl. etwa Art. 39,2 der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland: »Die Taufe muß ferner versagt werden, wenn die evangelische Erziehung des Kindes nicht zu erwarten ist. Das wird im allgemeinen der Fall sein, ... wenn schulpflichtige evangelische Geschwister von der Evangelischen Unterweisung oder vom Konfirmandenunterricht fernbleiben und dadurch die Gleichgültigkeit der Eltern gegenüber der Heiligkeit der Taufe und gegenüber ihrem Taufversprechen ersichtlich ist ...«. Der Artikel hat seither alle Änderungen der Kirchenordnung unverändert passiert. Er ist m. E. ein guter Beleg für Mahrenholz' These, daß »die Kirche natürlich auch Träger von Partikularinteressen« ist. »Natürlieh ist mit *A. von Campenhausen* daran festzuhalten, daß für den kirchlichen Auftrag die Vokabel »Interessee aus theologischer Sicht sunangemessen ist-.« *Mahrenholz* a.a.O., S. 49.

rechtlichen Systems, das nach Artikel 140 GG dem Staat - unter Wahrung weltanschaulicher Neutralität - die Rolle eines Förderers der Kirchen zuschreibts,

Aus Artikel 7, 2 GG und 7, 3 Satz 3 GG ergibt sich die Konsequenz, daß Religionsunterricht und Religionsfreiheit kollidieren können. Einerseits schützt der Staat ein Grundrecht, das als unmittelbar geltendes Recht, nicht etwa nur als Programm, sich nun direkt gegen die Kirchen und ihre Interessen wenden kann. Andererseits hat der Staat aber auch die Aufgabe, für eine sachgemäße Durchführung des Religionsunterrichts, der in übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften zu erteilen ist, Sorge zu tragen. Er kann den Wunsch der Kirchen, eine Organisation des Religionsunterrichts zu schaffen, die zusätzliche Anreize zur Abmeldung vom Religionsunterricht unterbindet, nicht einfach übergehen.

In immer mehr Bundesländern wird deshalb ein *Ersatz/ach* für den Religionsunterricht eingerichtet, das diejenigen Schüler besuchen müssen, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen. Damit wird nach Meinung vieler einem Mißbrauch der Abmeldung vom Religionsunterricht Einhalt geboten, anders ausgedrückt: Die Religionsfreiheit des einzelnen wird gewahrt und doch zugleich das legitime Interesse der Kirchen an der Durchführung des Religionsunterrichts gefördert.

Doch ist sogleich eine erste kritische Anmerkung zu machen: Indem das Grundgesetz überhaupt keine Angaben darüber macht, aus welchen Gründen Eltern ihre Kinder am Religionsunterricht teilnehmen oder nicht teilnehmen lassen, ist es von daher bereits ausgeschlossen, hier in irgendeiner Beziehung von einem »Mißbrauch« zu sprechen. Der Gebrauch des individuellen Freiheitsrechts der Teilnahme oder Abmeldung wird an keine Kriterien gebunden - im Unterschied etwa zu dem Recht auf Kriegsdienstverweigerung in Artikel 4, 3 GG. Entzieht sich aber das Recht auf Teilnahme oder Abmeldung jeder Reglementierung, dann bedeutet das doch, daß die Existenz des Religionsunterrichts das Ergebnis der Einstellung der einzelnen zu diesem Unterricht und nicht die Verwirklichung kirchlicher Ansprüche darstellt. Dann wäre im Extremfall auch die »Austrocknung« des Religionsunterrichts durch die Eltern eine legitime Konsequenz aus Artikel 7, 2 GG. Kann oder darf es dann aber überhaupt einen Ersatz für den Religionsunterricht geben, der seinerseits nicht mehr unter Artikel 7, 2 GG fiele?

Es lohnt sich aber, die Einrichtung eines solchen Ersatzfaches noch ein wenig genauer ins Auge zu fassen. Im Unterschied zu den Bundesländern, die heute mit der Einrichtung eines Ersatzfaches den Religionsunterricht organisatorisch in den Griff bekommen wollen, hat etwa Rheinland-Pfalz die Einrichtung eines AIternativunterrichts bereits in seiner Verfassung vorgesehen. Obwohl der Verfassungsauftrag erst Jahrzehnte nach Inkrafltreten der Verfassung verwirklicht wurde, darf man hier dennoch davon ausgehen, daß dieser Alternativunterricht nicht eine bloß organisatorisch begründete Maßnahme ist. Darauf soll auch der hier gewählte Ausdruck »Alternativunterricht« - trotz der damit gegebenen Möglichkeit des Mißverständnisses - hinweisen.

Artikel 35 LV Rheinland-Pfalz bestimmt: »Für Jugendliche, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, ist ein Unterricht über die allgemein anerkannten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes zu erteilen.« Hier wird nicht ein bloßer Ersatzunterricht verfügt, sondern eine Alternative, die positiv beschrieben wird; eine weltanschauliche Fixierung wird deutlich erkennbar. Damit wird aber nun die Gefahr her-

8. Zur Abhängigkeit des Religionsunterrichts von dem Verhältnis zwischen Staat und Kirchen im allgemeinen vgl, D. *Eblers,* Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts, S. 25 f., Neuwied 1975, und die dort angegebene Literatur. Wir stimmen mit Ehlers darin überein, daß es weder angeht, Art. 140 GG zugunsten einer isolierten Religionsfreiheit abzuqualifizieren noch umgekehrt aus Art. 140 GG ein kulturstaatliches Prinzip abzuleiten, »krafl dessen der Staat in neutraler Weise durchweg zur positiven Religionspflege verpflichtet sei.« Denn »wenn das GG auch keine rigorosen Trennungsvorstellungen enthält, so können doch in erster Linie ausgrenzend gemeinte Garantien der Religionsfreiheit nicht einfach generell in ihr Gegenteil verkehrt und in Ansprüche auf ein spezifisch religionsförderndes Tätigwerden des Staates umgedeutet werden.« Vgl. Ehlers, a.a.O., S. 45.

aufbeschworen, daß der Staat seine weltanschauliche Neutralität verletzt und - zugespitzt formuliert - zum Stifter einer Ersatz- oder Vorhofsreligion wird. Er verpflichtet zugleich - an Artikel 7, 2 GG vorbei - zur Teilnahme an diesem Unterricht. Freilich wurde der in Artikel 35 LV vorgesehene Alternativunterricht, wie schon gesagt, erst sehr spät eingerichtet, und als er endlich - nach einem Fehlstart - als »Ethikunterridit« Wirklichkeit wurde, war man von der inhaltlichen Festlegung auf die Naturrechtslehre bereits ein gutes Stück abgerückte, Dennoch läßt der Lehrplan für das Fach bis heute manche Fragen in dieser Richtung offen. Das Problem eines Ersatzfaches für den Religionsunterricht bleibt in erster Linie das Problem der Inhalte dieses Unterrichts.

Dem Problem entgeht der Staat nur scheinbar dadurch, daß er Inhalte festlegt, die die Wahrung weltanschaulicher Neutralität gewährleisten können. Auch wenn er nun beispielsweise Philosophie oder Religionskunde als Ersatzfach festlegt, ist die Bestimmung dieses Faches als Ersatzfach doch zugleich wieder die Koppelung an den Religionsunterricht: Der Staat erklärt den Unterricht für abgemeldete Schüler als notwendig, gleichzeitig schließt er die anderen Schüler aus, die den Religionsunterricht besuchen.

Worin liegt die Berechtigung für diesen Ausschluß? Um die Problematik zu verdeutlichen, greifen wir noch einmal auf eine - nun betont nicht-religiöse - Variante des Ethikunterrichts zurück. In dem diesbezüglichen Erlaß des bayrischen Kultusministeriums heißt es:

»Der Besuch des Ethikunterrichts ist für alle Schüler verpflichtend, die nicht am Religionsunterricht ihres Bekenntnisses teilnehmen bzw. keiner Konfession angehören. Unter Religionsunterricht ist dabei gemäß Artikel 136 Abs. 2 BV der als ordentliches Lehrfach an den Schulen eingerichtete Religionsunterricht zu verstehen, der in übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgemeinschaft erteilt wird. Folgende kleinere Religionsgemeinschaften haben das Recht, einen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach außerschulisch einzurichten: die israelitische Kultusgemeinde, die altkatholische Kirche und die russisch-orthodoxe Kirche. Schüler, die den genannten Religionsgemeinschaften angehören und den Nachweis erbringen, daß sie am Religionsunterricht ihres Bekenntnisses teilnehmen, erhalten im Fach Religionslehre eine Note und sind nicht verpflichtet, am Unterricht in Ethik teilzunehmen. Demgegenüber sind Glaubensunterweisungen, die nicht als Religionsunterricht im Sinne von Art. 136 Abs. 2 BV eingerichtet sind, kein ordentliches Lehrfach. Sie können in Schulzeugnissen in der Rubrik -Religionsunterridit- nicht benotet werden; die Teilnahme an ihnen unterliegt keiner Kontrolle durch die Schule und entbindet nicht von der Verpflichtung, den Ethik-Unterricht zu besuchen.«10 Ausdrücklich wird betont: »Der Unterricht in Ethik ist *kein* weltanschaulich gebundenes Fach.«11 Konsequent entfällt somit die Anwendung von Artikel 7, 3 Satz 3 GG: -Der Lehrer kann die Erteilung des Faches nicht unter Berufung auf seine Glaubensfreiheit ablehnen. Das beamtenrechtliche Weisungsrecht des Dienstvorgesetzten (Art. 64 Abs. 2 Bay BG) gilt somit auch hinsichtlich der Erteilung des Ethik-Unterridits.ets Zugleich wird aber be-

9. Vgl, Kultusministerium Rheinland-Pfalz, Entwürfe der Curricula für die Mainzer Studienstufe, in: Schulversuche und Bildungsforschung. Berichte und Materialien, Band 4, Mainz 1973, S. 555 ff.

10. Staatsinstitut für Schulpädagogik München, Handreichungen für das Unterrichtsfach Ethik mit Abdruck des curricularen Lehrplanes, Manuskriptdruck, München 1973, S. 11 f.

11. A.a.O. S. 12.

12. Ebd. Natürlich hat *ehr. Link* (Handbuch des Staatskirchenrechts, Band 2, Berlin 1975, S. 530) recht, wenn er urteilt: »Die Abmeldungsmöglichkeit dient der Gewissensfreiheit der Schüler, nicht der Erlangung von Freistunden.« Indem er jedoch *die* Meinung Leisners aufnimmt, daß das Ersatzfach die Ernsthaftigkeit der Gewissensentscheidung sichere, verkennt Link, daß sich mit dem Ersatzfach genauso sfalschee Gründe zur Abmeldung vom Religionsunterricht verbinden können. Seine Einlassung ist freilich ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Integration des Religionsunterrichts in die Schule letztlich *eine* Anderung des Zwangsunterrichts als durchgehendes Gestaltungsprinzip von Schule

stimmt: «Religionslehrer sollen in der Regel den Ethik-Unterricht nicht erteilen.«13

Einerseits wird hier jede weltanschauliche Ausrichtung des Faches verneint, andererseits geht mit dessen Einrichtung deutlich erkennbar eine Verstärkung der Bindung des Religionsunterrichcs an die Kirchen einher. Entscheidend für die Teilnahme des Schülers an dem einen *oder anderen* Fach ist seine Konfessionszugehörigkeit, ein Prinzip, das lediglich von der Entscheidung *gegen den Religionsunterricht* durchbrochen wird. Darin liegt nun aber der Widersinn: Einerseits wird ein Pflichtfach eingerichtet - die Teilnahme daran kann weder von Schülern noch von Lehrern durch weltanschauliche Vorbehalte abgelehnt werden -, andererseits werden alle Schüler, die am Religionsunterricht teilnehmen, von diesem Unterricht ausgeschlossen. Mag das Fach nun aus Ethik-, Philosophie- oder Religionskunde-Unterricht (wie in norddeutschen Bundesländern) bestehen, der Ausschluß der Schüler, die am Religionsunterricht teilnehmen, offenbart die crux interprerum entweder die Inhalte oder die Organisation des Faches betreffend.

Indem der Staat Schüler verpflichtet, einen solchen Unterricht zu besuchen, erhebt er den Anspruch, daß die Erteilung des Ersatzfaches für die Bildung der Schüler notwendig sei. Da er aber gleichzeitig deutlich macht, daß die Inhalte dieses Unterrichts nichts mit Religionslehre zu tun haben, werden diejenigen Schüler, die an einem Religionsunterricht teilnehmen, insofern benachteiligt, als sie von diesem Unterricht ausgeschlossen werden. Wie will der Staat rechtfertigen, daß ein Schüler, der am Religionsunterricht teilnimmt, keinen Philosophie- oder Religionskunde-Unterricht erhalten darf? Denn der Religionsunterricht soll ja gerade kein Wahlfach sein!

Wenn auf der einen Seite unterstrichen wird, daß Religionsunterricht und Ersatzfach nichts miteinander zu tun haben, auf der anderen Seite jedoch ein Junktim gebildet wird, bleibt nur die Schlußfolgerung, daß die ausschließenden Bestimmungen über den Besuch dieses Unterrichts lediglich der Disziplinierung der Schüler dienen sollen. Die Abmeldung vom Religionsunterricht wird erschwert, ja, weitgehend auch verhindert, wenn wegen ungenügender Schülerzahlen verschiedene Klassen oder gar Jahrgangsstufen zusammengefaßt werden und der Unterricht des Ersatzfaches dann zwangsläufig an eine besonders ungünstige Stelle im Stundenplan gelegt wird. In einem Extremfall wurde den Schülern sogar zugemutet, den Ersatzunterricht einer 15 Kilometer entfernten Schule zu besuchen, wenn sie sich vom Religionsunterricht abmeldeten. Hier ist dann vom Ersatzunterricht das gleiche festzustellen, was Link im Blick auf den Religionsunterricht bemerkt: Es widerspricht »der Verfassungsgarantie des ordentlichen Lehrfaches, den RU durch prinzipielle Zuweisung von Eckstunden gegenüber anderen Fächern zu diskriminieren.ers Freilich ist mit der Einrichtung des Ersatzfaches möglicherweise auch ein gegenteiliger Effekt verbunden, nämlich ein zusätzlicher Anreiz, den Religionsunterricht zu verlassen. Das dürfte dann der Fall sein, wenn ein besonders beliebter Lehrer den Ersatzunterricht erteilt oder das Unterrichtsangebot den Schüler reizt. Wie immer im Einzelfall das Ergebnis der Einrichtung eines Ersatzfaches aussehen mag, auf jeden Fall bleibt die Schwierigkeit bestehen, daß der Staat in die Wahrnehmung der individuellen Religionsfreiheit regulierend eingreift.

