Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1988)

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	2026-11-11 09:26:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173552

Zeitschrift für Evangelische Ethik

Herausgegeben von Rolf-Peter Calliess, Hannover; Christofer Frey, Bochum; Wolfgang Huber, Heidelberg; Trutz Rendtorff, München; Hermann Ringeling, Bern; Hans Ruh, Zürich; Theodor Strohm, Heidelberg. Schriftleitung: Chr. Frey.

32. **Jahrgang 1988 . Inhaltsverzeichnis**

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Kommentare

Calliess, Rolf-Peter: Zum staatlichen Gewaltmonopol 5
Frey, Christofer: Brauchen wir eine neue Sexualethik? 168
Huber, Wolfgang: Die erste große Rechtswohltat 84
Rendtorff, Trutz: Vertrauenskrise 245
Ruh, Hans: Zur Notwendigkeit des Zusammenhangs zwischen AIDS und Sexualmoral 185

Studien

Graf, Friedrich Wilhelm: Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wächteramt der Kirche 88
Härle, Wilfried: Theologische Vorüberlegungen für eine Theorie kirchlichen HandeIns in Gefängnissen 199
Keil, Siegfried: Familie und Arbeitswelt 260
Kistner, Wolfram: Menschenrechte in Südafrika in christlicher Sicht 24
Lüscher, Kurt: Der prekäre Beitrag von Familie zur Konstitution personaler Identität 250
Neubert, Ehrhart: Aufklärung über AIDS 178
Saner, Hans: Reden über AIDS 172
Schieder, Rolf: Politische Kultur als Civil Religion? 107
Soosten, Joachim von: Ethischer Skeptizismus und revolitionärer Aktualismus 36
Spescha, Plasch: Familie und gesellschaftliche Zeitstruktur 270
Zimmerli, Walther Ch.: AIDS - ethisch betrachtet 190

Berichte

Campenhausen, Axel Freiherr von: Menschenrechte im Verständnis der Kirchen 282
Dopslaff, Ulrich: Aids und der (Aber-)Glaube an das Recht 210
Eibach, Ulrich: Sterbehilfe - Tötung auf Verlangen 220
Frey, Christofer: Theologie und Ethik der Schöpfung 47
Gensichen, Hans Peter: Wissenschaftsethik in der DDR 306
Rebell, Walter: Neutestamentliche Ethik - Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskussionsstand 143
Rendtorff, Trutz: Ethik in der Postmoderne 129
Ringeling, Hermann: Der Fall Stephan Pfürtner 292
Strohm, Theodor: Die Zukunft des Sozialstaats im Blickwinkel der neueren Literatur 132
Tanner, Klaus: Späte Taufe der Demokratie? 119
Wa1ther, Christian: Zum Stand der wissenschaftsethischen Diskussion 297

Diskussionen

Steinjan, Werner: Zu K. Nürnbergers Rezension zu U. Duchrow: Weltwirtschaft heute ... 309

Dokumentationen

AIDS fordert uns alle heraus. Erklärung der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax 230
Seremane, Joe: Hoffnung in der Krise 63

Rezensionen

Barruzi, A.: Alternative Lebensform? (Bukow) 317
Bibliographie Theologie und Frieden (Honecker) 68
Bonhoeffer-Studien, hg. v. A. Schönherr und W. Krötke (Graf) 311
Duchrow, W.: Weltwirtschaft heute (Nürnberg) 71
Elsner, W./Katterle, S. (Hg.): Wirtschaftsstrukturen. neue Technologien und Arbeitsmarkt (Juhl) 314
Evers, H. D./Senghaas, D./Wienholtz, D. u. H. (Hg.): Auf dem Weg zu einer neuen Weltwirtschaftsordnung? (Juhl) 317
Herder-Dorneich, Ph./Klages, H./Schlotter, H.-G. (Hg.): Überwindung der Sozialstaatskrise (Juhl) 316
Korff, W.: Wie kann der Mensch glücken? (Biesenbach) 67
Lasky, M. J./Hegewisch, H. (Hg.): Was heißt konservativ heute? (Juhl) 69
Lübbe, H.: Religion nach der Aufklärung (Homann) 153
Luhmann, N.: Ökologische Kommunikation (Bukow) 237
Offe, C. u. a.: Arbeitsgesellschaft - Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven (Juhl) 315
Pannenberg, W.: Anthropologie in theologischer Perspektive (Nürnberger) 75
Picht, G.: Kants Religionsphilosophie (Wagner) 235
Pieper, A.: Ethik und Moral (Biesenbach) 66
Schlutz, E. (Hg.): Krise der Arbeitsgesellschaft - Zukunft der Weiterbildung (Juhl) 315
Schottelius, J. G.: Ethica (Frey) 155
Sievernich, M./Seif, K. P. (Hg.): Schuld und Umkehr in den Weltreligionen (Sundermeier) 155
Stork, W.: Die Wirtschaftspolitik der Wachstumskrise (Juhl) 316
Treiber, H./Steinert, H.: Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die .Wahlverwandtschaft' von Kloster und Fabrikdisziplin (Calliess) 78
Welker, M. (Hg.): Theologie und funktionale Systemtheorie (Scholz) 312
Wengst, K.: PAX ROMANA (Rebell) 152
Wohlfahrt, A.: Leistung und Ethos (Juhl) 314

3ibliographie

Zur Grundlegung der Ethik	79, 157, 238, 319
-Iistorische Probleme der Ethik	79, 157, 239, 319
Anthropologie und Ethik	158
Sexuahtät, Ehe, Familie. Frauenfragen	158, 239
>olitische Ethik	80, 239
Sozialethik	319
Nirtschaftsethik	158
Rechtsethik	80
Ökologische Ethik, Tierethik	159
Bioethik, Medizin, Genetik	80, 159,320
}emeinde- und Kirchenethik	160
Ökumenische Ethik	240
Ethik der Weltreligionen und säkularer Bewegungen	160

=inleitungen

Deutsch	I, 81, 161, 241
Engfisch	2, 82, 162, 242
Französisch	3, 83, 163, 243

Einleitung/Introduction

Mit dem ersten Heft dieses Jahrgangs stellt sich die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« in verändertem Format vor. Auf vielfachen Wunsch hin nimmt sie das Format der ersten 25 Jahrgänge wieder auf. Zugleich zeigen sich die ersten Auswirkungen veränderter Redaktionsarbeit: Die Herausgeber zeichnen abwechselnd für Kommentare zu aktuellen Themen, für thematische Schwerpunkte in Studien und Dokumentationen sowie für »Berichte« (Überblicksberichte zu bestimmten Themenbereichen) verantwortlich. Die besonderen Verantwortungsbereiche stellt die zweite Umschlagseite heraus. - Mit diesem Heft wird ein Register der Jahrgänge 1977 bis 1986 ausgeliefert. Es weist alle Beiträge in alphabetischer Reihenfolge der Autoren aus und präsentiert ein Sachwortverzeichnis, das für die Information aller, die an ethischen Themen arbeiten, gedacht ist. Die Schriftleitung hofft, daß es sich als ebenso nützlich wie das 1977 herausgegebene 20-Jahres-Register erweisen wird.

In einem von *W. Huber* zusammengestellten Schwerpunkt befaßt sich dieses Heft mit der Verfassungswirklichkeit der Republik *Südafrika*. *W. Lienemann*, Professor für Sozialethik in Marburg, fragt nach der Qualität eines Regimes, das den Ausnahmezustand auf Dauer stellt. Die systematisch betriebene Ausbürgerung der Mehrheit der Bewohner verstößt gegen das Völkerrecht. Im Anschluß an *Luther* und *Kant* erwägt Lienemann den Widerstand gegen eine durch »Recht« gefügte Unrechtsordnung. - *W. Kistner*, stellvertretender Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats, reflektiert von einigen Passagen des Matthäus-Evangeliums her über die Menschenrechte in Südafrika. Sein Leitgedanke lautet: Gott sorgt sich um die Bewahrung und um das Wohl der Menschen; in dieser Absicht sollen die Menschenrechte verstanden werden. Obwohl dem Regime in Südafrika die Legitimität abzuerkennen ist, sind nicht alle Gesetze ungültig. Um dem System zu widerstehen, verfolgt der Südafrikanische Kirchenrat ein Programm für Gerechtigkeit und Versöhnung. - *J. Seremane*, einige Zeit Gefangener auf Robben Island, arbeitet in diesem Programm mit. Seine Aussagen zeigen den Kampf des Glaubens gegen die im Kampf gegen das Unrecht drohende Verhärtung.

Der in Zukunft regelmäßig erscheinende Typus des Review wird durch den. *Schriftleiter* eingeführt. Er versucht einen Überblick über die seit dem Erscheinen des Berichts des Club of Rome in Kirche und Theologie laufende Debatte um Schöpfung und Natur sowie um die Bewahrung der Umwelt. Diese Debatte wird von den Warnern bestimmt; diese verfolgen eine Ethik, die motivieren will, seltener eine Ethik, die Analyse und Motivation in einen stringenten Zusammenhang bringen kann. »Natur« und »Schöpfung« drohen ineinander zu verfließen und jene Mittelinstanzen erst gar nicht zu suchen, die es erlauben, Schöpfung in der menschlichen Lebenswelt zu finden bzw. Aspekte der Natur damit zu identifizieren. Der Überblick versucht zu zeigen, daß sich diese Aufgabe nicht ohne politisch-sozialethische Reflexionen durchführen läßt.

Schließlich ist auf eine weitere Studie hinzuweisen. *J. von Soosten*, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie/Sozialethik in Heidelberg, gibt einen Einblick in die Geschichtsphilosophie *W. Benjamins*. Damit eröffnet v. S. einen neuen Blick auf die von G. *Picht* besonders hervorgehobene Frage nach der Zeit und ihren Modi. Die Kontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eröffnet keine Verheißung, wie sie

Bloch in seinem »Prinzip Hoffnung« vorsah; sondern der Messias bzw. der revolutionäre Augenblick müssen die Kontinuität des Verhängnisses abbrechen. Wichtig ist der Hinweis, wie *Adorno* und *Horkheimer* diesen Ansatz modifiziert haben. C. *F.*

Beginning with the first issue ofthe current year, the *Zeitschriftfür Evangelische Ethik* reverts, in response to many requests, to the format of its first twenty-five years. In this same issue, the first results of changes in our editorial procedure are also apparent: the editors will rotate in assuming responsibility for the commentaries on current topics, the major issues dealt with in studies and documentations, and the »reviews« (surveys of various broad topics). The editors responsible for these different areas are listed on the inside front cover. This issue also contains an index for the period 1977-1986, listing every contribution alphabetically by author and including a topical index intended for use by anyone involved with ethical questions. The editorial board hopes that this index will be as useful as the earlier twenty-year-index published in 1977.

The major-issues-section, coordinated here by *W. Huber,* deals with the constitutional reality of the Republic of *South Africa. W. Lienemann,* professor of social ethics in Marburg, questions the quality of a regime that is willing to impose a permanent state of emergency. The systematic disenfranchisement of a majority of the population is a violation of international law. Lienemann draws on *Luther* and *Kant* in considering the possibility of resistance to an unjust order which is sustained by »law«. *W. Kistner,* Deputy Secretary-General of the South African Council of Churches, reflects upon human rights in South Africa from the perspective of several passages in the Gospel of Matthew. His leading thought is that God is concerned for the preservation and well-being of man; this is the sense in which human rights must be understood. Although the regime in South Africa has no claim to legitimacy, it does not follow from this that all its laws are invalid. In order to resist the system, the South African Council of Churches follows a program of justice and reconciliation. *J. Seremane,* who served a prison term on Robben Island, works in this program. His statements reveal the battle of faith against the hardening that threatens to take place in us when we fight against injustice.

The *head O/ the editorial board* introduces the new category of the review, which will be a regular feature of future issues. He attempts a survey of the debates about creation vs. nature, and the preservation of the environment, which have raged in churches and among theologians since the Club of Rome's Report appeared. The terms of the debate are set by the cassandras; they pursue an ethics that motivates, not one that is able to combine stringently analysis and motivation. The terms »nature« and »creation« threaten to elide, and any attempst to gain a middleground from which one might find the creation in man's actual world, i. e., might identify aspects of nature with that world, is abandoned at the outset. The review tries to show that such a task cannot be carried out without political, social, and ethical reflection.

One further study concludes this issue.

J. von Soosten, of the Institute for Systematic Theology and Social Ethics in Heidelberg, offers an insight into *Walter Benjamin's* philosophy of history. In so doing, von Soosten opens up a new perspective on the question, especially emphasized by G. *Picht,* of time and its modes. The continuity of past, present, and future does not yie1d a promise, as asserted by *Bloch* in his

»Principle of'Hope.« Rather, the Messiah - i. e., the revolutionary moment - must sunder the continuity of doom. The reference to the way in which *Adorno* and *Horkheimer* modified this basic position is quite important.

Translated by William Walker *C.F.*

Avec la parution du premier numero de cette annee, la »Zeitschrift für Evangelische Ethik« se presente sous un nouveau format. Elle reprend en fait, et ce, pour repondre a de fort nombreux souhaits, le format des 25 premieres annees. En meme temps, les premieres repercussions issues d'un travail de redaction remodele se distribuent comme suit: les directeurs de la publication signent à tour de röle comme responsables pour les commentaires portant sur des sujets actuels, pour les points principaux d'ordre thematique dans des etudes et des documentations ainsi que pour les »Berichte« (rapports sous la forme de vues d'ensemble portant sur des domaines entiers englobant plusieurs sujets). Les domaines de responsabilites particuliers trouvent leur place sur la deuxieme page de couverture. - Dans ce numero, on trouvera aussi un repertoire allant de l'annee 1977 à l'annee 1986. Il regroupe toutes les contributions classees par ordre alphabetique des auteurs et ofTre un repertoire de termes specialises, concu à dessein pour l'information de tous ceux qui travaillent sur des sujets d'ethique. La redaction espere qu'il s'averera aussi utile que le catalogue anniversaire, publie en 1977, regroupant 20 ans de parutions.

Ce numero, concentre autour d'un objectif central etabli par *W. Huber* traite de la realite constitutionnelle de l'Afrique du Sud. *W. Lienemann,* professeur d'ethique sociale à Marburg, pose la question de la qualite d'un regime politique qui s'appuie de maniere continue sur l'etat d'urgence. La declaration de la decheance de la nationalite de la majorite des habitants, pratiquee de maniere systematique, constitue une violation du droit international. En s'appuyant sur *Luther* et *Kant,* Lienemann examine la resistance que 1'0n est en droit d'opposer à un ordre social qui, bien qu'etabli en vertu du »droit«, reste neanmoins fonde sur une injustice. - *W. Kistner,* secretaire general adjoint du conseil ecclesiastique sud-africain, reflechit en prenant pour point de depart quelques passages de l'Evangile selon saint Matthieu, sur les droits de l'homme en Afrique du Sud. Son idee directrice est la suivante: Dieu se soucie de la protection et du salut des etres humains; c'est dans cette optique que les droits de I'homme doivent etre compris. Bien qu'on ne puisse que dechoir le regime politique en Afrique du Sud de sa legitimite, toutes les lois n'en sont pas pour autant non valables. Pour resister au systeme, le conseil ecclesiastique sud-africain poursuit un programme axe sur la justice et la reconciliation. - *J. Seremane,* lui-meme quelque temps prisonnier à Robben Island participe à ce programme. Ses declarations decrivent le combat mene par la foi contre le durcissement menacant qui se fait jour lors du combat contre l'injustice.

C'est au *redacteur en chef* qu'est confiee l'introduction du type de Review paraissant dorenavant regulierement. Il tente de donner une vue d'ensemble apropos du debat traitant de la creation et de la nature ainsi que de la protection de l'environnement, debat ayant cours en matiere d'eglise et de theologie depuis la parution du rapport du »Club of Rome«, Ce debat est determine par ceux qui pensent qu'il est de leur devoir de mettre en garde contre la destruction

de l'environnement; ils poursuivent une ethique, qui, certes se revele etre motivante, mais plus rarement une ethique susceptible de reunir analyse et motivation dans un contexte strictement logique. Les concepts »Nature« et »Creation« menacent de se confondre et de ne meme pas susciter la demarche consistant à rechercher les instances intermediaires bien definies qui permettent soit de decouvrir la creation au sein du monde dans lequel vivent les etres humains, soit d'identifier certains aspects de la nature à ladite creation. La vue d'ensemble tente de demontrer que cette täche n'nest realisable qu'en tenant compte de reflexions d'ordre politique et d'ethique sociale.

Pour terminer, signaIons egalement une etude. *J. von Soosten,* collaborateur scientifique à l'institut de theologie systematique et d'ethique sociale de Heidelberg, presente un apercu de la philosophie de l'histoire de *W. Benjamin.* Par lä meme, von Soosten nous revele un nouvel horizon applique à la question, dejä particulierement mise en relief par G. *Picht* du temps et de ses modes. La continuite s'etendant du passé au futur en passant par le present ne permet pas d'entrevoir une promesse ainsi que le laissait augurer *Bloch* dans son »Principe Espoir«. C'est au contraire au Messie ou, le cas echeant, à l'instant revolutionnaire qu'il revient imperativement de rompre la continuite de la fatalite. Dans cette contribution, il est important de remarquer la mesure laquelle *Adorno* et *Horkheimer* ont modifie cette ebauche de depart.

Traduit par Hugues Mirault *c.F.*

Kommentar

Zum staatlichen Gewaltmonopol*

Von Rolf-Peter Calliess

I.

Sieht man sich den Text der Koalitionsvereinbarung der jetzigen Bonner Regierungskoalition an und blickt man auf die Begleitmusik mancher Regierungspolitiker und die Berichterstattung in den Massenmedien, so kann ein mit den Verhältnissen der Bundesrepublik nicht vertrauter Beobachter den Eindruck gewinnen, daß die Bundesrepublik in einer Flut von *Gewalt* ertrinkt und daß es keine zentralere und wichtigere Aufgabe gibt, als diese Gewalt durch. *Strafrecht* und *Polizei* einzudämmen.

Die Fülle der in letzter Zeit zum Thema von Gewalt und Gesellschaft eingesetzten wissenschaftlichen Kommissionen und parlamentarischen Expertenanhörungen scheint diesen Eindruck zu bestätigen. So soll zum Thema Gewalt und Gesellschaft der Bundesinnenminister eine Kommission einsetzen; der Bundesjustizminister hat eine Anhörung durchgeführt; der Bundesfachausschuß der FDP für Innen und Recht hat das gleiche getan und Landtagsfraktionen beabsichtigen dies ebenfalls. Der Bundesrat wird über die Landesjustizminister mit der Frage befaßt, das Bundeskriminalamt verfertigt Expertisen und wissenschaftliche Tagungen beschäftigen sich mit dem Problem.

In scharfem Kontrast zu dieser öffentlich-staatlichen Aufgeregtheit steht bei nüchterner Betrachtung für jeden Beobachter die bundesrepublikanische Wirklichkeit. Unbestritten gehört der Alltag der Bundesrepublik zu einer der friedfertigsten Landschaften auf der Landkarte unserer Welt. Angesichts dieser wie Hysterie anmutenden Diskussion, angesichts dieser offenkundigen Diskrepanz zwischen politischer Problemstellung und gesellschaftlicher Wirklichkeit stellt sich die Frage, worum es eigentlich geht. Denn es kann doch nicht wahr sein, denn es ist doch unwahrscheinlich, daß es über lange Strecken und Zeiträume gelingt, von der politischen Bühne herab eine Diskussion anzuzetteln, die eigentlich des gesellschaftlichen Anhalts entbehrt. Nach aller Erfahrung ist es nicht möglich, das Gewaltthema als »Dauerbrenner« zu inszenieren, wenn sich *dahinter* nicht ein *zentrales gesellschaftliches Problem* verbergen würde. Wäre dem nicht so, so wäre die ganze hochgespielte Frage längst als Strohfeuer in sich zusammengesunken, die ganze Diskussion wäre längst vergessen. Man wäre längst zur Tagesordnung übergegangen.

Da dem nicht so ist, ist die Frage gestellt, was sind die eigentlichen Gründe, die die Gewaltdiskussion so zentral erscheinen lassen. Angesichts der insgesamt sowohl innenpolitisch wie auch außenpolitisch friedlichen Lage der Bundesrepublik kann es die Gewalt selbst nicht sein. Die Gewalt kann es nicht sein, die als Problem so aufrührend wirkt. Es muß ein

• Vortrag, gehalten im Reichstag in Berlin, 29. September 1982.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 5-9, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

anderes und tieferes Problem dahinterstecken, das uns alle und den Staat existentiell berührt. Und bei näherem Hinsehen ist es in der Tat so, daß Phänomene partieller Gewaltsamkeit in der Gesellschaft lediglich die emotional mobilisierbare Folie und den Hintergrund bilden für ein Problem, das als Zentralproblem die Grundfesten unserer Gesellschaft von Staat und Verfassung betrifft. Es ist dies das *Problem des Rechtsstaats*, das unbewältigte Verständnis vom Staat als rechtsstaatlich verfaßte Gesellschaft.

Ich stelle also die folgende *These* auf: *Hinter der von der gesellschaftlichen Wirklichkeit ganz abgehobenen Gewaltproblematik verbirgt sich das zur kommenden Jahrhundertwende anstehende Zentralproblem von staatlichem Gewaltmonopol und freiheitlichem Rechtsstaat*, kurz: die Frage nach unserem Staatsverständnis: wie freiheitlich oder autoritär ist dieser Staat angesichts der Herausforderung der Zukunft im Jahre 2000 verfaßt?

So überraschend diese Wende in der Problematik für manchen zunächst auch sein mag, so ist sie doch die entscheidende Akzentverschiebung, die allein die gegenwärtige Gewaltsdiskussion verständlich macht und die den Bezugsrahmen dafür abgibt. Ich will dies im folgenden im Ansatz begründen.

II.

Konstitutiv für die gegenwärtige Gesellschaft und den demokratischen und sozialen Rechtsstaat ist die *Zentralisierung und Monopolisierung der physischen Gewalt beim Staat* mit der Folge, daß die körperliche Aggressionsgewalt als Mittel des zivilen Verkehrs pönalisiert wurde.

Historisch gesehen konnte die Entwicklung zur heutigen, durch Wissenschaft und Technik geprägten Produktions- und Lebensform nur gelingen, wenn der Absatz der Waren und Güter in größeren Territorien möglich war. Historisch mußte der ganze »Fleckerl-Teppich« der vielfältigen Herrschaften und Gewalten aufgelöst, das Faustrecht des einzelnen mußte abgelöst und beim Staat zentralisiert werden. Das Entstehen des modernen staatlichen Gewaltmonopols war und ist die Voraussetzung für die notwendige Befriedung der Gesellschaft. Die Anerkennung des rechtlich garantierten Dialogs und der friedlichen Kommunikation als der jetzt allein gültigen Verkehrsform hatte zur Folge, daß Gewalttätigkeit nunmehr als unbrauchbare Art des gesellschaftlichen Umgangs zurückgedrängt und sozusagen aus dem zivilen Verkehr gezogen wurde. Gewalttätigkeit gegen Menschen wurde unter Strafe gestellt und nur noch in Ausnahmefällen zugelassen, wenn staatliche Hilfe wie in Fällen der Notwehr nicht zu erlangen ist.

War aber das Entstehen des modernen staatlichen Gewaltmonopols die Voraussetzung für die Befriedung der Gesellschaft, so kann das Gewaltmonopol doch andererseits, soll es die Freiheit des einzelnen schützen, nicht unbeschränkt bestehen. *Gewaltmonopol ohne rechtsstaatliche Begrenzung und Legitimierung ist der totale Staat.* Er handelt nicht nur im Einzelfall willkürlich, sondern verleibt sich auch die im Grundrechtskatalog für staatsunabhängig erachteten Sozialbereiche bürgerlich-freiheitlicher Partizipation ein und macht sie sich quasi staatseigen. Um dies zu verhindern, bedürfen Eingriffe des Staates in die Freiheitsrechte der gesetzlichen, d. h. demokratisch-parlamentarisch begründeten Legitimation.

Das Problem von Rechtsstaat und staatlichem Gewaltmonopol stellt sich heute an der Wende zum 2. Jahrtausend in neuer und verschärfter Form. War die Kennzeichnung der gegenwärtigen Gesellschaft als *Kommunikations- und Informationsgesellschaft* noch bis vor kurzem ein mehr oder weniger akademisches Problem, so wird jetzt auch mit der beginnenden technischen Umsetzung und Realisierung in der weltweiten Vernetzung aller Menschen in Informations- und Datenverarbeitungssystemen weiteren Bevölkerungsschichten und damit der Politik die revolutionäre Herausforderung bewußt, die sich der staatlich verfaßten Gesellschaft stellt. Die Herausforderung stellt sich im Problembereich von staatlichem Gewaltmonopol und bürgerlichem Freiheitsrecht gleichermaßen.

Was das Gewaltphänomen anlangt, so ist festzustellen, daß die Anwendung physischer Gewalttätigkeit, weil sie ohne die umständlichen Vermittlungen der Kommunikationsstrukturen unmittelbar motivierend wirkt und rasch zum Erfolg führt, die hochkomplexen Kommunikationssysteme in Frage stellt. Es gilt: Gewalt vereinfacht Komplexität und: alle Alternativen zur Gewalt sind komplex. In dieser grundsätzlichen Unabhängigkeit der Gewalt von den komplexen Kommunikationsstrukturen liegt die Gefährdung der rechtsstaatlieh verfaßten Gesellschaft und damit die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des staatlichen ‚Gewaltmonopols begründet.

Zugleich ist die Forderung nach dem *Schutz der Freiheit* nicht nur die Forderung auf Erfüllung einer individualistischen, philosophischen Idee. Wichtig ist vielmehr, den *gesamtgesellschaftlichen Aspekt* zu sehen. In der Freiheit werden jene Potentiale von gesellschaftlich notwendiger Innovation, von Lern- und Entwicklungsmöglichkeiten garantiert, bevorratet und gespeichert, die als Grundbedingungen der Kommunikations- und Informationsgesellschaft für das künftige Überleben existenznotwendig sind.

In der modernen Gesellschaft sind Kommunikation, Information und Dialog nicht mehr nur der *Kitt,* der die sonst unabhängig gedachten Teile der Gesellschaft zusammenhält. Mit der Explosion des Wissens und mit der zunehmenden und unaufhebbaren Komplizierung aller Lebensverhältnisse ist diese Gesellschaft vielmehr zum Dialog gezwungen. Kommunikations- und Informationsprozesse *konstituieren* unsere Gesellschaft grundlegend. Sie sind Existenzbedingung der wissenschaftlich-technischen Gesellschaft. Deshalb ist auch Gewalt ein zentrales Problem. Denn die Kommunikationsgesellschaft kann nur funktionieren, wenn Gewalt in den Beziehungen der Bürger grundsätzlich ausgeschaltet ist. Gewalt stellt nämlich die vorwiegend sprachlich vermittelte Kommunikation und damit die Grundlagen dieser Gesellschaft in Frage. Die Antwort des modernen Verfassungs- und Rechtsstaats auf diese Problemlage heißt denn auch bekanntlich: Die physische Gewaltanwendung wird zur Befriedung der Gesellschaft beim Staat monopolisiert. Das Grundgesetz mit seiner Konzeption vom freiheitlich-demokratischen und sozialen Rechtsstaat stellt die problembezogene Antwort auf die Herausforderung der Gegenwart dar. Es sucht mit seiner Zielvorstellung den hochsensiblen Problembereich von staatlichem Gewaltmonopol und bürgerlicher Freiheit adäquat zu vermitteln.

Heute nun besteht die Gefahr darin, daß dies nicht mehr zureichend oder gar überhaupt nicht mehr gesehen wird.

Aus Angst vor scheinbar unvorhersehbaren neuen Entwicklungen, aus Angst vor den weithin unbegriffenen Herausforderungen der künftigen Zeit wird teils verdeckt und unreflektiert, teils auch ganz unverhohlen an manchen Orten ein ganz anderer und neuer Staat gefordert und propagiert. Von pseudo-linker und vermeintlich rechts-konservativer Seite wird dazu am Gewaltmonopol des Staates und am Rechtsstaat herumgesägt. Als Vehikel zum neuen Staatsverständnis dient dabei die Gewaltproblematik. Die von den Bürgern der heutigen Kommunikationsgesellschaft zu Recht empfundene Furcht vor Gewalttätigkeit als Bedrohung ihrer Existenzgrundlagen wird dabei von den neuen Staatspropheten umfunktioniert und für deren eigene Zwecke ausgenützt indem sie der Ausweitung des Gewaltbegriffs bis zur Konturenlosigkeit das Wort reden.

Die einen tun dies, indem sie gleichsam mit Blickrichtung »von unten« das gesamte gesellschaftliche und staatliche Leben als einen einzigen Gewaltzusammenhang begreifen wollen. Alles ist letztlich Gewalt, strukturelle Gewalt. Und je nachdem, ob diese Gewalt als gut oder böse definiert wird, ist deshalb Widerstand als Gegengewalt angezeigt gegen alles, was »von oben« kommt.

Die anderen, sozusagen mit der Blickrichtung »von oben«, spannen und dehnen den ursprünglich auf Gewalttätigkeit beschränkten Gewaltbegriff ins Uferlose. Das staatliche Gewaltmonopol umfaßt in ihrem Verständnis nicht mehr nur - was richtig ist - die Zentralisierung der körperlichen Aggressionsgewalt beim Staat. Das staatliche Gewaltmonopol monopolisiert hier neuerdings jedwedes Mittel des gesellschaftlichen Zwanges, den alltäglichen sozialen Druck und die psychische Beeinflussung. Mit einem solchen Instrumentarium ausgerüstet, ist man prinzipiell in der Lage, je nach politischer Opportunität in jedweder gesellschaftlicher Regelung einen gewaltsamen Angriff auf den Staat und sein friedenssicherndes Gewaltmonopol zu erblicken. Verschwommene Generalklauseln und allfällige Verhältnismäßigkeitsregeln bilden die formalrechtlichen Vehikel, sich am Rechtsstaat vorbeizumogeln.

Beide Richtungen gehen in unheiliger Allianz daran, vom Bild des Kampfes ums Dasein geleitet, die öffentliche Szene als Platz eines allumfassenden »bargaining« und als Platz des Kuhhandels der Cleveren zu begreifen. Sie aplanieren und zerstören den Rechtsstaat gleichermaßen. Der Rechtsstaat als Garant für die Andersdenkenden und Minderheiten, die Schwachen und Ohnmächtigen geht dabei baden. Die selbsternannten Bürgeranwälte und die selbsternannten Staatsschützer, die Simplifikateure und Gewaltpropheten übersehen, daß ihre Konzeptionen vom neuen Staat, wenn es denn welche sind, gerade eben jene Verwerfungen und Schwierigkeiten heraufbeschwören, die sie zu bekämpfen vorgeblich angetreten sind.

Ein Gesellschafts- und Staatsverständnis, das von einem allgemeinen Gewaltzusammenhang oder einem ausgeuferten Begriff des staatlichen Gewaltmonopols ausgeht, läßt den mühsam in den letzten Jahrhunderten gewonnenen Fortschritt zum Rechtsstaat weit hinter sich und verkündet die Rückkehr zur »Steinzeit«, Die Entwicklung zur modernen, hoch

ausdifferenzierten Kommunikationsgesellschaft hat demgegenüber bekanntlich gerade den Bruch mit jenem archaisch anmutenden Verständnis vom allgemeinen Gewaltzusammenhang zur Voraussetzung.

Nicht von einem neuen oder anderen Staatsverständnis lassen sich Antworten für die Zukunft zum Phänomen der Gewalt und zum Gewaltmonopol des Staates finden. Auf die Herausforderung zur Jahrhundertwende ist in der Staatszielbestimmung vom freiheitlich-demokratischen und sozialen Rechtsstaat eine brauchbare Antwort und ein Denkmodell gegeben, das es auch in der politischen Diskussion der Gegenwart nicht beiseitezuschieben, sondern fortzubilden gilt.

Prof Dr. Rolf-Peter Calliess

Fachbereich Rechtswissenschaften
Hanomagstraße 8
3000 Hannover 91

Studien

Staatliche Legitimität und kirchlicher Auftrag im südlichen Afrika

Für Heinz Eduard Tödt zum 4. Mai 1988

Von Wolfgang Lienemann

Seit dem 12. Juni 1986 herrscht in der Republik *Südafrika* der Ausnahmezustand. Nach offiziellen Regierungsangaben sind auf der Grundlage der geltenden Sicherheits- und Ausnahmegesetze seither mehr als 16000 Menschen für mehr als 30 Tage verhaftet worden. Vertreter der Opposition werden monatelang ohne Anklageerhebung in Haft gehalten; viele haben sich der Verhaftung durch Flucht ins Ausland entzogen oder sind untergetaucht.

Unter den Ausnahmeregelungen' haben vor allem die Sicherheitskräfte (Militär, Polizei, Geheimdienst) weitgehend freie Hand. Völlig *unbestimmte Rechtsbegriffe* (safety ofthe public or maintenance of public order) decken nahezu jede Maßnahme der Sicherheitsorgane. Gerichtliche Überprüfung ist praktisch nicht möglich. Vertreter der Sicherheitsdienste stehen unter dem Schutz der Indemnität in Ausübung ihrer Tätigkeit.

Eine *parlamentarische Kontrolle* der Exekutive unter den Bedingungen des Ausnahmezustandes ist *nicht realisierbar.* Die *Pressefreiheit* ist massiv *eingeschränkt.* Polizei interveniert auch bei oppositionellen Veranstaltungen aufUniversitätsgelände. Dennoch kann man in den »weißen« Bereichen der südafrikanischen Gesellschaft leben, ohne sich vom Ausnahmezustand berühren zu lassen. In den Townships ist dieser Zustand dagegen allgegenwärtig. Vordergründig haben die Ausnahmeregelungen, insbesondere die Präsenz der Sicherheitskräfte, Verfolgungen, Verhaftungen, Folter und Hinrichtungen einen Schein von Ruhe herstellen können. Aber dieser Zustand ist mehr als prekär. Deshalb wird zunehmend gefragt, welche politische Qualität ein Regime auszeichnet, das im Begriffe steht, den Ausnahmezustand auf Dauer zu stellen. Auf den Bajonetten kann man aber, wie *Talleyrand* gesagt hat, nicht sitzen.

Das *»Kairos-Dokument«?* von 1985/86 hat unter diesen Voraussetzungen gefragt, ob das derzeitige Regime in Südafrika nicht alle Merkmale eines Tyrannen erfüllt - eines *hostis boni communis.* Seitdem ist vielen bewußt geworden, daß es nicht damit getan sein kann, jede Form von Rassismus zu verurteilen, sondern daß es um die weitaus schwierigere Frage der Legitimität der derzeitigen politischen Ordnung geht. Wenn eine faktische Obrigkeit zur Tyrannis entartet, stellt sich insbesondere für Juden und Christen die Frage des politischen Gehorsams völlig neu. Die Frage der staatlichen Legitimität steht damit im Zentrum der politischen Ethik. Die *Erklärung von Lusaka,* die anläßlich der Südafrika-Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 4. bis 8. Mai 1987 verabschiedet wurde, hat dazu festgestellt:

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 10-46, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

»Es ist unsere Überzeugung, daß staatliche Autorität (civil authority) von Gott eingesetzt worden ist, damit Gutes geschieht. Die Bibel nimmt alle Menschen in die Pflicht, Gerechtigkeit zu üben und sich in besonderer Weise den Unterdrückten und den Armen zuzuwenden. Diese Sicht ist es, die uns keine andere Alternative läßt als festzustellen, daß das Regime in Südafrika und dessen Kolonialherrschaft in Namibia unrechtmäßig (illegitimate) sind".«

Inwiefern kann und muß man die politische Ordnung im südlichen Afrika in dieser Form beurteilen? Welche theologischen und rechtsphilosophischen Kriterien sind dabei entscheidend? Was folgt daraus für das kirchliche Handeln? Diesen drei Fragen gelten die drei Abschnitte dieses Beitrages.

I. Staatliche Legitimität

Die *V. These der Barmer Theologischen Erklärung* geht von der *Legitimität eines staatlichen Gewaltmonopols* aus, bindet dessen Ausübung jedoch sogleich an das Kriterium, für Recht und Frieden zu sorgen. Diese Auffassung bildet einen Schnittpunkt biblischer und naturrechtlicher Überzeugungen. Wenn man vor dem Hintergrund dieser Tradition nach der Legitimität der politischen Ordnung in Südafrika fragt, dann ist zu prüfen, ob und inwiefern das Mandat, für Recht und Frieden zu sorgen, überhaupt wahrgenommen werden kann. Gefragt wird also, ob rechtliche, insbesondere verfassungsrechtliche, und politische Rahmenbedingungen und Grundsätze erkennbar sind, die einen Anspruch auf politische Legitimität begründen können.

Die folgende Erörterung der *Verfassungsfragen* kann sich freilich nicht auf die Erläuterung der tragenden Verfassungsprinzipien beschränken, sondern muß in einem zweiten Schritt, im Blick auf die Fragen der Staatsangehörigkeit, auch die Homeland-Entwicklung und damit empirische Fragen der Verfassungswirklichkeit einbeziehen.

1. Die »Constitution Bill« von 1983

Mit der »Constitution Bill« von 1983 ist in der Republik Südafrika das Westminster-Modell einer staatlichen Ordnung teilweise zugunsten der kontinentalen Lösung aufgegeben worden", d. h. zugunsten einer politischen Grundordnung, die schriftlich fixiert, als solche verbindlich und vor Gericht einklagbar ist. Des weiteren ist festzustellen, daß nach Form und Inhalt diese »Bill« nicht ein beliebig revidierbares Dokument sein soll, sondern den Anspruch erhebt, eine allgemein verbindliche Grundordnung darzustellen. Die entscheidende Frage ist: haben wir den Grundriß einer *Rechtsordnung* vor uns?

Der Form und dem ersten Anschein nach ist die Frage zu bejahen. Obwohl der Aufbau des Dokuments[5] kompliziert ist, enthält der Text ohne Zweifel wichtige Elemente einer rechtsstaatliehen Verfassung. Allein: an den entscheidenden Konstruktionsprinzipien läßt sich zeigen, daß dies lediglich ein Schein ist. Das ist zu begründen.

a) Die »Constitution Bill« von 1983 löste den »Republic of South Africa Constitution Act« von 1961 ab, mit dem sich die Südafrikanische Union am 31. Mai 1961 zur Republik Südafrika

konstituiert hatte". War noch der Zusammenschluß der britischen Kronkolonien Kapland, Natal, Oranje-Freistaat und Transvaal zur Südafrikanischen Union auf der Basis eines Gesetzes des englischen Parlamentes erfolgt, auf der ebenfalls das Statute of Westminster (1931) und der Status ofthe UnionAct (1934) beruhen, so vollzog sich zwischen 1961 und 1983 formal ein Übergang von »Westminster« zu einer ganz eigengearteten Präsidialverfassung. Hinsichtlich der Vorgeschichte der Verfassung seit 1973 findet man die wichtigsten Informationen bei *J. L. Pretorius* (1984) und *K.* v. *d. Ropp* (1984), die hier nicht referiert werden müssen. Ein Ausgangspunkt war die Absicht, die Gruppe der »Farbigen« stärker an den Vorbereitungen politischer Entscheidungen zu beteiligen; die äußerlich wichtigsten Ergebnisse waren die außerordentliche Stärkung der Stellung des Staatspräsidenten, die Einrichtung eines »President's Council« sowie die Bildung dreier Kammern des Parlamentes. Kurzgefaßt dient die Verfassung dazu, eine Antwort zu finden für »The Botha Quest: Sharing Power without losing control«?. Dazu hebe ich nur die wichtigsten Aspekte hervor.

b) Das *Parlament* Südafrikas ist in drei Kammern gegliedert: die der Weißen, der Farbigen und der Inder. Ein Dreikammersystem muß als solches nicht rechtswidrig sein; ein Stichentscheid beim Präsidenten der Republik oder dem »President's Council« kann ebenfalls verfassungsgemäß sein. Wir müssen also nach der Legitimität der Einzelbestimmungen und ihrem Zusammenwirken fragen.

Der größte Teil der Artikel der »Constitution Bill« ist organisatorischen und Verfahrensfragen gewidmet. Der Text ist in erster Linie als »an instrument of government in the narrow technical-organisational sense of the wordc" konzipiert. Es handelt sich nicht um ein Verfassungsgesetz, das grundlegende Prinzipien einer Rechtsordnung, welche alle Organe des Staates binden würden, aufstellt. Obwohl dafür ein Grundrechtskatalog nicht unerläßlich wäre, ist sein Fehlen doch bemerkenswert genug. Allgemeine Verfassungsprinzipien sind daher wie im britischen Königreich gegebenenfalls aus dem ungeschriebenen »common law« zu entwickeln, aber ein derartiger Rückgriff durch den Richter dürfte durch den erklärten Abschied von »Westminster« nachhaltig erschwert sein. Insofern enthält die »Constitution Bill« praktisch keine rechtlichen Grundnormen, die schlechthin verbindlich wären; Pretorius spricht zurückhaltend von »a lack of normative circumscription of powers and functions and a broad scope of institutional manoeuvrabilityc".

Damit konvergiert, daß es nahezu unmöglich ist festzustellen, wer der rechtliche Souverän nach Maßgabe dieser Ordnung ist. Eine auch nur rudimentäre Vorstellung einer Volkssouveränität enthält die »Constitution Bill« nicht. Aber es ist sogar unmöglich zu sagen, die Souveränität werde vom Parlament wahrgenommen[10]. Denn erstens gibt es ein Parlament, das einen vereinigten Willen des *Volkes* (im Sinne z. B. der stimmberechtigten Einwohner des Landes) repräsentieren könnte, keinesfalls, sondern lediglich drei »Häuser«; deren Verhältnis ist im organisatorischen Teil der »Verfassung« so geregelt, daß gegen den Willen des weißen »Hauses« keine Entscheidung ergehen kann. Schwerer wiegt indes zweitens, daß das Parlament - sei es insgesamt, sei es auch nur als »Haus« der Weißen (»Representatives«!) – nur in sehr eingeschränktem Sinne als souverän gelten kann und sich in entscheidenden Fragen vom Präsidenten abhängig findet (Gesetzesinitiative, Kompetenzen, Kollisionsregelungen).

Das dritte, entscheidende, Konstruktionsprinzip dieser Ordnung liegt in der Unterschei-

dung von »general matters« und »own matters« sowie der Rechts- und Kompetenzfolgen, die daran geknüpft sind. »Besondere« Angelegenheiten betreffen die Fragen, die für eine einzelne Bevölkerungsgruppe zur Wahrung ihrer Lebensweise von besonderer Bedeutung sind; alles andere gilt als »allgemeine« Angelegenheiten. Sect. 16 und 17 der Constitution Bill erwähnen diese Bestimmung, ohne zu definieren, was gemeint ist. Nur im Anhang zur Verfassung (Schedule 1) werden »own matters« aufgeführt (Soziale und Gesundheitsdienste, Erziehungswesen, Wasserversorgung USW. [11]), aber eine klare Abgrenzung findet sich auch hier nicht. Das damit entscheidende Recht zu einer Klassifikation aller politischen Fragen nach diesen Kategorien liegt *allein* beim Präsidenten der Republik. Das ist ohne Zweifel äußerst prekär (zumal Budgetfragen generell als »general matters« der weißen Kammer vorbehalten sind), muß aber auch noch nicht automatisch rechtswidrig sein. Deshalb ist die entscheidende Frage: welches sind die rechtlichen Grenzen der Kompetenz des Präsidenten?

c) Die Verfassung ist, wie gesagt, eine Präsidialverfassung, d. h. sie stattet den Präsidenten mit einer erheblichen Machtfülle aus. Das muß als solches in einem Rechtsstaat kein Schaden sein; Frankreich war unter de Gaulle ein Rechtsstaat, und in den USA war es sogar möglich, Präsident *Nixon* durch ein »impeachment« zum Rücktritt zu zwingen. In der Republik Südafrika ist dagegen die präsidentieUe Machtfülle präzedenzlos gesteigert, und zwar aufgrund einer Kombination von Kompetenzen, die kraft Amtes verliehen sind, und von Kompetenzen, die dem Präsidenten automatisch aus Verfahrensregelungen zuwachsen. Faktisch kann niemand Präsident werden, der sich nicht auf die Mehrheit der weißen Wähler stützt. Wer indes von *dieser* Mehrheit getragen wird, verfügt über diktatorische Vollmachten, ohne seine Macht in dieser prekären Form wahrnehmen und darstellen zu müssen. Er kann jederzeit auf eine verwirrende Vielfalt unterschiedlichster Kompetenznormen zurückgreifen. Entscheidend sind die genannte Kompetenz der Unterscheidung von »general matters« und »own matters« (Sect. 18) und die Machtfiille des »President's Council« (Sect. 72-80). Im Falle divergierender Voten der Häuser des Parlamentes ist die Entscheidung dem President's Council übertragen, dessen Zusammensetzung wiederum maßgeblich vom Präsidenten selbst abhängt'>.

d) Die präsidentielle Exekutive ist judikativer Kontrolle kaum unterworfen. Die Verfassung enthält zwar einen sehr knappen Abschnitt (VII.) über die »Administration of Justice«. Deren Zuständigkeit ist aber durch zwei kurze Bestimmungen nicht nur begrenzt, sondern effektiv bedeutungslos. Sect. 20 und 36 besagen, daß Entscheidungen des Präsidenten oder des Parlaments keiner gerichtlichen Überprüfung zugänglich sind. Die Bestimmungen sind bis in den Wortlaut exakt parallel konstruiert: »No court ofLaw shall be competent to inquire into or to pronounce upon the validity ofa decision ofthe President that matters mentioned ...fof any Act of Parliament ...« Damit entfallt die Möglichkeit jeder Verfassungsgerichtsbarkeitt'. Auch die alles weitere entscheidende Klassifizierung von »own matters« und »general matters«, die die Machtfülle des Präsidenten ausmacht, ist deshalb jeder Prüfung ihrer Rechtmäßigkeit entzogen [14]. Ein Präsident, der sich aufdie Mehrheit der Weißen stützt, erfüllt auf der Basis des Sect. 20 deshalb alle Merkmale, die einen Tyrannen ausmachen: er ist irreprehensibel, inappellabel und infallibel.

e) Die Übereinstimmung einer Entscheidung der staatlichen Organe mit den Bestimmungen der »Constitution Bill« ebenso wie mit menschenrechtliehen Standards der Völkerge-

meinschaft und mit den ungeschriebenen Traditionen des »Common Law« vermag keine Instanz der Judikative in Südafrika effektiv nachzuprüfen. Eine verfassungsgerichtliche oder verwaltungsgerichtliche Kontrolle von Entscheidungen und Handlungen der Exekutive ist praktisch nur in Einzelfällen möglich[15], eine Normenkontrollklage beispielsweise ist der Systematik dieser »Ordnung« wesensfremd. Zwar gibt es auch im klassischen Recht Großbritanniens aufgrund des Prinzips der ungeteilten »Sovereignty of Parliament« im Sinne des Common Law derartige Rekursmöglichkeiten nicht; angesichts der gänzlich anders gelagerten Souveränität in Südafrika und der scharf beschnittenen Kompetenzen der Häuser des Parlamentes ergibt sich aus diesen Umständen eine weitere Freistellung der (weißen) Legislative und Exekutive von allen unverzichtbaren Prüfungsmöglichkeiten hinsichtlich der Rechtmäßigkeit ihre Tuns.

f) Gegen jegliche wohlmeinende Rechtsstaatsvermutung in Ansehung der »Constitution Bill« spricht schließlich zuerst und entscheidend die schlichte Tatsache, daß die *Mehrheit des Volkes, die schwarze Bevölkerung, schlechterdings nicht als Teil des vereinigten Willens des Volkes in Betracht kommt*. Lediglich in Sect. 93 der »Verfassung« ist unter der Überschrift »Administration of Black Affairs« von der schwarzen Mehrheit der Einwohner des Landes die Rede. Das bedeutet: diese »Verfassung« ist nicht eine Verfassung, die ein Volk in freier Entscheidung über sich selbst beschlossen hat oder jedenfalls beschlossen haben könnte, sondern die Usurpation des »Rechtes« durch eine Minderheit. Was daraus für die verfassungsrechtliche und ethische Beurteilung der Legitimität des Staates folgt, soll im folgenden Abschnitt näher erörtert werden.

2. Die »Homelande-Politik und die Verfassung Südafrikas

»The control and administration of Black affairs shall vest in the President«, bestimmt Art. 93 der Verfassung. Wenn darüber hinaus von politischen Rechten der schwarzen Bevölkerung nicht die Rede ist, so ist dies nach offizieller Auffassung die logische Folge der Tatsache, daß die Schwarzen grundsätzlich als »Bürger« von »unabhängigen Nationalstaaten« betrachtet werden. Welche Bedeutung kommt dieser »rechtlichen« Regelung für die Prüfung der politischen Legitimität zu? Die *Homeland-Politik:"* bildet die Grundlage der Rechtsstellung der schwarzen Bevölkerung im südlichen Afrika. Ihr wichtigstes juristisches Hilfsmittel besteht in der Handhabung der Bestimmungen der Staatsangehörigkeit; das politische Ziel liegt in der effizienten Kontrolle der schwarzen Majorität der Gesamtbevölkerung. Den raffinierten Mechanismus dieser Kontrolle bilden die von der Völkergemeinschaft nicht anerkannte Konstruktion der staatlichen »Unabhängigkeit« der Homelands einerseits, die rechtlich weitestgehend unkontrollierte, jedoch planvolle und teils indirekte, teils direkte Unterdrückung der Schwarzen andererseits. Diese Form der Repression muß kurz erläutert werden.

a) Die historischen Voraussetzungen der Homeland-Politik wurden seit 1894 durch die *»Eingeborenen«-Gesetze* geschaffen, welche unabhängig von der Verfassung von 1983 und den ihr vorausliegenden staatsrechtlichen Grundordnungen weiterhin in Geltung sind. Sie regeln die Verwaltung der schwarzen Gebiete und zeichnen sich dadurch aus, daß sie bestimmten

Instanzen in den Homelands äußerst weitgehende Vollmachten übertragen, ohne diese einer wirksamen rechtlichen Kontrolle zu unterwerfen.

Das Sebe-Regime in der Ciskei [17], die Herrschaft der Brüder Matanzima in der Transkei [18] sowie die Präsidentschaften von Mpephu in Venda und Mangope in Bophutatswana'? sind die bekannten Beispiele für die Etablierung einer mehr oder minder willkürlichen Herrschaft unter dem Vorzeichen der scheinbaren Entlassung in die »Unabhängigkeit«. Diesem Schein versucht Pretoria u. a. dadurch sichtbare Gestalt zu verleihen, daß die formale Zuständigkeit für die Beziehungen zu den Homelands im Außenministerium ressortiert und man die Homeland-Vertreter entsprechend protokollarisch behandelt (und, mit Reisepässen der Republik Südafrika ausgestattet, auch international möglichst so behandeln läßt). Tatsächlich aber sind diese unabhängigen Nationalstaaten in nahezu allen Belangen vollständig von der Republik Südafrika abhängig. Sie sind nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht wegen ihrer territorialen Zersplitterung, zahlenmäßigen Überbevölkerung und agrarischen wie industriellen Unterentwicklung überhaupt aus sich keineswegs überIebensfähig, sondern in der Regel bleiben auch die meisten südafrikanischen Gesetze in den Homelands in Kraft, freilich derart, daß ihre repressive Funktion verstärkt wird, während der Rechtsschutz abgebaut wird. Nicholas *Haysom* (1985) hat darauf hingewiesen, inwiefern die Arbeitsgesetzgebung in den Homelands der Rechtlosmachung der Arbeiter dient, und daß die Rechtsprechung nach wie vor in weißen Händen und die oberste Berufungsinstanz bis vor kurzem der Supreme Court in Bloemfontein war. Daß die Sicherheitsgesetzgebung und die Sicherheitsapparate der Republik Südafrika auch in den Homelands ungehindert operieren-", versteht sich vor diesem Hintergrund fast von selbst; teilweise trifft man auch auf Söldner aus dem früheren Rhodesien. Speziell die Verwaltungs- und Sicherheitsxgesetze« der Homelands zeichnen sich durch derart unbestimmte Begriffe und Generalvollmachten aus, daß in diesen »unabhängigen Nationalstaaten« schon lange ein auf Dauer gestellter Ausnahmezustand herrscht-". Obwohl Pretoria diese Strukturen etabliert hat, erhält und notfalls militärisch unterstützt, zeichnet es sich von jeder staatsrechtlichen Verantwortung für die Handlungen seiner stellvertretenden Machthaber frei. Als vor einigen Jahren der lutherische Dekan von Venda, *Farisani,* auf einer USA-Reise von seinen Folterungen berichtete, erklärte David *Sole,* der damalige südafrikanische Botschafter: »Südafrika mischt sich nicht in die Angelegenheiten eines unabhängigen Landes->.«

b) Wie können unter diesen Umständen Menschen darauf verfallen, »Bürger« von Homelands zu werden? Die Antwort ist einfach: nicht freiwillig, sondern durch Rechtsbruch und Gewalt von seiten der staatlichen Instanzen. Die These ist kurz zu erläutern.

Art. 15 *der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von* 1948 erklärt (Satz 2): »Niemand darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch ihm das Recht versagt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln.«

Demgegenüber hat Südafrika durch die Homeland-Gesetzgebung einen Weg eingeschlagen, dessen Ziel darin besteht, daß alle Schwarzafrikaner Bürger »unabhängiger« Nationalstaaten sein sollen. An die Stelle der gesetzlichen Diskriminierung aufgrund von Rassenmerkmalen soll das staatliche Ausländerrecht eines (künftig) mehrheitlich weißen Südafrika treten. Das notwendige Mittel dazu ist die zwangsweise Ausbürgerung möglichst *aller* Schwarzen in eines der Homelands. Während nach einhelliger juristischer Überzeugung

Apartheid menschen- und völkerrechtswidrig ist[23] und insofern das Interventionsverbot der UN-Charta im Blick auf südafrikanische Befreiungsbewegungen nicht geltend gemacht werden kann, würde die Fixierung einer »getrennten Entwicklung« von »souveränen« Staaten mit den Hilfen des staatlichen Ausländerrechtes nach Meinung offizieller südafrikanischer Stellen den Makel der Apartheid tilgen, ohne die weiße Vorherrschaft zu gefährden. Es wird angestrebt, daß jede schwarze Person mit ehedem südafrikanischer Staatsangehörigkeit »Bürger« eines ethnischen Homeland werden soll, dem sie durch Geburt, Sprache oder kulturelle Bindungen verbunden ist oder zugerechnet werden kann, auch wenn die betreffende Person selbst dort nie gelebt oder nicht einmal Angehörige hat. C. P. *Mulder,* vormals Minister für »Bantu-Verwaltung«, hat 1978 im Parlament erklärt: »Wenn man unsere Politik bis zu ihrem logischen Ende durchführt, dann wird es, was die Schwarzen angeht, keinen einzigen schwarzen Menschen mehr geben mit südafrikanischer Staatsbürgerschaft-",«

Unter Völkerrechtlern gibt es keine völlig einhellige Meinung in der Frage, ob ein Staat internationales Recht verletzt, wenn er Bürgern die Staatsangehörigkeit entzieht. Dennoch ist evident, daß Südafrika durch Verweigerung gleicher staatsbürgerlicher Rechte, durch die Ausbürgerung der Schwarzen und die scheinbare Umstellung der Apartheitspolitik auf »normales« Ausländerrecht lediglich die manifeste interne Rassendiskriminierung umgehen und verschleiern will. Die systematische Ausbürgerung ist Teil einer umfassenden Strategie, um der schwarzen Majorität im südlichen Afrika die gleichberechtigte »Teilhabe am Richten und Regieren«, die nach Aristoteles den Bürgerstatus begründet, auf Dauer vorzuenthalten.

c) Ich habe mich mit Absicht auf die rechtlichen Aspekte beschränkt und die tatsächlichen Zwangsmaßnahmen wie Umsiedlungen, willkürliche Grenzziehungen, schikanöse Anwendungen der Paßgesetze usw. nicht näher beleuchtet. Die staatliche Verwaltung unterliegt in diesen Fragen kaum einer verwaltungs- und verfassungsgerichtlichen Kontrolle. Juristische Hilfe im Einzelfall, so sehr bewunderns- und unterstützenswert sie ist, kann an dieser Unrechtsstruktur im Ganzen nichts ändern. Darum ist die Republik Südafrika auch durch eine föderative staatsrechtliche Lösung, die die Struktur der Homelands beibehalten würde, nicht reformierbar; eine solche »Lösung« würde lediglich helfen, den despotischen Charakter einer Minderheitsherrschaft, die sich sogar auf Formen organisierten Verbrechens abstützt, für manche Beobachter zu verdecken.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen waren nicht die bekannten Erscheinungen der alltäglichen Unterdrückung, Erniedrigung und Rechtlosmachung, sondern es wurde versucht, das zugrunde liegende *System der durch »Recht« gefügten Unrechtsordnung* zu analysieren. Diese Analyse hat gezeigt, daß die Situation im südlichen Afrika durchaus nicht angemessen beschrieben ist, wenn man lediglich die anhaltenden, schwerwiegenden und nicht abstellbaren Menschenrechtsverletzungen hervorhebt. Vielmehr muß man sehen, daß das Rechtssystem in seinen Grundlagen wie im Ganzen eine Perversion des Rechtsbegriffs darstellt. (Das muß nicht heißen, daß im Zivil- oder Strafrecht Willkür herrscht, wohl aber, daß prinzipiell politische Gesichtspunkte *jederzeit* zur *willkürlichen* Aufhebung grundlegender rechtlicher Bestimmungen geeignet sind.) Aus diesen Beobachtungen läßt sich nur ein Schluß ziehen: die *»Constitution Bill«* stellt lediglich den Schein einer Verfassung dar. In Wahrheit ist sie *die pseudo-konstitutionelle Einkleidung eines Ermächtigungsgesetzes* der Weißen in Südafrika.

11. Normative Oberüeterunqen

Für die ethische Urteilsbildung auf diesem Felde ist entscheidend, welche Qualität das derzeitige politische Regime in Südafrika hat. Die knappe Analyse sollte deutlich machen, daß die Stichworte »Apartheid« und »Menschenrechtsverletzungen« bei weitem nicht hinreichen, um die zugrunde liegende Struktur der politischen Ordnung zu charakterisieren. Ginge es »nur« um die Frage des Schutzes von Menschenrechten, dann könnte man für öffentlichen Protest bis hin zu gewaltlosem Widerstand plädieren und an die systemimmanente Reformbereitschaft wenigstens der liberalen Weißen appellieren. Beides stünde gleichsam in der Klammer der grundsätzlich unbestrittenen Pflicht zu bürgerlichem Gehorsam gegenüber einer faktisch bestehenden Obrigkeit, weil und soweit diese im Prinzip fähig und willens ist, für den Schutz von Recht und Frieden wirksam einzutreten.

Eben diese Voraussetzung muß im Blick auf die beschriebenen Strukturen »gesetzlichen Unrechts« *(G. Radbruch)* bestritten werden. Die Frage ist nicht, ob durch den Rekurs auf höherrangige Normen der Moralität und Legitimität Kriterien zur *Besserung* der gegebenen *Legalität* gewonnen werden können, sondern *wie allererst Recht, das für alle Einwohner des Landes in gleicher Weise gilt, aufgerichtet werden kann.*

Diese Frage muß von der Problematik eines Widerstandsrechtes sorgfaltig unterschieden werden. Die klassische Figur des legitimen *Widerstandsrechtes,* die die Christenheit seit ihren Anfängen begleitet-5, geht von einer zwar entarteten, aber für Einsicht und Besserung doch noch zugänglichen Obrigkeit aus. Ihr gelten der Wortwiderstand und der öffentliche Protest, welche statt zur Herrschaft des Rechts auch ins Leiden führen können. Oft wird allerdings übersehen, daß sowohl in reformatorischen wie rechtsphilosophischen Widerstandslehren zumindest am Rande auch die Frage nach einer schlechthin irreformablen Ordnung auftaucht. Das ist ohne Zweifel eine äußerst gefährliche Grenzfrage, die aber nach der Erfahrung totalitärer Diktaturen nicht verdrängt werden darf. Ich will kurz skizzieren, welchen Stellenwert diese Grenzfrage in solchen ethischen Konzepten hat, die selbst nur äußerst zögernd und einschränkend die Möglichkeit eines Widerstandsrechtes behandeln.

1. Luther hat in der kleinen Schrift »Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung« (1522)26 drei Gegensätze aufgestellt, von denen er, soweit ich sehe, nie abgegangen ist:

(a) Niemand kann Richter in eigener Sache sein.
(b) Wer einen Aufstand beginnt oder Krieg anfängt, ist im Unrecht.
(c) Was Recht ist, kann und darf nur mit rechtmäßigen Mitteln herbeigeführt werden.

Diese drei Grundsätze hat Luther sowohl im Blick auf die Frage des Widerstandes als auch im Blick auf die Frage des Krieges angewandt. Der erste Grundsatz ist für Luther entscheidend; man muß ihn vor dem Hintergrund des spätmittelalterlichen Fehderechts sehen. In der Fehde erkannten die Gegner keine übergeordnete Rechtsinstanz an, so daß das Recht durch die Macht des Stärkeren bestimmt war. Richter in eigener Sache sein heißt deshalb: das Recht auf Willkür begründen. Das war für Luther praktischer Atheismus-7.

Die genannten Grundsätze hat Luther in verschiedenen Kontroversen näher konkretisiert, die hier nicht ausgebreitet werden müssen?". Zwei Grundsätze schälen sich dabei heraus, denen übergreifende und aktuelle Bedeutung zukommt: (a) Widerstand ist absolut illegitim,

wenn er die willkürliche Errichtung neuen Rechtes zum Ziele hat, aber er kann geboten sein, wenn es um die Rechtswahrung gegenüber *notoria iniuria* durch die Obrigkeit geht. (b) Gegen Eingriffe in die Glaubens- und Gewissensfreiheit sind die christlichen Amtsträger zu notfalls gewaltsamem Widerstand berechtigt. - Zudem darf nicht vergessen werden, daß es für Luther auch die Gestalt des apokalyptischen Tyrannen gibt, der jegliches Recht durch unumschränkte Willkür zerstört. Ihm in den Arm zu fallen, ist nicht nur nicht verboten, sondern jedermann geboten. Luther verdammt zwar jeden Aufruhr, aber nicht jede Rechtsverletzung – wir würden sagen: jeder zivile, illegale Ungehorsam – wird schon als Aufruhr betrachtet. Aufrührer ist vielmehr im strikten Sinn nur, wer überhaupt Obrigkeit und Recht »nicht leiden will« und selbst »Herr sein und Recht stellen, wie der Müntzer thet«>".

Schließlich wird in der Diskussion um die Frage des Widerstandsrechtes zuwenig beachtet, daß und wie sehr Luther das Prinzip der Rechtmäßigkeit betont hat. Man wird seinem bisweilen als autoritär kritisierten Obrigkeitsverständnis nur dann gerecht, wenn man es von dem ersten Grundsatz her versteht, daß es schlechterdings verboten ist, Richter in *eigener* Sache sein zu wollen. Es geht also bei der Achtung der Obrigkeit um ein Ethos, das die Herrschaft des Rechts als oberste Norm anerkennt, der Regierte wie Regierende in gleicher Weise unterworfen sind. Dabei muß man bedenken, daß dieses Recht, dem jedermann zu gehorchen hat, auch als geschichtlich wandelbar verstanden wird. Gerade Luthers Interesse an dem großen Projekt einer Reichsreform ist ein klarer Beleg dafür, daß ihm die Möglichkeit einer Entwicklung des Rechts nicht fremd war.

2. Allerdings darf man Luther nicht als Vorläufer neuzeitlicher Theorien des Sozialvertrags oder als Anhänger der Lehre von der Volkssouveränität beanspruchen. Fragen kann und muß man jedoch, ob es nicht den *Intentionen* der Rechtsethik Luthers *entsprechen* würde, wenn man in der Rechtslehre *Kants* Grundsätze Luthers wiedererkennt. Dabei ist in erster Linie an das Prinzip der Allgemeinheit von Recht und Gesetz zu denken. Auch nach Kant ist nämlich die einseitige Aufrichtung von »Recht« auf dem Boden faktischer Macht, also die Selbsthilfe, mithin die Absicht, in eigener Sache sich selbst zum höchsten Richter aufzuschwingen, der Inbegriff der Tyrannis.

Ich verweise nächst Luther auf Kant, weil seine Rechtsphilosophie-? auch die Basis ist, auf der die Entscheidungen der Väter und Mütter des Grundgesetzes der BRD theoretisch begründet sind. Der demokratische Rechtsstaat dieser Prägung umfaßt diejenigen rechtlichen Standards, die wir als Bürger für uns in Anspruch nehmen. Es ist darum recht und billig, wenn wir an Begründungen für ein Widerstandsrecht in Südafrika nicht strengere Maßstäbe anlegen, als wir sie bei uns selbst gelten lassen. Es würde zu weit führen, hier Kants Argumentation und seine Abgrenzung zur naturrechtliehen Tradition zu referieren. Ich fasse nur die wichtigsten Merkmale thetisch zusammen[31]:

(a) Kant unterscheidet scharf zwischen dem Natur- und dem Rechtszustand. Im *Naturzustand* gelten Privilegien, geht die faktische Macht dem Recht vor, gilt Willkür statt Rechtsprechung (das entspricht Luthers »Richter in eigener Sache«). Nach Kant ist es Pflicht, den Naturzustand durch Errichtung einer *Verfassung* zu überwinden. Dies vermag nur der vereinigte Wille des Volkes.

(b) Grundlegend ist das *Recht auf eine rechtliche Ordnung.* Vor allem die Gleichheit vor dem Gesetz macht einen rechtlichen Zustand aus. Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit

bilden die Koordinaten einer durch staatliches Recht geordneten Gesellschaft. Wichtigste Ausprägungen dieses »Basis-Grundrechtes« sind nach Kant die *Gewaltenteilung* und die *Freiheit der Kritik.* Sachlich gehören auch die späteren sog. Justizgrundrechte hierher (Habeas Corpus, gesetzlicher Richter, rechtliches Gehör).

(c) Einer einmal errichteten Verfassung schulden die Bürger Gehorsam; Widerstand ist unrechtmäßig und unnötig, insofern die Freiheit öffentlicher Kritik und damit die Möglichkeit legalen Wandels gewährleistet sind. Dem Recht auf öffentliche Kritik korrespondiert zudem das *Recht auf Auswanderungs".*

3. Im Blick auf Luther und Kant habe ich versucht, besonders enge und scharfe Kriterien dafür zu entwickeln, ob ein Volk ein Recht zum Aufstand gegen eine rein faktisch bestehende Obrigkeit in Anspruch nehmen kann. Für Glieder evangelischer Landeskirchen in der BRD liegt es schließlich nahe, nach Kriterien zu fragen, die in Gremien der eigenen Kirche entwickelt worden sind und Zustimmung gefunden haben' '. Auch wenn es hier natürlich keine quasilehramtliche Verbindlichkeit geben kann, hat sich doch seit den siebziger Jahren besonders durch die Stellungnahmen der Öffentlichkeitskammer der EKD ein überwiegender Konsens herausgebildet, demzufolge ein äußerstenfalls gewaltsamer Widerstand legitim ist, wenn anders eine Änderung unmenschlicher Lebensumstände und insbesondere eine Beendigung vorsätzlicher und dauerhafter Menschenrechtsverletzungen nicht möglich ist. Dabei muß man allerdings beachten, daß dieses traditionelle naturrechtliche Kriterium auf Situationen bezogen ist, in denen es um die Besserung bzw. Wiederherstellung einer rechtlichen Ordnung geht, nicht aber ohne weiteres auf den Fall eines Bürgerkrieges oder die Überwindung von Sklaverei übertragen werden kann.

111. Konsequenzen tür die Kirchen der Ökumene

Wenn man die bisherige Situationsanalyse teilt, daß eine Lage prinzipieller Rechtsverweigerung und gesetzlichen Unrechts im Blick auf die große Mehrheit der Bevölkerung in Südafrika besteht, und wenn man das grundlegende Kriterium akzeptiert, daß es unter derartigen Bedingungen allererst darum geht, eine Rechtsordnung zu errichten, dann stellt sich eine qualitativ neue Aufgabe auch für Kirchen, die versuchen, auf diese Lage einzuwirken. Es geht weder um die Legitimität von Widerstandshandlungen noch um die schwierige Frage eines Rechtes des Volkes zu einer Revolution, wie sie Kant vor Augen stand, sondern um das Problem einer *Konstitution,* um die Frage der *Errichtung einer Verfassung.* Unsere Analyse hat damit die Situationsbeurteilung bestätigt, die *Beyers Naude* 1986 gegeben hat. »Die Regierung«, schrieb der damalige Generalsekretär des südafrikanischen Kirchenrates, »deren Selbstanspruch es ist, Recht und Ordnung zu gewährleisten, greift selbst zu Mitteln, die Recht und Ordnung zerstören.« Und weiter: »In strengem Sinne ist unser Staat gegenwärtig ein Staat ohne Regierung. Die eigentliche Aufgabe der Südafrikaner ist heute, Recht und Ordnung neu zu konstituieren-v.«

Der Beitrag von *W. Kistner* in diesem Heft verweist darauf, daß und inwiefern von der schwarzen Bevölkerung in den Townships Südafrikas unter den Bedingungen des Ausnahmezustandes versucht wird, neue basisdemokratische Ordnungsformen und soziale, medizi-

nische und erzieherische Dienste aufzubauen. Ich möchte hieran anknüpfen und abschließend nur kurz einige Aufgaben der Kirchen nennen, die sich im Blick auf die Notwendigkeit einer rechtsstaatlichen Verfassung in Südafrika ergeben können.