Für ein solches Eingreifen spricht natürlich das Unbehagen darüber, daß viele Schüler für die Abmeldung vom Religionsunterricht Gründe haben, die mit Religion oder Glauben gar nichts zu tun haben. Es ist aber dennoch - wie oben schon bemerkt - nicht von einem »offenkundigen Mißbrauch« des Rechts auf Abmeldung vom Religionsunterricht zu sprechen, wie etwa Schreiber das tut15. Der richtige Gebrauch ist ja nicht festgelegt. Aus dem gleichen Grund

---

zur Voraussetzung hat. Ich habe darauf bereits in meiner Dissertation »Die Integration des Religionsunterrichts in die Sdiule«, Bonn 1976, aufmerksam gemacht. Auf diesen Problemzusammenhang wird später noch einmal einzugehen sein.

13. Ebd.

14. *Link,* S. 514.

15. *H.-M. Schreiber,* Interaktion Kirche - Schule. Fakten, Fragen, Perspektiven, Hamburg 1971, S. 116.

geht es auch nicht an, eine Aufhebung des Rechts auf Abmeldung mit der Begründung zu fordern, daß durch die jüngere didaktische Entwicklung des Religionsunterrichts dies Fach immer stärker als Sache der Schule verstanden werden müsse und nicht mehr zum Ziel habe, Schüler kirchlich zu vereinnahments. Nach Artikel 7, 3 GG war nämlich der Religionsunterricht schon immer Sache der Schule. Daß dieser Unterricht in übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften zu erteilen ist, kann durch eine didaktische Entwicklung weder verhindert noch gefördert werden, solange es sich um den in Artikel 7 GG gemeinten Religionsunterricht handelt. Dieser Unterricht durfte nie das Ziel haben, Schüler kirchlich zu vereinnahmen.

Der Staat muß vielmehr dafür Sorge tragen, daß der in Artikel 4 GG gewonnene, Freiheit-Liche Aspekt des Grundgesetzes nicht durch eine einengende Auslegung von Artikel 7, 3 GG wieder verlorengeht. Denn zwischen Artikel 4 GG und Artikel 7, 3 GG besteht kein Widerspruch. Daß die Väter des Grundgesetzes den Zusammenhang beider Bestimmungen unterstreichen wollten, sieht Ehlers bereits durch den Unterschied zum Wortlaut der Weimarer Verfassung gerade an dieser Stelle des ansonsten traditionellen Textes bestätigttt.

So bleibt nur der Schluß, daß alle Maßnahmen, den Religionsunterricht in der Schule von heute durch Zwangsmaßnahmen stützen zu wollen, am Kern des Problems vorbeizielen und obendrein in neue Schwierigkeiten hineinführen. In der Schule, die vom Gedanken des Zwangs zur Teilnahme an einem bestimmten Unterricht beherrscht ist, bleibt der *Religionsunterricht,* von dem der Schüler sich in Wahrnehmung seines individuellen Freiheitsrechts abmelden kann, notwendig ein *Fremdkörper.* An der Struktur dieses Faches, die uns durch das Grundgesetz vorgegeben ist, wird zwangsläufig immer ein *Stück einer anderen Schule* sichtbar, einer Schule, in der die *individuelle Freiheit* des Schülers ein entscheidendes Kriterium bildet. Es ist deshalb kein Zufall, wenn in der reformierten Oberstufe des Gymnasiums der Religionsunterricht nun auf einmal sehr viel besser in die Schule integriert erscheint als jemals zuvor. Denn für die Oberstufe des Gymnasiums ist die Vorstellung der Zwangsschule ein Stück. weit aufgegeben und statt dessen der Idee der Angebotsschule Raum geschaffen worden. Erst in einer solchen Schule findet der Religionsunterricht seinen legitimen Platz.

Natürlich wird dort, wo der Unterricht als Angebot begriffen wird, die Beweislast für die Notwendigkeit eines Faches von niemand mehr übernommen als von dem Fach selbst. Im Blick auf den Religionsunterricht entspricht das jedoch exakt der Intention, die das Grundgesetz mit seiner Einrichtung verband. Religionsunterricht ist lebendiger Ausdruck wahrgenommener Religionsfreiheit, dem institutionelle Garantien nur insoweit zukommen, als sie Ausdruck. der Freiheit der Religionsausübung sind. Wer dagegen einwendet, damit sei das Fach, konkret vor allem der einzelne Fachlehrer, überfordert, zeigt damit nur, daß er von einer Zwangsschule her denkt, in der sich die Notwendigkeit eines bestimmten Fachunterrichts sozusagen von selbst versteht. In einer Schule jedoch, die vom Lernangebot für den Schüler ausgeht und von daher generell strukturiert ist, wäre eine solche Zumutung an das Fach bzw. an den Fachlehrer nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel. Derzeit jedenfalls ist es der Ausnahmecharakter, der belastend wirkt. Es wäre einer eigenen Untersuchung wert, von den grundgesetzlichen Intentionen zum Religionsunterricht her der Frage nachzugehen, ob nicht eine solche Angebotsschule dem Geist unserer Verfassung eher entspräche als die jetzige Schule. Die Reform der Oberstufe des Gymnasiums ist u. E. als ein Angeld auf solches Verständnis von Schule zu verstehen.

16. Vgl, *H.-M. Schreiber,* a.a.O,
17. D. *Ehlers,* Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts, Neuwied 1975, S. 24. Ehlers zieht daraus den - m, E. fraglichen - Schluß, »daß der Religionsunterricht nicht mehr ausschließlich von einer Religionsgemeinschaft her verstanden werden kann.« Ehlers warnt freilich selbst davor, die Abweichung im Wortlaut für seine These eines multikonfessionell orientierten Religionsunterrichts überzubewerten. Ehlers' These streift zwar den Zusammenhang meiner Fragestellung, eine Auseinandersetzung müßte jedoch besonders geführt werden.

Aus den hier angestellten überlegungen zur staatskirchenrechtlichen Situation des Religionsunterrichts ergibt sich mithin die Frage, ob die Kirchen, statt vom Staat die Förderung des Religionsunterrichts durch Zwangsmaßnahmen auf der Grundlage des status quo zu erwarten, nicht besser den Religionsunterricht und seine offenkundige Problematik in der Schule dazu nutzen sollten, mit dem Staat zusammen an einer Veränderung der Schule in der oben skizzierten Richtung zu arbeiten. Gerade die evangelische Kirche könnte dafür bei ihren eigenen einschlägigen Vorarbeiten anknüpfentä. Auf jeden Fall müßte der Kirche deutlich sein, daß sie selber dazu aufgerufen ist, an der Wahrung der negativen Religionsfreiheit mitzuwirken, statt sie ihrer Kirchenfreiheit unterzuordnen. Wenn die Kirchen im Blick auf die Problematik der Abmeldung vom Religionsunterricht den von Huber mit Recht betonten instrumentalen Charakter der Kirchenfreiheit gegenüber der Religionsfreiheit wahren wollen, müssen sie nad; neuen Wegen suchen.

H.

Die andere Herausforderung der Institution Kirche durch die Freiheit des einzelnen, die wir hier zu besprechen haben, geschieht durch das Verlangen vieler Schüler, nicht *am Religionsunterricht* der eigenen, sondern an dem *der anderen Konfession teilzunehmen.*

Dieses Problem existiert erst seit weniger als 20 Jahren. Bis dahin galt es als selbstverständlieh, daß der Schüler am Religionsunterricht seiner eigenen Konfession teilnahm. Genauso selbsrverständlidi war es daneben auch, daß Schüler, die keiner der beiden großen Konfessionen angehörten, am Religionsunterricht nicht teilnahmen. Schon immer hatte freilich die Frage der Teilnahme oder Nichtteilnahme von Schülern aus den evangelischen Freikirchen die Brüchigkeit des Prinzips verdeutlicht. Immerhin bestimmte noch der oben bereits erwähnte Erlaß des bayrischen Kultusministeriums zur Einführung des Ethikunterrichts ganz selbstverständlich, daß die Schüler am Religionsunterricht *ihres Bekenntnisses* teilnehmen. Man wird wohl annehmen dürfen, daß freikirchliche Schüler keineswegs gezwungen wurden, exakt nach diesem Erlaß zu handeln.

Inzwischen jedoch veränderte sich die Situation: Viele Schüler bekunden heute ein waches Interesse 30m Religionsunterricht, verlangen *je*doch, am Religionsunterricht nicht der eigenen, sondern der jeweils anderen Konfession teilnehmen zu dürfen. Die Gründe, die den Schüler zu einem solchen Wunsch veranlassen, sind teilweise denen sehr ähnlich, die andere Schüler zur Abmeldung vom Religionsunterricht bewegen, also Negativ-Entscheidungen, wie sie oben bereits aufgeführt wurden. Dazu treten freilich vielfach positive Gründe: die Qualität des gewünschten Unterrichts, persönliche Zuneigung zu dem betreffenden Lehrer oder auch zu einem Schüler der anderen Konfession, aber auch - gar nicht so selten - ein kritisches Fragen nach Religion, das den Schüler dazu treibt, Antworten auf seine Fragen dort abzurufen, wo er sie abzurufen wünscht, jedoch nicht mehr dort, wo sie ihm aufgrund der Vorgabe seiner Eltern und der daraus resultierenden Einrichtung des konfessionellen Religionsunterrichts gegeben werden sollen. Der Schüler nimmt hier eine individuelle, positive Religionsfreiheit wahr, die der Kirchenfreiheit, die in der Einrichtung des Religionsunterrichts ihren Ausdruck findet, zuwiderläuft. Hier ist deshalb wiederum zu fragen: Darf oder muß die Bestimmung in Artikel 7, 3 GG, daß der Religionsunterricht »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinsdiaflen« zu erteilen ist, insoweit zu einer Einschränkung der positiven Religionsfreiheit führen?

Was heißt überhaupt »Übereinetimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften«? Gewöhnlich wird zur Beantwortung dieser Frage darauf verwiesen, daß der Religionsunterricht konfessionell zu erteilen sei. Doch bedarf auch diese Auskunft - gerade wegen des gegenüber der Weimarer Verfassung geänderten Wortlauts in Artikel 7, 3 GG - der näheren Erläuterung. Die katholische Kirche zählt nun zur Bestimmung der Konfessionalität des Reli-

18. Vgl. etwa: Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), Die evangelische Kirche und die Bildungsplanung. Eine Dokumentation, Gütersloh 1972.

gionsunrerridits drei Kriterien auf: Der Religionsunterricht muß mit der Lehre der Kirche in seinen Inhalten übereinstimmen, er muß ferner von einem Lehrer erteilt werden, der das Bekenntnis der Kirche teilt und von der Kirche selbst als Lehrer dieses Faches beglaubigt ist, und er muß schließlich aus einer in konfessioneller Hinsicht homogenen Schülergruppe bestehen. Der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 24. 11. 1974 »Der Religionsunterricht in der Sdiule« schwächt das dritte Kriterium freilich vorsichtig ab. Da wird nämlich festgestellt, »daß im Religionsunterricht der öffentlichen Schulen Lehrer, Lehre und in der Regel auch die Schüler in einer Konfession beheimatet sein sollen ...«[19].

Die evangelische Kirche dagegen nannte zwar auch die Übereinstimmung in den Inhalten und im Bekenntnis des Lehrers für unabdingbar, nicht jedoch die konfessionelle Homogenität der Schüler. Im Gegenteil war der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland der Auffassung, »daß die Bekenntnisgebundenheit des Religionsunterrichts durch die Bekenntniszugehörigkeit der Lehrer und durch die Unterrichtsinhalte in konfessionsspezifischer Entfaltung grundsätzlich hinreichend gesichert ist.« Dann aber hielt es der Rat für erforderlich, »daß den Schülern der Sekundarstufe II künftig die geordnete Möglichkeit erhalten bzw. eröffnet wird, auch an Kursen eines anderen Bekenntnisses als des eigenen teilzunehmen.ew

Die unterschiedliche Fixierung der»Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaflen« hatte eine schwierige Situation heraufbeschworen. Der Staat als der Veranstalter des Religionsunterrichts kann in der Frage der Zulassung von Schülern zum Religionsunterricht eines anderen Bekenntnisses als ihres eigenen erst dann handeln, wenn die beiden großen Konfessionen sich auf ein gemeinsames Vorgehen geeinigt haben. Bis dahin kann er eine solche Teilnahme höchstens dulden, nicht jedoch grundsätzlich erlauben oder verbieten. Die Bestimmung über die Teilnahme am Religionsunterricht gehört insofern zu den »res mixtae« des Staatskirchenrechts. Kraft staatlicher Normierung ist der Religionsunterricht Gegenstand der allgemeinen Schulpflicht, über deren Einhaltung der Staat zu wachen hat. Bedeutet das aber bereits, daß der Staat auch darüber wachen muß, daß der Schüler am Religionsunterricht des eigenen Bekenntnisses teilnimmt? Für die Weimarer Republik hat *W. Landé* diese Frage bejaht, und viele haben nach ihm diese Bejahung auf die Bundesrepublik übertragens!¡ sie sehen es nur als folgerichtig an, daß der Schüler den Religionsunterricht des eigenen Bekenntnisses besucht[22]. Auffällig ist jedoch, daß die Schulordnungs-Vorschriften konkrete Anordnungen hierzu tunliehst vermeiden.

Einmütigkeit herrscht darüber, daß der Religionsunterricht kein Wahlfach im Sinne der Freiwilligkeit der Teilnahme ist[23]. Der Streit entsteht an der Frage, ob der Religionsunter-

19. Beschluß »Der Religionsunterricht in der Sdiule« der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland vom 24. 11. 1974, in: Heftreihe Synodenbeschlüsse, Nr, 4, S. 23. Zur Schwierigkeit, den Rechtsgehalt des Übereinstimmungsgebots in Artikel 7, 3 Satz 2 GG exakt zu bestimmen, vgl. *Link*, S. 535 ff. und die dort angegebene Literatur.
20. Entschließung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Religionsunterricht in der Sekundarstufe II vom 19. Oktober 1974, Manuskriptdruck. Hannover o. J., S. 3.
21. Die Schule in der Reichsverfassung, Berlin 1929, S. 201. Vgl, im übrigen die folgende Anmerkung.
22. Für das hier angeschnittene Problem sind die Gutachten, die im Streit um die staatliche Regelungskompetenz bez, der Teilnahme am Religionsunterricht in Baden-Württemberg erstellt wurden, sehr aufschlußreich. Dort ist auch die wesentliche Literatur zum Problem verarbeitet. Vgl. das Gutachten von *Maunz*, Der Religionsunterricht in verfassungsrechtlicher und vertragskirchenrechtlicher Sicht, herausgegeben vom Bayrisdien Staatsministerium für Unterricht und Kultus, München 1974. Die anderen Gutachten in der Auseinandersetzung sind m, W. nicht im Druck erschienen: *Hollerbach* vom 15. 9. 1975, *Scheuner* vom 16. 1. 1974, *Listl* vom 17. 1. 1974, v. *Campenhausen* vom 6. 2. 1974 und vom 22. 12. 1975.
23. Das wird auch in den verschiedenen Gutachten immer wieder betont.

richt, weil er als evangelischer *oder* als katholischer Religionsunterricht erteilt wird, deswegen de facto ein Wahlpflichtfach darstellt. Welche Relevanz kann - oder darf! - die Konfessionszugehörigkeit für die Teilnahme an einer staatlichen Veranstaltung haben? Im Blick auf die Abmeldung des religionsmündigen Schülers vom Religionsunterricht hat *Link* bemerkt: »Das Grundrecht des Art. 7 Abs. 2 GG schützt ... auch die Gewissensentscheidung für eine Abmeldung vom RU gerade ohne vorangehende Mitgliedschaftsbeendigung in der entsprechenden Religionsgemeinschaft. Eine Verkürzung dieser Grundrechtsgarantie zu Lasten des Jugendlichen findet in der Verfassung keine Stütze.«24

Wenn aber Konfessionszugehörigkeit und Abmeldung vom Religionsunterricht in dieser Weise zu trennen sind, ist dann diese Grundrechtsgarantie nicht ebenso auf die Entscheidung zur Teilnahme anzuwenden? Artikel 7, 3 GG sagt nichts darüber aus, daß ein Schüler der Konfession angehören muß, deren Religionsunterricht er besuchen will[25]. Diese Bedingung wäre also nur aus einer konfessionsspezifischen Auslegung der »Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« abzuleiten.