1. Zunächst ist unabdingbar, daß es keine theoretische Legitimierung weder der Apartheid im engeren Sinne noch der derzeitigen »Rechts«ordnung im allgemeinen geben kann. Der Verweis auf die paulinisch-lutherische Obrigkeitslehre kann nicht verfangen, wenn es sich um ein notorisches Unrechtsregime und eine Bürgerkriegslage handelt. Wenn schließlich die Präambel der südafrikanischen »Verfassung« den Namen Gottes anruft (»In humble submission to Almighty god ...«) und die großen Taten des Gottes Israels wie der Kirche ganz selbstverständlich nur für die Weißen in Anspruch nimmt, dann wird hier der Schöpfer des Himmels und der Erde zum Stammesgott degradiert. Dagegen können alle Synagogen und Kirchen nur immer wieder protestieren. Eine kirchliche Gemeinschaft mit jenen, die derartige Blasphemien als christlich ausgeben, ist nicht möglich.

2. Die Kirchen der Christenheit müssen gegenüber den Wehrpflichtigen der Republik Südafrika eindeutig feststellen, daß ihr Waffendienst unter den gegebenen Bedingungen ungerecht ist. Der Einsatz der Armee gegen die von Gesetzes wegen rechtlos gemachte Mehrheit des Volkes sowie zur Aufrechterhaltung völkerrechtswidriger Kolonialherrschaft über *Namibia* ist ein Verbrechen. Die Kirchen der Christenheit werden sich verpflichten müssen, Wehrdienstverweigerern der Republik Südafrika politisches Asyl zu verschaffen.

3. Komplementär zum Aufbau basisdemokratischer Strukturen in den schwarzen Gemeinschaften ist es erforderlich, ein *verfassungsrechtliches Konzept für die staatliche Ordnung der Post-Apartheid-Gesellschaft* zu entwickeln. Im Bereich akademisch gebildeter, liberaler Weißer gibt es eine ganze Fülle einschlägiger Entwürfe, die freilich so lange Schreibtisch-Blaupausen bleiben, wie die schwarze Majorität sie nicht teilt. Ein Grund für deren gewisses Desinteresse an Projekten wie einer verfassunggebenden Versammlung (national convention) mag darin liegen, daß es bislang kaum positive Erfahrungen mit einer Verfassung gibt und die Rechtsordnung eigentlich nur als Mittel der Machterhaltung erfahren wird. Dennoch könnte es gerade eine spezifische Aufgabe europäischer Kirchen sein, die Chancen einer Rechtsordnung vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zu erläutern. Überdies hat die Entwicklung in *Zimbabwe* die friedensfördernde Funktion einer Verfassung deutlich erkennen lassen->.

4. Da es um die Errichtung einer rechtsstaatlichen Verfassung geht, können nicht die gegenwärtigen Unterdrücker bevorzugter Gesprächspartner von Kirchen sein. Der Dialog über diese Frage muß mit Repräsentanten der schwarzen Opposition in Südafrika wie im Exil geführt werden. Es dürfte zweckmäßig sein, wenn man versuchen würde, dabei weit stärker als bisher juristisch geschulte Partner zu gewinnen.

5. Auch unter weißen Juristen in Südafrika entwickelt sich anscheinend ein neues Bewußtsein dafür, daß ihre Standesehre mit der Hinnahme des derzeitigen Zustandes nicht vereinbar ist. Rechtshilfe-Büros sind oft die letzte Hilfe im Kampf gegen staatliches Unrecht, auch wenn es nur Hilfe im Einzelfall sein kann. Langfristig ist indes wohl noch wichtiger, wenn sich die Ansätze zu demokratischen Formen der Selbstorganisation der schwarzen Gemeinschaften mit einem sorgfältig durchdachten Entwurf für eine rechtsstaatliche Neuordnung verbinden. Anfang Mai 1986 fand auf Einladung der konservativen, Afrikaans-sprachigen

Juristischen Fakultät der Universität von Pretoria ein großes Symposium über eine »Bill of Rights« für Südafrika statt. Führende weiße Juristen des Landes hielten Referate. Ob ihr Umdenken noch zur rechten Zeit kommt und zu politischen Konsequenzen führen kann, wird die Zukunft zeigen.

6. Die schwarze Mehrheit hat indes durchaus Anlaß, derartige Entwicklungen skeptisch zu verfolgen. Sie kann darauf verweisen, daß in der Gestalt der *Freiheitscharta* des African National Congress (ANC) seit 1955 der Umriß einer Neuordnung für das südliche Afrika vorliegt. Diese Charta enthält notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingungen für eine Rechts- und Friedensordnung. Gespräche zwischen Kirchen und Befreiungsbewegungen wie mit Vertretern der weißen Minderheit können hier ihren Ausgangspunkt nehmens".

Prof Dr. Wolfgang Lienemann *Liebigstraße 5*
3550 Marburg

Anmerkungen

1. Text der derzeit geltenden Bestimmungen in der »Gouvernment Gazette«, vol. 264, no. 10771, v. 11. 6. 1987. - Zum Nachweis der im folgenden abgekürzt zitierten Literatur siehe das anschließende Literaturverzeichnis.
2. Erste Fassung September 1985; zweite revidierte Fassung 1986. Die deutsche Übersetzung erschien in dem Heft »Christliches Bekenntnis in Südafrika« (Weltmission heute, Nr. I), Hamburg 1987.
3. Text bei *HinzjKiirschner-Pelkmann* (1987), 101-104 (102).
4. Vgl. zur Einführung *Welsh (1986).*
5. Der Text ist, abgesehen vom offiziellen Gesetzblatt, leicht zugänglich im Anhang bei Pretorius (1984).
6. Vgl. *Delbrück* (1971),211-218.
7. *Giliomee (1983).*
8. *Pretorius* (1984), 526.
9. Ebd., 527.
10. Vgl. *RudolphjMureinik* (1983), 7; *Welsh* (1986), 56; zur früheren Lage *Delbrück* (1971),212-215.
11. Der Abschnitt über Finanzfragen als »own matters« endet mit der entscheidenden Klausel: »but excluding the charging of taxes and the raising of loans« (Schedule 1, no. 12). Zur Sache vgl. *van der Vyver* (1985), 332.
12. Hinsichtlich des Präsidenten gilt u. a.: er ist Oberbefehlshaber der South African Defense Forces (SADF); er setzt die Parlamentssitzungen fest und kann das Parlament auflösen; er hat Rederecht in allen drei Häusern (Sect. 7); er kann, wenn die Häuser unterschiedliche bzw. widersprechende Gesetze verabschieden wollen, diese Gesetze dem Präsidentialrat zur Entscheidung übertragen; billigt dieser ein Gesetz, gilt es auch von dem Hause angenommen, das es vorher abgelehnt hatte (Sect. 34); er kann ein Gesetz nur zurückweisen, wenn es gegen die Verfassung verstößt, kann aber jedes Gesetz mit Änderungsvorschlägen zurückgeben (Sect. 35); er bestimmt die Sitzungsperioden des Parlaments - mindestens jedoch eine pro Jahr - und kann die Sitzungen vertagen (Sect. 40). In Sect. 41, I ist die Legislaturperiode auf 5 Jahre festgelegt; der Präsident *darf* das Parlament oder eines der Häuser *jederzeit* auflösen, er *soll* sie auflösen, wenn sie ein Mißtrauensvotum einbringen oder Haushaltsgesetze zurückweisen (Sect. 41,2 und 3); er ernennt 4 Abgeordnete des House of Assembly, je zwei der Houses of Representatives bzw. Delegates (Sect, 43-45); er kann Regeln aufstellen für die indirekte Wahl der Abgeordneten, die von den Houses gewählt werden (Sect, 48); er kann die Prozentzahlen für die Beschlußfähigkeit der Houses herabsetzen (Sect. 63, 2 a); er kann ein House für die Erledigung von Aufgaben vorladen (Sect. 68), Sondersitzungen der Houses einberufen (Sect, 69); er ernennt 25 der 60 Mitglieder des Präsidentialrates (s.o.) und bestimmt die Vergütung für dessen Mitglieder (Sect. 75, 1) usw. usw. Diese Zusammenstellung zeigt, daß die Verfassung ganz auf die Machtkonzentration beim Präsidenten abstellt. Welche Konsequenzen die Beibehaltung dieser Verfassung unter einer schwarzen Mehrheitsregierung zeitigen könnte, braucht man wohl nicht zu erläutern.
13. Vgl. schon *Delbrück* (1971), 214.
14. *Van der Vyver* (1985), 332 f. und 336 f.
15. Die Feststellung von *Wiechers* (1979) gilt nach wie vor: »Im südafrikanischen Verfassungsrecht bekleidet die

Verfassungsgerichtsbarkeit keine zentrale Stellung, weil die Gerichte traditionell dem Parlament unterstehen und nicht über die Gültigkeit der Gesetze entscheiden dürfen« (192).

16. Aktuelle Daten in »Race Relations Survey 1985«,257-326; zur Einführung vgl. »Menschenrechte in den Homelands« (1985).
17. Dazu besonders *Lelyveld* (1986), 178-210.
18. Vgl. *HainesjTapscottlSolinjanilTyali* (1984) sowie die übrigen einschlägigen Carnegie Conference Papers (no. 43-49).
19. Vgl. *Thomashausen* (1984), *Keenan (1986).*
20. Vgl. zu diesem Komplex »Race Relations Survey 1985«,414-529.
21. Vgl. die Proklamation R 252 über die Verwaltung der Ciskei von 1977, in: Menschenrechte in den Homelands (1985), 40-42, oder das Gesetz zur öffentlichen Sicherheit der Transkei, aaO. 42 f.
22. Zit. nach »Menschenrechte in den Homelands« (1985),29.
23. Vgl. zuletzt *Delbrück (1987).*
24. House of Assembly Debates, vol. 12, col. 579 (7.2. 1978), zit. nach *Dugard* (1985),8, Anm.
25. Vgl. *Dörries (1970).*
26. WA 8, 676-687=StA 3, 12-26.
27. Vgl. *Maron (1975).*
28. Vgl. bes. *Wolgast (1977).*
29. *Luther* unterscheidet hier sehr genau: »Auffrur ist nicht, wenn einer widder das Recht thut. Sonst müsten alle Übertrettung des Rechten auffrur heissen. Sondern der heisst ein auffrürer, der die Oberkeit und Recht nicht leiden wil, sondern greift sie an und streit widder sie und wil sie unterdrücken und selbs Herr sein und Recht stellen, wie der Müntzer thet« (Warnung an seine lieben Deutschen, 1531, hier WA 30,283).
30. Vgl. zuletzt *Dreier (1986).*
31. Vgl. *Lienemann* (1982), 214-229.
32. Vgl. *Spaemann* (1972), der begründet, warum die Leugnung dieser drei Kriterien »die Rechtsvermutung zugunsten des Inhabers der öffentlichen Gewalt aufheben« muß (234).
33. Eine Darstellung und Anwendung dieser Kriterien, ausgehend von der Thesenreihe der Öffentlichkeitskammer der EKD zu »Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft«, findet man in dem Memorandum »Südafrika: Bekenntnis und Widerstand« vom September 1982. Text u. a. in: Bekenntnis und Widerstand (1983), 513-536.
34. *Naude* (1986), 596.
35. Vgl. bei *Baumhögger* (1984) bes. vol. 6, Doc. 905, 920 und 926 sowie vol. 7, Doc, 1185 (Zimbabwes Verfassung).
36. Die Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft bereitet dazu eine Publikation vor: »Politische Legitimität in Südafrika; Freiheitscharta gegen Minderheitsherrschaft«,

Literaturverzeichnis

G. Baumhögger (Hg.): The Struggle for Independence. Documents on the Recent Development of Zimbabwe (1975-1980), 7 vols., Hamburg 1984.

Bekenntnis und Widerstand. Kirchen Südafrikas im Konflikt mit dem Staat. Dokumente zur Untersuchung des Südafrikanischen Kirchenrats durch die Eloff-Kommission, hg. v. Evangelischen Missionswerk, Redaktion G. Albrecht, H. Liebich, Hamburg 1983.

J. Delbrück, Art. Rasse, EvStL 31987, 2684-2690.

J. Delbrück: Die Rassenfrage als Problem des Völkerrechts und nationaler Rechtsordnungen, Frankfurt/M. 1971.

H. Dörries: Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther, in: ders.: Wort und Stunde, Bd. 111,Göttingen 1970, 109-194.

R. Dreier: Rechtsbegriff und Rechtsidee - Kants Rechtsbegriff und seine Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion, Frankfurt/M. 1986.

J. Dugard: Apartheid - Die Denationalisierung der schwarzen Südafrikaner, hg. v. Ev. Missionswerk, Hamburg 1985.

J. Dugard: Human Rights and the South African Legal Order, Princeton 1978.

H. Giliomee: The Botha Quest: Sharing Power without Losing Control, in: Leadership SA, 2/1983, 27-35.

R. J. Haines/C. P. Tapscott/S. B. Solinjani/P. Tyali: The Silence of Poverty: Networks of Control in Rural Transkei, Carnegie Conference Paper no. 48, Cape Town 1984.

Nicholas R. L. Haysom: Die Homelands in Südafrika und ihr Umgang mit der Justiz, in: Menschenrechte in den Homelands, Hamburg 1985, 34-39.

R. Hinz/Fr. Kürschner-Pelkmann: Christen im Widerstand. Die Diskussion um das südafrikanische Kaires-Dokument, Stuttgart 1987.
I. Kant: Metaphysik der Sitten, 1. Aufl. 1797,2. Aufl. 1798 (Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV).
A. Kaufmann (Hg.): Widerstandsrecht, Darmstadt 1972.
J. Keenan: Pandora's Box: The Private Accounts of a Bantustan Community Authority, in: South African Review III, hg. v. South African Research Service, Johannesburg 1986, 361-371.
J. Lelyveld: Die Zeit ist schwarz, Frankfurt a. M. und Berlin 1986.
W. Lienemann: Widerstandsrecht und Menschenrechte, in: Ökum. Rundschau 29, 1980, 147-168.
W. Lienemann: Gewalt und Gewaltverzicht, München 1982.
G. Maron: »Niemand soll sein eigener Richter sein.« Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg, in: Luther 46, 1975,60-75.
Menschenrechte in den Homelands. Stellvertretende Unterdrückung in Südafrika, hg. v. Ev. Missionswerk, Hamburg 1985.
C. F. Beyers Naude: Herausforderung für die Kirchen, Ev. Komm. *10/1986, 595-597.*
J. L. Pretorius: South Africa's New Constitution, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegegenwart 33, 1984; 517-546.
Race Relations Survey 1985, ed. by Research Staff of South African Institute of Race Relations, Johannesburg 1986.
K. Freiherr von der Ropp: Die neue Verfassung der Republik Südafrika -- von »Westrninster« nach »Southrninster«, in: Verfassung und Recht in Übersee 17, 1984, 195-211.
H. G. Rudolph/E, Mureinik: Constitutional Law. The Legislature, in: Annual Survey of South African Law, 1983, 1-38.
R. Spaemann: Moral und Gewalt, in: Manfred Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I, Freiburg/Br. 1972,215-241.
A. E. A. M. Thomashausen: Human Rights in Southern Africa: The Case ofBophutatswana, in: The South African Law Journal 101, 1984,467-481.
J. d. van der Vyver: Parlamentary Sovereignty, Fundamental Freedoms and Bill of Rights, in: The South African Law Journal 99, 1982, 557-588.
J. D. van der Vyver: Depriving Westminster of its Moral Constraints: A Survey ofConstitutional Development in South Africa, in: Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review 20, 1985,291-337.
D. Welsh:Eine neue Verfassung für Südafrika. in: Südafrika-Reader, hg. v. Ev. Missionswerk, Hamburg 1986, 54-60.
M. Wiechers: Die südafrikanische Verfassung und Verfassungsgerichtsbarkeit in rechtsvergleichender Sicht, in: Neue Entwicklungen im öffentlichen Recht, 1979, 187-195.
E. Wolgast: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände, Gütersloh 1977.
R. Zimmermann: Das römisch-holländische Recht in Südafrika, Darmstadt 1983.

Dr. Wolfram Kistner, bis Februar 1988 stellvertretender Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats und Direktor von dessen Abteilung fiir Gerechtigkeit und Versöhnung, verfaßte die folgende Studie. Die ZEE würdigt mit dieser Veröffentlichung Kistners Verbindung von theologisch-ethischer Reflexion und unerschrockener Arbeit für die von massiven Menschenrechtsverletzungen Betroffenen:

Menschenrechte in Südafrika in christlicher Sicht*

Von Wolfram Kistner

I. Eine biblische Erinnerung

Um die Betrachtung der Menschenrechte aus christlicher Perspektive vorzubereiten, möchte ich Leitlinien für die Reflexion über Menschenrechte in Südafrika aus zwei Abschnitten des Matthäusevangeliums entwickeln: Mt 4,23-25+ 5,1 und Mt 9,35-38+ 10,1.

Der Verfasser des Matthäus-Evangeliums hat bekanntlich aus ihm vorliegenden Überlieferungen über das Wirken Jesu einen zusammenhängenden Bericht kompiliert. Dabei hatte er die Situation und Probleme der Menschen im Blick, für die er sein Evangelium schrieb. Es ist durchaus kein unparteiischer Bericht, sondern die Botschaft eines Christen, dem daran liegt, seine Adressaten zu überzeugen und zu stärken. Er möchte ihnen helfen, auf Jesus den Gekreuzigten als den auferstandenen Herrn zu vertrauen, dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist.

Die verschiedenen Sammlungen von Überlieferungen über Jesu Verkündigung, Lehre und Heilen fügt der Verfasser des Matthäus-Evangeliums auf charakteristische Weise zusammen. Er stellt zwischen sie kurze Summarien des Wirkens Jesu, um dem Leser den Übergang von einem Abschnitt zum nächsten zu erleichtern. Durch diese Einbettung der Überlieferungsstücke erläutert er, wozu Jesus gekommen ist.

Die beiden genannten Bibelstellen sind solche Summarien. Beidemal haben wir den ersten Vers des neuen Abschnitts im Evangelium hinzugenommen. Das in den Kontext des Evangeliums eingefügte Summarium Mt 4,23-25 bildet den Hintergrund für die Bergpredigt. Zuvor hat der Verfasser den Beginn des Wirkens Jesu beschrieben. Mt 5,1 ist die Einleitung der Bergpredigt.

In Mt 9,35-38 bietet der Verfasser, nachdem er über die ersten Zeichen und Wunder berichtet hat, einen Hintergrund für die Aussendung der Jünger durch Jesus. Die Jünger sind Zeugen dieser Zeichen und Wunder gewesen. Mt 10,1 leitet dann den Abschnitt ein, der von der Aussendung der Jünger und ihrer Ausstattung mit Vollmacht über unreine Geister durch Jesus handelt. In solchen Summarien, in denen der Verfasser des Evangeliums Gelegenheit zu

* Bericht an den Menschenrechts-Arbeitskreis des AACC (All African Council of Churces) in Gabarone, Mai 1987, überarbeitet im Juli 1987. Übersetzung aus dem Englischen durch I1se Tödt.

eigener Interpretation hat, kann er darlegen, wie seiner Ansicht nach das Wirken Jesu die Leser angeht, für die er sein Evangelium schreibt.

Ich möchte auf einige Gemeinsamkeiten der beiden Bibelstellen aufmerksam machen. Beide betreffen das Wirken Jesu in einer bestimmten Region des verheißenen Landes, nämlich Galiläa. Ebenfalls beide Stellen rücken das, was Jesus tat oder sagte, in den Kontext, daß Jesus zu der Menge des Volkes gegangen war und ihr Leiden gesehen hatte. Auch müssen wir sorgfältig darauf achten, an wen Jesus, vom Anblick des Leidens der Menge tief bewegt, sich wendet: nämlich an die Jünger.

Die Region, in der Jesus sein Wirken begann, war dem Verfasser des Evangeliums zufolge Galiläa, ein abseits gelegener Grenzbereich des vom Volk Israel bewohnten Landes. Galiläa galt in der Sicht der Führer des Volkes Israel in Jerusalem als verachtete Gegend, wo zwischen Juden und Heiden erheblicher, die Juden »verunreinigender« Kontakt bestand. In Galiläa gab es fruchtbare Täler. Doch die kleineren Landbesitzer standen unter schwerem Druck. Ein Prozeß der Land-Akkumulation war im Gange. Vielen der geringeren Landbesitzer drohte aufgrund ihrer Schulden der Verlust der Unabhängigkeit. Die vom römischen Imperium auferlegten Steuern und der zusätzliche Beitrag, der für die religiösen Institutionen Israels von jüdischen Gläubigen verlangt wurde, waren beträchtlich. Sie mußten für die Erhaltung des Tempels bezahlen.

Viele junge Leute hatten sich Befreiungsbewegungen angeschlossen, die von den Bergen her operierten und eine ständige Quelle der Unruhe in den Tälern waren. Oft kamen sie insgeheim und mischten sich unter das Volk. Die römische Obrigkeit unterhielt ein ausgeklügeltes System von Spionen und Informanten. Ihre Sicherheitskräfte operierten in der Region. Im leidenden Volk herrschte starke Sehnsucht nach einem Eingreifen Jahwes, das die Unterdrückten und Ausgebeuteten befreien würde. Von Zeit zu Zeit sandten die religiösen Führer in Jerusalem Beobachter nach Galiläa, um zu erkunden, was sich dort tat, und dafür zu sorgen, daß das Verlangen der Menge nach Befreiung nicht für Zwecke ausgebeutet würde, die sie für unangebracht und gefährlich hielten, weil sie mit ihrer Vorstellung von der angemessenen Messiashoffnung unvereinbar waren.

Solche Konflikt- und Krisensituation und solche Sehnsucht nach Befreiung ist uns in Südafrika nicht fremd. Genau in einer solchen Siutation begann Jesus sein Wirken. Beide Bibelstellen betonen, daß Jesus sein Wirken auf ganz Galiläa ausdehnte, auf jedes Dorf, auf jede Art des Leidens. Beide Stellen erklären, daß er nicht wartete, bis die Leute zu ihm kämen, sondern daß er in Galiläa umherzog. Dem Verfasser liegt daran zu zeigen, daß Jesus sein Wirken von unten begann, bei den unteren Schichten der Gesellschaft. Der fundamentale Wandel, den er im menschlichen Leben und in menschlichen Beziehungen bewirkte, begann nicht in den Palästen politischer und religiöser Herrscher. Für ihn waren im leidenden Volk die »sehr wichtigen Leute« - Very Important People - und diejenigen, denen er Macht gab, Wandel herbeizuführen. Seine bloße Anwesenheit und sein Herumgehen in der Menge gaben den Menschen neue Hoffnung, so daß Gegen-Kraft gegen die Kräfte der Unterdrückung und Ausbeutung entstand.

Aus der Mitte ebendieser Menge, die Jesus leiden sah, wählte er seine *Jünger*. Die Evangeliumsberichte deuten an, daß diese Jünger ursprünglich sehr verschiedenen Kreisen angehörten. Ihre Gemeinschaft umschloß einen ehemaligen Steuereinnehmer. Möglicherwei-

se waren auch, wie aus den Namen hervorzugehen scheint, ein oder zwei Zeloten dabei - die jüdischen Befreiungskämpfer jener Zeit, Leute, die meinten, keine andere Wahl zu haben, als das Reich Gottes, wie sie es verstanden, durch bewaffneten Widerstand herbeizuführen. Andere erwarteten ein direktes Eingreifen Gottes ohne Zuhilfenahme von Waffen.

Beide Stellen betonen, daß Jesus das Leiden der Menge zutiefst wahrnahm: »Als er sah«. Der Grund seiner Handlungen und Worte ist, daß er sah und erkannte und hinhörte, wo normalerweise Menschen nichts sehen und erfahren können, wenn sie die Lebenswelt Leidender nicht teilen. Die Stelle in Mt9 beschreibt mit einem sehr starken Ausdruck den Schmerz, der Jesus traf, als er die Menge sah. Geradezu physisch fühlte er Mitleid und nahm wahr, daß die Menge verlassen war wie eine Schafherde, die keinen Hirten hat. Die Menge bezeichnet der Verfasser mit einem besonderen Wort, das sich von dem sonst im Evangelium für das Volk Gottes gebräuchlichen unterscheidet. Es ist eine gemischte Menge, die dennoch eines gemeinsam hat: Die Erfahrung von Leiden und Verlassenheit.

Bemerkenswert ist: Jesus, der die Menge betrachtet und die Menschen in ihrer Misere sieht, wendet sich nicht direkt an sie. An beiden Stellen wird gesagt, daß Jesus mit dem Blick auf die Menge sich an seine Jünger wendet. In Mt 5 setzt er sich auf dem Berg nieder, nimmt also die herkömmliche Haltung des Lehrers ein. Dann ruft er seine Jünger zu sich. Daß vom Berg die Rede ist, erinnert an Mose, der auf den Berg Sinai steigt, und gibt damit der Botschaft Jesu gegenüber der des Mose höhere Autorität und Würde.

Den ersten Teil der Botschaft der *Bergpredigt* bilden die Seligpreisungen. Die Jünger, von Jesus aus der Menge unbedeutender Menschen gewählt, werden Gesegnete genannt, weil Gott in Jesus in ihre Mitte getreten ist. Er hat sie angenommen, weil Jesus bei ihnen ist. Die Jünger werden sogar Söhne Gottes genannt, weil sie jetzt zusammen mit ihm, der der Sohn Gottes ist, leben. Der Titel »Sohn Gottes«, der höchste Ehrentitel, der in antiken Imperien dem göttliche Autorität beanspruchenden Kaiser oder Herrscher vorbehalten war, gehört nun denen, die Jesus nachfolgen, die er aus den unteren Schichten der Gesellschaft erwählt hat. Sie sind durch ihn berufen, Gottes unbedingte Liebe allen Menschen zu bringen. Sie werden »das Licht der Welt« und »das Salz der Erde« genannt.

In Mt 10,I spricht Jesus mit dem Blick auf die Menge, auf diese Menschen in all ihrem Leid, die wie eine Herde Schafe ohne Hirt sind. In ebendiese Menge sendet er seine erwählten Jünger und gibt ihnen Vollmacht über unreine Geister. Diese Mission ist vorerst auf das Volk Israel begrenzt. Jedoch betont Matthäus am Ende seines Evangeliums, daß die gleiche Bevollmächtigung sich nach der Auferstehung des Herrn auf die ganze Menschheit erstreckt. In Mt 28,16-20 vertraut Jesus die Vollmacht, die ihm nach seinem Tod und seiner Auferstehung über Himmel und Erde gegeben ist, seinen Jüngern an, daß sie sie gebrauchen zur Heilung zerrissener menschlicher Gemeinschaft und der durch unsere Rebellion gegen Gott und unsere Selbstzentriertheit gefährdeten Schöpfung Gottes.

Nach meinem Verständnis will Matthäusmit diesen Bibelstellen also unterstreichen, daß Jesu Berufung der Jünger in seine *Nachfolge* und Lebensgemeinschaft darauf zielt, nicht nur bei den Jüngern, sondern *bei der Menge Wunden zu heilen und Leben neu auszurichten.* Das Evangelium, das Jesus verkündet, die Gaben, mit denen er seine Jünger ausstattet, und die Vollmacht, die er ihnen verleiht, betreffen alle Lebensbereiche. Niemand ist ausgeschlossen von der Liebe Gottes in Christus.

Ich meine, daß es weitreichende Konsequenzen hat, das *Allumfassende des Evangeliums* zu betonen einschließlich dessen, daß Gott sich um die Bewahrung und das Wohl menschlichen Lebens sorgt, wenn man die Menschenrechte in christlicher Perspektive verstehen will. Ihr Glaube verpflichtet die Christen, sich um den Schutz und das Wohl menschlichen Lebens zu kümmern, insbesondere um die Rechte der sonst in der Gesellschaft vernachlässigten und übersehenen Menschen. Diese Verpflichtung bezieht sich auf alle Menschen unerachtet ihrer Herkunft. Nach der Bergpredigt bezieht sie sich sogar auf den Feind.

Einer solchen Absicht dienen die *Menschenrechte.* Gewiß kann *Liebe* zu Mitmenschen nicht rechtlich erzwungen werden. Sie transzendiert alle Gesetzgebung. Doch wie man das Recht gestaltet und wozu man es verwendet, hängt stark davon ab, ob partikulare Interessen und Anliegen der Antrieb sind oder die Liebe zu allen Menschen dank der in Christus zu uns kommenden bedingungslosen Annahme durch Gott. Wo immer der letztere Antrieb vorherrscht, wird zum Kriterium für *soziale Gerechtigkeit,* wieviel Schutz und Teilnahme an Entscheidungen den schwächsten Gliedern der Gesellschaft zuerkannt ist. Dann muß man auch allen Bemühungen absagen und widerstehen, einem speziellen Teil der Menschheit in einer Gesellschaft oder in den internationalen Beziehungen Gerechtigkeit auf Kosten anderer zuzusichern. Es wird klar sein, daß Frieden in einer Gesellschaft und in den internationalen Beziehungen nur durch Gerechtigkeit zu sichern ist. Wenn man so an die Menschenrechte herangeht, kann man den sozialen Zusammenhalt in einer Gruppe nicht mehr dadurch erzielen wollen, daß man Feindbilder und Feindseligkeit gegen andere Gruppen kultiviert. Politische und ökonomische Strukturen müssen Konfliktlösungsmechanismen bereitstellen, die Kriege überflüssig machen. Christen müssen auf Vereinigungs- und Redefreiheit als der Vorbedingung verantwortlicher Teilnahme an Entscheidungsprozessen insistieren.

11. Der Menschenrechtsgedanke im Kontext Afrikas

Um zu zeigen, daß afrikanische Staaten und Menschen zur Vertiefung des Menschenrechtsverständnisses beigetragen haben, konzentriere ich mich insbesondere auf die Rolle *Namibias.*

Nach dem Zweiten Weltkrieg bestand der südafrikanische Politiker General *Smuts* darauf, daß der Menschenrechtsgedanke in die Präambel der Charta der Vereinten Nationen aufgenommen werde. General Smuts hatte im Zweiten Weltkrieg internationales Ansehen erworben als einer der politischen und militärischen Führer im Kampf der Westmächte gegen das nationalsozialistische Regime in Deutschland. Dieses Regime drohte in den von Deutschland eroberten europäischen Ländern die demokratische Ordnung zu zerstören. Nach dem Krieg standen den Regierungen die Massenmorde und Ausrottungsmaßnahmen der Nazis gegen die Juden und andere Bevölkerungsgruppen unübersehbar vor Augen. Dieses schreckliche Geschehen hatte klargemacht, daß dem Menschenrechtsgedanken in den einzelnen Ländern wie auch in den internationalen Beziehungen Anerkennung verschafft werden mußte.

General Smuts sah nicht voraus, welche Konsequenzen seine Forderung nach Aufnahme des Menschenrechtsgedankens in die Verfassung der Vereinten Nationen für sein eigenes

Land haben würde. Eben auf diesen Gedanken beriefen sich später Indien und Äthiopien als Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen, als sie sich der Eingliederung des gegenwärtigen Namibia in die Südafrikanische Union widersetzten. Wie konnte Namibia Südafrika übergeben und anvertraut werden, wenn Südafrika der Mehrheit der Menschen in Namibia grundlegende Menschenrechte vorenthielt? Der Menschenrechtsgedanke diente als Kriterium für die Entscheidung, ob die Herrschaft einer bestimmten Regierung über Menschen in einem Territorium außerhalb ihrer nationalen Grenzen legitim oder legal wäre.

In einer weiteren wichtigen Hinsicht hat Namibia zur Interpretation des Menschenrechtsgedankens beigetragen. Seit in Namibia 1964 mit der Einführung der *Homeland-Politik* nach dem Odendaalplan begonnen wurde, haben Schwarze gegen das Apartheidsschema zunehmend Widerstand geleistet. Die Folge war, daß die Unterdrückung durch das südafrikanische Regime sich ständig verschärfte.

Im Jahre 1971 richteten *Bischof Auala* und *Pastor Gowaseb* von der lutherischen Kirche im Ovamboland in Namibia einen Offenen Brief an den südafrikanischen Premierminister über die Lage in Namibia. Sie bezogen sich auf das Gutachten (Advisory Opinion) des Internationalen Gerichtshofs vom Juni 1971. Dieses Gutachten bestätigte die Resolutionen des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen, daß die fortgesetzte Präsenz Südafrikas in Namibia illegal sei. In ihrem Offenen Brief wiesen Bischof Auala und Pastor Gowaseb darauf hin, daß das südafrikanische Regime in Namibia die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 verletze. Sie forderten, daß die Grundsätze der Menschenrechtserklärung in Kraft gesetzt würden und das Territorium, das damals noch Südwestafrika hieß, ein selbständiger und unabhängiger Staat werde.

In einem Hirtenbrief an das Volk von Namibia erklärten Bischof Auala und Pastor Gowaseb, warum sie den Offenen Brief an den südafrikanischen Premierminister geschrieben hatten. Die Urteilsbildung im Weltsicherheitsrat »war die Antwort auf das Gebet vieler Menschen bei uns, denn dieses Urteil enthält die Hoffnung auf Freiheit und die Anerkennung persönlichen Wertes.« Sie betonten, ihr Verständnis des Evangeliums habe sie verpflichtet, nicht stumm zu bleiben und das Apartheidssystem abzuweisen. »Die wahre Entwicklung der Einwohner Südwestafrikas auf christlicher Grundlage sollte zu Einheit und Brüderlichkeit zwischen den Rassen führen.« »Wahrer Frieden erlaubt nicht, daß Menschen einander hassen. Aber wir beobachten, daß unsere Menschen von Furcht gepackt sind und daß der Haß zwischen Menschen zunimmt, besonders zwischen weißen und nichtweißen. Diesen Zustand hat unserer Meinung nach die Apartheidspolitik verursacht und unterstützt. Wir glauben, die Feststellung, daß in unserem Land Frieden herrscht, erweckt einen falschen Eindruck. Dieser Frieden wird durch Gewaltmaßnahmen aufrechterhalten.«

Ich halte die beiden Briefe von Bischof Auala und Pastor Gowaseb für sehr wichtig nicht nur für den Befreiungskampf in Namibia und für Südafrika, sondern für das Verständnis der Menschenrechte in christlicher Sicht. Sie sind wichtig für das Verständnis von staatlichem und internationalem Recht im Sinne des Verhältnisses von *Legitimität und Legalität.* Lange Zeit haben Kirchen den Menschenrechtsgedanken im Erbe der Aufklärung verwurzelt gesehen. Die Aufklärung galt als ein dem Evangelium feindliches Erbe. Deshalb wurde meist nur unzulänglich erkannt, was Menschenrechte für die Verkündigung des Evangeliums und für Zeugnis und Dienst der Kirche bedeuten. In dieser Hinsicht sind die Briefe von Bischof Auala

und Pastor Gowaseb ein Durchbruch. Das Leiden der unterdrückten Menschen in Namibia hat der Kirche in jenem Land ihre Verpflichtung bewußt gemacht, aus christlichem Glauben für fundamentale Menschenrechte einzutreten. Solche Rechte müssen allen Menschen zuerkannt werden. Einem Regime gegenüber, das sich prinzipiell nicht an den Menschenrechtsgedanken gebunden fühlt, ist Widerstand Pflicht.