Denn das historische Faktum, daß die konfessionelle Homogenität der Schüler im Religionsunterricht einmal selbstverständlich vorauszusetzende Eigenschaft des Religionsunterrichts war[26], gestattet noch keineswegs den Schluß, daß die konfessionelle Homogenität der Schüler auch Wesensmerkmal der geforderten »Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« ist. Zwar vertritt Link die Auffassung, daß die Beteiligung von Schülern, die einer anderen Religionsgemeinschaft angehören, auf die Unterrichtsgestaltung rückwirke und damit die Grundsätze der Religionsgemeinschaften unmittelbar tangierest.[27] Aber Link und alle, die seiner Meinung folgen, werden bereits durch das praktische Verhalten der Kirchen selbst widerlegt, worauf unten noch einzugehen sein wird. Auch die bereits erwähnte Erklärung der katholischen Bischöfe weist vorsichtig in eine andere Richtung.

Im Streit um die diesbeziiglidie Regelungskompetenz des Staates war vor allem den von katholischer Seite aufgerufenen Gutachtern daran gelegen, die konfessionelle Homogenität der Schüler nicht allein auf das jeweilige Selbstverständnis der Kirche zu gründen, sondern im Begriff des konfessionellen Religionsunterrichts selbst zu verankern. So hielt es z. B. *Hollerbach* für sachlich zwingend, die Konfessionszugehörigkeit des Schülers zum Kriterium seiner Teilnahme am Religionsunterricht zu machen, »weil der auf konfessionelle Neutralität verpflichtete Staat für eine Verpflichtung, die in den Bereich von Glauben und Religion hineinreicht, überhaupt nur an das Moment der formalen Konfessionszugehörigkeit anknüpfen darf.«28 »Daß hier ein besonderes Selbstverständnis der Kirchen durchschlagend zur Geltung gebracht werden könnte, ist nicht ersichtlich. Der Begriff -ordentliches Lehrfache ist ein Begriff des staatliehen Schulrechts, der zudem gerade der gleichstellenden Einordnung des Religionsunterrichts in das staatliche Schulsystem dient. Hier ist - solange die Kirchen vom staatlichen Angebot dieser Gewährleistung Gebrauch machen - für ein besonderes kirchliches Selbstverständnis kein Raum.«29

Gerade hier wird deutlich, wie stark ein bestimmtes Kirchenverständnis die Schlußfolgerung beeinflußt. Religionsfreiheit als Kriterium für die Entscheidung über die Teilnahme am Religionsunterricht kann über der Betonung der Konfessionszugehörigkeit des Schülers gar nicht mehr in den Blick kommen.

In Auseinandersetzung mit Hollerbach machte *von Campenhausen* dann jedoch in seinem zweiten Gutachten darauf aufmerksam, daß Artikel 7, 3 GG nichts darüber aussage, welcher Konfession der am Religionsunterricht teilnehmende Schüler angehören müsse. Statt dessen verweist von Campenhausen nun dar-

24. A.a.O., S. 527.
25. Darauf hat *v. Campenhausen* in seinem zweiten Gutachten, S. 11, aufmerksam gemacht.
26. *v. Campenhausen* ebenda,
27. A.a.O., S. 534 f. *Links* Meinung steht freilich in Spannung zu seiner eigenen Feststellung, daß der Religionsunterricht »wissensdiaflsgeleireter Unterricht« sei (S. 511 f.).

28. Hollerbach, Gutachten vom 15. 9. 1975, S. 18.
29. *S.20.*

auf, daß dort auf das Selbstverständnis der Kirchen ausdrücklich Bezug genommen werde. Sodann versteht er die vom Rat der EKD geforderte Zulassung konfessionsfremder Schüler als eine Grundsatzentscheidung im Sinne von Artikel 7, 3 GG; die EKD macht damit nach seiner Meinung »von ihrem Recht Gebrauch, ihre Grundsätze zu bestimmen, und bleibt dabei in dem durch Artikel 7 Abs. 3 Satz 2 GG gesteckten Rahmen. Die Modifizierung der Grundsätze ändert nichts an der Qualifikation des evangelischen Religionsunterrichts als Religionsunterricht im Sinne von Artikel 7 Abs. 3 Satz 2 GG. Das dort enthaltene übereinstimmungsgebot enthält ein von jeglicher Religionsgemeinschaft beeinflußbares -bewcglidies Element<.«30

Die Situation war grotesk: Beide Kirchen hatten gegensätzliche Grundsatzentscheidungen getroffen. Der Staat jedoch benötigte eine übereinstimmende Entscheidung, um handlungsfähig zu werden. Umgekehrt waren die Kirchen selbst am wenigsten imstande, ihre Auffassung von sidi aus in die Tat umzusetzen. Da die Angelegenheit lange in der Schwebe blieb, waren die Schulen weithin praktisch sich selbst überlassen. An der einen Schule wurde den Schülern - da der Schulleiter und die Religionslehrer entsprechend eingestellt waren - jede Freiheit eröffnet; an der anderen Schule wurde den Schülern aufgrund der anderen Einstellung aller oder eines Teils der hier Verantwortlichen jede Entsdieidungsfreiheit vorenthalten. Viele hofften indes, daß die »Macht des Faktischen« schließlich doch Früchte tragen werde.

In der Tat ließ sich die katholische Kirdie nach langem Zögern und heftigen innerkirchliehen Auseinandersetzungen zu einem Einlenken bewegen. Verhandlungen zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche brachten einen echten Komprorniß zustande, der inzwischen in verschiedenen Bundesländern wirksam geworden ist. Das Ergebnis soll hier am Beispiel der Bestimmungen für Rheinland-Pfalz näher erörtert werden.

Das Rundschreiben des Kultusministeriums vom 20. 2. 1977 ordnet die Angelegenheit wie folgt: »Die evangelischen Landeskirchen und die katholischen (Erz-)Diözesen in Rheinland-Pfalz haben übereinstimmende Entscheidungen darüber getroffen, in welchem Umfang der Schüler des verpflichtenden Grundfaches Religionslehre an den Kursen des anderen diristliehen Bekenntnisses teilnehmen kann. Wir geben diese nachstehend bekannt ... 3. Schüler, die an dem Leistungsfach Religionslehre teilnehmen, besuchen den Leistungskurs ihrer Konfession von der]ahrgangsstufe 11 bis zur Abiturprüfung, 4. Schüler, die am Grundfach Religionslehre teilnehmen, besuchen fünf Grundkurse dieses Faches vom ersten Halbjahr der Jahrgangsstufe 11 bis einschließlich erstem Halbjahr der]ahrgangsstufe 13. Mindestens drei der fünf Halbjahreskurse, bei vorzeitigem Ablegen der Abiturprüfung mindestens zwei Kurse, muß der Schüler im Religionsunterricht der eigenen Konfession belegen; in den beiden anderen Halbjahreskursen kann der Schüler am Religionsunterricht der anderen Konfession teilnehmen. 5. Schüler, die Religionslehre als viertes Prüfungsfach in der Abiturprüfung benennen wollen, müssen alle Grundkurse im Religionsunterricht der eigenen Konfession besuchen. über Ausnahmen entscheidet der Schulleiter. Er trifft die Entscheidung aufgrund eines sdirifflichen Antrags der Erziehungsberechtigten bzw. des volljährigen Schülers und macht sie aktenkundig ...«31

Die Konsequenzen dieses Rundschreibens sind beträchtlich. In vielen Schulen haben die Schüler jetzt zum ersten Mal die Möglichkeit, sich für den einen oder den anderen Religionsunterricht zu entscheiden. Für andere Schulen hingegen bedeutet der Kompromiß eine schwer erträgliche Einschränkung der bisher praktizierten Schülerfreiheit. Allgemein dürfte feststehen, daß unter diesen Bedingungen für die jeweilige konfessionelle Minderheit ein Leistungskurs kaum noch zustande kommen wird; noch schwerer wiegt freilich, daß die Schüler dieser Minderheit fortan von einem Leistungskurs in Religionslehre ausgesmlossen werden. Hier sind nun kritische Fragen an beide beteiligten Kirdien, aber auch an den Staat, der dieses Rundschreiben veröffentlichte, zu stellen.

30. S. 13.

31. Amtsblatt des Kultusministeriums von Rheinland-Pfalz, 1977, Nr, 5, S. 66 f.

Die katholische Kirche hatte die Konfessionszugehörigkeit der Schüler für notwendig zur übereinstimmung des Religionsunterrichts mit der Kirche gehalten. Wie kann sie dann überhaupt Ausnahmen zulassen? Nach dem zitierten Rundschreiben des Kultusministeriums ist jetzt der Fall denkbar, daß ein katholischer Religionslehrer überwiegend - im Extremfall sogar ausschließlich - evangelische Schüler im katholischen Religionsunterricht hat. Läßt sich aber konfessionelle Homogenität so weit aufweichen, welche Bedeutung kommt ihr dann überhaupt noch zu?

Die gleiche Frage ist - anders gewendet - auch an die evangelische Kirche zu stellen: Wenn sie die Konfessionszugehörigkeit des Schülers für nicht relevant zur Bestimmung der Konfessionalität des Religionsunterrichts hält - was von Campenhausen ja als Grundsatzentscheidung im Sinn von Artikel 7, 3 Satz 2 GG wertete -, wie kann sie dann einer Vereinbarung zustimmen, die die Schüler bei ihrer Konfession gerade behaftet? Welches Interesse verbirgt sich hinter dieser Vereinbarung, die so stark geprägt ist von Reglementierung und Einschränkung der Freiheit des Schülers, der zu dienen sie vorgibt?

Für viele mag der von den Kirchen erzielte Kompromiß als Fortschritt in Richtung auf eine Zusammenarbeit der Konfessionen erscheinen. Möglicherweise wird er sich auch in begrenztem Rahmen so auswirken. Er macht freilich zugleich deutlich, daß die Konfession des Schülers weder für die katholische noch für die evangelisehe Kirche ein entscheidendes Indiz für die Konfessionalität des Religionsunterrichts im Sinne von Artikel 7, 3 Satz 2 GG bildet. Vermutlich hat sich darum auch das Erzbistum Köln bis zuletzt gegen die Neuregelung gestemmt, weil man die verfassungsrechtlichen Konsequenzen für die Organisation des Religionsunterrichts ahnte. Die Möglichkeit solcher Auswirkungen hatte bereits Jahre ZUVOr der katholische Jurist *Maunz* angedeutet und zugleich sein Unbehagen über die möglichen Konsequenzen formuliert: »Nach unseren üblichen Grundsätzen der Auslegung ist es nicht ausgeschlossen, unter Religionsunterricht auch einen Unterricht zu verstehen, in dem eine volle Homogenität von Lehre, Lehrern und Sdiülern nicht mehr besteht. Abschüssig ist der damit beschrittene Weg auf jeden Fall, ... eine Fahrt in die offene See ...«[32]

Abschüssig ist der nun beschrittene Weg der Kirchen in der Tat insofern, als nur eine Schlußfolgerung zur Erklärung dieses Kompromisses übrigbleibt: Hier soll nicht ein wenig Freiheit dem Schüler ermöglicht, sondern umgekehrt größere Freiheit verhindert werden. Auch die Einstellung der EKD ist insoweit als »falsch programmiert« zu bezeichnen[33]; sie kann sich nämlidi nicht darauf berufen, eine andere Regelung als der nun erzielte Kornpromiß sei wegen der Haltung der katholischen Kirche nicht möglich gewesen, und man habe wenigstens ein wenig Entscheidungsfreiheit dem Schüler der Sekundarstufe 11 sichern wollen. Denn bereits die Entschließung der EKD zum Religionsunterricht der Sekundarstufe 11 vom 19. 2. 1974 stellt zwar einerseits fest, »daß die Bekenntnisgebundenheit des Religionsunterrichts durch die Bekenntniszugehörigkeit der Lehrer und durch die Unterrichtsinhalte in konfessionsspezifischer Entfaltung grundsätzlich hinreichend gesichert ist«, fügt dann jedoch - in gleicher Weise dekretierend - hinzu: »Die Teilnahme von Schülern am Religionsunterricht eines anderen als des eigenen Bekenntnisses kann jedoch nur in einem näher zu regelnden Umfang erfolgen ...«[34] Die Formulierung macht deutlich, daß es der EKD gar nicht um die Religionsfreiheit des Schülers geht. Die EKD weist denn auch zur Begründung ihrer Aussage darauf hin, daß die Ordnung in der Durchführung des Unterrichts gewahrt werden müsse. Es wird also das um der Ordnung willen gerade noch zu Verkraftende zugestanden - und auch das nur für den Schüler der Sekundarstufe 11.

Das Argument geordneter Durchführung des Unterrichts wird neuerdings in einem Schreiben des Landeskirchenamts der Evangelischen Kirche im Rheinland an protestierende Fachlehrer dahingehend präzisiert, daß die ungenügende

---

32. *Schlüter / Scheele / Maunz*, Religionsunterricht konfessionell? Drei Referate; herausgegeben vom Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn, Salzkotten 1972, S. 52.
33. Vgl. *Kuhn*, a.a.O., S. 147.
34. Entschließung des Rates •.., S. 3 f.