Wenngleich ich nicht beanspruchen kann, über juristische Sachkenntnis zu verfügen, scheinen mir die Briefe von Bischof Auala und Pastor Gowaseb auch für das Verständnis von staatlichem und internationalem Recht wichtig. Ihre Briefe besagen, daß dem südafrikanischen Regime die Legalität schon allein deshalb aberkannt werden muß, weil die südafrikanische Regierung faktische Kontrolle über Namibia ausübt. Der Menschenrechtsgedanke dient zur Überprüfung nicht nur der moralischen Legitimität, sondern auch der Legalität des südafrikanischen Regimes in Namibia. Es wird zu verstehen gegeben, daß ein Regime nicht legal sein kann, wenn es das Prinzip der Selbstbestimmung des Volkes leugnet.

Mit den oben skizzierten Ereignissen war der namibische Befreiungskampf in eine neue Phase eingetreten. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatten die Westmächte angenommen, daß sie im Sinne des Völkerrechtsmandats das Recht hätten zu entscheiden, wann die Menschen von Namibia die angemessene Reife für die Zuerkennung des Unabhängigkeitsstatus erreicht haben würden. Sie galten als eines der »unter den anstrengenden Bedingungen der modernen Welt zur Selbständigkeit noch nicht fähigen Völker«. Das Prinzip, »daß das Wohl und die Entwicklung solcher Völker eine heilige Treuhand-Pflicht der Zivilisation darstellen«, fand Anwendung. Im Zuge der Dekolonisierung in Afrika, die mit der Anerkennung der Unabhängigkeit Ghanas Ende der 1950er Jahre begann, rückte an die Stelle des Prinzips der Reife als Grundkriterium für die Prüfung der Legalität eines Regimes das Prinzip der Selbstbestimmung der Völker.

Der lang hingezogene und weiter andauernde Kampf für die Freiheit und Unabhängigkeit Namibias hat Einsichten und Erfahrungen mit sich gebracht, die für die Konflikte, in denen wir noch stehen, wichtig waren und sind. Im Falle des Befreiungskampfes von Zimbabwe stand Großbritannien unter Druck, nicht die einseitige Unabhängigkeitserklärung zu akzeptieren, sondern auf dem Prinzip der Selbstbestimmung der Völker zu insistieren als einem Menschenrechtskriterium, das bei der Prüfung der Legalität eines Regimes angwandt werden muß.

Westliche Staaten haben sich bis jetzt geweigert, die Homelands, denen die Republik Südafrika den Status von »nation-states« zuerkannt hat, als im internationalen Sinne unabhängige Staaten anzuerkennen. Sie erkennen die Homeland-Obrigkeiten nicht als Regierungen an. Auch in diesem Fall spielt das Prinzip der Selbstbestimmung der Völker eine Rolle. Es wird benutzt für die Prüfung nicht nur der Legitimität, sondern auch der Legalität des Regimes.

Die Frage taucht auf, ob sich nicht auch für die internationale Staatengemeinschaft, insbesondere für die Vereinten Nationen und ihre Mitgliedstaaten, die Verpflichtung ergibt, die Legalität des südafrikanischen Regimes mit diesem Kriterium und mit anderen ähnlich allgemein akzeptierten Kriterien zu prüfen.

111. Das Menschenrechtsproblem in Südafrika

Der Staat, dessen Nachfolger die gegenwärtige Republik Südafrika ist, erlangte seine Unabhängigkeit von Großbritannien viele Jahre vor dem Beginn des Dekolonisierungsprozesses in Afrika. Im Jahre 1910 wurde die Südafrikanische Union gegründet als ein von der weißen Minderheit des Landes kontrollierter Staat. Schon damals war dieses Land weitgehend autonom und in den meisten Hinsichten von Großbritannien unabhängig. In den 1930er Jahren erweiterte sich durch das Westminster-Statut seine Unabhängigkeit noch. Die Südafrikanische Union war nun ein unabhängiges Land innerhalb des Britischen Commonwealth der Nationen. Vom Commonwealth sagte es sich 1961 mit der Erklärung zur Republik los.

Im Sinne der Prinzipien, die Großbritannien im Umgang mit der einseitigen Unabhängigkeitserklärung durch Rhodesien anwenden mußte, hätte Südafrika keinen Rechtsanspruch auf Anerkennung als Staat durch Großbritannien oder die Vereinten Nationen gehabt – die südafrikanische Regierung wäre keine legale Regierung gewesen.

Trotz der seit Beginn des Dekolonisierungsprozesses in Afrika gewonnenen Erkenntnisse und eingetretenen Entwicklungen hat Südafrika beharrlich der Mehrheit der Südafrikaner das Recht auf Selbstbestimmung verweigert. Daß die südafrikanische Regierung entschlossen ist, dieses grundlegende Menschenrecht der Mehrheit des Volkes zu verweigern, hat sie bei der Einführung der neuen Verfassung 1983/84 bestätigt. Schwarze Afrikaner waren von der Teilnahme an Entscheidungen im Sinne dieser Verfassung vollkommen ausgeschlossen. Als Staatspräsident *Botha* zu einer, wie es hieß, allgemeinen Wahl 1987 aufrief, zeigte sich diese Entschlossenheit wiederum deutlich. Die allgemeine Wahl war für die weiße Wählerschaft organisiert. Nicht nur Afrikaner, sondern auch Farbige und Inder waren ausgeschlossen.

Das Prinzip der Selbstbestimmung, von afrikanischen Ländern und Völkern im Dekolonisierungskampf besonders betont, kam bei verschiedenen Anlässen zur Anwendung. Allgemein akzeptiert als Kriterium für die Anerkennung einer Regierung ist es jedoch bisher noch nicht, obwohl es den beiden Menschenrechtspakten der Vereinten Nationen von 1966 als jeweiliger Art. 1 eingefügt wurde. Ein allgemein akzeptiertes Kriterium ist die faktische Regierungskontrolle über ein definiertes Territorium. Eine Regierung wird üblicherweise anerkannt, wenn sie effektive Kontrolle über ein definiertes Territorium ausübt und von äußerer Kontrolle unabhängig ist. Es ist aber sogar fraglich, ob dieses traditionelle Kriterium es zuläßt, die südafrikanische Regierung als eine legale Regierung anzuerkennen.

Die südafrikanische Regierung steht in einer Legitimationskrise. Sie verschärft ihre Kontrolle durch die Ausrufung des Notstands. Selbst wenn die Notstandsgesetze nicht in Kraft sind, werden die Menschen durch Sicherheitsgesetze so kontrolliert, daß sie keinen Zugang zu gerichtlichem Rechtsschutz haben. Politische Opposition wird kriminalisiert. Sicherheitskräfte, durch Indemnitätsverfügungen unter Straffreiheit gestellt, können nicht wegen Machtmißbrauchs zur Verantwortung gezogen werden. Kriminelle Handlungen von Vigilanten gegen politisch Oppositionelle werden ermutigt oder geduldet. Südafrikaner, die gegen die Politik der südafrikanischen Regierung opponieren, müssen in beträchtlicher Zahl in den Untergrund gehen. Die Anzahl politischer Häftlinge wird auf 20 000 geschätzt. Südafrikanische Sicherheitskräfte starten Angriffe auf Nachbarstaaten, angeblich zur Verteidigung des Landes gegen eindringende Befreiungsbewegungen.

Südafrika unterstützt Widerstandsbewegungen in Nachbarländern wie Mocambique und Angola und betreibt eine massive Destabilisierungspolitik. Zugespitzt kann man sagen: Die südafrikanische Regierung wird durch ihre Legitimitätskrise zu einer Politik der Entwurzelung der Menschen im eigenen Land und in den Nachbarländern motiviert. Diese Politik hat Südafrika zu einem Subkontinent der Flüchtlinge gemacht.

Beharrlich beteuert die südafrikanische Regierung, daß inländischer Widerstand ausländischer Agitation zuzuschreiben sei. Die Medien sind an der Kandare und dürfen über das Geschehen im Land nicht frei berichten. Besonders Nachrichten über die Aktivitäten der Sicherheitskräfte und über die Unruhe im Lande sind strikter Regierungskontrolle unterworfen.

Meiner Beobachtung nach ist in Südafrika die stärkste Kraft der Zerstörung von Recht und Ordnung und der Untergrabung der Rechtsstaatlichkeit die südafrikanische Regierung, die Recht und Ordnung zu schützen und zu bewahren behauptet.

Trotz der strengen sogenannten Sicherheitsrnaßnahmen übt die südafrikanische Regierung keine effektive Kontrolle über ihr Territorium aus. Sie ist nicht in der Lage, ihre Gesetzgebung beim Volk durchzusetzen. In Townships des Vaal-Dreiecks zum Beispiel bezahlen Gemeinden seit September 1984 keine Elektrizitätsrechnungen und keine Mieten. Der Miet-Boykott in Soweto und auch andere Boykotts in verschiedenen Teilen des Landes sind sehr wirksam. Diese *Boykotts* sind als Strategien der Nicht-Zusammenarbeit mit einem Regierungssystem zu verstehen, das man als schlecht ansieht. Zu gleicher Zeit entstehen auf lokaler und regionaler Ebene alternative Gemeinde-Einrichtungen, die kommunale Dienste anbieten und so etwas wie Regierungsfunktionen ausüben: Bürger- beziehungsweise Wohnvereinigungen, Straßenkomitees und sogar Volksgerichtshöfe. Freilich können diese Bemühungen um lokale Selbstregierung zu Mißbräuchen und gelegentlich sogar zu Greueln führen, insbesondere weil die fähigen Führer dieser Vereinigungen in Haft sind. Im ganzen jedoch sind solche Anstrengungen in Anbetracht der durch den Notstand auferlegten Beschränkungen eine bemerkenswerte Leistung und werden von der Bevölkerung kräftig unterstützt. Wenn Familien, die ihre Miete nicht bezahlt haben, aus ihrem Heim herausgesetzt werden, helfen die Nachbarn im Gemeinwesen ihnen oft, ihre Häuser wiederzubesetzen.

Um den Aktivitäten der alternativen Organisationen, die »Regierungsfunktionen« ausüben, entgegenzuwirken, hat die südafrikanische Regierung das ganze Land mit einem Netz von Komitees für regionale Gemeindeverwaltung überzogen. Diese Komitees sollen herausfinden, worüber sich die Unterdrückten beschweren, und bestimmte Dienste leisten, um die Unzufriedenen zu beschwichtigen. Jedes Komitee steht unter der Kontrolle einer Person, die dem Sicherheitsdienst und dem Sicherheitsrat verantwortlich ist. Die Komitees sammeln Informationen über die Vorkommnisse in den einzelnen Gemeinden. Trotz allem gelingt es den Komitees nicht, den Widerstand zu brechen. Die Sympathien eines beträchtlichen Teils der Schwarzen gehören den Befreiungsbewegungen. Unterdrückung durch die Regierung verstärkt diese Sympathien nur.

Es ist wichtig zu wissen, daß die sogenannte Reformpolitik der südafrikanischen Regierung von Personen getragen wird, die für die Sicherheitskräfte und die Unterdrückung der Bevölkerungsmehrheit verantwortlich sind. Das Ziel dieser Reformen ist nicht, wie oft behauptet wird, eine gerechte Teilung der Macht. Vielmehr soll ein echtes Teilen der Macht

durch Zugeständnisse und besonders durch wirtschaftliche Vorteile für einzelne einflußreiche Menschen und Gruppen aus der Gemeinschaft der Schwarzen verhindert werden.

Auf dem Hintergrund dieser Bemerkungen zur gegenwärtigen südafrikanischen Situation ergibt sich mir für das *Menschenrechtsproblem in Südafrika* Folgendes:

1. Im Sinne des Prinzips der Selbstbestimmung, das in Afrika im Zuge der Dekolonisierung als Kriterium der Legalität einer Regierung zur Anwendung kam, ist die südafrikanische Regierung keine legale Regierung.

2. Selbst im Sinne des Prinzips der effektiven Kontrolle über ein Territorium und seine Menschen, das herkömmlicherweise als Kriterium für die Anerkennung der Legalität einer Regierung dient, ist die Legalität der südafrikanischen Regierung höchst fraglich.

3. Reformen und Unterdrückung verfolgen keine unterschiedlichen Ziele, sondern sind komplementäre Strategien zur Bewältigung der Legitimitätskrise der südafrikanischen Regierung innerhalb und außerhalb Südafrikas und zur Beibehaltung der Machtstrukturen, über die das gegenwärtige Minderheitsregime die Kontrolle hat.

4. Die hauptsächliche Kraft, die Recht und Ordnung in Südafrika zerstört, ist die gegenwärtige südafrikanische Regierung.

5. Das Grundproblem im Südafrika von heute ist nicht die Aufrechterhaltung, sondern die *Aufrichtung von Recht und Ordnung.*

6. Die Organisationen der unterdrückten Mehrheit Südafrikas unternehmen mit beträchtlicher Unterstützung der Bevölkerung elementare Versuche, Recht und Ordnung aufzurichten.

7. Die Weigerung der südafrikanischen Regierung, das Prinzip der Selbstbestimmung der Völker zu akzeptieren, und ihre Unfähigkeit, effektive Regierungskontrolle auszuüben, machen die Legalität dieses Regimes in hohem Grade anfechtbar.

8. Infolge eines Vakuums an Autorität ist der südafrikanische Staat gegenwärtig ein Staat ohne Regierung.

9. Den Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen ist für ihre Beziehungen zur südafrikanischen Regierung anzuraten, ihr die Anerkennung als eine de jure - Regierung zu entziehen und sie als eine de facto - Obrigkeit zu behandeln, die den südafrikanischen Staat teilweise kontrolliert.

10. Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen sollten zugleich zu einer teilweisen Anerkennung von *Befreiungsbewegungen* angehalten werden aufgrund der Tatsache, daß sie die Unterstützung eines beträchtlichen Teils des südafrikanischen Volkes genießen, wenngleich das Ausmaß der Unterstützung unter den gegenwärtigen Umständen nicht geprüft werden kann.

11. Aberkennung der Legalität der südafrikanischen Regierung bedeutet nicht, alle Gesetze, die vom gegenwärtigen südafrikanischen Regime erlassen worden sind, als ungültig anzusehen. Der begrenzte Spielraum, den bestehende Gesetze für den Schutz von Menschen gegen Ungerechtigkeiten bieten, sollte optimal genutzt werden.

12. Der jetzige Kampf um Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden läuft anders ab als Unabhängigkeitskämpfe im Dekolonisierungsprozeß. Einige der früheren Kolonien erlangten ihre Unabhängigkeit durch Verhandlungen mit der Kolonialmacht, andere durch bewaffneten Kampf mit exterritorialer Unterstützung (z. B. der Befreiungskampf von

Zimbabwe mit ausländischer Unterstützungsbasis). In Südafrika stützt sich der Kampf hauptsächlich auf die im Volk wurzelnden Grassroot-Organisationen, durch die die politische Bewußtheit der Menschen sehr schnell gewachsen ist.

13. Zur Zeit der Reformation, als in Deutschland Fehden zwischen allerlei Territorialfürsten und Herren den Frieden zerrissen, war eines der Hauptanliegen von Reformatoren wie *Luther*, daß niemandem erlaubt sein solle, das Recht in die eigene Hand zu nehmen. Recht muß im Einklang mit allgemein akzeptierten Rechtsprinzipien gesprochen werden. Aufgrund dieser Erwägung hob Luther die Autorität der Regierung als von Gott eingesetzter Obrigkeit stark hervor. Wie aber soll die Kirche sich verhalten, wenn eine Regierung, die ein göttliches Mandat gemäß Römer 13 für sich beansprucht, das Recht in die eigenen Hände nimmt und sich weigert, sich von international anerkannten Rechtsprinzipien leiten zu lassen? Was heißt in einer solchen Situation, den Obrigkeiten gehorsam zu sein? Heißt es nicht auch: Achtung vor Obrigkeiten wie den Vereinten Nationen? Sich einsetzen für Obrigkeiten wie die Vereinten Nationen, wenn sie mit den beschränkten Durchsetzungsmitteln, die sie zur Verfügung haben, die Konflikte zwischen und innerhalb von Staaten einzudämmen versuchen? Ist die Kirche nicht verpflichtet, darauf zu dringen, daß das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates von seiten der internationalen Gemeinschaft keine Anwendung findet in Fällen, in denen der betreffende Staat international akzeptierte Menschenrechtsgrundsätze verletzt oder verweigert?

IV. Der Beitrag der Kirchen im Südafrikanischen Kirchenrat zum Kampf für Menschenrechte

Die am Anfang genannten Bibelstellen aus dem Matthäusevangelium können uns erkennen helfen, worin der Hauptbeitrag der Kirchen zum Kampf für Menschenrechte bestehen sollte: anwesend zu sein in der Menge und anscheinend unbedeutenden Menschen die Würde und Macht zuzusichern, die sie haben, weil sie von Gott, der ihr Bruder in Christus wurde, angenommen sind. Jesus war da unter dem Volk und gab Menschen Vollmacht, eine Gegen-Kraft gegen Machtmißbrauch zu sein. Unreine Geister hatten nicht länger unangefochtene Macht über Menschen und Ereignisse.

Einige wenige Versuche der Kirchen im Südafrikanischen Kirchenrat, bei der Menge zu sein und Menschen Macht über unreine Geister zu geben, seien im folgenden erwähnt. Ich werde mich weitgehend auf Aktivitäten der Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung im Südafrikanischen Kirchenrat beschränken, da meine Erfahrung aus dieser Arbeit stammt.

Während der letzten drei Jahre hat der Südafrikanische Kirchenrat sich stark um die Einrichtung regionaler Kirchenräte in den verschiedenen Gebieten Südafrikas und um enge Kontakte und Zusammenarbeit in der jeweiligen Region bemüht. Dies soll Christen helfen, mit vereinten Kräften zu klären, was ihr Glaube in bezug auf die Probleme bedeutet, vor denen sie in den einzelnen Regionen stehen.

Eine weitere Bemühung der Kirchen um mehr Anwesenheit bei den Leidenden mit Zeugnis und Dienst ist die Einrichtung eines Netzes von *fieldworkers* für Gerechtigkeit und Versöhnung in verschiedenen Regionen, die den regionalen Räten verantwortlich sind. Die

Abteilung Gerechtigkeit und Versöhnung des Südafrikanischen Kirchenrats hilft den regionalen Räten, finanzielle Unterstützung zu finden, damit sie *solchefieldworkers* einstellen können. Sie erleichtert deren Arbeit. Die Abteilung hat einen Visitationsdienst für die fieldworkers für Gerechtigkeit und Versöhnung arrangiert. Zusätzlich werden regelmäßig Kurse für sie gehalten mit Bibelarbeiten, Erfahrungsaustausch und Arbeit an Spezialthemen.

Zusammen mit der Organisation *Black Sash* fördert die Abteilung Gerechtigkeit und Versöhnung des Südafrikanischen Kirchenrats die Einrichtung von Rechtsberatungsbüros in verschiedenen Teilen des Landes. Sie unterhält einen Visitations- und Beratungsdienst für diese Büros. Die Beratungsbüros sind eng mit den Gemeinden verbunden, in denen sie arbeiten. Eine Grundausbildung in Rechtsproblemen wird den Mitarbeitern der Beratungsbüros durch die Dienststelle von *Black Sash* in Johannesburg geboten. Indirekt dient die Arbeit der Beratungsbüros einem erzieherischen Zweck. Menschen in den Gemeinden werden sich ihrer begrenzten Rechte bewußt und erhalten Hilfe, ihre Rechtsansprüche optimal zu nutzen. Durch das Wecken solchen Bewußtseins ermutigt diese Arbeit die Menschen indirekt, sich für eine neue und gerechtere Gesellschaft einzusetzen.

Der Südafrikanische Kirchenrat hält so eng wie möglich Kontakt zu Gewerkschaften und bestärkt deren Bemühungen, Menschen bewußtzumachen, welche Möglichkeiten sie haben, auf ökonomische Gerechtigkeit und eine neue Wirtschaftsordnung in Südafrika hinzuwirken. Ein Zufluchtsprogramm *(sanctuary programme)* des Südafrikanischen Kirchenrats will Menschen, die von Vigilanten und den Sicherheitskräften verfolgt werden, zeitweilig Unterkunft und Gelegenheit zum Lernen bieten. Durch einen Flüchtlingsdienst sorgt der Südafrikanische Kirchenrat für Flüchtlinge, die das Land verlassen haben, und für solche, die aus Nachbarstaaten nach Südafrika kommen. Er kümmert sich besonders um Flüchtlinge aus Mocambique.

Kirchen haben sich vielfältig bemüht, für Gemeinschaften, die von ihrem Land vertrieben worden sind und nicht wissen wohin, Land bereitzustellen. Damit soll auch ein kooperativer Selbstversorgungs-Landbau angeregt werden, so daß vertriebene Familien das Notwendigste zu ihrem Lebensunterhalt von dem Land, auf dem sie leben, beziehen können.

Im Schulbereich wird versucht, alternative Erziehungsprojekte zu fördern und ein neues Erziehungssystem vorzubereiten. Diese Arbeit ist unter dem Notstand äußerst schwierig. Durch seine Jugendabteilung hält der Südafrikanische Kirchenrat Kontakt mit der jungen Generation und ihren Vorstellungen für die Zukunft.

Die Abteilung des Südafrikanischen Kirchenrats für Gerechtigkeit und Versöhnung hat an der Arbeit verschiedener Studien- und Forschungsgruppen über das Menschenrechtsproblem teilgenommen. An der Universität Stellenbosch haben mehrere weiß-afrikanische Akademiker einen gemeinsamen Studienprozeß von Theologen und Juristen zu Menschenrechtsfragen initiiert. Diesen Menschen ist klar, daß fundamentaler Wandel in Südafrika unumgänglich ist, wenn eine Katastrophe vermieden werden soll. Aus diesem Grunde wollen sie insbesondere der Gemeinschaft der Weißen bewußtmachen, wie dringlich es ist, daß sie Wandel akzeptiert und sich den Forderungen der unterdrückten Mehrheit der Südafrikaner öffnet.

Bei ihrer Menschenrechtsarbeit folgt die Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung dem Ansatz, das Menschenrechtsproblem in christlicher Perspektive anzugehen. Gerade deswegen

müssen wir die Bibelinterpretation. die viele von uns sich angewöhnt haben, neu überdenken. Ist unser Verständnis der Bibel nicht sehr stark von unserer bürgerlichen Lebensanschauung beeinflußt? Müssen wir nicht in unsere Auslegung der Bibel die Erfahrung der Menge einbeziehen, die Jesus sieht und anspricht? Wird uns nicht die Bedeutung dessen, daß das Evangelium allen Menschen gilt und Gott sich um das Überleben und Wohlergehen aller Menschen sorgt, nur durch das Hingehen zu den Unterdrückten bewußt? Ich meine, eine solche Bibelinterpretation ist eine Grundvoraussetzung der Beschäftigung mit Menschenrechten im Südlichen Afrika aus christlicher Perspektive.

Indem wir zu einem genaueren Verständnis des Menschenrechtsproblems beitragen möchten, sind wir uns bewußt, daß unsere Interpretation des Evangeliums uns verpflichtet, dem gegenwärtigen politischen System in Südafrika zu widerstehen. Dieses System beruht auf dem Satz von der Unversöhnbarkeit von Menschen mit verschiedenem ethnischem Hintergrund, einem Satz, den Christen von ihrem Glauben her verwerfen müssen.

Im Licht der beiden Bibelstellen, die wir betrachtet haben, und des Evangeliums als ganzem haben Christen die Verpflichtung, gegen jedes politische System zu opponieren, das auf diesem Satz beruht. Zugleich müssen die Kirchen sich der Gefahr bewußt sein, daß der Unterdrücker einen verborgenen Sieg im unterdrückten Volk erzielt. Die Gefahr besteht, daß die Unterdrückten den ihnen vom Unterdrücker aufgeprägten Stempel unbewußt akzeptieren. Dann wirkt der Stempel auch noch nach der Überwindung des Feindes weiter. Dies geschieht, wenn die ehemals Unterdrückten nach der Befreiung eben die Unterdrückungsmethoden gegen ihre Gegner anwenden - seien es weiße oder schwarze Gegner -, die sie von ihren Unterdrückern erfahren haben.

Wie erreichen wir einen Durchbruch durch den Zirkel von Unterdrückung, Befreiung und erneuter Unterdrückung durch die Befreiten, der in der Geschichte der Menschheit so unübersehbar ist? Möglicherweise ist dieser Zirkel nicht immer zu erkennen. Man könnte zum Beispiel argumentieren, daß Menschenrechte und Rechtschutz in Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg ein ziemlich hohes Niveau erreicht haben. Man könnte aber auch fragen, ob es zu dem allgemein guten Schutz der Menschen in den westlichen Ländern nur deshalb hat kommen können, weil die Bürde der Ausbeutung und Unterdrückung auf Länder der Dritten Welt überging.

Ich meine, daß Christen kraft des Evangeliums die Möglichkeit und die Aufgabe haben, beharrlich einen Durchbruch durch den schlimmen Zirkel von Unterdrückung, Befreiung' und erneuter Unterdrückung anzustreben. Der große Beitrag der Christen hierzu sollte die Feindesliebe sein, von der Jesus in der Bergpredigt spricht. Doch genau an diesem Punkt brauchen Christen, denen der Schutz und die Förderung der Rechte aller Menschen am Herzen liegen, den Rat und die Erfahrung von Juristen. Wie können in einem neuen, veränderten Südafrika die Menschenrechte in der Verfassung und bei der Gesetzgebung so verankert werden, daß sie genügend Schutz für die Rechte aller Menschen bieten?

Dr. Wolfram Kistner

13 Crudenbay Road, Greenwide 2193
RSA-2001 Johannesburg

Vgl. auch unter der Rubrik >Dokumentation< den Beitrag von Joe Seremane - S. 63ff - und K. Nürnbergers Besprechung von U. Duchrows >Weltwirtschaft heute ...(- S. 71ffl

Ethischer Skeptizismus und revolutionärer Aktualismus

Die theologischen Wurzeln des Zeitbegriffs in Walter Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte« und dessen politisch-ethische Implikationen

Von Joachim von Soosten

Daß die Gesellschaftstheorie, die am Zusammenhang von *Utopie* und Geschichte festhält, ihre motivbildenden Gedanken aus der religiösen Tradition schöpft, sprich, von der jüdisch-christlichen Vorstellung von)Versöhnung- zehrt, scheint eine Trivialität. Gleichwohl ist für deren Konstruktion von folgenreicher Bedeutung, welche Vorstellung von Versöhnung denn für diese in den Dienst genommen wird. Gemäß dieser Einsicht sollen *Walter Benjamins* »Thesen zum Begriffder Geschichte« aufihre theorieleitende theologische Intuition und deren politiksystematische Auswirkungen befragt werden. Insbesondere bietet sich mit den unterschiedlichen Auffassungen der -Zeit: in den Thesen ein Schlüssel zu deren Verständnis an, vorzugsweise der politisch-ethischen Implikationen. Im Vordergrund meiner Überlegungen zu den geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins stehen die zwei Modalitäten, in denen er das theologische Motiv vom Abbruch der Geschichte denkt: den Stillstand der Zeit in der Zeit und den Abbruch der geschichtlichen Zeit selbst. Nur wenn man sich diese zwei Modalitäten vergegenwärtigt - dies ist meine These -, kann man Benjamins Schwanken zwischen ethischem Skeptizismus und revolutionärem Aktualismus hinreichend aufklären. Den Abschluß meiner Studie sollen vorläufige Bemerkungen über die Rezeption der Einsichten Benjamins in christlich-theologischer Sicht bilden.'

1. Kritik des Fortschritts

Der systematische Zugang zu den geschichtsphilosophischen Thesen eröffnet sich an Benjamins allbekannter Kritik des Fortschritts (IX). Die Kritik am Fortschrittsbegriff greift jedoch nicht nur diejenigen geschichtsphilosophischen Konstruktionen an, die an den Gang der Geschichte allzu optimistische Erwartungen an eine bessere Zukunft knüpfen, sondern sieht im Fortschreiten der Zeit selbst den Makel, der aller Geschichte anhaftet. Benjamins Einsichten wären noch nicht richtig nachvollzogen, wenn nur seine Kritik am Fortschritt im Blick wäre, der als Fortschritt der Naturbeherrschung oder als der verstanden wird, der der Dialektik von Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnissen geschuldet ist. Geschichte wird nach Benjamin wesentlich dadurch bestimmt, daß durch die fortschreitende Zeit die Gegenwart der Vergangenheit anheimfällt. Fortschritt definiert sich darin, daß der Mensch von seiner Gegenwart weg in eine Zukunft getrieben wird, was ihm verunmöglicht, den Zugang zu der Vergangenheit offenzuhalten. Benjamin hegt dabei ein eminentes Mißtrauen in das Werden, in das Fortschreiten selbst. Fortschritt ist das quantitative

Verrinnen von Zeit, dem keine Qualität zukommt außer der des Stationären. Hinzu kommt, daß die Geschichte als immerwährender Ausnahmezustand begriffen wird: *das Kontinuum fortschreitender Zeit ist ein Kontinuum der Unterdrückung.* Ein Begriff, der der Geschichte entspricht, nimmt also nicht nur den Begriff des Fortschritts von seiner technisch-instrumentellen Seite ernst, sondern sieht im Fortschreiten der Zeit selbst das entscheidende Definitionsmerkmal von Geschichte und begreift das Kontinuum dieses Fortschreitens als eines des Nichtseinsollenden. Folglich - nach Benjamin - kann von einem qualitativen Fortschritt nicht geredet werden, nur von einem quantitativen Fortschreiten der Zeit. »An Fortschritt glauben heißt nicht glauben, daß ein Fortschritt schon geschehen ist".«

In dieser Fassung des Geschichtsbegriffs liegt der Grund dafür, daß Benjamin die der Kontinuität fortschreitender Zeit verpflichtete Geschichtsschreibung - welcher Art sie auch immer sein möge - als eine herrschaftlich gesonnene Geschichtsschreibung denunziert. Ihr eignet selbst kein konstruktives Moment, da sie der falschen Konstruktivität der Geschichte folgt. Damit dient sich jede Geschichtsbetrachtung, deren Geschichtsbegriff auf dem Fortschreiten der Zeit beruht, den Siegern an. Darum ist eine Universalgeschichte, die der falschen Rekonstruktion der Geschichte nichts entgegenzusetzen hat, reaktionär".

Benjamin hebt von der reaktionären Schreibung der Geschichte nun diejenige ab, in der die Geschichte als »Gegenstand einer Konstruktion« (XIV) begriffen werden soll. Das konstruktive Prinzip der Benjaminsehen Geschichtsphilosophie, das sowohl die Aufdeckung der falschen Geschichte als auch ihre Sprengung zu denken erlaubt, wird von der *Theologie* bereitgestellt. (I) Weil das konstruktive Prinzip nur aus der Theologie kommen kann, muß der historische Materialist auf diese zurückgreifen, will er seiner eigenen Intention, nämlich Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht zu formulieren, treu bleiben. Aus diesem Grund ist die theologische Begrifflichkeit, die die Thesen durchzieht, nicht nur ein symbolisch-semantisches Motiv, dessen sich Benjamin aus bloßer »Ehrfurcht« bedient", sondern sie erschließt geradezu die Konstruktivität eines Geschichtsbegriffs, der die wahre von der falschen Geschichte zu unterscheiden erlaubt. Worin der konstitutive Charakter der Theologie besteht, und daß er selbst nicht ohne Schwierigkeiten ist, soll im folgenden erläutert werden.

Nach dem, was Benjamin über die -falsche Geschichte- konstatiert, liegt auf der Hand, daß die die Herrschaft und Unterdrückung fortzeugende Geschichte ihren Zustand nur ändern kann, wenn das Fortschreiten der Zeit selbst an sein Ende gelangt. Der Fluß der Zeit muß gestoppt werden, wenn sich die materiale Qualität der Geschichte ändern soll. Benjamin entsagt dem Vertrauen auf das Werden und auf die sich aus dem Fluß der Zeit entwickelnde Zukunft. Weil das Werden selbst das Problem der Geschichte ist, kann Benjamin von der Zukunft auch nicht qualitativ neue, noch nicht verwirklichte Möglichkeiten erwarten, die die Wirklichkeit dessen, was ist, qualitativ übersteigen und verändern würden. Alles Werden und der damit verbundene Übergang von Möglichkeit in geschichtliche Wirklichkeit ist letztlich die Bestätigung des Immergleichen.

Der Benjaminsehe eschatologische Vorbehalt eines Noch-nicht- Verwirklichten ist vom hoffnungsfrohen Utopismus *Ernst Blochs* zu unterscheiden, für den das Noch-Nicht Verheißungscharakter insofern birgt, als die derzeitige Wirklichkeit mit sie übersteigenden, auf die Utopie weisenden Möglichkeiten schwanger geht. Die Benjaminsehe Geschichtsphi-

losophie ist dem Prinzip Hoffnung gerade in der *Radikalisierung des Noch-Nicht* entgegengesetzt, da bei Benjamin vom Werden, d. h. vom Fortschreiten der Zeit nichts anderes als die Ratifizierung der in der Geschichte beschlossenen Herrschaft erwartet werden kann. Der Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit bringt keine entscheidend neue Wirklichkeit ans Licht der Welt. Deswegen kann von der Zukunft, die sich durch diesen Übergang definiert, nichts erwartet werden.

Gleichwohl möchte Benjamin nicht dem Pessimismus, der sich aus dieser Auffassung ergibt, anheimfallen und hält an der Hoffnung, die den Hoffnungslosen gegeben ist, fest". Da aber die Vorstellung vom Noch-Nicht der falschen Geschichte derart radikalisiert ist, daß sie nicht vom Übergang der Gegenwart in die Zukunft erwartet werden kann, kann Benjamin die Hoffnung für die Hoffnungslosen nur im Abbruch des Fortschreitens der Zeit selbst verankern. Nur von der Zukunft kann etwas erwartet werden, die sich nicht aus dem Verrinnen der Zeit ergibt und in der Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht, sondern in der dieses Fortschreiten selbst zum Stillstand kommt. Der Falschheit des Werdens kann nur durch den Abbruch des Werdens abgeholfen werden. Der Radikalisierung der Figur des Noch-nicht-Wirklichkeit Gewordenen bei Benjamin entspricht mithin die Radikalisierung der Bedingung der Möglichkeit für eine das Kontinuum der falschen Geschichte sprengende Möglichkeit. Diese Möglichkeit extrapoliert sich nicht aus der Zeit selbst, die es mit sich bringt, daß durch die zeitliche Bewegung jede Wirklichkeit durch die Möglichkeit begrenzt wird, die in dem Fortschreiten der Zeit steckt, sondern sie wartet gerade erst dort, wo die Zeit selbst an ihr Ende gerät. Die die Wirklichkeit des Nichtseinsollenden begrenzende Möglichkeit besteht für Benjamin einzig in der Begrenzung der Zeit überhaupt. Der Übergang der Gegenwart in die Vergangenheit muß abgestoppt werden, der geschichtlichen Kinesis muß Einhalt geboten werden, weil einzig so die Totalität der Herrschaft gesprengt werden kann. »Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist, sondern in der Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten« (XVL). Mit dieser Vorstellung vom Abbruch der Geschichte aktualisiert Benjamin ein Motiv aus der *jüdischen Apokalyptik,* das dort als die Lehre von den zwei Äonen ausgebildet ist; sie erlaubt ihm, die wahre Geschichte von der falschen überhaupt noch unterscheiden zu können.

Benjamin wie Bloch gehören zu den Philosophen in der Tradition des jüdischen Geistes, für deren Denken der eschatologische Vorbehalt, den sie der bestehenden Wirklichkeit mit der Kategorie des Noch-Nicht entgegenhalten, zentralen. Stellenwert besitzt. Die Differenzen innerhalb dieses Motivs zwischen Bloch und Benjamin sind jedoch offenkundig. Bloch faßt den Vorbehalt des Noch-Nicht, indem er die Wirklichkeit durch die Verwirklichung von Möglichkeiten begrenzt und gerade so der zukünftigen Utopie öffnet"; Benjamin hingegen mißtraut der Kategorie der Potentialität auf ganzer Linie. Nur im Abbruch der Geschichte selbst kann ein qualitativer Umschlag erfolgen; damit wendet er den utopischen Messianismus Blochs in einen apokalyptischen.

Benjamin entlarvt den undifferenzierten Begriff der Zeit, in dem alles nur als Bewegung und Vorübergehen, als Prozeß und Übergang aufgefaßt wird, als die Vorstellung der »leeren und homogenen« (XIV) Zeit, die nicht nur die geheime Prämisse des *historischen Geschichtsbildes,* sondern auch die Grundstruktur der herrschaftsförmigen Geschichte selbst darstellt. Die leere und gleichförmige Zeit, aus der kein Modus – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft -

differenziert werden kann, ist als Kontinuum, in dem sich das der Unterdrückung reproduziert, der wahren Geschichte entgegengesetzt. Die Aufhebung der Kinesis etabliert allererst denjenigen Begriffvon Gegenwart, den Benjamin die »Jetztzeit« (XIV/XVIII) nennt. Sie stellt sich ein, wenn das Verschwinden der Gegenwart in der Bewegung der Zeit verhindert wird.

Das apokalyptische Motiv vom Abbruch der Zeit gereicht Benjamin nun nicht zum politischen Absentismus. Da es vor dem Hintergrund politischer Erfahrung gewonnen und durch diese vermittelt ist, versucht Benjamin trotz der Radikalisierung seiner Systematik, an der Intention festzuhalten. Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht zu schreiben. Dies gelingt ihm dadurch, daß er das theologische Motiv des Abbruchs der Zeit in zweierlei Weise denkt: zum einen als *Stillstand der Zeit in der Zeit* und zum anderen als *Abbruch der geschichtlichen Zeit* selbst.

2. Der Stillstand der Zeit

Den Stillstand der Zeit in der Zeit denkt Benjamin als *Augenblick.* Der Augenblick bestimmt sich dadurch, daß in ihm die Zeit einsteht; Benjamin faßt den Augenblick emphatisch als ein Gegenwärtiges, in dem Vergangenheit wie Zukunft zusammenfallen. Darum kann auch im Augenblick die Vergangenheit wieder freikommen und festgehalten werden. Politisch gewendet heißt dies für Benjamin: im Augenblick des Einstands ist es der revolutionären Klasse möglich, das Unrecht, das vergangenen Generationen angetan wurde, zu rächen und ihre unabgegoltenen Ansprüche einzulösen.

Im Bereich des Politischen korrespondiert der Kategorie des Augenblicks als Einstand der Zeit der revolutionäre *Generalstreik,* dessen sinnenhafter Ausdruck der Stillstand der Räder ist[7]. Der Begriff einer Gegenwart - der Jetztzeit - meint bei Benjamin eine Zeit, in der es dem historischen Materialisten möglich ist, Geschichte zu schreiben (XVI). Am Beispiel des Generalstreiks - wie Benjamin in seinem Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« erläutert - bedeutet dies, daß mit dem revolutionären Generalstreik die Arbeiterklasse ein ihr zustehendes Recht in Anspruch nimmt, »um die Rechtsordnung, kraft deren es ihm verliehen ist, zu stürzen".« Geschichtsschreibung, die mit dem Generalstreik möglich wird, heißt eben die Schreibung neuer Verhältnisse in der politisch-praktischen Aktion. Die Negation der Herrschaft eröffnet dabei die Situation, in der die Leiden vergangener Generationen sich erschließen, eröffnet also die Möglichkeit anamnetischer Solidarität.

Die Möglichkeit des Stillstands der Zeit, in dem die Vergangenheit sich erschließt, ist demzufolge an die Bedingung politischer Praxis gebunden, denn auch die Erkenntnis, von der Vergangenheit gemeint zu sein, hängt nach Benjamin am Kampf der Unterdrückten. Dieser Kampf richtet sich gegen die Gefährdung der Tradition durch den konformistischen Verrat an die herrschende Klasse (VI). Der Augenblick, in dem die Vergangenheit sich vergegenwärtigt, und in dem man sich von ihr als gemeint erkennt, stellt sich einzig unter dieser Gefahr ein. Die historische Erkenntnis ist somit nach Benjamin nur der politischen Praxis möglich, die sich in Gefahr begibt; gleichwohl figuriert die politische Aktion eine Konstellation, in der sich die Vergangenheit »unversehens« (VI) von selbst einstellt. »Das Bewußtsein, das Kontinuum der

Geschichte aufzusprengen, ist in den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich« (XV). Politische Praxis ist demnach eine notwendige Bedingung der Möglichkeit wahrer geschichtlicher Erkenntnis. Das erkennende Subjekt ist »beileibe kein Transzendentalsubjekt, sondern die kämpfende unterdrückte Klasse in ihrer exponiertesten Situation. Historische Erkenntnis gibt es allein für sie und für sie einzig im histoischen Augenblick".«

Allerdings lassen sich im Hinblick auf die Vorstellung von der Konstellierung des Augenblicks einige Unsicherheiten bei Benjamin beobachten. In der These XVII führt Benjamin aus, daß das Denken einer Konstellation einen Schock erteilen könnte, »durch den es sich als Monade kristallisiert«. In derselben These wird behauptet, daß der historische Materialist an einen geschichtlichen Gegenstand da herangeht, »wo er ihm als Monade entgegentritt«. Offen bleibt demnach, ob die Konstellation, in der Geschichte stillgestellt und der Erkenntnis zugänglich wird, sich der Geschichte selbst oder dem Denken verdankt. Dieser Ambivalenz begegnet Benjamin durch die Anbindung geschichtlicher Erkenntnis an den revolutionären Kampf, ohne daß jedoch der systematische Zusammenhang zwischen theoretischer Erkenntnis und geschichtlicher Praxis aufgehellt würde.

3. **Der Abbruch der Zeit**

Der Augenblick, in dem sich die Vergangenheit erschließt, ist von Benjamin als Stillstand der Zeit in der Zeit bestimmt. Damit wird der Augenblick als Momentum der Zeit als ein flüchtiger verstanden, worauf schon seine Theorie des dialektischen Bildes hinweist (V). Das Bild blitzt plötzlich auf, ist flüchtig und huscht vorbei. Von diesem Stillstand der Zeit in der Zeit unterscheidet Benjamin den Abbruch der geschichtlichen Zeit selbst. Da er das Kontinuum fortschreitender Zeit als Kontinuum der Unterdrückung begreift, kann dieses nur durch den vollständigen Abbruch der fortschreitenden Zeit selbst überwunden werden. Diese Überwindung, die Erlösung aus dem alten Äon, führt in der apokalyptischen Tradition der *Messias* herauf. Diese Vorstellung wird bei Benjamin thematisch unter dem Stichwort der *»messianisehen Stillstellung«* (XVII) der Geschichte.

Die Herkunftsgeschichte dieses Motivs muß uns an dieser Stelle nicht beschäftigen. Gemeint ist damit die Etablierung eines neuen Äons, in dem Herrschaft getilgt ist und wahre Gerechtigkeit herrscht. Wahre Geschichte wird folglich als messianische Zeit verstanden. »Der Messias bricht die Geschichte ab; der Messias tritt nicht am Ende einer Entwicklung auf?".«Schon im Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« taucht das Motiv von der Überwindung der herrschaftsförmigen Geschichte auf. Benjamin schreibt dort: »Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. Die Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung! '.« Nach den Thesen durchbricht der Messias den Bann der im Mythos gefangenen Geschichte. »Auf der Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt der Gewalten, auf die es angewiesen ist ... begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter' ".« Dieses neue geschichtliche Zeitalter ist »die Welt allseitiger und integraler Aktualität«, die messianische Welt[13]. Erst in diesem Stand der Welt

fällt der Menschheit »ihre Vergangenheit vollauf zu« (IlI). Der Welt allseitiger Aktualität eignen die gleichen Bestimmungen wie dem empathisch verstandenen Augenblick: in einer »ungeheuren Abbreviatur« (XVIII) fallen Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart ineins. Die wahre Geschichte ist damit als Ewigkeit bestimmt, sie ist Heilsgeschichte. Da Augenblick wie Ewigkeit die gleichen Bestimmungen zukommen, koinzidiert im Augenblick die falsche Geschichte mit der wahren. Darum stellt auch der Augenblick der Gefahr, in dem sich ein Bild der Vergangenheit einstellt, das »Modell der messianischen Zeit« (XVIII) vor, darum kann in den sich schockhaft auskristallisierenden Aktualitäten, in denen sich die Vergangenheit erschließt, das »Zeichen einer messianischen Stillegung des Geschehens« (XVII) erblickt werden.

4. Ethischer Skeptizismus

Wer Erlösung wie Benjamin nicht innergeschichtlich, sondern als Abbruch der Zeit bestimmt, der steht den Handlungsmöglichkeiten des Menschen in der Geschichte grundsätzlich skeptisch gegenüber. Aus eigener Kraft ist es dem Menschen nicht möglich, das Ende der Unterdrückung und die Zeit der Gerechtigkeit heraufzuführen, denn dieses bleibt ein Geschehen, das nicht innergeschichtlich realisiert werden kann. Da Benjamin dem Übergang von Möglichkeit in Wirklichkeit, der sich durch den Fortschritt der Zeit vollzieht, generell mißtraut, weil dieser Übergang kein qualitativ Neues in die Welt bringt, und damit ein bloßes Vorübergehen ist, in dem sich das Immergleiche reproduziert, kann er auch von der Praxis, die diesen Übergang ins Werk setzt, nichts erwarten. Benjamin erhebt mit seiner Geschichtsphilosophie Einspruch gegen das teleologische Element, das das aristotelisch gefaßte Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit definiert!". Die Wirklichkeit des wirkenden Menschen verunmöglicht es nach Benjamin, daß das Werk des Menschen eine die Wirklichkeit, aus der es ergeht, grundsätzlich und qualitativ überschreitende Möglichkeit realisieren könnte. Die Möglichkeiten, die in menschlicher Praxis verwirklicht werden könnten, sind in bezug auf die Herstellung einer gerechten und herrschaftsfreien Wirklichkeit geradezu Unmöglichkeiten. Benjamin bringt damit in seiner Geschichtsphilosophie die fundamentale Differenz der Unterscheidung zwischen wirklich und noch-nicht-wirklich und wirklich und unmöglich zum Austrag, als deren religionsgeschichtlich zu bestimmender Hintergrund das Motiv vom Abbruch der Geschichte figuriert. Die Möglichkeit des Unmöglichen steht dann konsequenterweise auch keinem Menschen zu, sondern - in der Sprache der jüdischen Apokalyptik gesprochen – dem *Messias.*

Die Radikalisierung des eschatologischen Vorbehalts, unter dem alle Geschichte steht, bedingt den *ethischen Skeptizismus* Benjamins. Der Generalstreik, in dem die Zeit stillsteht und alle bisherige Herrschaft suspendiert wird, etabliert eben neue Herrschaft in Gestalt einer neuen Rechtsordnung, nicht aber deren endgültige Aufhebung. Nie kann im Vornhinein eingesehen werden, ob mit der Sprengung des Kontinuums der Geschichte auch endgültig Herrschaft negiert wird. Der Konstruktivität des Einstands muß eben nicht notwendig die Konstruktivität des endgültigen Abbruchs entsprechen. Gleichwohl bildet die politische Praxis der Stillegung ein Modell des endgültigen Einstands. Benjamins ethischer Skeptizismus

läuft nicht auf Quietismus hinaus, weil er den praktischen Anspruch seiner Geschichtsphilosophie nicht ermäßigen möchte. Der politischen Enthaltsamkeit soll durch die Rede von der *»schwachen messianischen Kraft«* (11) begegnet werden, die jedem Geschlecht mitgegeben ist. Daß die Kraft schwach ist, hängt mit der Radikalisierung des Noch-Nicht zusammen, daß sie gleichwohl eine messianische ist, will die billige Abfertigung verhindern, die mit dieser Radikalisierung verbunden sein könnte. Die Chance des Anbruchs der messianischen Zeit ist bei Benjamin an den Einsatz der messianischen Kraft gebunden, die den »wirklichen Ausnahmezustand« (VIII) herbeiführen möchte. Die Herbeiführung des Ausnahmezustandes öffnet sozusagen die »kleine Pforte« (Anhangthese B), durch die der Messias treten könnte, um alle bisherige Geschichte auszusetzen.

Allerdings läßt Benjamin an keiner Stelle seiner Thesen erkennen, wie die Frage zu entscheiden sei, ob die Einheit der Unterscheidung des Abbruchs der Zeit in den Stillstand der Zeit in der Zeit und den Abbruch der Zeit selbst lediglich im Modell der Entsprechung gedacht ist, oder ob und in welcher Weise der Anbruch der messianischen Zeit notwendig an die revolutionäre Praxis der Unterdrückten gebunden ist. Unklar bleibt, auch wenn man Benjamins Bemühen sieht, die politische Praxis nicht aus dem Horizont des apokalyptischen Motivs vom Abbruch zu verlieren, wie politische Praxis mit messianischer Stillstellung systematisch verbunden gedacht wird.

5. Revolutionärer Aktualismus

Auch wenn das Verhältnis des ethischen Skeptizismus zur politischen Aktion bei Benjamin systematisch ungeklärt bleibt, so liegt doch auf der Hand, daß sich der Begriff des *historischen Materialismus* gänzlich uminterpretiert. Auch bei noch so großer Treue zu den Marxschen Intentionen wird man um die Feststellung nicht herumkommen, daß das, was bei beiden historischer Materialismus heißt, fast nur noch im Wort gemein ist. Die Möglichkeit allgemeiner gesellschaftlicher und historischer Vernunft ist bei *Marx* an historische Bedingungen geknüpft, die aus der Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft und aus ihrer konkret-historischen Widersprüchlichkeit hervorgehen. Das Proletariat ist bei Marx dasjenige Subjekt, das, weil es produktive Arbeit leistet, den gattungsgeschichtlichen Bildungsprozeß, in dem sich die Menchen durch Tätigkeit voranbringen, zu seinem qualitativen Ziel einer geschichtlichen Formation führt, in dem die allseitige Entfaltung von Bedürfnissen und Fähigkeiten möglich wird. Der partielle Charakter bürgerlich-kapitalistischer Herrschaft wird in der Verwirklichung der sittlichen Totalität im Kommunismus durch das Proletariat aufgehoben.

Benjamins Geschichtsphilosophie hat mit diesem knapp skizzierten Verständnis des historischen Materialismus nur noch wenig gemein. Seiner Auffassung nach erwächst der Menschheit aus der Geschichte keine Rettung in Gestalt eines rettenden kollektiven Subjekts; Benjamin kennt einzig die Totalität der Herrschaft, die lediglich partiell und augenblickshaft aufgesprengt werden kann. Die praktische Absicht seiner Geschichtsphilosophie reduziert sich auf revolutionären Aktualismus innerhalb der falschen Geschichte, dem daher auch keine geschichtsverändernde Macht im qualitativen Sinne zugesprochen werden kann. Um es für die

Frage nach der politiksystematischen Qualität der Thesen zu vereinfachen: in Benjamins Geschichtsphilosophie präsentiert sich ethischer Skeptizismus nicht als bigotter Attentismus, sondern als *revolutionärer Aktualismus*. Auf der Basis des generellen Skeptizismus, was die Unmöglichkeit, die herrschaftsförmige Geschichte zum Guten zu wenden, betrifft, steht sein revolutionärer Aktualismus allerdings in der Gefahr eines *dezisionistischen Aktionismus*. Nicht zufällig wird in den Thesen der Name *Blanquis* angerufen (XII)! *s.*

Max Horkheimer und *Theodor W. Adorno,* die mit ihrer gemeinsamen Schrift »Dialektik der Aufklärung« auf die Geschichtsphilosophie Walter Benjamins einschwenken!", haben denn auch den politisch-revolutionären Aktualismus aus historisch materialistischer Einsicht in die Tatsache gestrichen, daß das politische Subjekt als Ensemble herrschaftlich geformter Verhältnisse in diese nahezu restlos integriert ist und sich aus diesem Vermittlungszusammenhang nicht einfach dezisionistisch herauslösen kann. Wo bei Benjamin trotz eines generellen Vorbehalts die Vorstellung eines kämpfenden Subjekts, an dem sich die Geschichtsphilosophie festmacht, aufrechterhalten bleibt, wandert bei Adorno der Anspruch, der mit diesem Subjekt verknüpft ist, ganz in die Theorie und das Geschäft des auf die *Kraft der Hege/sehen Dialektik* vertrauenden kritischen Theoretikers ein. Gleichwohl bleibt die Rezeption Benjamins durch Adorno seinen philosophisch-theologischen Prämissen verhaftet: seine Annahme eines universalen Verblendungszusammenhangs setzt Benjamins Rede vom Kontinuum der Herrschaft, als das sich Geschichte darstellt, fort; die Kritik der sich geschichtlich vollendenden Negativität wird bei Adorno wie bei Benjamin ermöglicht durch den »Standpunkt der Erlösung« bzw. die -messianischen Perspektivenc'[7], die einzunehmen wären, um (Geschichts-)Philosophie noch zu verantworten.

6. Eschatologische Offenheit und mimetische Praxis

Die Konstruktivität der geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins resultiert - so kann zusammenfassend festgestellt werden - aus der *Umkehrung der Zeitperspektive,* durch die die auf Zukunft gerichtete Blickweise auf die Vergangenheit umgewendet wird. Diese Wendung ermöglicht nicht nur die Kritik an einem Begriff der Zukunft, in dem lediglich die Möglichkeiten der Gegenwart instrumentell fortgeschrieben werden - die Kritik des Fortschritts -, darüberhinaus eröffnet sie auch die Möglichkeit eines solidarischen Eingedenkens der Opfer vergangener Generationen. Zum einen wehrt die Umkehrung der Zeitperspektive also jeglicher instrumentellen Planungsrationalität, mit der Gesellschaften ihre Zukunft in Verfügung bringen; zum anderen räumt sie der Vergangenheit eine Zukunft ein, die ihren Ausdruck in der *anamnetischen Solidarität* finden kann, von der sich gegenwärtiges menschliches Handeln bestimmen läßt. Die kritische Konstruktivität einer solchen Geschichtsphilosophie wird dabei ermöglicht durch den eschatologischen Vorbehalt, den Benjamin mit seiner Rede vom Messias aufrichtet. Dieses theologische Motiv steht für die Auffassung ein, daß Zukunft nur dann ihren Namen verdient, wenn sie nicht allein als Prolongation der Gegenwart begriffen und ins Werk gesetzt wird. Wirkliche Zukunft - die Beendigung von Herrschaft und Unterdrückung - kann nach Benjamin nur vom Anderen des Menschen selbst an den Menschen kommen - dafür steht die Rede von der messianischen Stillstellung der Geschichte.

Benjamin erhebt in den »Thesen zum Begriff der Geschichte« seine Stimme für die noch ausstehende Erfüllung der Zeit durch den Messias, verstanden als Beendigung des Katastrophenzusammenhangs, als der sich alle menschliche Geschichte darstellt. In christlicher Sicht impliziert dieses Urteil ein Votum über das Noch-nicht der in *Christus* erfüllten Zeit. Diejenige theologische Interpretation, die sich den Einsichten Benjamins verpflichtet weiß, kann sich folglich nicht mit dem Hinweis auf die theologische Herkunft der Motive seines Denkens begnügen. Vielmehr entscheidet sich am zentralen Ort der Christologie, ob Theologie die Einsichten Benjamins zu beherzigen vermag. In dieser Hinsicht ist sie genötigt, einen Weg der Interpretation einzuschlagen, der den eschatologischen Vorbehalt, den die Rede von der endzeitliehen Aufbebung der Negativität aufrichtet, auch und gerade in der Sendung Jesu Christi nicht einschränkt. Der Gedanke des unverfügbaren Eintritts der Zukunft jenseits menschlicher Praxis wird so gesehen zum Einwand gegen eine Deutung, die die Dimension des *Futurums* der Versöhnung auf ihr *Perfektum* in und durch Jesus Christus reduziert.

Wenn die Ausständigkeit der Versöhnung christologisch auf ihr Perfektum verkürzt wird, droht Christologie zum proton pseudos des Christentums zu werden, was die Autoren der kritischen Theorie dem Christentum immer unterstellt haben[18]. Umgekehrt wahrt Christologie nur dann *eschatologische Offenheit,* wenn die Wiederkunft Christi als die Zukünftigkeit der Zukunft von der Vergangenheit dieser Zukunft - Ostern - unterschieden bleibt. Damit wehrt sie der Tendenz, das Noch-nicht der erfüllten Zeit zugunsten des Schon-jetzt der durch Christus verbürgten Versöhnung einzuschränken, mithin also der Gefahr, zur Agentin falscher Versöhnung zu verkommen[19].

Christlicher Glaube widerspricht dem Zwang zu affirmativen Lüge, als sei Versöhnung schon, gerade darin, daß er eine Zukunft zu denken vermag, deren Subjekt nicht der Mensch, sondern Gott selbst ist. Es ist nicht so, daß Theologie davon nie etwas gewußt hätte. Vielmehr ist diese Einsicht in der Rede von Gott in der *Verborgenheit des Kreuzes Jesu Christi* zur Geltung gebracht worden. Den eminent eschatologischen Gehalt der Rede von der Verborgenheit Gottes gilt es dahingehend festzuhalten, daß auch mit Christus die faktische Negativität des Menschen und der von ihm gestalteten Welt nicht beseitigt ist, sondern deren Aufhebung Gott selbst am Ende aller Tage vorbehalten bleibt. Gottes Verborgenheit entspringt geradezu seiner Zukünftigkeit, die der Gegenwart der Welt die ihr eigene Zukunft ermöglicht>".

Wird die Zukunft, die Menschen antizipieren können, von der Zukunft, deren Subjekt Gott selbst ist, unterschieden, so wird das zukunftsgestaltende Handeln des Menschen vom Druck seiner messianischen Überforderung befreit. Die Skepsis, die der eschatologische Vorbehalt der Einschätzung der Handlungsmöglichkeiten des Menschen abverlangt, wird so gesehen aufbewahrt in der *Vorläufigkeit* aller ethischen Praxis. Diese Selbstbescheidung der Praxis transformiert denn auch die Postulierung eines revolutionären Subjektes: weder revolutionärer Aktualismus wäre dann gefordert noch die Zurücknahme der Praxis in die Theorie bzw. die Reduktion der Praxis auf die Arbeit der Reflexion. Vielmehr ginge es darum, die Eigenarten eines herrschaftsfreien Umgangs mit der Wirklichkeit auszuformulieren, die Adorno unter dem Begriff der *Mimesis* lediglich andeutet-'. Mimetische Praxis entsagte der instrumentellen Verfügung, die das Kontinuum der Herrschaft fortschreibt, und wäre folglich bestimmt durch die Selbstlosigkeit ihrer Akteure. Ihre Möglichkeit gründet in der Blickweise,

die die menschliche Zukunft und das zukunftsgestaltende Handeln der Menschen im Licht der Erwartung göttlicher Zukunft sieht. Das Verhältnis zur Zeit, das mimetische Praxis kennzeichnen würde, kann in unserem Zusammenhang nur noch angedeutet werden: mimetische Praxis beanspruchte *weder Überlegenheit* über die Zeit, *noch* wäre sie dieser gänzlich *ausgeliefert'?*. Evangelische Ethik stünde somit vor der Aufgabe der Entfaltung einer solchen Theorie mimetischer Praxis.

Joachim von Soosten

Neckarhangweg 1
6900 Heidelberg

Anmerkungen

1. Die Verweise auf die »Thesen« werden im Text in Klammern und römischen Ziffern gegeben. *Walter Benjamins* Thesen »Über den Begriff der Geschichte« finden sich in: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt 1974, Bd. 1, 691ff. Weitere Nachweise auf die Schriften Benjamins beziehen sich auf diese Aufgabe, die mit dem Kürzel GS zitiert wird.- Wichtige Hinweise auf Benjamins Unterscheidung von wahrer und falscher Geschichte verdanke ich G. *Figal:* Die doppelte Geschichte. Das Verhältnis Walter Benjamins zu Soren Kierkegaard, in: NZSTh 24 (1982), 295-31O.Für die auch für Benjamin zentrale Verhältnisbestimmung von Wirklichkeit und Möglichkeit lasse ich mich leiten von *E. Jüngel:* Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: *ders.:* Unterwegs zur Sache, München 1972,206-233.
2. GS 11, 428.
3. GS I, 1234.
4. Vgl. *K. H. Bohrer:* Utopie des)Augenblicks< und Fiktionalität. Die Subjektivierung von Zeit in der modernen Literatur, in: *ders.:* Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt 1981,211.
5. Vgl. GS I, 201.
6. Vgl. *E. Bloch:* Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1, Frankfurt 1978, 258ff.; *ders.:* Experimentum Mundi (GA 15), Frankfurt 1975, 253ff.
7. Vgl. GS 11, 183ff.
8. AaO. 185. Vgl. auch G. *FigallH, Folkers:* Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin, Texte und Materialien der F. E. S. T., Reihe A Nr. 10, Heidelberg 1979.
9. GS I, 1247.
10. GS I, 1243.
11. GS 11, 198.
12. GS 11, 202.
13. GS I, 1239.
14. Vgl. *E. Jiingel,* a. a. O. 206ff.
15. Auf den Dezisionismus Benjamins geht vor allem ein *K. H. Bohrer,* a. a. O. 21Off.
16. Vgl. das Nachwort von J. *Habermas* zur Neuausgabe von *Th. W. AdornojM, Horkheimer:* Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1986, 282. Die Genese der »Dialektik der Aufklärung kann nunmehr rekonstruiert werden durch die Veröffentlichung der Diskussionsprotokolle und Vorentwürfe am Institut für Sozialforschung, in: *M. Horkheimer:* Nachgelassene Schriften 1931-1949 (GS 12. Hg. v. A. Schmidt und G. Schmid-Noerr), Frankfurt 1985,223 ff. und 349ff.
17. *Th. W. Adorno:* Minima Moralia, Frankfurt 1969, Aphorismus 153, 333f.
18. Vgl. beispielsweise *Th. W. AdornojM, Horkheimer:* Dialektik der Aufklärung, frankfurt 1986, 186.
19. An die Fassung der Prädestinationslehre bei *Karl Barth* und ihre Konsequenzen für die Christologie wäre die Frage zu richten, ob er nicht das Futurum der Versöhnung zugunsten des Perfektums einschränkt. Vgl. aber auch *ders.,* KD 1/2, § 14 Die Zeit der Offenbarung.
20. Den eschatologischen Gehalt der Verborgenheit Gottes hat ausführlich *ehr. Link* begründet, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott, in: ZThK 74 (1977),58-85. Auf die Auffassung von der Verborgenheit Gottes, die die Möglichkeit einer theologischen Rezeption der kritischen Theorie eröffnet, verweist auch *P. Steinacker:* Verborgenheit als theologisches Motiv in der Ästhetik, in: NZSTh 23 (1981), 254-271. Verborgenheit droht jedoch in seiner Interpretation zur Abwesenheit Gottes zu werden, was die These erzwingt, Gott müsse

»hervorgeglaubt« (S. 271) werden. Präziser auch hier: *E. Jüngel:* Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: EvTh 33 (1972), 197-240.

21. Mimesis bezeichnet im Werk Th. W. Adornos ein Gegenbild zur instrumentellen Vernunft; es ist ein schillernder Sammelbegriff für herrschafts- und selbstloses Erkennen und Handeln. Selbstlosigkeit als mimetisches Verhalten bedeutet allerdings nicht Selbstverlust, sondern Selbstgewinn, die ohne Überformung des anderen auskommt. Eine *Theorie der Mimesis* begegnet bei Adorno nicht. Erste Überlegungen zu einer Theorie mimetischer Praxis hat angestellt *H.-G. Geyer:* Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche, in: Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen 111), hg. v. A. Burgsmüller, Gütersloh 1980,223-238.
22. Von der Überlegenheit der Glaubenden über die Welt als Folge der Rechtfertigung spricht beispielsweise G. *Ebeling:* Dogmatik des christlichen Glaubens 111, Tübingen 1979,446. Vom Gedanken der Überlegenheit ist durchgehend das Werk *Albrecht Ritschls* bestimmt, vgl. u. a. Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung Bd. 3, Bonn 1888 (3. Aufl.), I84ff. und 478ff. Zu überprüfen ist auch *R. Bultmanns* Verständnis der Entweltlichung, vgl. beispielsweise Eschatologie und Geschichte, Tübingen 1958, 164ff.

Berichte

Theologie und Ethik der Schöpfung

Ein Überblick
Heinz Eduard Tödt zum 70. Geburtstag

Von Christofer Frey

1. Einleitung

Zeiten des *Umbruchs* sind auch Zeiten der großen Appelle, der monoman vorgetragenen Thesen und der Verabschiedung wissenschaftlicher Tugenden. Dann zählt das schnelle und bedeutungsschwere Wort; denn es bleibt, so wird von ernsthaften Interpreten unserer Zeit wie von Scharlatanen versichert, wenig Zeit für die Maßnahmen des Überlebens. Der Einbruch der *Informationstechnologie* in die Gesellschaft, das mögliche *Ende der rArbeitsgesellschafu* • die Symptome einer schwer geschädigten *Umwelt* und die Krise *politischer Legitimation* (sichtbar im verzweifelten Versuch der Grundwertedebatte) weisen auf den Umbruch hin. In diesem Zusammenhang wird neu über *Schöpfung* und die auf sie zu gründende bzw. zu beziehende Ethik (v. a. ökologische und Bioethik) nachgedacht. Was haben mehr als zwanzig Jahre Arbeit an diesen Themen gebracht? Ist es gelungen, von Gott im Zusammenhang mit der Natur zu sprechen; gibt die Natur von sich aus ethische Richtungen an?

1.1. Auf neue Dimensionen *technologischer (Groß-)Projekte* hatte jahrelang ohne größere als lokale Resonanz der Physiker G. *Howe* hingewiesen (Howe 1971). Nicht allein die philosophischen Konsequenzen der *Quantenphysik* ließen ihn das Gespräch mit der Theologie suchen und an *Karl Barth* Interesse finden; sondern auch seine Kenntnisse technologischer Großprojekte und Planungen in Mensch-Maschine-Systemen ließen ihn Fragen an die theologische Ethik richten. *Informiertheit* wurde zu einer vorrangigen Forderung.

Allerdings bedurfte es erst des Paukenschlags des ersten Berichts an den *Club ofRome* (Meadows u. a. 1972), um das Interesse an den Themen der Umwelt, der Natur und der Schöpfung in breiten Kreisen wachzurufen. Dieser Bericht lehnte sich an ein Weltmodell *J. W. Forresters* an. Wie alle Prognosen litt er an Abstraktionen (Welche Entwicklungen werden in die Zukunft extrapoliert?) und der Schwierigkeit, den Übergang exponentieller Wachstumskurven in Stagnation oder Abflachung vorherzusagen. Die von ihm bezeichneten Gefahren der *Erschöpfung von Ressourcen* sind bis heute real; jedoch läßt sich die Frage stellen, ob der Bericht allein prognostisch oder nicht vielmehr moralisch gemeint war und auch so gewirkt hat. Die ökologische Bewegung hätte ohne ihn wohl nicht den Aufschwung genommen; auch aufgrund des Berichts werden einige ihrer Forderungen nun weitum beachtet.

Die Form des Berichts hat seitdem an Anerkennung gewonnen. »Global 2000« kam zu düsteren Prognosen für die Jahrtausendwende; alarmierend ist die darin aufgewiesene Schere zwischen der Vernichtung fruchtbaren Bodens und dem meist ungebremsten Bevölkerungswachstum. Im Blick auf die internationale Ordnung reagierten u. a. der RIO-Bericht (Tinbergen 1977) und – als eher optimistische Variante das lateinamerikanische Bariloche-Projekt (Herrera u. a. 1977).

1.2. Theologie und Kirche wurden noch mehr durch die These eines amerikanischen Mediävisten, *Lynn White* Jr., herausgefordert (White 1967). White bestimmte die sich allenthalben durchsetzende Technik und Zivilisation als -westernc, obwohl sie Elemente aus anderen Teilen der Welt absorbierte. »The victory of Christianity over paganism was the greatest psychic revolution in the history of our culture« (S. 1205). White bezweifelte, daß wir uns

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 47-62, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

wirklich in einer nachchristlichen Zeit befanden, zu tief seien die *Folgen des Christentums für die Zivilisation.* Jedoch zog White nicht die Folgerung, diese Tradition auch in säkularer Gestalt fortzuführen, sondern beklagte ihre Folgen: Die Erfahrung unumkehrbarer und gerichteter *Zeit* ebenso wie die radikale *Anthropozentrik,* Zwar hob White nicht so ausdrücklich wie die nachfolgende Diskussionaufdas *dominium terrae* ab, sondern verwies auf die besondere Gestalt westlicher *natürlicher Theologie:* Anhand der Natur sei Gottes Absicht (mind) zu entziffern - das wurde Anlaß zu radikaler Erforschung der Natur.

Whites These wurde durch C. *Amery* (Amery 1972) populär. In theologischer Lesart lautete sie etwa so: Das Christentum habe sich den Herrschaftsauftrag Gottes so zu eigen gemacht, daß es die Natur nur als Objekt der Herrschaft des Menschen ansehen konnte. *U. Krolzik* (Krolzik 1979, 1986) hat daraufhin die Entstehung der Umweltkrise einer theologiegeschichtlichen Untersuchung unterworfen. Krolzik nahm Whites Hinweise auf die bereits im Mittelalter aufgestaute technische Dynamik auf und suchte nach geistesgeschichtlichen Wurzeln: V. a. die Künder eines dritten Zeitalters (Joachim von Fiore) stärkten im Christentum den Sinn dafür, daß das Ende aller Dinge nicht einfach Rückkehr zum Anfang bedeute. Es galt, die neue Welt zu verwirklichen; Prototypen dieses Prozesses waren die Zisterzienser. Ordnete der christliche Osten die Muße über die Arbeit, also Maria über Martha, so erkannte der monastische Westen den asketischen Wert der Handarbeit. Mittelalterliche Motive verstärkten auch den Induktionismus des *Francis Bacon;* die Mechanik wurde zur Möglichkeit, die durch die Sünde verlorene Stärke des Menschen auszugleichen. In der frühen Neuzeit verselbständigten sich die Naturwissenschaften.