Übereinstimmung zwischen den Lehrplänen für den evangelischen und. für den katholischen Religionsunterricht diese Einschränkung der Wahlfreiheit des Schülers erforderlich mache[35]. Jedoch vermag dieses Argument nun gar nicht mehr zu überzeugen. Denn - geht man von der im Kompromiß erzielten Regelung aus - so werden Ordnung und Einhaltung eines Lehrplangefüges genauso gewahrt, wenn der Schüler die Kurse statt im Verhältnis von 3 zu 2 etwa im Verhältnis von 2 zu 3 belegt, viel besser noch würde das Lehrplangefüge berücksichtigt, wenn der Schüler etwa von fünf Kursen vier in der anderen Konfession oder gar alle fünf dort belegen würde. Solche bürokratischen Auskünfte verraten nur peinlich die Distanz zum wirklichen Menschen. Individuelle Religionsfreiheit wird hier gar nicht als eigenständiges Erfordernis wahrgenommen, sondern zur Funktion von Kirchenfreiheit gemadir. Daß solche Zuordnung evangelischem Kirchenverständnis in keiner Weise entspricht, hat Huber in seinem erwähnten Aufsatz nachdrücklich aufgezeigt.

Es ist hier aber noch einmal kritisch nach der Rolle des Staates zu fragen. Die in Artikel 7, 3 Satz 2 GG genannte »Aufsicht« des Staates über den Religionsunterricht meint nach allgemeiner Ansicht die volle Organisations- und Leistungsgewalt des Staates[36]. Diese kann sich aber nun nicht darauf erstrecken, daß der Staat verpflichtet wäre, die Zusammensetzung der Teilnehmer am Religionsunterricht nach den Wünschen der Religionsgemeinsdtaften vorzunehmen. Das würde nämlich zur Voraussetzung haben, daß die Konfession des Schülers konstitutiv wäre für die geforderte »Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinsdiaflen und damit der Religionsunterricht Bedingungen zu erfüllen hätte, die so allenfalls für die Teilnahme an der Messe oder am Abendmahl gelten mögen, die also m.a.W. dem Religionsunterricht quasi sakramentalen Charakter geben würden. Das hat aber weder die evangelische noch die katholische Kirche jemals behauprets". Für die Organisationspflicht des Staates kommt also insoweit allein Artikel 7, 2 GG in Betracht: »Die Erziehungsberedreigten haben das Recht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen.«

Nach dem oben zitierten Rundschreiben jedoch entscheidet nun der Staat als Erfüllungsgehilfe der Kirchen - sei es durch entsprechende Verfügungen oder durch die Ausnahmeentscheidung des Schulleiters - über die Relevanz einer bestimmten Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit des Schülers für den Besuch eines staatlichen Unterrichts. Die öffentliche Schule ist damit, was den Religionsunterricht betriff], nicht mehr Schule für alle. Wenn eine bestimmte Konfession als Ausschließungsgrund von der Teilnahme am Religionsunterricht gilt - was insbesondere im Blick auf Leistungskurse in Religionslehre für manchen Schüler sehr nachteilige Folgen haben kann -, dann ist damit Artikel 3, 3 GG in Frage gestellt, wonach niemand wegen seiner religiösen Anschauungen benachteiligt werden darf.

Es muß noch einmal betont werden, daß die Entscheidung für eine bestimmte Konfessionszugehörigkeit keineswegs die Ablehnung jeder Teilnahme an einer anderen religiösen Veranstaltung einschließt. Im Gegenteil ist gerade in

35. Antwortsdireiben des Landeskirchenamtes der Evangelischen Kirche im Rheinland an die Fachkonferenz der Religionslehrer der Kooperativen Gesamtschule Altenkirchen / Westerwald, vom 18. 8. 77. Für wie fragwürdig im übrigen diese Landeskirdie den von ihr mitverantworteten Kompromiß selbst hält, macht ein Rundschreiben des Landeskirchenamtes an alle Fachkonferenzen im Bereich der Evangelischen Kirche im Rheinland innerhalb Rheinland-Pfalz vom 6. 1. 78 deutlich, Darin wird etwa zu Punkt 3 des Rundschreibens des Kultusministeriums eine Auslegung gegeben, die mit dem Wortlaut des Rundschreibens nicht mehr zu vereinbaren ist. Nachdem auf die Ausnahmen nach Punkt 5 des Rundschreibens empfehlend hingewiesen worden ist, wird hinzugefügt: »Das gilt natürlich auch für Punkt 3 des Rundsmreibens, also für das Leistungsfach ... Falls in einem solchen Fall der aufnehmende Kurslehrer zustimmen sollte, müßte in Analogie zu Punkt 5 verfahren werden.«

36. *E. Friesenhahn,* Religionsunterricht und Verfassung, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 5, Münster 1971, S. 78.

37. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. *Böckenjörde,* Freiburg.

der Gegenwart ein Trend zu größerer Offenheit für andere Konfessionen und Religionen bei gleichzeitig fortbestehender Mitgliedschaft in einer bestimmten Religionsgemeinschafl: zu beobachten.

Auch insoweit können also der Staat oder die Kirchen nicht von der Konfession des Schülers als einer selbstverständlich und ausschließlich geltenden Vorentscheidung ausgehen.

Hier hätte eigentlich das praktische Verhalten der Schüler in der Zeit vor der Einigung der Kirchen zu einer anderen Besinnung über die Relevanz der Konfessionszugehörigkeit und über die Aufgabe eines konfessionellen Religionsunterrichts herausfordern müssen[38]. Der Komprorniß der Kirchen macht dagegen deutlich, daß man die Einstellung der Schüler zwar richtig sieht, ihr aber in falscher Weise begegnet. Das erhellt vor allem aus den im oben zitierten Rundschreiben festgelegten Abiturbestimmungen: Im Unterschied zu allen anderen Fächern muß der Schüler bereits zu Beginn der Sekundarstufe Ir festlegen, ob Religionslehre sein viertes Abiturprüfungsfach werden soll, weil in diesem Fall seine Konfessionszugehörigkeit noch einmal mehr zur einschränkenden Bedingung wird. Andernfalls erhält der Schulleiter die Entscheidungskompetenz über die Relevanz der Konfessionszugehörigkeit des Schülers[39]. Hier wird der kirchliche Machtanspruch kaum noch verhüllt.

So wird aber die Einigung der Kirchen über eine Begrenzung der Religionsfreiheit des Schülers zum exemplarischen Fall dafür, daß das instrumentale Verhältnis der Kirchenfreiheit zur Religionsfreiheit in sein Gegenteil verkehrt wird[40]. Damit kollidiert dieser Komprorniß mit der Pflicht des Staates, in und durch die öffentliche Schule und damit auch durch den staatlichen Religionsunterricht das Recht zu garantieren, das Leben nach selbstgewählten Grundsätzen gestalten zu dürfen. Die individuelle Entscheidungsfreiheit des Schülers für einen bestimmten Religionsunterricht widerspricht dabei weder dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht, genauer: der kirchlichen Eigenständigkeit in Glaubenslehre, Gottesdienst, Sakramentsverwaltung und Kirchenverfassung, noch der vom Grundgesetz geforderten Übereinstimmung des Religionsunterrichts mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften, wie die Kirchen selbst durch den von ihnen ausgehandelten Komprorniß belegen.

Mit diesen kritischen überlegungen sollte freilich keineswegs das Ziel verfolgt werden, das Grundrecht der individuellen Religionsfreiheit ins Grenzenlose auszudehnen. Wie alle Grundrechte trägt auch das Grundrecht der Religionsfreiheit seine Grenze schon in sich selbst, wie von Campenhausen zu Recht ausgeführt und vor ihm schon Scheuner betont hat[41]. Aber gerade wenn wir von Campenhausen auch darin zustimmen, daß alle Grundrechte »historisdi gewachsene, besondere und begrenzte Sicherungen individueller und sozialer Freiheiten und Positionen- darseellenw, wird die Frage um so

38. Hier wird obendrein deutlich, daß weder die Abmeldung vom Religionsunterricht noch der Wunsch, am Religionsunterricht der anderen Konfession teilzunehmen, mit dem Begriff »negative Religionsfreiheir« annähernd zutreffend umschrieben wird. Auch eine Einschränkung auf Glaubens- und Gewissensgründe, die O. *Friedrich,* Einführung in das Kirchenrecht, 2. Auflage, Göttingen 1978, S. 641, unter Berufung auf das Baden-Württembergische Gesetz zur Vereinheitlichung und Ordnung des Schulwesens vertritt, atmet - wie Friedrich selbst (S. 635) sagt - einen »wesentlidi anderen Geist« als Artikel 7 GG.

39. Daß mit der genannten Bestimmung der Schulleiter total überfordert ist, da ihm keinerlei Kriterien für seine Entscheidung an die Hand gegeben werden, sei wenigstens angemerkt.

40. Diese Umkehrung des Verhältnisses geschieht freilich schon lange in den kircheneigenen Privatschulen, in denen es keinen Ersatzunterridit, aber auch keine Abmeldung vom Religionsunterricht gibt. Abmeldung ist vielmehr gleichbedeutend mit dem Ausschluß von der Schule. Der Hinweis auf die nicht flädiendedcende Struktur der Privatschule kann m. E. den Vorwurf nicht entkräften, daß hier das Recht der Religionsfreiheit praktisch dispensiert wird.

41. *A. v. Campenhausen,* Staatskirchenrecht, München 1973, S. 66; *U. Scheuner,* Die Religionsfreiheit im Grundgesetz, in: DOV, Jg. 20, 1967, S. 585-593, jetzt in: *H. Lutz* (Hrsg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, in: Wege der Forschung, Band 246, Darmstadt 1977, dort S. 375.

42. Ebd.

dringender, ob es die Kirchen sind, die diese Grenzziehung vornehmen können. Das Grundrecht der Religionsfreiheit bildet heute in allen Staatssystemen einen festen Standard, die Konturen ihrer Ausübung jedoch werden durch das jeweilige Verhältnis von Staat und Kirche bestimmt[43]. Das Bundesverfassungsgericht hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß »die Grenzen der Glaubensfreiheit nur von der Verfassung selbst bestimmt werden« dürfenss. Dies gilt gerade auch für die Organisation des Religionsunterrichts.

Dr. [ochen Kuhn 5231 *Mammelzen bei AltenkirchenlWesterwald*

Ethik am Beispiel der Transplantation

Zum Beitrag von Rainer Keller in ZEE (1979), S. 144-154

VON JOACHIM SCHWARZ

Der Aufsatz von *Rainer Keller* hat mich beunruhigt und geärgert zugleich, beunruhigt, weil mich die scharfsinnige Analyse mitreißt, geärgert, weil ich danach den Eindruck hatte, es sei Wichtiges nicht gesagt worden. Ohne die gesamte *Organtransplantationsproblematik* hier aufzurollen, möchte ich mich in sechs Punkten dazu äußern:

1. Die *Umwertung des individuellen Todes zu einem produktiven Akt:* Rainer Keller sagt, daß individuelle Heilung und individuelles Sterben durch das geplante Organentnahme-Gesetz in die Regie der Krankenhäuser genommen und das Sterben durch die Möglichkeit der Organentnahme in einen produktiven Akt verwandelt wird. In der Tat haben Eltern von tödlich verunglückten Kindern, deren Organe verpflanzt wurden, gesagt, auf diese Weise gewinne der Tod ihres Kindes doch noch einen gewissen Sinn. Organtransplantation ist nicht nur die medizinische Verwertung eines Leichenteils, sondern ein anderer Mensch erhält dadurch neue Lebenschancen. Verglichen mit dem mühseligen Leben von dialysebedürftigen Kranken ist das sehr viel. Im Hintergrund der Argumentation von Rainer Keller steht, wie ich annehme, der *Gedanke des Marktes und der Ware,* und dieser wird als dem menschlichen Leben nicht angemessen angesehen. Jedoch auch auf dem Markt sind Menschen, und sie tauschen auch Dinge, die sie lieben: Tiere, Häuser, Wälder, Musikinstrumente usw. Dies ist das eine, was ich gegen die Denunzierung der Verwertung des Leichnams einzuwenden habe. Das andere ist die Sache mit dem *Sinn des Sterbens.* Der Mensch, der jung stirbt, hinterläßt anders als der, der ein ganzes Leben hinter sich gebracht hat, eine Lücke. Die Menschen haben das Bedürfnis, diese Lücke mit Sinn zu füllen. Sie tun das ganz verschieden, aber die Tatsache, daß ein Organ des Toten in einem anderen Menschen weiterlebt. kann dies Bedürfnis sehr wohl decken. Die Mediziner möchten im allgemeinen nicht, daß sich die Angehörigen des Organspenders mit dem Organempfänger treffen; es soll anonym bleiben, denn sie befürchten gefährliche Emotionen. Ich plädiere dafür, daß dies die Ärzte mit den Betroffenen in jedem Einzelfall durch geduldige Gespräche klären. Organtransplantation darf nicht - und da stimme ich Rainer Keller völlig zu - von vornherein zu einer bürokratisch-anonymen Maßnahme degradiert werden. Aber eben: Die andere Möglichkeit besteht!

2. Das *Verhältnis von Lebensrecht und Sterbensrecht:* Rainer Keller schreibt, daß die Möglichkeit der Organtransplantation dazu zwingt,

43. *Scheuner,* a.a.O., S. 378.

44. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts Bd. 32, S. 98 und öfter. Vgl. dazu *v. Campenhausen,* a.a.O,, S. 67, sowie Anmerkung 144 auf Seite 213.

den *Todeszeitpunkt* möglichst früh festzustellen und daß dies objektiv das Interesse an einem frühen Tod des potentiellen Spenders bedeutet. Tatsächlich ist die Feststellung des Todeszeitpunkts besonders heikel, denn die Möglichkeit der Organentnahme triffi heute auf ein allgemeines Unbehagen an der Intensivmedizin, welche das rein organische Leben noch fortführen kann, wenn die spontanen Lebenskräfte bereits ausgefallen sind. In diesem Zusammenhang hat man also gesagt: Laßt die Menschen doch sterben! Taucht die Möglichkeit der Organentnahme auf, erhebt sich gleich der Verdaeht, daß man zu früh sterben läßt. Die beiden Interessen verstärken sich vermutlich in der Praxis kaum, denn das Sterbenlassen betriffi in erster Linie alte Menschen, Organentnahme kommt aber in erster Linie bei jungen Menschen mit Gehirntrauma in Frage. Bei diesen wird man den Kreislauf künstlich in Gang halten, um die Organe, insbesondere die Nieren, funktionsfähig zu erhalten. *Das Interesse am Organ wird also eher zu einer künstlichen Lebensverlängerung führen, welche nicht mehr im Interesse des Spenders ist.* Ich denke, an dieser Stelle sieht Rainer Keller die Gefahr zu abstrakt, gleichwohl hat er auch insofern wieder recht, als dem Bundesrat zuzustimmen ist, der verlangt, daß die beiden Ärzte, die den Tod feststellen, weder an den Transplantationsmaßnahmen beteiligt noch von den Ärzten, die diese durchführen, dienstlidi abhängig sind. Klar ist, daß das Interesse des Organempfängers nie das Lebensredit des Spenders beeinträchtigen darf. Es gibt hier keine Interessenabwägung. Diagnostisdie Maßnahmen, welche nur der Vorbereitung der Organentnahme dienen, sind zu Lebzeiten des Organspenders nicht gerechtfertigt, es sei denn, er hat diesen ausdrücklich zugestimmt. Angiographie dient der Dokumentation des Hirntodes, wenn dieser anderweitig bereits festgestellt worden ist. In dieser Sache wird noch mandies zu klären sein.