Die Folgen dieser Diskussion sind bis in kirchliche Äußerungen zur Schöpfungsthematik hinein zu spüren: Soll sich das Christentum als schuldig bekennen? Ökologisch engagierte Theologen verlangen das. Diese Fragestellung sollte differenziert werden; denn wer ist das *Subjekt »Christentum«?* Außerdem ist es sehr verwunderlich, daß ein auf die Herkunft (und Zukunft!) der Technik zielender Disput so auf die *Geistesgeschichte* konzentriert wird; soziale Entwicklungen werden jedoch nicht durch theologische Thesen hervorgerufen, sondern allenfalls durch sie markiert. Woraus resultiert die *Bereitschaft* zur heute so zwiespältig gewordenen *Technik?* War es nicht die Not des alltäglichen Daseins, vielleicht auch der Druck wachsender Bevölkerung und die vom Christentum gefestigte Auffassung, daß jedes menschliche Dasein einzig sei und damit nicht einem grausamen evolutionären Spielvon Krankheit, Hunger und frühem Tod zu überantworten? Die mächtig belebte *Sozialgeschichte* zeigt uns die Natur anders, als sie oft in der ökologischen Bewegung gesehen wird; sie wird jedoch in dieser Diskussion sträflich vernachlässigt. Menschen vergangener Zeiten empfanden die Natur oft im Krieg mit ihnen; Menschen unserer Zeit sollen ihr den Krieg erklärt haben und nun Frieden mit ihr schließen.

1.3. Die hier erinnerte Diskussion gehört in den Zusammenhang eines Umbruchs, dessen Ergebnisse noch nicht vorauszusehen sind. Zeiten des Umbruchs sind Hochzeiten *konservativer* Stimmungen und *Theorien* (Greiffenhagen 1974, 1978). Diese gehen, wie Unterscheidungsversuche zeigen, in zwei Richtungen: Entweder sollen ältere, verdrängte Einstellungen zur *Natur* wiedereingeführt werden, diese Richtung beurteilt die technologische Entwicklung skeptisch; oder die *privaten* Einstellungen werden von den *öffentlichen* geschieden, wobei die zu befestigenden »Grundwerte« die Dynamik der technologischen Entwicklung ungebrochen sein lassen wollten.

Die *Zweideutigkeit des Konservatismus* zeigt sich an der sogenannten *Beweislastregel:* Wer etwas verändern will, muß beweisen, daß damit Besseres erreicht wird. Diese Regel wird u. a. von Konservativen ins Feld geführt (z. B. Marquard 1984). Die Beweislastregel setzt voraus, daß entweder die betreffende Gesellschaft statisch und in sich zufriedengestellt ist; oder sie geht von der Annahme aus, daß die Gesamtheit der vor sich gehenden Veränderungen in einem Zusammenhang steht, der das Leben der Menschen eher fördert als angreift. Stimmt jedoch die Annahme der Kritiker, daß die technologische Entwicklung alle lebenstragenden Ressourcen zu erschöpfen bzw. anzugreifen droht, dann wird jener Konservatismus, der das Private und das Öffentliche trennt, beweispflichtig. Die Forderung der Beweislastregel fällt auf jene zurück, die sich ihrer am häufigsten bedienen. Dieser Vorgang bestätigt, daß die ökologische Diskussion konservative Argumente gegen konservative Ideologie ins Feld führen kann.

1.4. Die meisten der kritischen Einwände gegen die technische Nutzung der Kernkraft und gegen die Gentechnologie stammen aus den Argumentationsarsenalen der Konservativen. Der Münchner Philosoph *R. Spaemann* griff auf die jahrhundertelang eingeübte Argumentation der Güterabwägung in der (katholischen) moraltheologischen Tradition zurück, als er nachdrücklich auf das Verhältnis von Folgen und Nebenfolgen hinwies (Spaemann 1980). Die *Nebenfolgen* der neuen Technologien seien gravierender, undurchschaubarer und langanhaltender als je zuvor. Spaemann stützte damit das *Irreversibilitätsargument,* das, genauer als meist formuliert, lauten müßte: Während die früher Lebenden im allgemeinen die Folgen der *Entscheidungen* der Vorausgehenden auffangen konnten, nehmen die Entscheidungen der heute Lebenden den nach ihnen Kommenden nahezu jegliche Freiheit. (Sie haben dann nicht mehr die Möglichkeit, *nicht* mit atomarer Technik umzugehen, weil sie die Lagerstätten atomaren Abfalls erben.)

Auch der ethische Entwurf von *H. Jonas* »Das Prinzip Verantwortung« (Jonas 1979) weist ein »altkonservatives« *(Habermas)* Denkmuster auf. Statt der ziellosen Natur der strengen Evolutionstheorie (die allenfalls eine Konzentration der erprobten Möglichkeiten - Teleonomie – erlaubt) sucht Jonas vom Begriff des *Organismus* her eine neoaristotelische Konzeption zielgeleiteten Lebens. Jonas' Ansatz fällt in eine Epoche, in der die rationalistische Konstruktion der Ethik in die Wiederentdeckung der aristotelischen Tüchtigkeits-(Tugend)lehre einmünden kann (Schwemmer 1980, S. 243ff.).

Konsequent fordert Jonas die Umkehrung des neuzeitlichen kritischen und empirischen Denkens: »In jedem Fall ist die Behauptung - für das modeme Denken fast ein Axiom -, daß so etwas wie ein Sollen nur vom menschlichen Ich ausgehen kann, ... Teil eines metaphysischen Standpunkts, der niemals volle Rechenschaft von sich gegeben hat. Eine solche Rechenschaft verlangen heißt die ontologische Frage des menschlichen im gesamtweltlichen Sein neu aufrollen. Die schließliehe Antwort der Ontologie könnte immer noch die Grundlage des Sollens aus dem Ich des Menschen '" in die Natur des ganzen Seins zurückverlegen. Es könnte vorschnelle Verzweiflung gewesen sein, die der Lehre vom Sein die Fähigkeit absprach, einen Grund für Verpflichtung herzugeben ...« (Jonas 1973, S.341). *Spaemann* und *Löw* haben einen ähnlichen Versuch unternommen, die Teleologie zu restituieren (Spaemann/Löw 1981). Im übrigen scheinen sich nur wenige dessen bewußt zu sein, daß romantische Derivate und simplifizierte Lebensphilosophie in den zwanziger Jahren präfaschistische Einstellungen anzogen. Politische Kritik tut not!

1.5. Hume hatte mit der Abweisung eines logischen Übergangs vom *Sein* zum *Sollen (Moore:* von naturalen Tatsachen zur Verpflichtung) den Zufallscharakter der empirischen Realität und die Syntheseleistungen menschlicher Erkenntnis auseinanderhalten wollen. Seinem Ansatz entsprach es, *wenn die Evolution* des Natürlichen *einem* Zufallsgenerator verglichen wurde. Auch wenn wir heute von einem sich selbst zu Mustern organisierenden Prozeß gigantischen Zufalls sprechen müssen: Eine Teleologie – als ob ein *Leibnizscher* Gott oder ein *Laplacescher* Dämon alles auf Ziele ausgerichtet hätte - kehrt damit nicht wieder. Es bleibt ein *Rätsel,* wie die als Evolution vorgestellte Natur den *Menschen* hervorbringen konnte, der sich auf dem Planeten Erde daran begibt, ihre hochkomplexe Organisation anzugreifen. Da sie solche Selbstzerstörung zuläßt und sich offensichtlich ungerührt in weniger komplexe Organisationszustände zurückstufen läßt (wie sie nach nuklearen Explosionen eintreten würden), kann sie eine sittliche Verpflichtung zur Erhaltung ihres Niveaus kaum begründen. Jonas, Spaemann und andere Teleologen müßten die Evolutionstheorie durch eine zielgerichtete Konstruktion ersetzen, die auch die empirische Erforschung der :Lebensbereiche anleiten könnte. Der Mensch inder Natur bleibt jedoch ein Rätsel.

1.6. Thesen:

a) Fragen der Weltverantwortung angesichts der veränderten Technologien konnten nicht ohne den Weckruf des Club of Rome »Grenzen des Wachstums« größere Resonanz finden.
b) Angriffe auf das Christentum wegen der Wirkungen des xlominium terrae< haben nur eine geistesgeschichtliche Aufarbeitung angestoßen, jedoch bei ihren Urteilen die Sozialgeschichte des Überlebens und die kollektive Bereitschaft zur Technik vernachlässigt.
c) Der vom Umbruch bekräftigte Konservatismus kennt mindestens zwei Ausrichtungen, die sich

am verschiedenen Verständnis der Beweislastregel herausstellen.

d) Technikkritik bedient sich meist aus dem Arsenal konservativer Argumente. Nicht zu Ende diskutiert ist die Frage, ob teleologische Konzepte auf die Natur projiziert werden können, um Verpflichtungen zum Erhalt menschlichen sowie nichtmenschlichen Lebens zu begründen.

e) Die dabei störende Kluft von Sein und Sollen ist ernst zu nehmen, besonders wenn sie das Rätsel des Menschen im Naturzusammenhang herausstellt.

2. Erneuerte Schöpfungstheologie

2.0 Bewegungen, die sich in Umbruchszeiten profilieren, müssen um ihrer Durchsetzung willen hervorheben, wie anders sie denken. Daß die bedrängenden Fragen eine sorgfältige *Schöpfungstheologie* erfordern, ist unbestritten. Aber daß sich die (angeblich) neue Schöpfungstheologie so oft plakativ vom Alten absetzt, sollte mißtrauisch machen. Was bedeutet der Vorwurf, die früheren schöpfungstheologischen Entwürfe seien *anthropozentrisch* gewesen; wie kommt *Descartes* zu der »Ehre«, beinahe Adam gleich, eine Art erneuten Falls der Menschheit verursacht und mit der Subjekt-Objekt-Spaltung das Verhängnis der Menschheit heraufgeführt zu haben?

2.1 Die Schöpfungstheologie im Gefolge *Barths* und *von Rads* habe die Schöpfung im wesentlichen als Vorbau zur *Heilsgeschichte* und Israels Credo verstanden. Barth hatte mindestens zwei Gründe, keinen anderen Weg zur Schöpfungstheologie zu gehen: Die konservativen Theologen seit dem 19. Jahrhundert hatten das Schöpfungsthema auf vordemokratische, hierarchische *Ordnungen* hin ausgelegt; Schöpfung von Gottes Zuwendung in Christus her zu verstehen bedeutete für Barth, ihren Sinn (den sie nicht unmittelbar aus sich selbst her kundgibt) ohne ideologische Setzung (eines »Natürlichen«) zu finden. Der weitere Grund lag wohl in seinem hohen Respekt vor den sich selbst begrenzenden empirischen Wissenschaften (Barth 1948, S. 12f.); da sie - in eschatologischer Richtung - eigentlich von selbst das *Geheimnis Gottes* offenhalten müßten, ging es nicht an, Naturwissenschaften mit einer Schöpfungstheologie metaphysisch zu umfangen. *Bonhoe./fer* wies in eine ähnliche Richtung, als er in seiner Ethik vom letzten Wort Gottes (der Rechtfertigung) her *das natürliche Leben vom geschiipflichen unterschied* (Bonhoeffer 1963, S. 158-165). Beide Versuche nehmen das *Rätsel des Menschen* ernst (vgl. 1.5.) und beugen dem vor, daß Menschen aus einer ihnen unangemessenen Position heraus alles - einschließlich der Naturwissenschaften - in einen theologischen Zusammenhang integrieren, wie ihn wohl zuletzt *Leibniz* - mit Gott für Gott denkend - entwerfen konnte. Selbst alle große metaphysische Theologie danach (z. B. Schellings Naturphilosophie, die ohne Kants -Kritik der Urteilskraft- nicht zu denken ist) hielt die transzendentale Frage fest: Von welchem Standort kann überhaupt von Gott geredet werden. *O. Bayer* hat dieses Problem in seinem hermeneutischen Ansatz »Schöpfung als Anrede« (Bayer 1986) erkannt, aber sich nicht dessen enthalten können, den xhristologischen Konstruktivismus Barthse zu kritisieren (S. 9).

2.2. Nun hat sich G. *von Rad* in gewisser Hinsicht selbst korrigiert, als er 1970 sein Buch »Weisheit in Israel« vorlegte (von Rad 1970). Aber gerade in diesem Buch hielt er den begrenzenden Sinn weisheitlicher Theologie fest: Der Raum der *Vernunft* war den Lehrern der Weisheit zu klein, so daß sich ihre Lehre unter das göttliche Geheimnis stellte (S. 371ff.); das steht der transzendentalen und der christologischen Fragestellung (vgl. 2.1.) nicht fern. Von Rad hielt auch eindeutig mit der Weisheit fest, daß Schöpfung etwas anderes als *Welt* sei (S. 378). Das »alles sehr gut« (Gen 1,31) provozierte den Menschen (ebd.). Auch hier nimmt der *Mensch* eine *Mitte* ein - allerdings nicht der Bewältigung der Welt, sondern als »Objekt ihres Andringens« (S. 382f.). So läßt sich das Menschenbild nicht von einem Einheitspunkt aus zeichnen (S. 393). Eine »Zentrik« läßt sich in diesem Zusammenhang gar nicht fixieren - weder eine Anthropo- noch eine Kosmozentrik; es ist an der Zeit, solche die theologische Erkenntnis vernebelnden Schlagwörter aus dem Verkehr zu ziehen. Im übrigen hat *R. Rendtor./f* einen Zusammenhang zwischen geschichtstheologischem und weisheitlichem Denken (bei von Rad) herausgestellt: Im Geschichtsdenken Israels enthülle sich ein göttlicher Plan; in der Vielfalt der Leiden zeigten sich den Weisen gewisse Regeln. Beides gehöre zusammen: »Für Israel gab es keine Einsicht, die nicht ein Vertrauen, einen

Glauben implizierte, aber es gab auch keinen Glauben, der nicht auf Einsichten ruhte« (von Rad 1970, S. 250) (R. Rendtorff 1976).

2.3. Deutlicher noch hatte *Westermann* das eigene Recht der Schöpfungsaussagen gegenüber dem geschichtlichen Handeln Gottes zum Heil betont. Weil seine Thesen einen unmittelbaren Nachhall fanden (und v. a. von seinem Schüler *Liedke* verbreitet wurden), seien hier Aussagen mit Schlüsselbegriffen herangezogen, deren Interpretation in unserer Zeit Schwierigkeiten bereitet. »In der Schöpfungsaussage hat der Mensch zum erstenmal die Menschheit und die Welt als Ganzes von ihrem Ursprung her konzipiert. Vom Schöpfer reden, heißt vom Ganzen reden. Kein Mensch erfährt und skenntx die Menschheit als ganze, kein Mensch erfährt und -kennte die Welt als ganze« (Westermann 1974, S.801). In diesem Zitat liegt ein verborgener Ansatz der Erkenntniskritik empirischer Vernunft, der theologisch (ja theozentrisch) begründet ist.

Wie ist das *Ganze* theologisch heute zu erkennen? *Kant* verwies es in die reine (theoretische) Vernunft und das sie immanent begleitende Ideal, das uns einen Welt- und einen Naturbegriff zu bilden erlaubt. Diese Fragestellung scheint der Gegenwart zu schwierig (vielleicht auch zu -anthropozentrisch-"); statt dessen wird das Ganze oft mit einem ungeprüften Schritt in die begriffs- und erfahrungslose Spekulation gesucht; Quantenphysiker scheuen nicht davor zurück, der streng regelgeleiteten Naturwissenschaft (quasi-)mystische Erkenntnis fernöstlicher Provenienz zu amalgamieren. Auch die *Romantik* kannte eine Leidenschaft für das Ganze, das Schellings Naturphilosophie immerhin mit dem begriffiichen, den wissenschaftlichen Mitteln der eigenen Epoche explizierte. Im 20. Jahrhundert verkam sie ideologisch und konnte eine präfaschistische Geistfeindschaft bestärken.

Das alles will Westermann nicht, denn Theologie richtet sich auf *des Menschen Größe und Grenze* zugleich: »Wo Gott als der einzige Gott keinerlei anderes Gegenüber hat als den Menschen und seine Welt, ... muß dem einzigen Gegenüber Gottes, dem Menschen und der Geschichte des Menschen in seiner Welt, eine erhöhte Bedeutung zukommen« (Westermann 1974,S. 95). Die >Anthropozentrik<ist mit der Schöpfungsaussage so verbunden, daß sie auf den Menschen *hinweist,* gerade indem sie von ihm *wegweist.* Ohne den Schöpfer würde gerade diese Spannung nicht bewahrt. Was ein moderner Anthropologe (Pleßner) als das Zugleichsein von exzentrischem und zentrischem Dasein festhält, wird von Westermann theologisch angedeutet.

Darum ist die Rede vom Erschaffen der Welt nach Westermann nicht eine Frage des Intellekts, sondern gilt der *Sorge um die Sicherung des Seienden* (a. a. O., S. 29). Gott könne nicht einmal am einzelnen Wurm vorübergehen, hat Westermann betont, während *Darwin* einen ähnlichen Gedanken über Gott für völlig unangemessen hielt (Westermann 1971, S. 12; Darwin 1971, S. 88).

G. *Liedke* (Liedke 1979) hat diesen exegetisch-theologischen Ansatz in ein Plädoyer für angepaßte Technik und ein umfassendes Naturverständnis eingeflochten. Der *Naturwissenschaft* wirft er Ausblendung, Partikularismus, Determinismus, Verräumlichung der Zeit, Neigungen zu Vorstellungen von quantitativem Wachstum und unbegrenzter Machbarkeit vor (57). Im Kontrast von Flut und Bewahrung (Gen 6-9 bestätigt sich ihm die Linie des J und des P und damit zugleich Westermanns These, daß nur aus dem *Segenshandeln* Gottes (das selbständig neben dem Rettungshandeln zu sehen ist) Schöpfung verstanden werden kann. Liedke spricht im Zusammenhang des Schöpfungsberichts von einem »Grundgeschehen«: »Erfahrungen, die jeder Mensch macht, werden thematisiert« (S. 124). O. *H. Steck* verstärkt diese Feststellung noch, wenn er die Schöpfung als den »unverfügbaren Grund aller natürlichen Lebenswirklichkeit« festhält (Steck 1983).

Welchen Anhalt findet die *Ethik* an diesem Ansatz? Den Autoren ist der große Epochensprung von den Zeiten der Fixierung der Schöpfungsberichte in unsere späte Neuzeit bewußt. Eine theologische Theorie, wie biblisch-theologische Aussagen heute zur Geltung zu bringen seien, vertreten sie allerdings nicht. Jene Sozialgeschichte, in die sich das Christentum eingegraben hat und die es - wie auch immer - mitgestaltete, kommt nicht, die entsprechende Geistesgeschichte nur punktuell *(Hugo v. St. Viktor, Descartes* und einige mehr) zu Wort. Die These vom Segenshandeln Gottes unter all den Erfahrungen von Menschen bewährt sich in den Augen der Verfasser angesichts spezifischer Problemstellungen der Moderne: der eingeschränkten Natursicht der Naturwissenschaften und der mindestens ebenso eingeschränkten Natur- und Zukunftsperspektive der Technik. Es

scheint, als stünden wir nun vor der Wahl einer Theorie des Christentums in der Neuzeit mit punktuellem Bezug zur Bibel oder einer biblischen Schöpfungstheologie mit punktuellem Bezug auf die Neuzeit.

Zumindest im Blick auf das *dominium terrae* – sonst Fixpunkt einer Schöpfungsethik - gilt diese Punktualität bei Liedke nicht, weil er sich bemüht, im Sinne des Ps. 104 den Menschen in den Zusammenhang der anderen Geschöpfe zu stellen. Beunruhigen muß aber die Beobachtung, wie das gerade von jenen aufgenommen wird, die sonst mit Eifer gegen die Jerusalemer Führungs- und Bildungsschicht gerichtete prophetische Texte bevorzugen und hier — im Ps. 104 – auf einen Text dieser negativen Adressaten zurückgreifen müssen. Die Bibel ist hier, wie so oft, eher Quelle für Motti als für kohärente Ethik. Sorgfältig grenzt Liedke allerdings die Funktionen des dominium terrae ein, das sich auf den Ackerbau, besonders aber auf die Erhaltung des Lebens der Tiere bezieht. Die u. a. bei *W. H. Schmidt* herausgestellte -Demokratisierunge des Ebenbildes Gottes (Gen 1,27) – statt des Königs nun alle Menschen zu Söhnen Gottes einsetzend - würde demgegenüber die besondere Stellung des Menschen zu sehr betonen (Schmidt 1967). Verstärkt deren Vernachlässigung die Vermutung, daß die Verbindung zur politischen Ethik in den Hintergrund trat?

2.4. Die *nordamerikanische* – und von ihr angeregt die ökumenische - Theologie bevorzugen ein anderes Paradigma, in dem *Schöpfung und Natur* ineinanderfließen und wesentlich ungebrochener von *Gott* die Rede sein kann, weil offenkundig die Frage, wie der in den Naturzusammenhang integrierte (und doch so rätselhafte) Mensch Gott und das Ganze erkennen kann, zurücktritt. *Whiteheads* Philosophie wird unter angelsächsischen Interpreten ungebrochen eine >Metaphysik< genannt; sie vereint nicht wie die Hegelsche, an die sie manchmal erinnern könnte, die *transzendentale* (s. o. 2.1.) und die *ontologische* Frage, sondern stellt die (wahrnehmende) Erkenntnis als spercipient event< in den kreativen Prozeß, dessen Aktionskraft Gott ist (Whitehead 1975; Whitehead 1978: feeling). Von Whitehead und *Hartshorne* (einem Freund und Schüler) sind eine Reihe amerikanischer Theologen beeinflußt worden, u. a. *John B. Cobb Jr.* und *Sch. M. Ogden.* Cobb sucht dem Gottesbild des Theismus zu entgehen, indem er eine einheitliehe Anschauung Gottes in Welt und Geschichte herausarbeitet – wobei er trotzdem Bonhoeffers Hinweise auf Gottes *Leiden* in der Welt aufnimmt (das er mit Whiteheads -tender elementse vergleicht). Gott bleibt für ihn nicht allgemeine Kraft, sondern *Subjekt* und Zentrum in sich selbst (Cobb 1969, S. 59). Cobb warnt hellsichtig vor pantheistischen Bestimmungen Gottes: >When belief in the God ofthe Bible is lost, new divinities ofthe soil, of sexuality, of race and tribe arise and old ones reappear ...<(S. 63). Indem Cobb die Mikrophysik reinterpretiert, versteht er die Elektronen als in der Zeit ausgerichtete >energy eventsc, in denen sich bewußtlose Ereignisse und Denken überschneiden. Zwar unterscheidet sich Gott von ihnen, aber er ist allmächtig und so inklusiv. Cobb nennt das einen Panentheismus (S. 80). (Cobbs Buch -Der Preis des Fortschritts - Cobb 1972 – wurde von *K. Scholder* präsentiert; er beklagte darin das Zurücktreten der Christologie.) *Ogden* hingegen hält seinen Ansatz für einen neuen Theismus, der Gott als Prozeß, als schöpferisches Werden und nicht als Substanz bzw. Sein auffaßt (S. 58ff.).

Ob diese oder ähnliche Ansätze in der Lage sind, mehr als ein Naturerlebnis zu vermitteln (das im übrigen – wie die Geschichte der Technikkritik in Deutschland zeigt - die politische Durchsetzung technologischer Prozesse nie behindert hat), bleibt zu fragen. *M. Welker* hat an Whiteheads Konzeption, die hier im Hintergrund steht, kritisiert, daß sie den Himmel mit Gott verwechsele. So erscheint es nicht überzeugend, wenn die schöpferische Energie personalisiert bzw. zum Subjekt erklärt wird; der Prozeß könnte Gott so absorbieren, daß die Vergöttlichung des Ganzen den Panentheismus besiegte (Welker 1981).

Ähnliche Fragen sind an *J. Moltmanns* -ökologische Schöpfungslehre- zu stellen (Moltmann 1985), die das -integrale Denken- (17f.) betont. Das geschieht allerdings, ohne daß die so wesentliche Frage nach Ort, Bedingung und Recht solcher theologisch-kosmologischen Erkenntnis durch den endlichen Menschen ausführlich erörtert wird. Als habe er mit der Kritik der -transzendentalen Subjektivitätx (Moltmann 1964, S. 43-60) dieses Problem abgetan, spricht er von Gott, seiner trinitarisehen Dynamik und dem wechselseitigen *Einwohnen* der trinitarischen Personen (von daher: *Ökologie*) sowie dem Wohnen Gottes in der Welt durch den *Geist.* (Das ist übrigens nicht so neu; man vgl. nur Luthers Auslegung des Ps. 128, die den schöp-

ferischen Geist hervorhebt. Dieser Geist muß allerdings gegenüber allen enthusiastischen Versuchen am Kommen Christi als -heilig- identifiziert werden.) Versuchen die Prozeßtheologen, ihre Ansätze auf Whiteheads Ontologie (u. a. der events) zu gründen, so begnügt sich Moltmann mehr oder minder mit der Versicherung, die Trennung von Subjekt und Objekt, Leib und Seele, einzelnem und Gemeinschaft überwinden zu wollen. Vielleicht bilden die >offenen Systemes (266f.) ein fundierendes Theorieelement. Sonst ist der Übergang von naturwissenschaftlichen Grundfragen in mystische Traditionen (aus der Kabbala) wissenschaftstheoretisch so unreflektiert wie bei dem von Moltmann hochgelobten *Capra* (Capra 1977, 1983; vgl. Moltmann 1985).

Wer· dagegen *Pannenbergs* hochdifferenzierten Versuch, Wissenschaften zu integrieren, kennt (Pannenberg 1973), wird sich über diese Synthese durch Zusammensprechen wundern; und wer *Jüngels* in der Rechtfertigungslehre gründenden Versuch, die Grundlegung der Ontologie theologisch neu zu formulieren, daneben hält (Jüngel 1969), wird die theologische Norm darin vermissen. Somit schrieb Moltmann ein Buch zur *Motivation,* das allerdings in eine gefährliche Stimmungslage sprechen kann, in den von xMystikcund Jungsehen Archetypen erfüllten Raum religiöser Ideologien, die sich über ihre politische Verführbarkeit nicht im klaren sind. (Daß uns die feministische Theologie an dieser Stelle oft gerade *nicht* Wissen und Gewissen schärft, sei nur vermerkt.)

2.5. Für die Ethik fällt in solchen auf Motivation abgestellten Abhandlungen so gut wie nichts ab. Nichts ist für sie so dringend wie *Information;* Information steht im Zusammenhang deutender und normierender *Perspektiven,* die kritisch bedacht werden müssen. Das *Fortschrittsparadigma* bot solche Perspektiven an. Innerhalb solcher Perspektiven zeigen sich - zumindest langfristig – die Fehleinschätzungen und die Folgen des Fehlverhaltens. Die Vernunft des Fortschritts kehrt sich in einer Art -Dialektik der Aufklärung- gegen sich selbst. Deshalb die Rückkehr zu einer -sakralen Wirklichkeitsauffassung< (Sölle 1985) zu fordern zeugt nur von einer pseudoromantischen Absetzbewegung, die im übrigen die technologischen Großprozesse nach Art der Trennung in private und öffentliche Moral ungeschoren sein läßt.-Der Ethik hilft in diesem Fall nur das Konzept des *Spielraums.* das sowohl die lebensweltliche Philosophie (Waldenfels 1980) als auch *Tödt* (Tödt 1979) benutzen. Der letztere verbindet es mit der von Gott gewährten Freiheit, die eine in der Versöhnung als gut zu erkennende Grenze akzeptiert. Was das für die Ethik bedeutet, wird unten anzudeuten sein. (Vgl. auch den unter 2.2. aufgewiesenen Zusammenhang von Glaube und Einsicht!)

2.6. Thesen:

a) Der Vorwurf, heilsgeschichtliche Theologie habe das Reden von Schöpfung absorbiert, übersieht die Aufgabe der Theologie, den Willen des Schöpfers an seiner eindeutigen Selbstkundgabe – in Christus – zu *identifizieren.*
b) Der weisheitliehe Zugang zur Schöpfungsthematik ist *weder mit Anthropo- noch mit Kosmozentrik* recht erfaßt.
c) In der Rede vom Schöpfer vom *Ganzen* zu sprechen erfordert eine politisch wache Übersetzung in die gegenwärtige Diskussion.
d) Die Prozeßtheologie läßt *Natur und Schöpfung* ineinander aufgehen und stellt die Frage, ob und wie Gott zu erkennen und aufgrund welcher Bedingungen der Mensch dazu befähigt sei, zurück.
e) Panentheistische Versuche bleiben im Vorfeld der Ethik bei einer *Motivation* stehen, deren Umgang mit relevanten *Informationen* fraglich ist.

3. Ein verändertes Naturverständnis

3.0. *Natur* ist nicht die Summe objektiver natürlicher Gegebenheiten, sondern ein *Inbegriff,* der den Charakter eines *Entwurfs* hat. (Wie hängt alles zusammen, wie kommt es zur Ganzheit?)

3.1. Weil >*Schöpfung*< vom Geheimnis des Schöpfers her zu bestimmen ist, kann sie nicht einfach mit -Naturc gleichgesetzt werden. Bonhoeffers hellsichtige Unterscheidung (vgl. 2.1.) hat allerdings wenig Beachtung gefunden. Nicht allein die kirchliche, auch die theologische Diskussion vermischt beides oft. Doch erst diese Unterscheidung erlaubt es, *Berührungspunkte* - positive wie negative – zu suchen. Die Naturentwürfe v. a, von Physikern, die an Grundlagenfragen zu Philosophen wurden, sind zu beachten. Zwar kann es subjektivistisch klingen, wenn die Natur etwas überpointiert als das Bild

unserer Beziehungen zu ihr bezeichnet wird (Heisenberg 1956);jedoch waltet darin die Einsicht, daß die Grundannahmen unserer Naturvorstellungen Folgen haben. *Von Weizsäcker* hat jenseits von Masse und Energie die *Information* als Grundrnuster der Natur herausgestellt; sein Ansatz erlaubt, sowohl Quantenphysik als auch Genforschung in einem Zusammenhang zu interpretieren. Er bezieht sich auf die Erfahrung der *Zeit,* die - anders als bei *Kant* - nicht allein zur Anschauung gehört, sondern die Grundlagen der Information, die Logik des Möglichen, kennzeichnet. Bereits in den fünfziger Jahren hat er deshalb von der -Geschichte der Nature gesprochen. (Einen Überblick über philosophische Konsequenzen der Naturwissenscnaften gibt sein Schüler M. *Drieschner;* Drieschner 1981).

Praktische, allerdings oft nur essayistische Konsequenzen zieht ein anderer Schüler von Weizsäkkers, *K. Meyer-Abich.* Seine -praktische Theologie der Nature (Meyer-Abich 1975) erkennt die sSchöpfung- als Gottes letztes Wort an, zu dem es angesichts der Unterbrechung ökologischer Kreisläufe allerdings nicht mehr kommen könnte. Der Mythos vom Sündenfall weise darauf hin, daß unser Stand der Menschlichkeit unserem Verhältnis zur Natur entspreche. Deshalb seien die Emanzipation von Naturzwängen sowie die Emanzipation von gesellschaftlichen Zwängen nicht so auseinanderzuhalten, wie es *Habermas* wolle; denn herrschaftsfreie Kommunikation auf der Basis einer unterdrückten Natur lasse sich nur schwer denken. (Der Begriff xunterdrückenc, angewandt auf die Natur, weist auf, wie Vorstellungen aus menschlichen Verhältnissen metaphorisch erweitert werden, um das Naturverhältnis des Menschen zu kennzeichnen.)

3.2. Die *Evolution* ist das erfolgreichste Paradigma für Abläufe der Natur. Offenkundig stellt es die Frage der in *einer* Richtung ausgezeichneten Zeit mit besonderem Nachdruck, so daß die *Zukunft* der Evolution zum Gegenstand der Spekulation wird. Würde die Evolution aus sich heraus ein alles in sich zusammenfassendes *Ziel* anzeigen, dann böte sie die Grundlagen einer Ethik auf (wie z. B. Jonas sie vorschlägt, vgl. 1.4.).

Gelingt es aber, damit ein alles zusammenfassendes Bild der Natur zu gewinnen? Der *Monismus* versucht es; er kann entweder die Steigerung der Komplexität materialen Seins oder die Präformation aller Entwicklung am Anfang behaupten; im Ergebnis ist es relativ gleichgültig, ob er sich materialistisch oder spiritualistisch gibt, weil er entweder das mit)Materie< oder das mit -Geiste gesetzte Problem integrieren muß. Die heute virulente monistische genetische Erkenntnistheorie *(Vollmer 1981, Riedl* 1981) bleibt die Erklärung schuldig, warum die Evolution sich bis zur Theorie ihrer selbst (im Wissenschaftler) entfalten konnte.

Der *Dualismus* (etwa in Eeeles' Theorie vom Gehirn) meistert die Probleme (etwa der Verbindung der Welten) nicht überzeugender. Dann bleibt nur eine *transzendentale Theorie* übrig; sie sollte die Perspektivität beider Sichten betonen: Der Geist geht in der Materie nicht auf (Recht des Dualismus), obwohl er zu ihr gehört (Recht des Monismus). Die nicht vereinten und doch zueinandergehörenden Perspektiven beweisen, daß weder Materie noch Geist hinreichen, um das -Ganze- zu erfassen.

Trotzdem versuchen Naturwissenschaftler den Übergang zum Ganzen; sie lassen den wissenschaftlichen Nominalismus fallen und reden u. a. in Metaphern vom Gesamtzusammenhang oder vom Ziel der Evolution, ohne den sprachlichen Übergang einzugestehen (vgl. *Capra,* s. o. 2.4.; *Bresch* 1977; *von Ditfurth 1981).*

3.3. In solchen Übergriffen bzw. Übergängen läßt sich der *Verlust der Teleologie* als Grundzug der einstigen Naturauffassung spüren. War die Teleologie in der Entelechie (der immanenten Zielorientierung) alles lebendigen Seins begründet, so wurde sie durch den Triumph der Technik (äußere Zwecke, die naturales Sein zum Mittel degradieren) verdrängt. Bedeutete sie die rückwärts wirkende Finalursache (einer planenden kosmischen Vernunft), so ging sie durch den Erfolg der Evolutionstheorien zugrunde. Allerdings ist die reine Zufallstheoriedes französischen Physikers *J. Monod(Mo*nod 1971) mit Recht bestritten worden. Das von *M. Eigen* entwickelte Konzept der *Teleonomie* sieht die Stabilisierung von erfolgreich sich reduplizierenden Mustern vor: Nicht alle statistisch möglichen Umwege werden von der Natur erprobt. Auch Entwicklungssprünge werden angenommen. Ein Kreationismus (der schöpferische Impulse von außerhalb der Welt vorsieht) ist wissenschaftlich ebensowenig haltbar wie die Identifikation schöpferischer Energie mit der Abfolge der Schritte der Evolution.