3. Freiheit und Vergesellschaflung: Rainer Keller schreibt: »Die lebenden Menschen sind bloß relevant als Träger der später zu verwertenden Organe.« Er zieht den Vergleich zu den Verkehrsunfällen und meint, daß diese im System die Voraussetzung für Organtransplantationen seien. Ich denke, hier verwechsele Rainer Keller Korrelation mit Kausalität, ja noch mehr mit Absicht. Und an dieser Stelle wird auch, wie mir scheint, die Einseitigkeit seiner Argumentation am deutlichsten. Er läßt sidi von der theoretischen Betrachtungsweise verführen und erklärt sie zur Realität. Wenn ich in einer Gruppe bis 4 durchzählen lasse, so geht es um die Aufteilung in vier Teilmengen, und insofern sind die einzelnen Individuen Funktionen ihrer Ordnungszahlen. Tatsächlich wollten die Beteiligten ein Spiel in vier Gruppen spielen. Keller will die Individuen von »staatlicher Definition« freistellen, das ist aber unmöglich, wenn sie auf Dauer miteinander leben wollen. Wer das Spiel »Staat« spielen will, macht sich damit automatisch auch zu einer Funktion der Spielregeln. Dahinter steckt freilich die Frage: Wie entwickeln sich Individuen und Gesellschaft gemeinsam, und welche Seite bedarf im Augenblick der Unterstützung? Im Hinblick auf diese Frage halte ich ebenso wie Rainer Keller die sog. *Widerspruchslösung* für *gefährlich,* weil sie das Gefühl der Bürger, einem großen Apparat ausgeliefert zu sein, zu verstärken droht.

4. Der *religiöse Aspekt:* Rainer Keller spricht von der Freiheit der Individuen nur in bezug auf ihre formale Entscheidung, über ihre Motive sagt er nichts. Auch das individuelle Sterben, das Rainer Keller verteidigt, ist wohl mehr als die Tatsache, daß man mich unbehelligt sterben läßt. Unter *individuellem Sterben* verstehe ich alle die Einbußen, Verletzungen und Behinderungen, die ich in meinem Leben bis zum letzten erleide, alles, was mir entrissen wird und was ich freizugeben gelernt habe. Sterben ist der Raub des Lebens und wie ich damit umgehe. Ich glaube, daß ich durch die Zustimmung zur Organentnahme meinen Körper, an dem ich hänge, freigebe zur Benutzung für andere, die ihn braudien können. Die seelische Arbeit, die ich dabei leiste, und die Freiheit, die mir dabei zufällt, können stärker sein als die Angst vor der medizinisehen Verwaltung. Die andere Seite ist das Empfangen. Die Medizin hat nach wie vor mit der Abstoßungsreaktion des Empfängerorganismus zu kämpfen, es ist zu vermuten, daß auch psychische Faktoren eine Rolle spielen. Darf ich mir das Organ eines anderen Mensehen, der gestorben ist, aneignen, und wie kann

ich das? Vor der doppelten Frage des Gebens und des Empfangens wird mir in neuer Weise deutlich, was es heißen kann, nicht mehr für mich, sondern in Christus zu leben und zu sterben. Unter der scheinbaren Dominanz der Medizin könnte sich ein *Miteinander- und Füreinanderleben entfalten,* welches Paulus mit der Bezeichnung der Gemeinde als Leib Christi gemeint hat. Ich halte dies für möglich - auch wenn wir medizinisch von der Organtransplantation wieder abkommen -, wenn wir wirklich wissen, was wir tun.

5. Ökumenische Medizin: Wir stoßen immer wieder auf die Tatsache, daß die Medizin in den industrialisierten Ländern immer mehr Mittel aufwendet, um Krankheiten zu behandeln, an denen die Menschen früher nicht erkrankt oder auch gestorben sind. Auf der anderen Seite sterben in den unterentwickelten Regionen der Erde noch immer Hunderttausende von Menschen an Hunger, verseuchtem Wasser und Krankheiten, deren Vermeidung oder Behandlung mit einem Bruchteil der Aufwendungen möglich wäre, die wir benötigen. Daraus entsteht das Gefühl der Ungerechtigkeit bei den Völkern der Entwicklungsländer und ein Unbehagen bei uns. Dieses Unbehagen erstreckt sich auch auf die Dialyse-Behandlung und die Organtransplantation.

Das Problem ist weder auf der persönlichen Ebene noch auf der Ebene der medizinischen Behandlung zu lösen, denn auf welche medizinische Behandlung ich persönlich auch immer verzichte, das so Ersparte kommt den Menschen aus der Dritten Welt nicht zugute.

Das Problem liegt auf der nationalen und übernationalen Verteilung von Ressourcen. Eine politisch-ökonomische Umverteilung ist nur möglich, wenn entweder die Armen Repressalien einsetzen können oder wenn in der gesamten Erdbevölkerung ein Gefühl der Verbundenheit wächst. Dieses Motiv würde aus denselben Quellen gespeist wie das Motiv zur Organspende.

6. Kriterien für eine gesetzliche Regelung:

a) Das erste Ziel eines Transplantationsgesetzes ist *Rechtssicherheit,* es muß ein geregeltes Verfahren geben, das die Rechte aller Beteiligten klar festlegt. *Das Ziel,* mehr Organe für Organempfänger zur Verfügung zu haben, muß ausgeglichen werden mit der freien Entscheidung der Organspender.

b) Die *Weigerung eines Bürgers,* sich in dieser Sache zu entscheiden, darf nicht als Zustimmung gewertet werden. Ein Zwang zur Entscheidung darf nicht ausgeübt werden. Es ist fraglich, ob die Notiz der Entscheidung im Personalausweis nicht bereits zuviel öffentlichen Druck bedeutet, zumindest in der Gegenwart. Der Spender muß die Möglichkeit haben, seine Bereitschaft auf bestimmte Organe zu beschränken.

c) Aus der klaren Unterscheidung der Interessen muß sich eine klare rechtliche *Kompetenzverteilung des medizinischen Personals ergeben,* wie es der Entwurf des Bundesrats fordert.

d) Auch wenn die Zustimmung des Organspenders unerläßliche Bedingung der Organentnahme ist, dürfen die *Angehörigen* nicht übergangen werden. Der explantierende Arzt ist verpflichtet, mit ihnen zu sprechen und hat deren strikte Ablehnung der Organentnahme zu respektieren. Die Kommunikation zwischen den Angehörigen des Verstorbenen und dem Organempfänger ist nicht grundsätzlich zu verweigern.

e) Das Gesetz hat dafür zu sorgen, daß auch die Praxis nicht den Eindruck entstehen läßt, es handle sich bei der Organspende um eine Rechtspflicht, welche der Staat besorge. Die Chance der von mir angedeuteten religiösen Interpretation entsteht auf dem Boden bewußter Hingabe und bewußten Empfangens. Die Organisation der Organbank steht dem nicht entgegen.

Die ethische Betrachtung von Rainer Keller scheint mir scharfsinnig, aber zu sehr einer sozialen Analyse verpflichtet, die von bestimmten theoretischen Vorentscheidungen ausgehend nur Gefahren sieht. Ich denke, daß die Organtransplantation auch ethisch konstruktive Möglichkeiten birgt. *

* Die Ev. Akademie Bad Boll hat vom *30.* April bis 2. Mai 1979 eine Tagung für Mediziner, Juristen, Politiker und Theologen mit dem Thema »Die rechtliche Regelung der Organtransplantations durchgeführt. Ein Protokoll dieser Tagung kann bei der Pressestelle der Ev, Akademie für DM *10,-* bezogen werden.

Studienleiter Dr. Dr, Joachim Schwarz
S« Akademie 7325 *Bad Boll*

Handbuch der christlichen Ethik. Band 1 u. 2. Freiburg i. B., Basel, Wien: Herder; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1978. 518 + 559 S. hg. v, Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling; 180,- DM.

Daß jetzt das Handbuch der christlichen Ethik vorliegt, ist ein großes Ereignis. Zum erstenmal haben katholische und evangelische Ethiker gemeinsam versucht, eine aktuelle Positionsbestimmung der christlichen Ethik zu finden. Das Werk ist umfangreich angelegt und wenigstens für einen Ausländer nicht ganz leicht zu bewältigen.

Als Herausgeber zeichnen *Anselm Hertz, Wilhelm Koff* (federführend), *Trutz Rendtorff* und *Hermann Ringeling.* Zusammen mit 40 Mitarbeitern haben sie mehr als tausend Seiten verfaßt und zu einem Ganzen zu integrieren versucht. In der Einführung der Herausgeber heißt es, daß es zu den eindrucksvollsten Erfahrungen der Herausgeber gehörte, wie unvoreingenommen heute die Zusammenarbeit von Vertretern der verschiedenen Konfessionen im Bereich der Ethik möglich sei.

- Dazu können drei Anmerkungen gemacht werden: *Erstens* sollte gefragt werden, wieviel wirkliche Zusammenarbeit hier möglich war. Zwar ist es offenkundig, daß hier und dort Hinweise zwischen verschiedenen Beiträgen zu finden sind, die zeigen, daß die Verfasser doch wenigstens gewußt haben, was von den anderen Mitarbeitern eingebracht wurde. Aber im großen und ganzen ist es wohl eindeutig, daß jeder für sich einen (oder mehrere) Beiträge verfaßt hat, die von seinem Gesichtspunkt und mit seinen Interessen und Einsichten her bestimmt worden sind. Die Mitarbeiter haben kaum aufeinander einen wirklichen Einfluß ausgeübt, wenigstens läßt sich das nicht leicht herausspüren. *Zweitens* haben die Herausgeber verständlicherweise versucht, einen Plan für das ganze Handbuch zusammenzustellen, der so klar und übersichtlich wie möglich sein sollte. Aber in welchem Ausmaß liegt eine verbindende Theorie hinter diesem Gesamtplan? Sollte man nicht zugeben, daß es diese Theorie nicht gibt? *Drittens* könnte natürlich kritisch behauptet werden, daß es nun höchste Zeit sei, wenigstens die Ethiker der verschiedenen Konfessionen unvoreingenommen zusammenarbeiten zu lassen. Denn die neuzeitliche Welt ist doch schon ziemlich alt!

Im ersten Teil meiner Rezension will ich den *ersten Band des Handbuchs* zu besprechen versuchen. Dabei will ich eine Übersicht vom Inhalt und von den Fragestellungen geben; sie kann freilich nicht sehr eingehend sein. Anschließend sollen einige prinzipielle kritische Bemerkungen folgen, die von meinem Ausgangspunkt, dem eines schwedischen Ethikers in der analytischen Tradition, geprägt sind. Das Handbuch ist im großen wie im kleinen ein deutsches Produkt; selbstverständlich würde ein deutscher Kritiker eine andersartige Diskussion einleiten. Die Schriftleitung der ZEE hat mit dieser Rezension ein Risiko auf sich genommen.

Der erste Band besteht aus *drei Teilen;* der erste Teil heißt »Die ethische Diskussion der Gegenwart. Ursprünge, Strukturen und systematische Konsequenzen.« Der zweite Teil: »Orienrierungsprobleme der gegenwärtigen christlichen Ethik«, Der dritte Teil: »Christliche Ethik als Integrationswissensdiafl«, Um die Proportionen zu wahren, hat jeder Teil auch noch drei Kapitel. Die verschiedenen Kapitel können folgendermaßen charakterisiert werden:

Der *erste Teil* beginnt mit einem Abschnitt über »Die ethische Rationalität der Neuzeit« von *L. Bonne/eider.* Er enthält eine Art historische Übersicht der Bedingungen und Probleme der ethischen Rationalität, wobei diese in Beziehung zum theoretischen Wissen, zum Selbstverständnis des Subjekts und so weiter gesehen werden. - Im zweiten Abschnitt, »Grundformen heutigen ethischen Argumentierens« kommen zuerst »Wege transzendental-anthropologischer Argumentation« von G. *W. Hunold* zur Sprache. Darin versucht der Verfasser zu zeigen, was die transzendental-anthropologische Frage bedeuten soll, was mit drei verschiedenen Lösungsversuchen beantwortet werden kann. Das zweite Kapitel fährt mit »Wegen analytischer Argumentation« fort. *F. Böckle* gibt dar-

in eine etwas oberflächliche Übersicht der englischen Debatte, die er zu deutschen Fragestellungen in Beziehung setzt. In »Wege empirischer Argumentation« führt *W. Korf!* einen inhaltsreichen und kundigen Diskurs über verschiedene Aspekte der Problematik Ethik - Empirie - Praxis durch. Auch dieser Abschnitt legt es mehr auf Übersicht denn auf Analyse an. Das dritte Kapitel »Materiale Grundlegungsfragen heutiger Ethik« ist außerordentlich umfangreich. Es handelt von Normtheorie, Institutionentheorie und Identitätstheorie. In dessen erstem Abschnitt »Die Verbindlichkeitsstruktur des Sittlidien« behandelt W. *Korf!* zuerst die »Normen als Gestaltungsträger menschlichen Daseins«; es folgen G. *W. Hunold* und *W. Korf!* zusammen mit »Der Autoritätsanspruch von Normen, seine Wirkgesetzlichkeiten und Geltungsgründe« *(G. W. Hunold:* Subjektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: Das Autoritätsniveau; W. *Korf!:* Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: Das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge. Die naturale und geschichtliche Unbeliebigheit menschlicher Normativität und der Unbedingtheitsanspruch des Sittlichen). Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels geht es um »Instiurionstheorie: Die sittliche Struktur gesellschaftlicher Lebensform« (von *W. Korf!);* im dritten geht es um »Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen« (von G. *W. Hunold).* Dieses Kapitel ergibt insgemein eine große Menge an Erörterungen zu Normenfragen, zur Institutionen- und Identitätsproblemarik, Erörterungen, die einem sehr viel zu denken geben und m. W. in vielen Hand- und Textbüchern kein Gegenstück haben. Viele Probleme werden nur in Beziehung zur deutschsprachigen Debatte dargestellt; aber auch englischsprachige Literatur wird zitiert. In gewisser Weise herrscht die katholische Ethik vor, denn beide Verfasser sind Katholiken; aber ein kontroverstheologischer Ansatz war wohl nicht vorgesehen.

Was ich in diesem ersten Teil des ersten Bandes am meisten vermisse, ist eine *Darstellung moralphilosophischer Fragen.* Dabei kann es sich offenkundig nicht um eine besondere Art von Moralphilosophie handeln, da dieses Handbuch nicht das Ziel hat, eine spezielle ethische Theorie zur Darstellung zu bringen. Katholiken und evangelische Theologen schreiben gemeinsam, sie versuchen die heutige Problemlage in der philosophischen und theologischen Ethik darzulegen, wobei die deutschsprachige Debatte in Geschichte und Gegenwart im Zentrum steht. Aber wenn man wirklich zeigen wollte, was man unter ethischen Fragestellungen versteht, wie ethisch sinnvoll argumentiert werden kann, dann wäre es auch nötig, die Problematik der Termini, der Erkenntnistheorie und Metaethik etwas näher zu erläutern. Sollte hier etwas Gemeinsames im Handbuch zur Aussage kommen, dann hieße das offensichtlich, eine wirkliche Zusammenarbeit zwischen den Mitarbeitern zu bewerkstelligen. Inwieweit das möglich wäre, weiß ich nicht. Im weltweiten Horizont wäre es sicher nicht möglich, aber im Bereich der deutschen Theologie? Nach meinen Erfahrungen wird auf den Jahrestagungen der Societas Ethica in den letzten Jahren etwas Khnliches wirklich versucht, und das sogar auf europäischer Ebene. - Diese Frage ist sowohl von theoretischer als von praktischer Bedeutung. Gerade in praktischer Hinsicht ist sie für das Handbuch nicht ohne Gewicht. Denn die Verlagsankündigung sagt: »Auf dem Boden der christlichen Ethik begegnet die kirchliche Verkündigung dem suchenden Menschen von heute, treffen sich Theologie und säkulare Wissenschaften, können sich die verschiedenen Strömungen innerhalb der Glaubensgemeinschaften verständigen. Christliche Ethik im Sinne dieses Handbuches läßt neue Chancen der Kommunikation, der Verständnismöglichkeit aufscheinen.« Und die Ankündigung fährt fort: »Das Werk ist eine Handreichung für Seelsorger und Lehrer, Juristen, Politiker und Publizisten, Mediziner und Psychologen, Ehe- und Erziehungsberater, kurz für alle, die Verantwortung tragen für das Leben der einzelnen und der Gemeinschaft.« Wieso ist die Rede von *neuen Chancen der Kommunikation?* Und in welcher Hinsicht gilt die Aussage von einer Handreichung? Was man von Ethikern selbst nicht bekommt, können das Laien erreichen? Oder sollen die Laien nur den zweiten Band des Handbuches lesen? - Das wäre meine erste kritische Bemerkung. Ich vermisse nämlich ein Kapitel; und das sollte eigentlich das zweite Kapi-

tel des Handbuchs sein: Ehe man nämlich über Grundformen heutigen ethischen Argumentierens spricht, hätte man doch zeigen sollen, was man unter Ethik versteht, wie ethische Ansätze analysiert werden, was erkenntnistheoretisch in der heutigen Welt überhaupt als ethisches Argument akzeptiert werden kann.

Im *zweiten Teil* (Orientierungsprobleme der gegenwärtigen Ethik) steht als erstes das Kapitel »Strukturen christlicher Ethik«, Hier schreibt zunächst *T. Rendtorff* über »Theologisdie Problemfe1der der christlichen Ethik«, Dabei ergibt sich eine im großen und ganzen einsichtige Zusammenfassung der Probleme theologischer Ethik in diesem Jahrhundert. »Die Welterfahrung des einzelnen Christen« von D. *Mietb* habe ich als ziemlich schwierige Darstellung empfunden, weil sie in der Sache sehr komprimiert ist. »Die Kirche und die Kirchen« von *Ch. Walther* ist eine lesenswerte Übersicht der Perspektiven der ökumene in der christlichen Ethik, wobei die Bedeutung der Begriffe Freiheit und Politik dargestellt wird. »Die christliche Lebenswelt« von *A. Hertz* ist schließlich eine bedenkenswerte Darstellung von Veränderungen der christlichen Sitte im Laufe der Zeiten. Die Betonung zeittypischer Ideen gibt der geschichtlichen Betrachtung einen Anstrich von Relativismus. - Das zweite Kapitel heißt »Vermittlungsinstanzen christlicher Ethik«. Im ersten Abschnitt äußert sich]. *Becker* über »Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik«. Dieses habe ich als außerordentlich interessante Zusammenfassung exegetischen Materials von Jesus bis in die Frühkirche hinein empfunden. Sehr geschickt versucht der Verfasser, die Charakteristika der verschiedenen Schriften und Epochen klarzulegen. In »Die Kirche und ihr Lehramt-s versucht *F. Böckle* eine freimütige Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des katholischen Lehramts in ethischen Fragen; dabei bietet er zugleich die Konturen einer vernünftigen Beziehung zwischen Glaubenseinsicht und ethischer Stellungnahme an. *H.-]. Birkner* schreibt über »Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik«, eine Fragestellung, die in diesem Handbuch m. E. eine fast zu große Rolle spielt. Denn sie kehrt im dritten Teil des Bandes ausführlich wieder. In diesem Kapitel kommt schließlich »Die Bedeutung der säkularen Wissenschaften für die Ethik« von *Ch.Frey*. Darin liegt ein Entwurf zu einer Diskussion über das Verhältnis zwischen säkularen Wissenschaften und Ethik. Der Aufsatz ist ideen- und kenntnisreidi, aber - wenigstens für einen Ausländer! - etwas schwierig wegen all der Andeutungen zu lesen. - Im dritten Kapitel (Aufnahme und Umformung ethischer Traditionen) kommt zuerst eine Abhandlung über das Naturrecht von *A. Hertz*. Darin liegt eine kundige, lehrreiche Schau über das Problem des Naturrechts. Viele neuere Diskussionsbeiträge scheinen in dieser Hinsicht theoretisch unklar zu sein (was sie vielleicht auch sind). »Zwei-Reiehe-Lehre und Königsherrschaft Christi« von *H.-W. Schütte* ist eine gründliche, aber merkwürdige abstrakte Erläuterung der Entstehung, Geschichte und Implikationen beider Konzeptionen. Im dritten Abschnitt des Kapitels IV (Wandlungen in der Ethik in der außereuropäischen Christenheit) schreibt einerseits der amerikanische Ethiker G. *Winter* über den »Stand der ethischen Diskussion in Nordamerika«, andererseits der indische Theologe *M. M. Thomas* über »Das Problem der christlichen Ethik in asiatischer Perspektive«, Der erste Beitrag leuditetm. E. nicht ohne weiteres ein. Denn er ist wahrscheinlich zu sehr komprimiert worden. Thomas hingegen gibt einen interessanten und instruktiven Überblick über wesentliche asiatische Probleme - materielle, ideologische und theologische. Den Abschluß dieses Kapitels und dieses Teils des Werkes bildet *T. Rendtorff* »Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik«. Dieser Abschnitt stellt einen theologischen Traktat über den Freiheitsbegriff dar und ist als solcher ein typisches Beispiel normativen Theologisierens in diesem Handbuch. Auf dieses Problem will ich später noch zurückkommen.

Im großen und ganzen finde ich diesen Teil des Handbuchs ziemlich klar in seiner Disposition. Alle Probleme, die erörtert werden, sind von großer Wichtigkeit für die gegenwärtige christliche Ethik. Nur der Abschnitt über die *außereuropäische Ethik* bildet ein *Problem.* Warum werden besonders die Vereinigten Staaten (und Kanada) zusammen mit Problemen Indiens erörtert? Warum nicht auch Afrika und Südamerika? Und sollten nicht diese Per-

spektiven ihr eigenes Kapitel finden? Diese Fragen gehören mit einer anderen zusammen, nämlich der, welche internationalen Ambitionen hat das Handbuch überhaupt?

Der *dritte Teil* (Christliche Ethikals Integrationswissensdiafl) beginnt mit einem Kapitel über »Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Inregrarionswissensdiafb« von *W. Huber.* Huber macht den Versuch, den Begriff der Integration zu analysieren, einen normativ akzeptablen Integrationsbegriff zu bilden und dabei zu zeigen, welche Konsequenzen ein solcher Begriff für die theologische Ethik hat. Das zweite Kapitel heißt »Integrationsansätze christlicher Ethik«; es hat vier Abschnitte. Von der »Kategorie der Schöpfung« handelt der Beitrag von *[, Gründel;* darin liegt ein Entwurf natürlicher Theologie vom Menschen, seiner Freiheit und seiner Verantwortung. *E. Herms* schreibt über »Die Kategorie der Rechtfertigung-s und verfaßt damit einen Beitrag, den zu verstehen ich außerordentliche Schwierigkeiten hatte. »Die Kategorie der Esdiatologie« von D. *Wiederkehr* zeigt die einstige untergeordnete Stellung des Eschatologiebegriffs, versucht aber hinzuweisen auf das, was der Begriff heute für das Verständnis des Individuums, der Gesellschaft, der Kirche und der Zukunft meint. »Die Kategorie der Versöhnung« von *eh. Walther* will zeigen, welche grundlegende Bedeutung der Begriff Versöhnung für christliche Ethik hat. Im dritten Kapitel (Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: Das Problem der Identität) will *H. Ringeling* einerseits philosophische Entwürfe einer neuen Moral, andererseits theologische Korrelationen aufzeigen. Er versucht das durch lange und ausführliche Referate der behandelten Philosophien und Theologen. Hier vermisse ich eine eigene zusammenhaltende Theorie der behandelten Problemstellung.

W. Huber will die Integrationsaufgabe »als die Aufgabe, die Differenz zwischen einer ethischen Einstellung der Innerlichkeit und einem Pragmatismus des äußeren Lebens zu vermirteln« verstehen. »Diese Entgegensetzung«, sagt er, »bringt sich zur Geltung einerseits im Umgang des Menschen mit der Natur, andererseits im Umgang des Menschen mit der Geschichte bzw. der Gesellschaft als seiner jeweiligen geschichtlichen Lebenswelt, schließlich aber im Verhältnis des Menschen zu sich selbst als handelndem Subjekt.« Schon hier wird angedeutet, wie viele Fragen unter dem Thema der Integration hätten angesprochen werden können. Unter dieser Perspektive finde ich dogmatische Auseinandersetzungen des zweiten Kapitels zu dominant. Selbstverständlich hat die christliche Dogmatik große Bedeutung für das Verständnis der christlichen Ethik. Aber wie ausführlich man heute solche Fragen beleuchten will, hängt mit der Gesamtperspektive zusammen, unter der man arbeitet, wenn heute ein Handbuch der christlichen Ethik entstehen will.

An dieser Stelle mag es angebracht erscheinen, wenn ich - als ausländischer Beobachter - meinen *Gesamteindruck vom ersten Band* des Handbuches zum Ausdruck bringe. Fast alle Beiträge können folgendermaßen charakterisiert werden: Sie sind hochgelehrt, zeigen eine umfassende Orientierung in gegenwärtiger deutschsprachiger Literatur in Philosophie, Theologie, Sozialwissenschaften usw. Auch ausländische Literatur wird berücksichtigt, meist jedoch nur, wenn diese Literatur entweder schon auf Deutsch vorliegt oder wenigstens die deutsche Debatte beeinflußt hat. Einige Ausführungen - Debattenreferate, Literaturanzeigen, begriffliche Auseinandersetzungen - sind für einen ausländischen Leser bisweilen schwer zu verfolgen, hier und dort gar unverständlich. Das hängt sicher nicht nur mit den gelegentlich kurz gefaßten Andeutungen der deutschsprachigen Debattenlage zusammen, sondern auch damit, welche Art von Fragen als interessant oder problematisch angesehen werden.
überraschend war es doch, festzustellen, daß die *engliscbsprachige Debatte dieses]ahrhunderts,* metaethische und wissensdiaflstheoretisehe Probleme betreffend, *dieses Handbuch wenig beeinflußt hat.* Gerade im englischsprachigen Bereich wurde doch großer Scharfsinn aufgewendet, ethische Grundlegungsfragen durchzuarbeiten. Zwar stimmt es, daß einige Beiträge zeigen, wie weit die Verfasser davon Kenntnis haben, und wie weit sich diese Debatte durchgesetzt hat. Daß es zwei verschiedene Wissenschaftswelten gibt, kann selbstverständlich nicht als Kritik gegen das Handbuch angeführt werden. Aber was das Handbuch darlegt, ist, daß

eine echte internationale philosophische und theologische Debatte noch gar nicht Realität geworden ist.

Zu den angedeuteten Problemstellungen gehört, wie stark man daran interessiert ist, *zwischen normativen und deskriptiven Ausführungen zu unterscheiden.* Nicht selten erstaunt es mich, wie oft in diesem Handbuch von deskriptiver Analyse zu normativer Feststellung hinübergegangen wird, ohne daß dabei eigentlich Schwierigkeiten gespürt werden. Freilich wird das fast immer sehr geschickt gemacht. Trotzdem bleibt es eine Tatsache, daß - verifikationstheoretisch gesehen - es sich dabei um zwei verschiedene Dinge handelt, einmal, etwas deskriptiv zu behaupten, zweitens, etwas normativ festzustellen. Im letzten Fall muß selbstverständlich gefragt werden, wie der Verfasser wissen kann, daß dieses oder jenes zur christlichen Freiheitslehre gehört usw., oder daß »Versöhnung der in Jesus Christus geschichtlich gewordene Grund jener sittlichen Freiheit als geistige Herrschall über die Natur ist, die den Menschen befähigt und ermächtigt, als ein von Gott bestimmtes Wesen verantwortlich seine Welt zu gestalten« (S. 464).

Ich meine nidit, daß sämtliche Beiträge des Handbuchs diese Fragen aktualisieren; denn sie sind ganz verschieden. Aber ich hätte es gern gesehen, daß dieses Problem in einer selbständigen Einheit erörtert worden wäre. Vielleicht ist dieses Problem in der evangelischen Theologie auffälliger als in der katholischen. Denn für die zuletzt genannte ist es letzten Endes Sache des Lehramts gewesen festzustellen, was als normativ gelten soll.