Trotzdem werden neue Versuche unternommen, Teleologie zu begründen. Nicht nur der oben vorgestellte H. Jonas sieht die Natur so an; die Naturphilosophie von *R. Löw* (im Verein mit *R. Spaemann)* verweist auf die sprachliche Artikulation von naturwissenschaftlichen Ergebnissen und die damit bereits implizierte teleologische Perspektive. Jedoch ist sie (mit Kant zu sprechen) nicht im empirischen Gegenstand aufzuweisen, aber sie gilt mehr als nur subjektiv (Spaemann/Löw 1981).

3.4. Welche *Konsequenzen* sind daraus *für die Theologie* zu ziehen? Einzig eine transzendentale Theorie erscheint angemessen; sie wird sowohl das Recht des Monismus (der *eine* Welt entwirft) als auch des Dualismus (die Erkenntnis geht nicht im Erkannten, die Zukunft nicht in der Verlängerung der Vergangenheit auf) festhalten und auf die *endliche Erkenntnis* des Menschen beziehen. Damit ergeben sich Bedenken gegen die Prozeßtheologie, weil diese die unauflösbaren Spannungen nivelliert. Erst recht gelten die Bedenken allen Versuchen, so umfassend vom *Leben* zu reden, daß der Widerspruch in den Lebensprozessen selbst zurücktritt; das gilt von einer naiven Wiederaufnahme des Konzepts *A. Schweitzers* (kritisch dazu *Türcke* 1985). Die Evolution des Lebens zeigt, daß Leben sich auf Kosten anderen Lebens erhält. Der >Kampf ums Dasein< ist Realität auch des menschlichen Lebens; Menschenrechte müssen, daran gemessen, kontrafaktisch begründet werden.

W. Pannenberg hat bereits im Zusammenhang der Physiker-Theologen-Gespräche der 50er Jahre die vom Monismus gesuchte Einheit in die Zukunft Gottes projiziert. Statt von der ersten Ursache, die alle Ursache-Wirkungs-Ketten aus sich entläßt, ging Pannenberg vom Begriff der Kontingenz aus, in der sich die Aktivität neue Eigenschaften erwirbt (pannenberg 1959; Müller/Pannenberg 1970). Dieser Ansatz macht die *Einheit alles Seins* zum Thema der *Eschatologie* und damit einer *Transzendenz,* die an den Sinnmustern in der gegenseitigen Entwicklung Anhalt hat. Pannenberg vermeidet es damit, die Teleologie als Konzept rückwärts wirkender Finalursachen zu verstehen; aber er sagt dabei von der (naturwissenschaftlich rekonstruierten) Wirklichkeit mehr aus, als diese sich selbst sagen kann: Sie strebt über sich hinaus zur Integration. Heute vertritt Pannenberg ein doppeltes Interesse - an der *kosmischen* Weite der Prozeßtheologie und am *Subjektbegriffdes* deutschen Idealismus: Gott wird sich als der Integrator alles Seins zur sinnvollen Einheit erweisen. Allerdings entgeht Pannenberg jenem Dilemma nicht, das er vermeiden wollte: Die Erkenntnis Gottes anders als aus der Vernunft einzuführen. Denn sowohl die Soziologie *(Luhmanns)* als auch die naturwissenschaftliche Rekonstruktion der Evolution in Gestalt von zunehmend komplexen Organisationsmustern zu sinnvollen Gebilden, die das einzelne in einen sich etablierenden Gesamtzusammenhang einordnen, bedürfen dieses Subjekts nicht - es sei denn, man böte einen besseren Vernunftsbegriff auf. Ist Gott ein Gott der Ordnungen (im Verständnis solchen Sinns) oder nicht vielmehr der Gott der *Verheißung* im Widerspruch auch zu herrschenden Sinnentwürfen? Weil das *Kreuz Jesu* Gott so zeigt, scheint der Entwurf der Einheit der Welt aus der sinnvoll organisierten Kontingenz am Kreuz vorbeizugehen. Das theologische Gespräch mit naturwissenschaftlichen Weltentwürfen lenkt zur *Christologie* (vgl. 2.1.) zurück. Dann wird Kontingenz nicht als alternatives Muster zu Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen aufzufassen sein, sondern als Nichtnotwendigkeit des (nur in Projektionen erkannten) Gesamtzusammenhangs einschließlich seiner Ordnungsmuster, zu denen auch Verursachung gehört. Das -Ganze- ist nicht allein eschatologisch, sondern auch protologisch und somit als *Vorgabe* anzusehen (vgl. Link 1975).

3.5. Thesen:

a) Im Rahmen der Unterscheidung von Natur und Schöpfung lassen sich naturwissenschaftlich-philosophische Fragestellungen (v. a. nach der Zeit, dem *Gesamtzusammenhang* des als Natur Erkannten, den Grundstrukturen als Information) aufnehmen.
b) Weder monistische noch dualistische Entwürfe (der Evolution) werden den aufgeworfenen Problemen gerecht; notwendig ist eine die Perspektivität betonende *transzendentale Theorie.*
c) Das bestätigt sich am Problem der *verlorenen Naturteleologie.*
d) Im Sinne solcher Theorie kann der theologische Gesprächsbeitrag die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis nicht an einem Entwurf eschatologischer Sinneinheit messen; vielmehr wird er den Widerspruch zur Verheißung Gottes im Kreuz Jesu ernst nehmen müssen.

4. Zur Vermittlung von schöpfungstheologischen Aussagen und der von Naturwissenschaften wahrgenommenen Natur

4.0. Neben der Vermischung von Schöpfung und Natur in der eher *kirchenpraktischen Sprache* finden sich Ansätze, die eine argumentative, ja sogar theoretische Vemittlung der beiden Seiten suchen. Sie stellen sich der Aufgabe, im biblischen Zeugnis begründete Schöpfungsaussagen an neuzeitlichen Erfahrungen mit der Natur (v. a. in Wissenschaft und Technik) zu identifizieren. Eines bleiben diese Ansätze allerdings noch schuldig: Sie übersetzen nicht, was Liedke (von seinem Lehrer Westermann lernend) in das Gespräch mit den Naturwissenschaften einbringen will: Die alttestamentlichen Menschen mußten gar nicht glauben, daß Gott die Welt geschaffen hat, weil es eine *Voraussetzung ihres Denkens* war. Wie kann und soll das *heute* zur Voraussetzung unseres Denkens werden und nicht nur zum Glauben gehören, dessen Einsichten im Kosmos der Naturwissenschaften erst entschlüsselt werden müssen?

Einige Versuche – weniger der Vermittlung als der partikularen Identifikation von Schöpfungsaussagen mit naturwissenschaftlichen Aussagen - sollen vorgestellt werden:

4.1. Altner hat sich seit den sechziger Jahren auf das Thema der Evolution konzentriert. In einer Kritik an ökumenischen Studien hielt er die heilsgeschichtliche Sicht für ungeeignet, eine Anknüpfung zur Biologie zuwege zu bringen. Ihm schwebte ursprünglich vor, einen existenztheologischen Ansatz zu berücksichtigen (Altner 1968). Dann sollten Barths Zuordnung von Schöpfung und Bund sowie Luthers pro me den Schöpfer, den Schöpfungsmittler Christus, das Geschöpf und die übrige Kreatur zueinander in Beziehung setzen (Altner 1969, S. 109ff.). Dieser Ansatz sollte der Entwicklungsbiologie die notwendige Freiheit zur Forschung sicherstellen. Das scheint Altner später nicht genügt zu haben, so daß er zur Christusbotschaft die Transzendenz, zur Transzendenz aber die biblische Erfahrung von Kontinuität und Diskontinuität stellte (Altner 1970). Das Letztere ließ ihn unter den verschiedenen Möglichkeiten, die Evolution zu interpretieren, die *Epigenese,* den Zuwachs neuer Möglichkeiten (nicht hingegen die ursprüngliche Anlage aller Möglichkeiten als Präformation) bevorzugen. Die *Evolution* bestimmte er als sich selbst übersteigenden Prozeß (Altner 1971). »Im biblischen Denken wird das Neue in diskreten Augenblicken von außen, aus nichts, durch Gott gesetzt, im Denken der Evolutionstheorie entsteht das Neue von innen, zeitlich aus dem sich Verändernden heraus, aber eben doch auch qualitativ über das Alte hinausgehend« (Altner 1971, S. 74). In seinen weiteren Veröffentlichungen ist es nicht leicht, mehr als nur einen mottoartigen Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaft aufzufinden. Z. B. soll das Kreuz Christi unsere Todesverfallenheit deuten (Altner 1976; AItner 1980), während es vorher hieß, die Beschwörung von Kreuz und Auferstehung könne wohl kein Problem der wissenschaftlich-technischen Weit lösen (1974, S.13).

4.2. Jürgen *Hübner* hebt zuerst die Differenz heraus, bevor er die Berührungspunkte sucht: Naturwissenschaft kann (ebenso wie die Theologie) nicht von wohldefinierten Begriffen ausgehen (Hübner 1982, S. 35ff.); sie stellt sich auf das Paradigma des Regelkreises um (Hübner 1977). In der Nähe *Pichtseher* Gedanken bemüht Hübner sich, die Differenz am Verständnis der *Zeit* aufzuweisen: Dem prozessualen Zeitbegriff der Naturwissenschaften stellt er die *Gegenwart* der *Liebe Gottes* gegenüber. Gottes Schaffen kann nicht im Sinne des Kausaldenkens verstanden werden: Die Schöpfungsqualität unserer gegenwärtigen Welt ist von der *Rechtfertigungslehre* her zu bestimmen (Hübner 1977) Diese Bestimmung gehört in einen Ansatz, der vom ethischen Verhalten ausgeht, und nicht primär zur theoretischen Orientierung des Menschen. So kommt es bei Hübner zur Analyse des *Fortschrittspathos* der Naturwissenschaften und zu sorgfältiger Güterabwägung v. a. im Bereich der pränatalen Diagnostik und des Schwangerschaftkonflikts (Hübner 1986). Die *Ethik* bildet die *Vermittlungsinstanz;* naturwissenschaftlich und technisch erzeugte Probleme reichen bis in die politische Ethik hinein; sie erfordern öffentliche Verantwortung. Hübner macht daher wohl mit Heisenbergs pointierter Feststellung ernst, daß die Natur das Bild unserer *Beziehungen* zu ihr sei. Schöpfungsaussagen und naturwissenschaftliche Ansätze können durch die Frage nach der Qualität dieser Beziehungen in Berührung miteinander kommen.

4.3. War bisher von zwei Autoren die Rede, die

durch ihre Ausbildung als Naturwissenschaftler und Theologen zum Brückenbau xpradestiniertc sind, so zeigt sich an weiteren Beispielen, daß ein Gespräch zwischen beiden Seiten bereits im Vorfeld verkümmert, wenn sich die Theologie in Überbietungs- bzw. Umfassungsstrategien übt. Das gilt von Aussagen über die Schöpfung wie »Tiefendimension der gegenwärtigen Erfahrungswelt«, »Grundgegebenheit« usw. (Nachweise bei Steck 1978; Liedke 1975, S.157ff.). Und das betrifft v. a. *Moltmanns* »ökologische Schöpfungslehre« (Moltmann 1985). Eine wenig bedachte Hinneigung zu Naturwissenschaftlern, die ihre eigene Wissenschaft spekulativ überbieten *(Prigogine, Capra),* läßt Moltmanns Hin- und Hergehen allzu fließend erscheinen. Das zeigt sich besonders an Moltmanns reichhaltigen Ausführungen zu *Zeit* und *Raum* (der Schöpfung) (Moltmann 1985, S. l16ff., S. l5lff.). Die neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Probleme (Hinweise z. B. bei Drieschner 1981, S. l5ff.) verschwinden hinter philosophiegeschichtlichen Reminiszenzen; diese wieder ziehen theologische, ja kabbalistisch-mystische Aussagen an. Einzig der Gedanke des offenen Systems will eine Verbindung herstellen. (Hier wäre es besser, auf Arbeiten der FESt zurückzugreifen (H. Maurin 1981).

4.4. Wahrscheinlich ermöglicht erst eine auch von der Wissenschaftstheorie belehrte theologische Selbstkontrolle, die Berührungspunkte und die Spannungen zu benennen. Sie müssen gefunden werden, denn die Probleme der *natürlichen Theologie* sind geblieben; nur in ihrer metaphysischen Form sind sie zweifelhaft geworden.

Mit dem von *Barth* verwendeten Begriff des *Gleichnisses* versucht *eh. Link,* den Analogiebegriff offenbarungstheologisch zu erweitern. Zum Gleichnis wird ein Beziehungsfeld oder eine Qualität von Beziehungen menschlichen und nichtmenschlichen Daseins, in dem Gottes *endgültiger* Wille aufleuchten kann (deshalb -Gleichnis des Himmelreichse). Es wäre zu wünschen, daß der bereits beim *frühen* Barth vorkommende Gleichnisbegriff mit seiner stärker ethischen Komponente mehr hervorträte (dann ließe sich eine deutlichere Beziehung zum Ansatz von Hübner, vgl. 4.2) gewinnen. Weil Barth eher die aufleuchtende als die hergestellte Analogie meint, treten bei Link neuere sprachpragmatische Überlegungen (z. B. von *Ricaur)* zurück. Sie könnten aber zeigen, wie sich durch -ansprechen als ...<(Jüngel) die Situation. der Menschen ändert und damit ihr Verhalten und ihre Perspektive auf die Welt.

Link kommt diesem Ansatz mit kritischen Überlegungen zum *Gegenüber von Subjekt und Objekt* entgegen, wobei er Hintergründe des cartesianisehen Denkens aufweist. *Descartes* sollte allerdings als Ausdruck der materialen Lebensbedingungen seiner Epoche und von deren Tendenz gelten (s. o. 1.2, 2.0). So wären für diesen Ansatz sozialgeschichtliche Überlegungen wichtig; sie würden auch das Tun und Verhalten im Bilden eines Gleichnisses herausstellen. Wenn Link die subjektive Beteiligung an der Erfahrung des natürlichen Geschehens erörtert, bezieht er sich exemplarisch auf die Psychosomatik *Viktor von Weizsäckers.* Darin zeigt sich wohl die Absicht, die Rezeption der Kopenhagener Deutung der Quantenphysik zu stützen und zu erweitern: Kein Gegenstandsbezug ist ohne konstitutiven Beitrag des beteiligten erkennenden Subjekts.

4.5. Ein Ausblick kann nur die *Aufgaben* unterstreichen, die noch bzw. noch intensiver in Angriff genommen werden müssen. Da Schöpfung nicht allein *Vorgabe* ist und damit *gewährte Zeit* als gut vorstellt, sondern auch im *Widerspruch zu erfahrener Natur* (und Lebensumständen) das -sehr gut: ausspricht (von Rad 1970, S. 378) und so nach der Zukunft des Lebens sucht, wird die konstituierende Bedeutung der *Zeit* in der Physik noch schärfer beobachtet werden müssen (von Weizsäcker 1985; Drieschner 1981, S. 122ff.). (Kontinuität und Veränderung werden u. a. mit Hilfe des Begriffs der *Information* - vor allem bedeutsam in der Mikrobiologie - in einem Zusammenhang gebracht. Sie hat seitens der Theologen wenig Aufmerksamkeit gefunden; vgl. Küppers 1986). Ein besonderes Problem spielt die Stellung des Menschen in der Evolution und das damit verbundene Verhältnis von *Natur* und *Geist: In* ihr (und damit in der Natur) und doch erkennend und handelnd *über* ihr zu stehen - diese Dialektik erlaubt keine naive Polemik unter dem Stichwort der Anthropozentrik.

4.6. Thesen:

a) Theologische und naturwissenschaftliche Themen nur durch Assoziation zu verbinden erlaubt kein präzises theologisch-ethisches Urteil.
b) Auf der Seite der Theologie ist die die Schöpfung identifizierende *Norm* (Rechtfertigung, Bedeutung Christi) auszulegen.

c) Natur erkennen hängt mit Sichverhalten zur Natur zusammen. Die Grundlagenfragen der Naturwissenschaften sind vor allem auf die darin enthaltene Beziehung (mit) zu diskutieren.
d) Spekulative Fortführungen der Naturwissenschaften durch Naturwissenschaftler selbst helfen dabei nicht weiter.
e) Im Grundlagengespräch kann die etwas naive Polemik gegen eine abendländische Anthropozentrik nicht einfach aufgegriffen werden.

5. Ethische Konsequenzen

5.1. Das Spektrum des Engagements kirchlicher und außerkirchlicher Gruppen reicht weit: Ökologische Projekte (z. B. Energiesparmaßnahmen in Kirchengemeinden, Akademien) oder Symbolhandlungen (als Anstöße zu einem neuen Lebensstil) können gar nicht übersehen werden. Aber rufen sie einen trickle-down-Effekt hervor, der in die ganze Breite der sozialen Lebenswelt hineinwirkt? Kirchliches Reden und Handeln wird von Punktualismus und Aktionismus bedroht. Ohne Stetigkeit und Übersicht bleibt es auf *Motivation* beschränkt. Nur die *Kohärenz* des ethischen Ansatzes kann langfristig gesellschaftliche Veränderungen bewirken. *Theorie* im Sinne dieser Kohärenz wäre eine deutliche Form der *Praxis.* Leider ist solches Denken den aktionistischen -Praktikemc oft verdächtig. Vielleicht wird Schöpfung darum mit Natur, Natur aber mit einem Bild von Geborgenheit und möglicherweise auch noch mit Jungsehen Archetypen besetzt. Von diesen Ansätzen dürfte in wenigen Jahren nichts übrig geblieben sein; über alle Moden hinaus muß der Glaube an den Schöpfer und das Geheimnis des Menschen sowie die Bestimmung und der Eigenwert natürlichen Seins theologisch durchdacht und im Gespräch mit Naturwissenschaften in deren Gegenstandsbereich (in Anknüpfung oder Widerspruch) identifiziert werden.

5.2. Eine *methodisch* geübte Ethik könnte Hinweise für die Weiterarbeit geben. Die sittlichen Entscheidungen des Alltags, aber auch die Entscheidungen vor Gericht, in der Medizin und in der Politik fallen meist nach einer *Güterabwägung* (sofern die bloße Machtverwaltung begrenzt ist) (sog. *teleologischer* Ansatz). In der Güterabwägung gibt es keine prinzipielle *Grenze,* wie sie heute z. B. im Bereich der Genforschung (und das oft in Erinnerung an die Grundlagenproblematik der Kernphysik) gesucht wird. Zeigen Ethiker diese Grenze nicht auf, wird ihnen Verlegenheit bescheinigt werden *(Eibach* in ZEE 31 (1987), S. 471). Aber jedes gentechnische Vorhaben läßt sich mit einem bestimmten Gut rechtfertigen. Darum bewegen sich die meisten ethischen Erörterungen in Bereichen des Abwägens (Flöhl 1985). Die Alternative, eine Ethik evidenter Pflicht *(deontologischer* Ansatz) hat sich - die Geschichte der Ethik zeigt es - nur durchhalten lassen, wenn *Ausnahmen* eingeräumt wurden. Nicht einmal vor Eingriffen in menschliches Leben, ja, seinem Einsatz für höhere Zwecke, bewahrte ein durchlöchertes Pflichtprinzip. Und doch bietet es den einzigen ethischen Ansatz, eine definitive (sittliche) Grenze festzustellen.

5.3. In mythischer Verschlüsselung deutet die *Erzählung vom Fall* des ersten Menschen auf dieses Problem. Ein absolutes Wissen, wie Gut und Böse zu unterscheiden sind, ist Gott vorbehalten. Denn ein von Menschen gesetztes absolutes Gut kann auch über das Leben von Menschen gestellt werden. Als von Gott geschaffenes (nicht verfügbares) Leben ist es dem Abwägen von Gut und Böse entzogen; selbst Kain, der Brudermörder, wird geschützt. Auch philosophische Ethiker können das verstehen: Das *Leben* ist die Voraussetzung für die immer bedrohte (selbstbedrohte!) Freiheit, Gut und Böse bzw. mehr Gutes und weniger Gutes abzuwägen; darum kann es in diesem Verfahren als dessen Voraussetzung nicht auf dem Spiel stehen. Das deontologische Moment wird zur Voraussetzung des teleologischen. *Kant* unterscheidet konsequent Würde und Wert - Würde, die nicht dem Tausch und Abwägen zur Disposition steht, Wert, der dem Tausch und Abwägen überstellt werden kann (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 77). Hier grenzt die Bioethik an Überlegungen zur Begründung der *Menschenrechte* (W. Huber/H. E. Tödt: Menschenrechte. Stuttgart 1977).

5.4. Zwei Fragen ergeben sich mit Dringlichkeit: Was sind die Mindestbedingungen dieses Lebens? Sie können nur in *Perspektiven* zum Ausdruck kommen, die sich der so entscheidenden Frage der *Zukunft* öffnen. In diesem Rahmen sind Schöpfungsaussagen (Mitmenschlichkeit, Mitkreatür-

lichkeit) zu entschlüsseln, hier' gewinnen sie an argumentativer Kraft. (Das kann hier allerdings aus Gründen der Beschränkung nicht vorgeführt werden.) Wenn die *Rechtfertigung* Schöpfung zu identifizieren hilft *(Bonhoeffer:* vom Letzten her das Vorletzte, auch das natürliche Leben mit gewisser Selbständigkeit, bestimmend), dann hat das *Recht* Vorrang vor der *Pflicht* und es hängt auch nicht davon ab (Bonhoeffer 1956, S. I52ff.). Dieser Gedanke ließe sich auch im Blick auf die Mitkreaturen, denen keine Pflichten auferlegt werden können, erweitern. Sie haben dann nicht nur einen ästhetischen Wert (Birnbacher 1980), sondern sie verdienen Respekt im Gesamtzusammenhang des Lebens, der allerdings nicht mit *Albert Schweitzers* Enthusiasmus zu *einem* Lebenszusammenhang nivelliert werden kann.

Die zweite Frage betrifft die *Kohärenz* des ethischen Ansatzes bzw. Entwurfs. Auch der deontologische Ansatz kann an Konflikten zerbrechen, weil z. B. das Leben von Menschen gegeneinander stehen kann. Die Natur bietet keine Gewähr dafür, daß sich die Würde des Lebens bewahren und erfüllen läßt. Am schrecklichsten bedrohen Menschen sich selbst, sei es durch kollektive Aggression oder durch eine Bevölkerungsexplosion, der sämtliche Ressourcen nicht nachwachsen. Die Frage nach der Kohärenz wird zur Frage nach der *Realisierbarkeit* und trifft damit das teleologische Problem (s. o. 3.3). Der christliche Glaube hat Ziele im Leben und im natürlichen Sein oft nur gegen alle Erfahrung feststellen können; die Antworten auf die *Theodizeefrage* lehren das. Eine ungebrochene Sinn- und Zielperspektive kennt der Glaube nicht; deshalb mündet die Erfahrung von Schöpfung in die *Hoffnung,* und darum blickt die Bibel auf den *verheißenen* Schöpfungsfrieden (Jes 11). Der Grund dafür, daß der Glaube dem standhalten kann, liegt im *Kreuz Jesu Christi;* Gott, von dem aller Sinn erwartet wird, erniedrigt sich unter die Sinnlosigkeit dieses Todes. Die Auferstehung löscht diesen fundamentalen Widerspruch nicht auf, sondern setzt ihn in Kraft und gibt gleichzeitig der Verheißung das Übergewicht.

Darum ist von schöpfungsethischen Ansätzen zu fordern, daß sie die *dogmatischen Grundaussagen* als Beitrag zur Perspektivenfrage (siehe den Anfang dieses Abschnittes 5.4) verstehen und entschlüsseln. Sonst wird die Hoffnung als Antrieb zurücktreten und einer Furcht, wie sie *Jonas* als heuristisches Prinzip vorschlägt, weichen (Jonas 1979).

5.5. Thesen:

a) Die schöpfungstheologische Debatte und die ihr verbundene Ethik des Lebens und der Umwelt drohen 'an der eigenen Kurzatmigkeit zu ersticken. Ihre Überlegungen werden oft zugunsten eines Aktionismus instrumentalisiert.

b) Die in der säkularen Ethik eingeübte Methodik hilft die Probleme (etwa einer definitiven Grenze der Eingriffe in das Leben) an ihren Ort zu stellen. Nur ein *deontologischer Ansatz* kann die *Grenzen* aufweisen.

c) Wird dieser Ansatz zum Fundament der Güterabwägung, dann befaßt er sich mit dem gemeinsamen Lebenkönnen, und hebt die *Würde* des Menschen über dessen *Wert* hinaus.

d) Die »Anthropozentrik« ermöglicht es, über den Menschen hinaus zu blicken und an *Rechte der Mitkreaturen* zu denken.

e) Perspektiven gemeinsamen Lebenkönnens und das Problem der Kohärenz ethischer Orientierung weisen den Schöpfungsaussagen einen sinnvollen Ort im ethischen Diskurs an. Ohne Bezug auf den Glauben an die Versöhnung und Vollendung läßt sich ihr voller Sinn nicht identifizieren. Die Schöpfungsethik muß sich deshalb auf die dogmatische Rechenschaft dieses Glaubens zurückzuziehen.

6. Nachbemerkung

Um nicht noch mehr Seiten dieses Heftes zu beanspruchen, endet die Übersicht mit den vorstehenden Thesen. Die in diesem Review entwickelten Kriterien sollten auf Altner/Liedke usw. 1984, Kirchenamt 1985, Knuth/Lohff 1985 sowie auf wichtige Neuerscheinungen angewendet werden. Das wird in einer nachfolgenden Sammelrezension geschehen.

Prof Dr. Christofer Frey
(Ruhr-Universität Bochum)

Hebelerweg 7
4600 Dortmund 72

Literatur in Auswahl

Altner, Günther: Zum Gespräch zwischen Theologie und Biologie heute. In: EK 1 (1968), S. 151-154.

Ders.: Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin. Zürich 1969.

Ders.: Christuszeugnis im evolutionären Denken. In: EK 3 (1970), S. 337-340.

Ders.: Grammatik der Schöpfung. Theologische Inhalte der Biologie. Stuttgart/Berlin 1971.

Ders.: Im Feld zwischen Natur und Geschichte. Erwägungen zu einer christlichen Umweltethik. In: EK 6 (1973), S.584-587.

Ders.: Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umwe1tfrage. Neukirchen 1974.

Ders.: Verkümmerte Weltverantwortung. In: EK 7 (1974), S. 7, S. 8-660.

Ders.: Zwischen Natur und Menschengeschichte. München 1975.

Ders. (Hg.): Zur Theologie der Natur. In: EvTh 37 (1977), S.I-83.

Ders.: Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn. Stuttgart 1980.

Ders.: Der Kosmos unter Rechtsschutz. Natur als Orientierungspunkt der Ethik. In: EK 14 (1981), S.559-562.

Ders.: Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Darmstadt 1987.

Ders.; Liedke, Gerhard; Meyer-Abich, Klaus M.; Müller, A. M. Klaus; Simonis, Udo E.; Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Neukirchen 1984.

Ders.: Benda, Ernst; Fülgraff, Georges: Menschenzüchtung. Ethische Diskussion über die Gentechnik. Stuttgart 1985.

Amery, Carl: Das Ende der Vorsehung. Reinbek bei Hamburg 1972.

Auer, Alfons: Umweltethik. Düsseldorf 1984.

Barner, Konrad; Liedke, Gerhard (Hg.): Schöpfungsverantwortung konkret. Neukirchen 1986.

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik III, 1. Zürich 1945.

Ders.: Die kirchliche Dogmatik III, 2. Zürich 1948.

Bayer, Oswald: Schöpfung als Anrede. Tübingen 1986.

Binswanger, Hans. Ch.; Geissberger, Werner; Ginsburg, Theo (Hg.): Wege aus der Wohlstandsfalle. Frankfurt/Main 1978.

Birch, CharlesjJohn B. Cobb Jr.: The Liberation of Life. Cambridge u. a. 1981.

Birnbacher, D.: Sind wir für die Natur verantwortlich? In: Ökologie und Ethik, hg. v. D. Birnbacher. Stuttgart 1980, S. 103-139.

Blumenberg. Hans: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/Main 1981.

BonhoefJer, Dietrich: Ethik, hg. v. E. Bethge. 6. Aufl., München 1963.

Bresch, Carsten: Zwischenstufe Leben. München 1977.

Capra, Fritjof: Der kosmische Reigen. München 1977.

Ders.: Wendezeit. Bern u. a. 1983.

Cobb Jr., John H.: A Christian Natural Theology. Philadelphia und London 1965.

Ders.: God and the World. Philadelphia 1969.

Ders.:A Christian Natural Theologie. London 1966.

Ders. Griffln, David R.: Prozess-Theologie. Göttingen 1979.

Daecke, Sigurd Martin: Gott in Natur und Religion. In: EK 11 (1978), S. 327-330.

Ders.: Friede mit der Natur. In: EK 19 (1986), S. 8-11.

Daele, Wolfgang van den: Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und Gentherapie. München 1985.

Darwin, Charles: Essay zur Entstehung der Arten, hg. v. F. Krafft. München 1971.

Dembowski, Hermann: Ansatz und Umrisse einer Theologie der Natur. In: EvTh 37 (1977), S. 33-49.

Ditfurth, Hoimar von: Wir sind nicht nur von dieser Welt. Hamburg 1981.

Drieschner, Michael: Einführung in die Naturphilosophie. Darmstadt 1981.

Eibach, Ulrich: Experimentierfeld: Werdendes Leben. Göttingen 1983.

Eigen, Man/red; Winkler, Ruthitd: Das Spiel. München 1975.

Eisenbart, Constanze (Hg.): Humanökologie und Frieden. Stuttgart 1979.

Fleischer, Helmut: Ethik ohne Imperativ. Frankfurt/Main 1987.

F1öhl, Rainer (Hg.): Genforschung – Fluch oder Segen? München 1985.

Friedrich, Gerhard: Ökologie und Bibel. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1982.

Ganoczy,Alexander: Theologie der Natur. Zürich/Einsiedein 1982.

Global 2000: Der Bericht an den Präsidenten. Deutsche Ausgabe, Hg. von R. Kaiser. Frankfurt am Main 1980.

Greiffenhagen, Martin (Hg.): Der neue Konservatismus der siebziger Jahre. Reinbek bei Hamburg 1974.

Härle, Wilfried: Theologische Ethik und Kernenergie. In: EK 20 (1987), S. 158-160.

Hartshorne, Charles: The Divine Relativity. 2. Aufl., New Haven und London: Yale UP 21964.

Heisenberg, Werner: Das Naturbild der heutigen Physik. In: Die Künste im Technischen Zeitalter, hg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste. Darmstadt 1956.

Ders.: Der Teil und das Ganze. München 1973 (dtv 903).

Herms, Eitert: Verantwortete Technik. In: EK 20 (1987), S.155-158.

Herrera, Ami/car 0.; Skolnik, Hugo D. u. a.: Die Grenzen des Elends. Das Bariloche-Modell: So kann die Menschheit überleben. Frankfurt/Main 1977.

Howe, Günther: Gott und die Technik. Hamburg und Zürich 1971.

Hübner, Jürgen: Theologie und biologische Entwicklungslehre. München 1966.
Ders.: Schöpfungsglaube und Theologie der Natur. In: EvTh 37 (1977), S. 49-68.
Ders.: Die Welt als Schöpfung Gottes ehren. München 1982 (Kaiser Traktate 72).
Ders.: Die neue Verantwortung für das Leben. München 1986.
Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Göttingen 1973.
Ders.: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt/Main 1979.
Ders.: Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik. In: Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, hg. v. E. Ströker. München u. a. 1984, S.15-86.
Jünge/, Eberhard: Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. In: EvTh 29 1969, S. 417-442.
Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland und *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gütersloh 1985.
Klingmidler, Walter (Hg.): Genforschung im Widerstreit. Stuttgart 1980 (²1986).
Knuth, Hans Christianl Lohff. Wenzel (Hg.): Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung. Hannover 1985 (Zur Sache 26).
Koch, Klaus: Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! In: Wenn nicht jetzt, wann dann? Hg. v. H. G. Geyer (Aufsätze für H. J. Kraus z. 65 Geb.). Neukirchen 1983, S.23-36.
Koch, Traugott: Der Leib und die Natur. Zum christlichen Naturverhältnis. In: NZSTh 20 (1978), S. 294-316.
Krolzik, Udo: Umweltkrise - Folge des Christentums? Stuttgart 1979.
Ders.: Säkularisierung der Natur. Provindentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung. Neukirchen 1986.
Kiippers, Bernd-Olaf: Der Ursprung biologischer Information. München und Zürich 1986.
Lenk, Hans: Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik. In: Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, hg. v. E. Ströker. München u. a. 1984, S. 87-116.
Liedke, Gerhard: Die Selbstoffenbarung der Schöpfung. Neue Möglichkeiten für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften. In: EK 8 (1975), S.398-400.
Ders.: Im Bauch des Fisches. Stuttgart und Berlin 1979.
Link, Christian: Die Erfahrung der Schöpfung. In: EK 8 (1975), S. 593-596.
Ders.: Subjektivität und Wahrheit. Stuttgart 1978.
Ders.: Die Welt als Gleichnis. München 1976.
Marquard, Odo: Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung von der Unfehlbarkeitspflicht. In: Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, hg. v. E. Ströker. München usw. 1984, S. 15-26.
Maurin, Krzystof; Michalski, Krzystof; Rudolph, Enno (Hg.): Offene Systeme 11. Stuttgart 1981 (FBESG 35).
Meyer-Abich, Klaus M.: Zum Begriff einer Praktischen Theologie der Natur. In: EvTh 37 (1977), S. 3-20.
Ders. (Hg.): Frieden mit der Natur. Freiburg i. B. 1979.
Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung. München 1964.
Ders.: Gott in der Schöpfung. München 1985.
Monold, Jacques: Zufall und Notwendigkeit. München 1971.
Müller, A. M. KlausjPannenberg, Wolfhart. Erwägungen zu einer Theologie der Natur. Gütersloh 1970.
Ders.: Die präparierte Zeit. Stuttgart 1972.
Ders.; Pasolini, Paul; Braun, Dietrich: Schöpfungsglaube heute. Neukirchen 1985.
Ogden, Schubert M.: The Reality of God. New York (o.J. = 1966).
Pannenberg, Woljhart: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. In: ZKG 70 (1959), S.I-45.
Ders.: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt/Main 1973.
Passmore, John: Man's Responsibility for Nature. London 1974.
Patzig, Günther: Ökologische Ethik - innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. Göttingen 1983.
Rad, Gerhard von: Weisheit in Israel. Neukirchen 1970.
Rendtorff, Rolf: Weisheit und Geschichte im Alten Testament. Zu einer offenen Frage im Werk Gerhard von Rads. In: EK 9 (1976), S. 216-218.
Ders.: Machet euch die Erde untertan. Mensch und Natur im Alten Testament. In: EK 10 (1977), S. 659-61.
Ders.: Umwelt und die Folgen der Freiheit. In: EK 4 (1977), S. 571-575.
Riedl, Rupert: Biologie der Erkenntnis. 3. Aufl., Berlin u. Hamburg 1981.
Ringeling, Hermann: Zurück zur Askese? Christliche Ethik und die Grenzen des Wachstums. In: Ders.: Neue Humanität. Gütersloh 1975, S. 112-123.
Ders.: Die Verantwortung der Wissenschaft. In: Ders.: Ethik vor der Sinnfrage. Gütersloh 1980.
Schweitzer, Albert: Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. In: Ders.: Ges. Werke. Bd.2 München 1974, S.375-402.
Schwemmer, Oswald: Philosophie der Praxis. Neuausgabe. Frankfurt/Main 1980.
Sölle, Dorothee: Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. Stuttgart 1985.
Spaemann, Robert: Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik. In: Ökologie und Ethik, hg. v. D. Birnbacher. Stuttgart 1980, S. 180-206.
Ders./Löw, Reinhard: Die Frage Wozu? München und Zürich 1981.
Steck, Odil H.: Welt und Umwelt. Stuttgart 1978.
Ders.: Die Herkunft des Menschen. Zürich 1983.
Teutsch, Gotthard M.: Lexikon der Umweltethik. Göttingen und Düsseldorf 1985.
Tinbergen, Jan (Leitung): Der RIO-Bericht an den Club of

Rome. Wir haben nur eine Zukunft. Reform der Internationalen Ordnung. Opladen 1977.

Tödt, Heinz Eduard: Im Gleichgewicht mit der Umwelt. Orientierung in der verwissenschaftlichten Welt. In: EK 11 (1978), S. 718-721.

Ders.: Das Angebot des Lebens. Theologische Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt. Gütersloh 1978.

Ders.: Der Spielraum des Menschen. Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt. Gütersloh 1979.

Toulmin, Stephen: Evolution und menschliches Erkennen. In: Von der Verantwortung des Wissens, hg. v. P. Good. Frankfurt/Main 1982, S. 85-122.

Track, Joachim: Naturwissenschaften und Theologie. Erwägungen zu einem interdisziplinären Dialog. In: KuD 21 (1975), S. 99-119.

Tiircke, Christoph: Ehrfurcht vor dem Leben. In: EK 18 (1985), S. 524-525.

Vol/mer, Gerhard: Evolutionäre Erkenntnistheorie 3. Aufl., Stuttgart 1981.

Waldenfels, Bernhard: Der Spielraum des Verhaltens. Frankfurt/Main 1980.

Weizsäcker, Carl Friedrich von: Die Tragweite der Wissenschaft. Bd. I. Schöpfung und Weltentstehung. Stuttgart 1964.

Ders.: Die Einheit der Natur. München 1971.

Ders.: Aufbau der Physik. München und Wien 1985.

Welker, Michael: Universalität Gottes und Relativität der Welt. Neukirchen 1981.

Westermann, Claus: Genesis. 1. Teilband: Genesis 1-11. Neukirchen 1974 (BKAT I/I).

Ders.: Schöpfung. Stuttgart/Berlin 1971.

White Jr., Lynn: The Historical Roots of Our Ecological Crisis. In: Science, Vol. 155, No.3767 (1967), S. 1203-1207.

Whitehead, Alfred North: Science and the Modern World (1925), Glasgow 1975.

Ders.: Process and Reality. An Essay in Cosmology. Corrected Ed., hg. v. D. R. Griffin u. D. W. Sherburne. New York 1978.

Wölfel, Ernst: Welt als Schöpfung. München 1981 (ThEh 212).

Hoffnung in der Krise*

Von Joe Seremane

Südafrika erinnert mich gegenwärtig an einen frühen Morgen: Durch Nebelschwaden schimmert schon erstes Licht und lockt in die Richtung der aufgehenden Sonne. Wer im Nebel auf das Licht zuläuft, riskiert, in einen Sumpf zu fallen.

Mich schaudert, wenn ich von Hoffnung in der südafrikanischen Krise sprechen soll. Zwei meiner Verwandten, Mädchen von 12 und 15 Jahren, liegen sich in den Haaren, die eine schwört, sie werde die andere wegen ihrer politischen Neigungen erwürgen, und die andere gelobt hoch und heilig, diese ihre Kusine in die Luft zu jagen. Die kleine Kirche, in der ich zum Gottesdienst gehe, haben Vigilanten zerbombt, Soldaten haben die Türen einer anderen Kirche nachts um zwei eingetreten und sind ohne jeden Respekt vor der heiligen Stätte eingedrungen. Wie kann von Hoffnung die Rede sein, wenn Notstand ausgerufen ist? Ich bin kein Volksführer, nur ein junger Mann vom Lande (nicht vom Homeland!), ich will nicht sprechen in all den Spannungen, den Konflikten, die in mir wühlen. Ich suche Trost im »Buch der Bücher«. Aber da höre ich: »... Sag nicht -ich bin zu junge; denn zu allen, zu denen ich dich senden werde, sollst du gehen, und was immer ich dir gebiete, sollst du sprechen ...« (Jer 1,7). Und weiter »... Ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt. Siehe, ich habe dich heute über Nationen und über Königreiche gesetzt, auszurufen und niederzubrechen, zu zerstören und umzustürzen, zu bauen und zu pflanzen« (Jer 1,9 f.).

So spricht unser Herr zu seinen Dienern, der Kirche, verheißend, zusichernd und befehlend. Das ist für die Kirche Hoffnung in diesen schlimmen Zeiten, wo sich Nation gegen Nation, Bruder gegen Bruder, Schwester gegen Schwester erhebt. Gott schloß .seinen Bund mit uns in der Sklaverei, er schloß ihn aufs neue, indem er seinen einzigen Sohn, Jesus Christus, in den Tod gab, um uns zu befreien. Das ist »Gute Botschaft«. Das ist Hoffnung.

Ich will nicht den ganzen Tag klagen an den Ufern des Flusses von Babyion; gelockt vom Licht will ich durch den Morast der Krise, die unser Land schüttelt, den Hoffnungsstrahlen nachjagen. Der Bund, diese Zusicherung, dieser Befehl, diese Verheißung, soll die Kirche bewegen ... Der Tag, der sonnige Tag wird schließlich anbrechen.

Durch meine Visitationen für den Südafrikanischen Kirchenrat bei den fieldworkers für Gerechtigkeit und Versöhnung und durch eigene Erfahrung habe ich schreiendes Unrecht, Unterdrükkung und tiefe Verletzung kennengelernt. Ich habe brennenden Zorn und auch nagende Verzweiflung und Frustration verspürt. Das muß man in Südafrika erleben, heute und vielleicht noch in vielen kommenden Jahren; wenn nicht, gaukelt man sich etwas vor.

Martin Niemöller hat im September 1946 von Deutschland geschrieben, daß die Seelen der Menschen verhärtet wären – fast hoffnungslos. Die geistliche Lage überall im Land hätte sich furchtbar verschlimmert. Das wäre ein Hilfeschrei, nicht nur aus materieller Not, sondern, lauter noch, aus geistlicher Not, aus dem Versinken in Verzweiflung und Nihilismus; die Menschen bekämpften einander und würfen Gott Grausamkeit und Ungerechtigkeit vor.

Niemöllers Worte von damals sind für viele, die

* Aus einer Ansprache vor der Nationalkonferenz des Südafrikanischen Kirchenrats im Juni 1986. Die Ansprache ist abgedruckt in: Hope in Crisis, hg. von *Sol Jacob,* Johannesburg 1986,47 - 53. Seremane trat für *Diliza Matshoba* ein, der im Mai 1986 von Verwandten in einem Leichenschauhaus der Regierung gefunden wurde. Joe Seremane, ein früherer politischer Gefangener auf Robben Island, ist Koordinator *derfieldworkers* für Gerechtigkeit und Versöhnung des Südafrikanischen Kirchenrats. Freie Übertragung aus dem Englischen durch Ilse Tödt.

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

bei uns die weiten Felder bearbeiten müssen, eine zutreffende Schilderung der gegenwärtigen südafrikanischen Krisensituation.

In solcher Lage wagt die Kirche zu sagen: Herr, uns tut immer neue Einsicht in die Wahrheit not, Bewußtsein deines Willens für die ganze Menschheit, Mut, das Rechte zu tun, auch wenn es nicht erlaubt ist (unter dem Notstand), Ausdauer im Unterlaufen ungerechter Strukturen, bis sie in Staub zerfallen, Gnade, daß wir der Gerechtigkeit und Versöhnung dienen ... Wir jagen dem Hoffnungsstrahl nach, daß Gott durch Menschen wirkt.

Vielen von uns schießt jetzt immer wieder durch den Kopf: Mißachte ich gerade Notstandsverordnungen? Werde ich gleich festgenommen? Das sind lähmende Gedanken, Ängste, zu denen allerdings Grund genug besteht. Der Psalmist (Ps 27,1) erinnert die Kirche: »Der Herr ist mein Licht und mein Heil, wen soll ich fürchten? Der Herr ist meines Lebens Kraft, vor wem soll ich Angst haben?« Wehe, wenn wir zweifeln und die Hoffnung verlieren! In meiner Muttersprache singen wir: »Kommt alle, kommt auf diesen Wagen (der Hoffnung), der alle Hungernden und Notleidenden trägt; die Zweifelnden und die Hoffnungslosen werden verderben.« Hoffnung hat Gott der Kirche geschenkt. Es soll nicht geschehen, daß Unterdrückung den Hoffnungsstrahl, so schwach er auch flackern mag, auslöscht. Die, die Augen haben zu sehen, sollten sehen können, daß die Kirche für eine unauslöschliche, sehr realistische Hoffnung zeugt.

Ist es nicht diese Hoffnung, deretwegen ein alter Mann ohne Illusionen, der in den entlegenen dürren Weiten von Bophuthatswana wohnt, - Polizisten haben ihn geschunden und sein Vieh weggeführt –, daß dieser Mann mehr als vierhundert Kilometer reist, um mich aufzusuchen und um etwas zu bitten, weil er gehört hat, daß ich »für Kirche« arbeite? Was für eine Bitte? Ich dachte, er würde Geld von der zwischenkirchlichen Hilfsaktion für einen Traktor haben wollen. Aber der Alte, ländlich einfach, sagt: »Ich bin ein Heide, bitte besorge mir eine Kirche.«

Sagen nicht um der Hoffnung willen junge Leute - bestimmte Jugendliche, die im Ruf stehen, sehr zornige Radikale zu sein – *zumfieldworker:* »Bruder Joe, bitte sage der Kirche, sie soll uns nicht verlassen. Wir brauchen sie heute in unserem Kampf und morgen nach unserem Kampf«? Sie riechen nach Benzin (haben sie sich Benzinbomben gemacht?); jedenfalls sind sie bereit, sich gegen die wie sie sagen, »Kräfte des Systems« zu wehren.

Hat die Kirche nicht Grund zur Hoffnung, wenn Dinge passieren wie mir, als ich achtundzwanzig Monate in Haft war, gefoltert an den Rand des Todes, einen Monat vor *Steve Bikos* Tod? Ein »Buren-Polizist« fragte mich, ob ich »an Gott glaube«, und ich antwortete zögernd und unschlüssig: »Na, ich glaube nicht an diese Heuchelei namens Christentum, aber vielleicht glaube ich, daß es Gott gibt.« Ein paar Tage später kommt er wieder, starrt mich in der Zelle schweigend an und sagt nach einer Weile: »Du bist ein Terrorist, ich bin ein weiß-afrikanischer Polizist und muß mein Land gegen Kommunisten wie dich schützen; aber ich glaube, Gott will nicht haben, daß wir einander so behandeln.« Das traf mich tief; denn dieser Feind änderte seine Haltung völlig – er blieb immer fest, aber immer um mich besorgt (»Joe, meine Mutter und ich beten für dich jeden Abend«).

So etwas, glaube ich, kann unter uns allen geschehen, wenn wir wirklich Kirche sind. Sonst also wenn wir uns vor dem Kreuz drücken, das wir tragen sollten - werden wir, mit den Worten eines Amerikaners gesagt, zur Hölle fahren: »You gonna catch hell if you don't pick up your cross correctly!«

Ich war viele Jahre sehr weit von der Kirche entfernt; es kostete lange Zeit und bittere Qual, das zu merken. Ich vergesse auch nicht, daß da, wo ich in all diesen Jahren gewesen bin, das, was ich heute sage, als »Opium für das Volk« gilt. Nichtsdestoweniger will ich mich an dieses »Opium« halten, weil ich glaube, daß unser Land gerettet wird durch das »korrekte« Tragen des Kreuzes.

In Dublin gibt es eine Ökumene-Hochschule, an der ich kurze Zeit studieren und zur Ruhe kommen konnte. Von den fernen turbulenten Ufern Südafrikas her hatte ich vage Parallelen zwischen den beiden Ländern gesehen. Würde ich in Irland einen »gemeinsamen Nenner« möglicher Lösungen für Konflikte finden, wie sie in beiden Ländern herrschen? In der Tat: Die Öllampe der Hoffnung wurde aufgefüllt trotz der wütenden Gewitterstürme. (Irgendwo muß es ein Sprichwort geben: »Heftige Gewitter brennen schnell aus.«) Die Sache ist nicht verloren, habe ich mir im stillen gesagt. Erquickung in dieser ökumenischen Oase - und dann »nimm dein Kreuz und folge« ... Die Kirche, ausgerichtet auf Gottes künftiges Reich und das Geschehen seines Willens auf Erden wie im

Himmel, ist auf der Pilgerschaft, mit Schritten im Nebel eine neue Ordnung zu finden, die den großen Lehren des Evangeliums nicht widerspricht. Wegzeichen tauchen auf; sie heißen Gerechtigkeit, Versöhnung und Gottes Schalom (nicht bloß Abwesenheit von Krieg oder Unruhe, sondern wirklich Frieden) und verkörpern die Liebe, die Gott uns durch seinen Sohn Jesus Christus schenkt.

In Irland habe ich Ähnlichkeiten zwischen unseren beiden Ländern klarer gesehen. Ein paar will ich nennen: Südafrika und Irland sind beides vorwiegend christliche Länder; beidemal sitzen Loyalitäten zu bestimmten partikularen Gruppen tief; beide Länder sind durch politische Grenzziehung zerstückelt. Braut sich hieraus Bürgerkrieg zusammen?

Ich glaube, daß sogar unsere weltlichen Bemühungen um Lösungen in der gegenwärtigen Krise die Hoffnung nötig haben, die sich an einen Bundesschluß knüpft. Was ich mit und in politischen Gruppierungen erfahren habe, läßt darauf schließen, daß Versöhnung, wie sie in der Kirche als Ökumene zu finden ist, gar nicht für möglich gehalten wird. Politische Gruppierungen, so nötig sie sind und so wenig man ihre Rolle im gegenwärtigen Kampf um Gerechtigkeit, Demokratie und eine nicht-rassische Gesellschaft unterschätzen darf, sitzen in der Falle trennender ideologischer Konflikte. Weil sie dauernd Pluspunkte gegen rivalisierende Gruppen sammeln müssen, verblaßt ihr Sinn für Versöhnung, ja sogar für Gerechtigkeit. (So etwas kann auch bei christlichen Denominationen vorkommen, sollte aber keine unübersteigbare Schwierigkeit sein, wenn wir mit Glauben, der Liebe Gottes und Hoffnung gerüstet sind.)

Für unser blutendes Land, das mit sich im Krieg liegt, sehe ich Rettung, wenn wir, Kirche als Ökumene, die Forderungen des Evangeliums wirklich ernst nehmen und dem Kreuz nicht ausweichen.

Kommt also, heißt es im Lied, »seid nicht in Furcht, ich gehe immer voran; kommt, folgt mir, und ich werde euch Ruhe geben. Wenn ihr durch die Wogen der See geht, werdet ihr nicht ertrinken. Wenn ihr durch Flammen lauft (in den Wohnsiedlungen?), werdet ihr nicht zu Schaden kommen. Wenn ihr vor den Pforten der Hölle steht und Tod euch umgibt, wißt, daß ich mit euch hindurchgehe.«

Wir dürfen nicht verzweifeln, Brüder und Schwestern in Christo, wenn die Kinder in den Dörfern und Ghettos singen: »Es macht nichts, wenn ihr uns einsperrt, wir sind frei und am Leben durch Hoffnung. Unser Kampf ist schwer, aber der Sieg legt unser Land in unsere Hände zurück.«

Wir sagen in unserer Sprache: »Wenn du mich fragst, was meine Hoffnung ist, sage ich, es ist Jesus.«

Joe Seremane
South African Council of Churches

Khotsohouse
42 De Villes Street
RSA 2001 Johannesburg

Rezensionen

Zu Grundlagenproblemen und Methodenfragen der Ethik

Pieper, Annemarie: Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München: Deck 1985 (Deck'sehe Elementarbücher). 195 S. Broseh.28,-DM.

Dem Buch liegt ein dreiteiliger Kursus im Fernstudium für angehende Erziehungswissenschaftler zugrunde. Man merkt es: Fachkollegen sind nicht in erster Linie die Adressaten der Verfasserin. Philosophisches Vorwissen ist nicht erforderlich, aber solides philosophisches Grundwissen - jedenfalls bezogen auf die »praktische Philosophie« – kann am Ende der Lektüre stehen; und das ist es ja wohl, was man von einer »Einführung« erwarten muß, die ihrem Anspruch gerecht wird.

Sympathisch ist der methodische Mischweg, den Vf. einschlägt. Sie orientiert sich im Aufbau weder einseitig an historischen Positionen noch losgelöst von philosophischen Denkern an systematischen Prinzipien. Zu Recht hält sie eine strikte Trennung heider möglichen Verfahrensweisen für den Gegenstand einer »ethisch-praktische(n) Propädeutik« wenig angemessen. So ist die inhaltliche Gliederung wohl systematisch, aber der Leser erfahrt auch Entscheidendes über die großen historischen Positionen der philosophischen Ethik.

An die moralischen Alltagserfahrung anknüpfen, das dürfte Vf. von den analytischen Ethikern gelernt haben, aber sie vermeidet das Versteigen in die Details der Bedeutungsanalyse moralischer Begriffiichkeit. Die sieben Kapitel behandeln nacheinander die *Aufgabe der Ethik,* die Ethik *als praktische Wissenschaft,* auch im *Verhältnis zu anderen praxisbezogenen Disziplinen, Grundfragen, Ziele* und *Grenzen* der Ethik, die *Grundformen moralischer* und *ethischer Argumentation* und *Grundtypen ethischer Theorie.*

Drei Fragenbereiche stehen im Mittelpunkt ihrer Überlegungen: »1. Womit hat es die Ethik als philosophische Disziplin zu tun? Was ist ihr Gegenstand? 2. In welcher Weise beschäftigt sie sich mit diesem Gegenstand? Bildet sie methodische Verfahren aus, die dazu berechtigen, von der Ethik als einer Wissenschaft zu sprechen? ... 3. Worum geht es der Ethik letztendlich? Was ist ihr Ziel?« (9)

Dem Theologen mag man die Analogie gestatten: Ethik verhält sich zur Moral wie Theologie zum Glauben, d. h. »Ethik betreibt nicht selber Moral, sondern redet *über* Moral« (18); Ethik als Wissenschaft, als philosophische Disziplin, gehört auf die Reflexionsebene. Begriffliche Klarheit ist Vf. sehr wichtig, daher nimmt die terminologische Abgrenzung breiten Raum ein. Moral gehört in den Alltag und seine Praxis, Ethik (synonym mit Moralphilosophie) in die Studierstube; sie darf aber niemals so weit abheben, daß die moralische Alltagsproblematik als Ausgangspunkt verlorengeht.

Das nicht mehr hinterfragbare oberste normative Prinzip der Moralphilosophie besteht für Vf. in der *Freiheit,* die Gabe und Aufgabe des Menschen als eines sozialen Wesens ist; hier steht Vf. deutlich in der Tradition *Kants.* »Eine Moral ist eine endlich-geschichtliche Gestalt der dem Menschen wesentlichen Freiheit und bedarf als solche der ständigen Begründung und Legitimation durch den Begriff der Moralität .., Dieses Wechselverhältnis von Moral und Moralität, das die menschliche Praxis als humane Praxis fundiert, ist der zentrale Gegenstand der Ethik: Die Ethik reflektiert das Verhältnis von Moral und Moralität« (32, 33). »Unbedingt gut kann aber nur eine Handlung heißen, die *sowohl* aus Freiheit geschieht *als auch* Freiheit (des Handelnden und der durch die Handlung Betroffenen) zum Ziel hat« (35). Daß dieses Freiheitsprinzip eine nicht zu begründende Setzung ist, dessen ist der Vf. sich klar bewußt, aber es ist eine Setzung, ohne die Moral kaum denkbar ist.

Nicht unbedingt einverstanden ist der theologische Rezensent freilich mit folgendem Urteil: »Anders als die Theologie versucht die Ethik jedoch ein Begründungsverfahren zu entwickeln, das ohne den Gottesbegriff als oberstes Prinzip auskommt und *statt dessen* auf Freiheit als ethisches Letztprinzip zurückgeht« (75 – Hervorhebung von mir, H. B.). Einmal davon abgesehen, daß es um der klaren Terminologie willen statt »Theologie« und

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 66-78, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlasshaus Gerd Mohn 1988

»Ethik« besser theologische und philosophische Ethik heißen sollte, wünschte ich mir eher eine theologische Ethik, in der der »Gottesbegriff« *der Begründung des Freiheitspostulats diente,* als daß man wie Vf. beides auf dieselbe Ebene stellt. Aber eine solch knappe Einführung in die *philosophische* Ethik wäre wohl überfordert, verlangte man von ihr eine ausreichende Würdigung einer solch diffizilen Problematik wie die der Begründung theologischer Ethik!

Insgesamt kann ich Piepers Buch für Theologen -Pfarrer wie Studenten und Religionslehrer - nur wärmstens empfehlen. Meines Wissens und meines Erachtens ist es die beste Einführung in philosophisch-ethisches *Denken,* die zur Zeit auf dem Markt ist.

Dr. Hans Biesenbach 6301 Rabenau-Odenhausen

Korff, Wilhelm: Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München und Zürich: Piper 1985 (serie piper 394). 388 S. Pb. 16,80 DM.

Unter dem Titel seiner Tübinger Antrittsvorlesung von 1973 hat der Münchener katholische Ordinarius für christliche Sozialethik (seit 1979) einige Aufsätze der letzten Jahre so geschickt zusammengestellt, teilweise umgearbeitet und durch Erstveröffentlichungen ergänzt, daß nun eher ein ethisches Kompendium vorliegt, denn eine Aufsatzsammlung. Das Buch ist dreifach untergliedert in »Orientierungslinien« und »Konkretionen I/II«. In den beiden letzten Teilen beschäftigt sich *Korff* mit inhaltlichen ethischen Fragestellungen wie Bevölkerungswachstum, Ehe und Familie, der Ausländer- und der Außenseiterproblematik (Teil I der »Konkretionen«), sowie den Themen Fortschrittsglaube, Umwelt, Kernenergie, Sport, medizinische Ethik und Frieden (Teil II der »Konkretionen«).

Interessanter aber sind die im Teil I als »Orientierungslinien« behandelten Grundlagenthemen: »Frage nach dem Glück«, »Naturbegriff«, »Ethik und Empirie«, »Norm und Gewissensfreiheit« und »Grundzüge einer künftigen Sozialethik«, Hier werden die ethischen Weichen gestellt für die fundierten Aussagen zu den Einzelproblemen in den beiden anderen Teilen des Buches. Auf erfrischende und durchaus lesbare Art versucht *Korff* bewahrens- und bedenkenswerte Überlegungen der theologischen Tradition mit Anforderungen unserer Kultur und wissenschaftlichen Denkweise zu konfrontieren und aus beiden Sinnzusammenhängen relevante Normen für gegenwärtig notwendige ethische Entscheidungshilfen zu gewinnen.

Im ersten Aufsatz wird die *Thematik der deontologischen bzw. teleologischen Ethik* anhand der *Max- Weber*-Terminologie von »Gesinnungs-« vs. »Verantwortungsethik« reflektiert. Da Verantwortungsethik keineswegs gesinnungslos ist, ist. sie damit zunächst schon »eindeutig als die ethisch reifere ausgewiesen« (11). Darin folgt *Korff* der Präferenz *Webers.* Mit *Werner Schöllgen* stellt er aber der Verantwortungsethik außerdem noch ein anderes entgegengesetztes ethisches Denken gegenüber: die Erfolgsethik, die den ethischen Anspruch umgekehrt auf ein rein »machiavellistischeis) Kalkühl« des Nutzens reduziert. Ein wenig problematisch erscheint mir, mit welcher Sicherheit *Korff* den von ihm als defizitär empfundenen und daher abgelehnten ethischen Denkweisen psychoanalytisch definierte Neurosenstrukturen zuordnet, problematisch deshalb, weil diese Art der Psychopathologisierung Andersdenkender mir als sehr gefährlich erscheint: wo ist die Grenze? Wo ist da noch rationale Auseinandersetzung möglich? Für *Korff* selbst ist »die eigentlich verantwortungsethische Leistung der sittlichen Vernunft eine genuin +2 lhetische Leistung« (19). Für mich bestätigt sich hier einmal mehr, daß die katholische Ethik +21 ihrer Tradition her eine größere Affinität zum Teleologismus hat - im Unterschied zur protestantischen, an *Luther* und *Kant* orientierten, Nähe zum Deontologismus. *Korff* resümiert: »Gerade weil Verantwortungsethik wesenhaft auf die Entfaltung und Verwirklichung menschlichen Personseins ausgerichtet ist, darf aus dem darin gesetzten Anspruch des Ethischen das Moment des Erfolgs sittlich ebensowenig herausgefällt werden wie das im Legalismus einseitig angesetzte Moment der Ordnung und das im Utopismus ebenso einseitig reklamierte des Entwurfs« (19). So also wird Verantwortungsethik als wahre synthetische Mitte der Ethik begründet - freilich durch entsprechende *Definition* der beiden Extreme; *Korff* versäumt in der Diskussion solcher vorliegenden Entwürfe nachzuweisen, daß seine Extreme mehr sind als erdachte Hilfskonstruktionen zur Herausstellung seiner wahren Mitte!

Der dem »Handbuch christlicher Ethik« entnommene Aufsatz »Ethik und Empirie« begründet

die Notwendigkeit des Gesprächs heutiger Ethik mit all jenen empirischen Humanwissenschaften, die sich im Verlauf besonders des letzten Jahrhunderts als Spezialdisziplinen etabliert haben: »Der künftige Weg der Ethik, der sich auch eine theologische Ethik nicht verschließen kann, ist von daher markiert als Weg zu einer umfassenden ethischen Theorie, die sich in all ihren Schritten von dem her belehren läßt, was sich als empirisch durchschaubare Wahrheit über die Wirklichkeit des Menschen dem wachsenden Zugriff des Menschen erschließt« (77). Dabei hat die Theologie ihren unersetzlichen Beitrag zu leisten im »Offenhalten und Wahren jenes letzten Gründungs- und Vollendungsgeheimnisses, auf das hin sich menschlicher Glaube erschlossen sieht, auf jenes Geheimnis *also,* daß *wir* Gott nennen« (ebd.).

Mit der Spannung zwischen Freiheitserfahrung auf der einen und Erwartungsdruck durch Normen auf der anderen Seite beschäftigt sich *Korff* im ebenfalls dem »Handbuch« entnommenen Aufsatz »Norm und Gewissensfreiheit«, Er greift darin den Gedanken der »Epikie« auf, der aus der klassischen griechischen Ethik stammt. Darunter ist zu verstehen, »das nach Zumutbarkeit, Angemessenheit und Billigkeit verfahrende, am übergreifenden Gedanken der Gerechtigkeit ausgerichtete -rechtschaffene< Verhalten des Menschen im Umgang mit positiven Gesetzesnormen« (84). Von *Platon* der Elite vorbehalten wird dieser Gedanke von *Aristoteles* jedem freien Bürger als Recht zuerkannt, und *Aristoteles* folgend führt *Thomas von Aquin* die Epikie in die theologisch-ethische Tradition ein. Im Aufkommen des modernen freiheitlichen Rechtsstaates wird aus der Epikie das politische Grundrecht der Gewissensfreiheit, wird aber zugleich auch institutionalisiert: Verfahrensweisen der Normveränderung sind in solchen Staaten selbst wieder normativ festgelegt. Es ist nur bedauerlich, daß dieser Gedankengang, der letztlich das Grundrecht der Gewissensfreiheit begründen kann, in den »Konkretionen 11« keine sonderliche Rolle mehr spielt, weil die brisanten Themen wie »Kernkraft« und »Frieden« dort unter anderen Fragestellungen besprochen werden. Das ist der Preis dafür, daß es sich eben doch um eine Sammlung selbständiger Artikel handelt.

Das Buch ist zu einem günstigen Preis in einer Reihe erschienen, die sich an einen interessierten Laienkreis wendet. Das ist zu begrüßen, denn es eignet sich hervorragend als Einführung in theologiseh-ethisches Denken, auch und gerade bezüglich des genuinen Beitrags, den christlicher Glaube im ethischen Diskurs anzubieten hat.

Dr. Hans Biesenbach 6301 Rabenau-Odenhausen

Zur politischen Ethik (Staat, Demokratie, Friede, Rüstung usw.)

Bibliographie, Theologie und Frieden. Hg. vom Institut für Theologie und Frieden. Bd. 1.1 Monographien I (561 S., 47,80 DM). Bd. 1.2 Thesarus. Register (245 S., 32,10 DM). Köln: J. B. Bachern 1984.

Bibliographien sind unentbehrliche Hilfsmittel für den Schrifttumsnachweis. Gerade auf dem Gebiet der Ethik und Sozialethik mangelt es, anders als in den exegetischen und historischen Disziplinen der Theologie, nach wie vor an bibliographischer Hilfe. In Straßburg erscheint zwar das »Repertoire des institutions chretiennes«, das in den Supplementen ethische Literatur thematisch dokumentiert (RIC-S). *A. Utz* publiziert seit 1960 eine laufende Bibliographie zur Sozialethik. Eine »Bibliographie zur Friedensforschung« wurde 1970 als Band 6 der Studien zur Friedensforschung von der F.E.S.T. erarbeitet und veröffentlicht. *Ernst Josef Nagel* legt jetzt zwei Bände Bibliographie zum Thema »Theologie und Frieden« vor, die in dem 1978 vom Katholischen Militärbischof errichteten »Institut für Theologie und Frieden« mit Computerhilfe erarbeitet wurde. Band 1.1 enthält ein Titelverzeichnis von 8 000 Monographien. Das Vorwort gibt Auskunft über die Absicht dieser Bibliographie: »Im Kern des Dokumentationsinteresses standen die einzelnen Disziplinen der Theologie« (S. 3). Danach bemißt sich die Auswahl: Philosophische Literatur wurde aufgenommen. Politikwissenschaftliche, soziologisch oder psychologisch orientierte Literatur wurde dagegen weithin ausgeschlossen. Hingegen wurde Literatur zur Erziehung, zur Belletristik, einschließlich sogar Kinderbücher aufgenommen. *Johan Galtung* ist daher nur mit einem Beitrag in einem Sammelband zum Stichwort »Probleme der Friedenserziehung« vertreten. Die geschichtswissenschaftliehe Literatur zu historischen Kriegen bleibt ebenfalls ausgeschlossen. An dieses Auswahlprinzip sind allerdings schwerwiegende kritische Anfragen zu rich-

ten. Vieles, was man vermissen mag, könnte nämlich den ausgeschlossenen Gebieten zugerechnet werden. Als Beispiel nenne ich politisch-theologische Traktate von *Emanuel Hirsch,* der mit drei Titeln vertreten ist, oder die selektive Auswahl von zwei Titeln *Friedrich Naumanns.* Bei *Karl Barth* vermißt man die Berücksichtigung der Kirchlichen Dogmatik. KD III,4 erörtert das Thema »Krieg, Frieden, Widerstand«. Manche Publikationen sucht man auch eher unter dem Namen des Herausgebers (vgl. Nr.234). Die Auswahl gibt mithin zu Rückfragen Anlaß: Der Sammelband von *V. Eid,* Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten?, 1973, ist aufgenommen, die EKD-Denkschrift »Frieden wahren, fördern und erneuern« ist unter Nr. 2334 erwähnt, die EKD als solche ist :nur mit einer Publikation vertreten (Nr. 1995); ebenso sind unter »Ökumenischer Rat« nur drei Konferenzberichte von Amsterdam (1948), Uppsala (1968) und Nairobi (1975) aufgenommen. Aber nicht nur solche Auswahlprinzipien veranlassen zu Rückfragen. Ein Mangel ist, daß bislang »noch keine Zeitschriftenartikel« berücksichtigt sind, da sich gerade in ihnen weithin die aktuelle Diskussion vollzieht. Ferner ist keine zeitliche Abgrenzung erfolgt: *Platon, Cicero, Augustin* und *Luther* sind enthalten; *Aristoteles, Calvin, Zwingli, Menno Simons, Schleiermacher* sind dagegen nicht mit Titeln vertreten. Dies sollte Anlaß geben, das Konzept der Bibliographie grundsätzlich zu überdenken: Ist es sinnvoll, eine abgeschlossene Bibliographie mit Literatur aus fast 3 000 Jahren vorzulegen, die doch einem gewissen Vollständigkeitsanspruch genügen müßte? Wäre es nicht besser, einen abgegrenzten Zeitraum (etwa 1945 bis 1980 o.ä.) zu bearbeiten und für diesen Zeitraum dann Monographien und Zeitschriftenaufsätze möglichst vollständig und gleichzeitig zu erfassen? Wenn man NT, Patristik, Reformation einbezieht, genügt dann nicht der Hinweis auf die wissenschaftlichen Ausgaben (vgl. die bibliographisch fragwürdigen Angaben zu Augustin Nr. 253-262, S.27f.)?

Band 1.2 enthält den Thesaurus aufgegliedert in alphabetischen und systematischen Teil (S. 19-146) und eine Deskriptorenliste mit Erläuterungen sowie das Register zu Band 1.1 (S. 147-245). Dabei ist, wie das Vorwort (S. Ilf.) mit Recht notiert, eine Thesaurusbildung zu diesem Thema bislang ohne Vorbild. Die Gliederung des Thesaurus ist also ein Schritt in Neuland.

Auch hier fragt man freilich, welchen Wert die langen Register zu den Begriffen Deutschland, Dokumente, Ethische Argumentation, Friedensvorstellung u. a. haben. Bibliographische Arbeit ist ein entsagungsvolles und mühsames