Nunmehr wende ich mich dem *zweiten Band* zu. Dieser hat einen anderen Charakter als der erste. Denn hier werden *mehr empirische Fragen* erörtert. Der Band stellt auch eine der größten Schwierigkeiten der berufsmäßigen Ethiker heraus, nämlich sich mit so vielen Problemen beschäftigen müssen, daß sie nidit überall sachkundig sein können. In diesem Handbuch ist das Problem – soweit ich es beurteilen kann - dadurch sehr gut gelöst worden, daß sehr viele Spezialisten mitgearbeitet haben. Sicherlich kann dieses Problem in einem großen Land wie der Bundesrepublik sehr viel besser als in kleinen Ländern bewältigt werden. In Schweden ist diese Schwierigkeit immer wieder bedrängend; denn sehr wenige Ethiker müssen sehr viele Fragen diskutieren. Die Massenmedien - um nur ein Beispiel, aber ein wichtiges zu nehmen - fragen ja sehr oft, was die Ethiker über dieses oder jenes überhaupt zu sagen haben. Sicherlich ist dieser Band für die Nicht-Ethiker auch viel leichter zu lesen als der erste. Denn was hier erörtert wird, sind gerade jene Fragen, die sich Menschen im allgemeinen heute stellen und in denen sie Hilfe von Ethikern zu erhalten erwarten. Im allgemeinen bin ich mit den Darstellungen in diesem Band sehr zufrieden und finde ungefähr dieselben Fragestellungen wieder, die auch die schwedische Diskussion beherrschen. Wie im Fall des ersten Bandes versuche ich jetzt eine kurze Übersicht über den Inhalt der Beiträge zu geben. Anschließend sollen kurze Charakteristiken versuchsweise folgen.

Dieser zweite Band hat fünf Teile. Es geht um »Leben und Gesundheit«, »Ehe und Familie«, »Verfassung, Politik, Recht, Wirtschaft und Arbeit«, »Kultur und Religion«.

Der *erste Teil* (Leben und Gesundheit) ist von *W. Korff* als Schriftleiter betreut worden. Im ersten Kapitel (Probleme um den Lebensbeginn) verfaßt G. *Altner* einen Beitrag über »Humangenetische Aspekte«. Dieser Abschnitt ist äußerst instruktiv, denn er deutet vernünftige, normative Stellungnahme an (ich will später einiges über die Frage von Normativität in der angewandten Ethik sagen). Er teilt seine Ausführungen in folgende Abschnitte ein: Ursachen und Erscheinungsformen von Erbkrankheiten, Möglichkeiten zur Eindämmung von Erbschäden, Chancen und Grenzen einer positiven Eugenik. Von »Medizin-ethisdien Aspekten« handelt dann *F. Böckle,* dabei gibt er eine interessante Diskussion über den Beginn der konkreten geschichtlichen Existenz des einzelnen Menschen, die Fragen der Sterilisation und Kastration sowie des Sdrwangerschaflsabbruchs in sittlicher Bewertung. Dieser Abschnitt von Böckle ist ein Beispiel deutlicher Emanzipation von päpstlicher Autorität in Moralfragen. - Im zweiten Kapitel (Probleme um die Entfaltung> Gefährdung und Heilung des Lebens) kommt folgendes vor: *H.* D. *Engelhardt* äußert sich zu »Umweltfaktoren und Krankheitsbedin-

gungen« - ein wichtiger Beitrag zum Bedürfnis und zu den Bedingungen einer Umweltethik. »Was können wir uns die Gesundheit kosten lassen?« von *R. Degkwitz* zeigt die schlechte Stellung der Schwachen im Gesundheitswesen und setzt sich detailliert mit allgemeinen Bedingungen der Gesundheit auseinander. »Das Sucht- und Drogenproblem« von G. W. *Schimmelpenning* diskutiert dieses Problem und seine Ursachen. In diesem Kapitel schreibt schließlich G. W. *Hunold* einen Beitrag über »Hilfen zur Bewältigung versehrter psychischer Identität«. Dieser erste Teil endet mit einem Kapitel über »Probleme um das Lebensende« von *R. Leuenberger,* das eine nuancierte und kundige Diskussion des Problems des Lebensendes durchführt: Aspekte des Lebensendes, ethische und gesellschafiliche Probleme des Lebensendes, Fragen der Sterbebegleitung.

Im *zweiten Teil* (Ehe und Familie) ist *H. Ringeling* Schriftleiter, Sechs Abschnitte enthält er: *F. Böckle* schreibt über »Ehe und Ehescheidung«, eine gut balancierte Darstellung mit katholischem Akzent. »Eltern und Kinder« von S. *Keil* ist m. E. ein etwas zu moralisierender Beitrag. »Empfängnisregelung und Bevölkerungspolitik« von *[, Gründel* stellt eine besonnene, aber freimütige Auseinandersetzung mit den Vorurteilen des katholischen Lehramts über Familienplanung dar. »Sexuelle Beziehungen Unverheirateter« von *H. Ringeling* ist ein Versuch ausgewogener und vernünftiger christlicher Stellungnahme. Schließlich gibt sich D. *Fassnacht* in »Sexuelle Abweichung« eine sorgfältige Rechenschaft mit vorsichtiger und symphatischer Umorientierung der etablierten Tradition. Eine komplizierte Darstellung findet sich in »Offene Identität: Kriterien der Sozialisarion« von *H. Ringeling.* Woher die Komplexität stammt, bedürfte einer ausführlichen Analyse. Im großen und ganzen meine ich also, daß die Beiträge in diesem Teil ausgewogen sind und die Probleme von Ehe und Familie gut zusammenfassen, Probleme, die ja von vielen Mensehen als *die* Moralprobleme unserer Zeit aufgefaßt werden. Sicherlich ist Besonnenheit unter den Ethikern heute eine notwendige Tugend, wenn man sich dazu äußert.

Aus meiner Sicht der Dinge gibt es jedoch einen Problemkreis, der in diesem Teil - oder irgendwo an anderer Stelle im Handbuch - hätte durchgearbeitet werden müssen. Ich denke an die bei uns in Schweden in den letzten Jahren sehr lebendig, profiliert und kontrovers diskutierten *Fragen des Verhältnisses von Mann und Frau im privaten und gesellschafllichen Leben,* d. h. die psychologischen und sozialen Geschleditsrollen, Diese Diskussion taucht bei uns fast überall zugleich auf. Sie schließt eine ungeheure Menge von Fragen auf sehr verschiedenen Gebieten ein, die gründlich analysiert werden müssen. Oder ist vielleicht diese Debatte im deutschsprachigen Raum noch nicht so lebendig und tiefgreifend? Daran im Anschluß darf gefragt werden, warum sich überhaupt keine Frau unter den Mitarbeitern des Handbuches findet? *Haben die Deutschen keine Ethiker, die Frauen sind?* Oder hätten die Fragen der Geschlechtsrollen beispielsweise von einer Soziologin behandelt werden können?

Der *dritte Teil* (Verfassung, Politik, Recht) steht unter der Schriftleitung von *T. Rendtorff.* Das erste Kapitel» Verfassung« enthält Folgendes: »Das Verfassungsprinzip der Neuzeit« von *T. Rendtorff* versucht, übergreifende ethische, ideologische und theologische Aspekte der Verfassungs- und Rechtsbegriffe zu beleuchten. »Die politische Form« heißt ein Beitrag von *H. Zillessen.* Die überschrift ist nicht sehr einleuchtend; aber unter politischer Form versteht der Verfasser die Art und Weise, in der sich eine politische Verfassung verwirklicht. Ich empfinde seinen Aufsatz als sehr interessante Darlegung der Bedeutung der politischen Form für Machtausübung und Machtkontrolle. *T. Koch* äußert sich zu »Kriterien einer Ethik des Politischen« in einem immer abstrakteren Essay. - Das zweite Kapitel »Politik« beginnt mit »Der politische Auftrag der Kirchen- von *M. Honecker,* ein hervorstechender Beitrag. »Kirche und Staat-e von]. *Neumann* weckt das Interesse und ist belehrend. über »Revolution und politischer Wandel« schreibt *Th. Strohm* in breit orientierter, sachlich nuancierter Weise und bleibt dabei problemoffen. - Das dritte Kapitel behandelt Fragen des Rechts. Hier finden sich drei Beiträge. »Positives Recht versus Naturrecht?« von W. *Kerber,* sachkundig und ausgewogen. »Strafrecht und Sittlichkeit« ist ein Beitrag von *F. Böckle,* dem fleißigsten unter

allen Mitarbeitern. Auch dieser Aufsatz bemüht sich um Ausgewogenheit in prinzipiell bedeutungsvollen und schwierigen Fragen. Schließlich äußert sich über »Christliche Rechtsbegründung« *W. Pannenberg.* Darin steckt eine Art Rechtstheologie à la *Barth.* Wobei freilich dessen Schwachheiten eingestanden werden, aber die Barthsche Grundperspektive festgehalten wird. Dieser Beitrag harmoniert schlecht mit den übrigen dieses Teils, was indirekt nur bestätigt, daß eine zusammenhaltende und ausgeführte Theorie hinter dem Handbuch nicht zu finden ist.

Der *vierte Teil* erstreckt sich auf Wirtschaft und Arbeit (unter *A. Hertz'* Schriflleitung). Dessen erstes Kapitel (Arbeit und Eigentum) beginnt mit »Biblisehen Perspektiven zu Arbeit und Eigentum«. Der Verfasser heißt G. *Dautzenberg;* ähnlich wie im exegetischen Beitrag im ersten Band des Handbuchs (J. *Becker:* Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik) finde ich auch hier eine herausragende exegetische Problemdarstellung. »Perspektiven christlicher Ethik zu Fragen der Arbeit und des Eigentums« handelt teils von »Fragen der Arbeit und der Arbeitswelt« (von *eh. Gremmels,* der komprimiert und schwer verständlich schreibt), teils von »Perspekriven zur Eigentumsfrage« (von *W. Kerber,* der eine kluge Zusammenfassung der komplizierten Probleme leistet). Zu »Perspektiven christlicher Ethik zur Freizeitproblematik und zu Fragen der Muße« äußert sich *A. Hertz.* Dieses Problem, das als ethisches zunächst peripher erscheinen mag, wird hier einer wohlabgewogenen und interessanten Diskussion zugeführt. - Im zweiten Kapitel (Wohlstand und Qualität des Lebens) steht zunächst der Beitrag »Was braucht der Mensch? Zum Begriff der Qualität des Lebens- von *S. Katterle* und *W. Elsner.* Die beiden Verfasser orientieren in nützlicher Weise über Bedeutung und Sinn des Begriffs der Lebensqualität und über die neue Wendung, die die ganze Debatte der materiellen Entwicklung der Gesellsdiafl in den 70er Jahren genommen hat. Am Sdiluß steht der Beitrag »Sozialethische Aspekte der Enrwicklungshilfe« von G. *Linnenbrink.* Der Verfasser orientiert in guter Auswahl in zentralen Problemen.

Dieser Band des Handbuches endet mit einem *fünften Teil* unter der Rubrik »Kultur und Religion«, Hier sind sechs Beiträge zusammengestellt, die sich schwer vergleichen lassen und in verschiedene Richtungen deuten. G. *Vahanian* steht als erster mit »Christliche Religion und Kultur«, Darin sdreint mir ein außerordentlich eigentümlicher, beinah mystifizierender Beitrag zu liegen, von dem ich wenig, wenn überhaupt etwas verstanden habe. *I. Dalferth* und *E. jüngel* äußern sich zur »Sprache als Träger von Sittlichkeit-s. Sie legen ihre Gedanken auf hohem Abstraktionsniveau dar und ergehen sich an komplizierten Auseinandersetzungen, die sprachphilosophische und linguistische Bildung voraussetzen. Ich weiß nicht, wieviele Ethiker davon Kenntnisse haben. »Ansätze einer Ethik der Kunst« von D. *Mietb* bringt in kundiger, anregungsreicher und sensibler Diskussion Ethik und Kunst und verwandte Probleme miteinander in Beziehung. *W. Trillhaas* äußert sich zu »Bildung und Sittlichkeit« - ein liebenswerter und anregender Beitrag. In »Frömmigkeit als Thema der Ethik« von D. *Rbssler* findet sich eine kurze Geschichte des Frömmigkeitslebens, die versucht, Frömmigkeit und Theologie in Beziehung zu setzen. Schließlich und endlich folgt »Ethik und Ethos- von *W. Kluxen.* Der Verfasser versucht, eine Theorie des Ethos zu formulieren und herauszufinden, wie die konkrete ethische Wirklichkeit von der Beschaffenheit dieses Ethos her beurteilt werden kann. Seine Theorie scheint mir wenigstens plausibel zu sein.

Bis jetzt mag es als wenig befriedigend erscheinen, daß der Rezensent, wie es geschehen ist, so kurze und vielleicht beinahe apodiktische Urteile über die Beiträge in diesem Handbuch abgegeben hat. Zur Verteidigung kann ich nur antworten, daß ich selbst meine, plausible Argumente für das, was ich geschrieben habe, zu haben. Aber ich brauchte mindestens noch einmal fünf Seiten, um zu zeigen, was diese Argumente sind. Denn sie können ja nicht offenkundig werden, ohne daß sämtliche Beiträge noch einmal ausführlicher diskutiert werden. Zwar wäre das äußerst interessant; aber manchmal bin ich nicht kompetent genug, alle Beiträge mit derselben Kundigkeit zu diskutieren. Und es wäre sicherlich nicht gerecht, nur auf solche Diskussionen näher einzugehen, die

mir selbst. besonders interessant erscheinen. Es versteht sich, daß ich viel gelernt und neue Perspektiven gesehen habe. Wir Ethiker wissen ja, daß die größte Schwierigkeit unseres Faches darin besteht, in alle möglichen Richtungen sich zu orientieren.

Für alle, die »Verantwortung tragen für das Leben der einzelnen und der Gemeinschaft« ist sicherlich der zweite Band des Handbuches einträglicher als der erste. Das habe ich oben bereits angedeutet; der erste Band enthält viele Schwierigkeiten für die Laien, aber hier im zweiten Band wird der Versuch gewagt, analytisch, sachkundig und ohne unmotivierten Tiefsinn zu schreiben. In diesem Sinne möchte ich gern ein Handbuch haben; bei uns in Schweden wäre die Möglichkeit, ein ähnliches Handbuch zu erstellen, nur dann gegeben, wenn man sich an die Gebildeten unserer Zeit wenden würde.

Oben habe ich bereits das besondere *Problem von Normatiuitdt und Deskriptivität* angesprochen. Es betrifft vor allem den ersten Band. Aber ist dieses Problem nicht im Grunde noch schärfer und deutlicher im zweiten Band zu stellen, in dem fast sämtliche Beiträge versuchen, zu normativen Feststellungen zu gelangen oder mindestens viele Beiträge implizit normative Vorschläge enthalten oder andeuten? Wenige Verfasser können oder wollen ihre Absichten verbergen. Nein, das Problem von Normativität scheint mir in diesem Band nicht mehr dasselbe zu sein (ich spreche selbstverständlich allgemein, eine ausführliche Auseinandersetzung sollte es zur Pflicht machen, eigentlich die verschiedenen Beiträge näher zu erörtern). Ein Unterschied liegt vermutlich darin, daß in diesem zweiten Band die Leser zu Recht erwarten, daß normative Folgerungen implizit oder explizit angedeutet werden sollen. Das ist einfach angewandte Ethik; es wäre ganz und gar »pointless«, die Problemlage auf einem Fachgebiet nur darzustellen, ohne die Absicht zu hegen, auf irgendeine Weise eine Richtung für unsere eigene Stellungnahme anzudeuten. Nun mögen die Argumente für normative Folgerungen besser oder schlechter sein; jeder kann seine eigene Nachprüfung versuchen. *Unter einem guten Beitrag in normativer Hinsicht verstehen wir einen, der sachkundig, offen, mit logisch prüfbaren Argumenten arbeitet.* Und nun meine ich, daß die meisten Beiträge in diesem Band so geraten sind.

Ein zusammenfassendes Urteil über das ganze Handbuch halte ich kaum für möglich; dazu sind die Beiträge allzu verschieden. Aber die deutschen Leser müssen zu dieser Veröffentlichung beglückwünscht werden. Nur große Sprachräume können etwas wie dieses Handbuch leisten. In internationaler Perspektive könnte man nur noch fragen: wird es jemals möglich sein, ein wirklich *internationales* Handbuch der christlichen Ethik zusammenzustellen? Und wie könnte das dann aussehen?

Jarl Hemberg *Lund/Schweden*

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Fuchs, [ose] (Hrsg.): Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handeins oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? Düsseldorf: Patmos Verlag 1979. 112 S. 12,80 DM.

Hacker, Peter Michael Stejan, und j. Raz: Law, Morality and Society. Essays in Honour of L. C. A. Hart. Oxford: Clarendon-Press 1979.312 S. 3.95 £.

Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Band 1: Das Fundament aus Schrift und Tradition (Allgemeine Moral). Freiburg: Verlag Herder 1979. 416 S. 49,50 DM.

Hilpert, Konrad: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die theologische Ethik. Düsseldorf: Patmos Verlag 1979. 600 S. 68,- DM.

Marxistisch-leninistische Ethik. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von A. 1. Titarenko. DDR-Berlin: Dietz-Verlag 1979. 544 S. 14,50 M.

Mokrosch, Reinhold: Das religiöse Gewissen. Historische und sozialempirische Untersuchungen zum

Problem einer (nach)reformatorischen, religiösen Gewissensbildung bei 15-19jährigen. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1979. 183 S. 16,- DM.

Pieper, Annemarie: Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössismen Beiträgen zur Moralphilosophie. Freiburg: Verlag Karl Alber 1979. 236 S. 39,- DM.

Sdmackenburg, Rudolf (Hrsg.): Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche, Düsseldorf: Parmos Verlag 1979. 128 S. 14,80 DM.

Schneider, Hans-Julius: Ober das Schweigen der Philosophie zu den Lebensproblemen. Konstanz: Universitätsverlag 1979. 27 S. 9,80 DM.

2. Politische Ethik

Arzberger, Klaus; Manfred Murck und Jürgen Schumacher: Die Bürger. Bedürfnisse-Einstellungen-Verhalten. Königsreim Verlag Otto Hain 1979. 252 S. 38,- DM.

Döring, Dieter, und Otto Ernst Kempen (Hrsg.): Sozialistengesetz. Arbeiterbewegung und Demokratie. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1979. 128 S. 15,- DM.

Dörner, K.; R. Röchert, G. *van Laer und K. Scherer:* Gemeindepsychiatrie. Gemeindegesundheit zwischen Psychiatrie und Umweltschutz. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1979. 182 S. 22,- DM.

Grymer, Herbert: Konfliktverarbeitung und Staatsstruktur. Techniken der administrativen Entschärfung gesellschaftlicher Widersprüche. Frankfurt: Campus Verlag 1979.322 S. 32,- DM.

Kordelj, Edvard: Die Wege der Demokratie in der sozialistischen Gesellschaft. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1979. 200 S. 20,- DM.

Müller, Ferdinand F., und Manfred G. *Schmidt:* Empirische Politikwissenschafl. Stuttgart; W. Kohlhammer Verlag 1979. 130 S. 24,- DM.

Ryan, Alan (Hrsg.): The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah. Oxford: Oxford University Press 1979. 304 S. 7,50 £.

Schröder, Hannelore: Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 200 S. 30,- DM.

Schulte, Axel: Demokratisierung, Interpretation des Begriffs in der politischen Bildung und geschichtliche Spezifizierung. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 210 S. 30,- DM.

Spieker, Manfred (Hrsg.): Der Eurokommunismus – Demokratie oder Diktatur. Sturtgarr: Verlag Klect-Corta 1979. 252 S. 18,- DM.

Trebs, Herbert: Dissonanzen und »Dissidenten«. Menschenrechte und psychologischer Krieg im Lichte pastoraler Verantwortung. Berline Union Verlag 1979. 100 S. 4,50 M.

Westphalen, Raban Graf von: Akademisches Privileg und demokratischer Staat. Ein Beitrag Zur Geschichte und bildungspolitischen Problematik des Laufbahnwesens in Deutschland. Stuttgartr Verlag Klett-Cotta 1979. 244 S. 58,- DM.

3. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Backhaus, Jürgen: Arbeitsverhältnis und Beschäftigung. Politisch-ökumenische Analyse zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 140 S. 24,- DM.

Heidt, Vlrich: Arbeit und Herrschaft im »realen Sozialismus«. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 231 S. 32,- DM.

Beyme, Klaus von: Wirtschaftliches Wachstum als gesellschaftliches Problem. Königstein. Athenäum Verlag 1979. 240 S. 29,80 DM.

Emde, Reimund: Sozialindikatoren und Systemvergleich. Zur Analyse Intersystemarer Beziehungen: Frankfurt: Campus Verlag 1979. 108 S. 28,- DM.

Kahn-Freund, Otto: Arbeit und Recht. Aus dem Englischen übersetzt von Franz Mestitz, Köln: Europäische Verlagsanstalt 1979. 340 S. 34,- DM.

Karmaus, Wilfried; Verena Müller und Gerd Schien*stock:* Streß in der Arbeitswelt. Köln: Bund-Verlag 1979. 240 S. 22,- DM.

Köppl, Bernd: Intensivierung kontra Humanisierung. Die Arbeitssituation unqualifizierter Industriearbeiter. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 210 S. 30,- DM.

Lepage, Henri: Der Kapitalismus von morgen. Frakfurt: Campus Verlag 1979. 416 S. 26,-DM.

Loescb, Achim von: Die gemeinwirtschaftliehen Unternehmen der deutschen Gewerkschaften. Entstehung, Funktionen und Probleme. Köln: Bund-Verlag 1979. 420 S. 30,- DM.

Nell-Breuning, Oswald von: Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung. Freiburg: Herder Verlag 1979. 320 S. 36,- DM.

Schäuble, Gerhard: Die Humanisierurig der Industriearbeit. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 200 S. 30,- DM.

Schmidt, Karl-Heinz: Wirtschaftspolitik. Eine problemorientierte Einführung. Stutrgarr: W. Kohlhammer Verlag 1979. 230 S. 32,- DM.

Schwan, Gesine (Hrsg.): Demokratischer Sozialismus für Industriegesellschaften. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1979. 176 S. 16,80 DM.

VoWinckel, Gerhard: Vorspachliche Kommunikation und soziale Wahrnehmung. Theorie und Methodik des Beziehungstests. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 189 S. 30,- DM.

Wachtler, Günther: Humanisierung der Arbeit und Industriesoziologie. Eine soziologische Analyse historischer Vorstellungen humaner Arbeitsgestaltung. Sruttgarr: W. Kohlhammer Verlag 1979. 180 S. 14,- DM.

Weitzig, Joachim K.: Gesellschaflsorienrierte Unternehmenspolitik und Unternehmensverfassung. Berlin: Walter de Gruyter 1979. 252 S. 108,- DM.

Wesche, Eberhard: Tauschprinzip-Mehrheitsprinzip-Gesamtinteresse. Zur Methodologie normativer ökonomie und Politik. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1979. 204 S. 58,- DM.

4. Anthropologie, Psychologie, Medizin

Baddeley, Alan D.: Die Psychologie des Gedächtnisses. Aus dem Englischen von Gerhard Deffner, Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1979. 474 S. 48,- DM.

Baltes, Paul B., und Lutz H. Eekensberger: Entwicklungs psychologie der Lebensspanne. Aus dem Amerikanischen von Uta S. Eckensberger, Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1979. 495 S. 58,- DM.

Brandstiitter, Jochen, Günther Reinert und K. A. Schneewind (Hrsg.): Pädagogische Psychologie: Probleme und Perspektiven. Sturrgarc: Verlag Klett-Cotta 1979. 606 S. 44,- DM.

Hardy, Alister: Der Mensch - das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution. Aus dem Englischen von Hellmut Haug. Stuttgart; Verlag Klett-Cotta 1979. 221 S. 28,- DM.

Kris, Ernst: Psychoanalytische Kinderpsychologie. übersetzt von Peter Schütz. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1979. 224 S. 24,- DM.

Schwartz, Marion: Physiologische Psychologie. Weinheim: Beltz Verlag 1979. 450 S. 34,- DM.

Splett, Jörg: Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1978. 224 S. 29,80 DM.

Toman, Walter: Tiefenpsychologie. Zur Motivation des Menschen, ihrer Entwicklung, ihrer Störungen und ihrer Beeinflussungsmöglichkeiten. Stuttgarr: Kohlhammer Verlag 1978. 272 S. 36,- DM.

Vorweg, Man/red (Hrsg.): Zur psychologischen Persönlichkeitsforschung 1. Berlin: VEB Dt. Verlag d. Wissenschaften 1978. 157 S. 9,80 M.

5. Gesellschaft und Soziologie

A/anasjew, Wiktor G.: Der Mensch in der Leitung der Gesellschafl, Berlin: Staatsverlag der DDR 1979. 352 S. 17,- M.

Christoff, Daniel, und Hans Sauer (Hrsg.): Gerechtigkeit in der komplexen Gesellschaft. Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Bd. 38. Basel und Stuttgart: Schwabe & Co 1979.287 S. 96,- DM.

Die Frauenfrage in Deutschland. Hrsg. vom Deutschen Akademikerinnenbund e.V. München: K. G. Saur Verlag 1979. 11 S. 25,- DM.

Griese, Hartmut M. (Hrsg.): Sozialisation im Erwachsenenalter. Weinheim: Beltz Verlag 1979. 300 S. 24,- DM.

Grupp, Michael (Hrsg.): Energiesucht - Die Gesellschaft unter dem Joch ihrer Energieversorgung. Fellbach: Bonz Verlag 1979. *8,50* DM.

Hoffmann, Ulrich: Sprache und Emanzipation. Zur Begrifflichkeit der feministischen Bewegung. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 155 S. 26,- DM.

Müller, Ursula: Reflexive Soziologie und empirische Sozialforschung. Untersuchungen der Sozialforschungsstelle Dortmund. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 162 S. 28,- DM.

Schulz, Heike: Soziale Beziehungen im Alter. Integration durch »Insulation«. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 170 S. 28,- DM.

Scbutz-Hageleit, Peter: Jugend, Glück, Gesellschaft. Heidelberg: Quelle & Meyer 1979. *220* S. 22,- DM.

Wallner, Ernst M., und Margret Pohler-Funke (Hrsg.): Soziologie der Freizeit. Heidelberg: Verlag Quelle & Meyer 1978. 188 S. 20,80 DM.

Weinzierl, Erika (Hrsg.): Emanzipation der Frau. Zwischen Biologie und Ideologie. Düsseldorf: Patmos Verlag 1979. 128 S. 14,80 DM.

Wellner, Albrecht: Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1979. 62 S. 18,80 DM.

6. Pädagogik

Heidemann, Rudolf: Erziehung in der Zeit der Pubertät. Pädagogische Grundfragen des Jugendalters. Heidelberg: Quelle & Meyer Verlag 1979. 162 S. 19,80 DM.

Heiland, Helmut: Lehrer und Schüler heute. Aktuelle Probleme der Lehrer- und Schülerforschung. Königstein: Scriptor Verlag 1979. 240 S. 24,80 DM.

Herriger, Norbert: Verwahrlosung. Eine Einführung in Theorien sozialer Auffälligkeit. München: Juventa Verlag 1979. 224 S. 16,- DM.

Holtmann, Dieter: Berufliche Bildung und gesellschaftliches Bewußtsein. Frankfurt: Campus Verlag 1979. 264 S. 34,- DM.

Lenz, Werner: Grundlagen der Erwachsenenbildung. Stuttgarti W. Kohlhammer Verlag 1979. 17Q S. 23,- DM.

Marburger, Helga: Entwicklung und Konzepte der Sozialpädagogik. München: Juventa Verlag 1979. 192 S. 14,- DM.

Marmon, Edith: Konzepte der Erziehungsberatung. Weinheim: Beltz Verlag 1979. 178 S. 17,- DM.

Peisert, Hansgert, und Gerbild Pramheim: Das Hochschulsystem in der Bundesrepublik Deutschland. Funktionsweise und Leistungsfähigkeit. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1979. 196 S. 29,- DM.

Prange, Klaus: Pädagogik als Erfahrungsprozeß. Die Epochen der Erfahrung. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1979. 274 S. 28,- DM.

Wandel, Eritz: Macht die Schule krank? Probleme einer Sozialpathologie der Schule. Heidelberg: Quelle & Meyer Verlag 1979. 190 S. 26,- DM.

Wellendorf, Pranz: Schulische Sozialisation und Identität. Zur Sozialpsychologie der Schule als Institution. Weinheim: Beltz Verlag 1979. 279 S. 14,– DM.

Mitteilung des Schriftleiters

Die Beiträge von H. Ringeling und K. Lüscher werden im nächsten Heft durch einen Beitrag von W. Müller-Freienfels zur Frage der nichtehelichen Lebensgemeinschaft in rechtsvergleichender Sicht ergänzt werden. Der angekündigte Beitrag geht auf dasselbe Kolloquium zurück, dem auch die nun vorliegenden Beiträge entstammen. - Der Beitrag von H. Sdimidt soll eine Diskussion über die Rolle der Ethik in der Religionspädagogik und im unterrichtlichen Vollzug einleiten. Was wissen Lehrer der theologischen Ethik von der Verwertung ihrer Modelle und Ansätze zur Urteilsfindungr

Einer Teilauflage dieses Heftes liegt der Prospekt »Theologie des Gütersloher Verlagshauses«, Gerd Mohn, Gütersloh, bei.

Schriftleiter: Prof. Dr. ehr. Erey, Schenkstr. 69,8520 Erlangen
Bibliographie: t». H. Kühne, Postfach 2368, *4830 Gütersloh*

Die .Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich· Preis je Heft im Abonnement 10,50 *DN* einzeln 12,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) • Für unverlangt eingesandl Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Büchc können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany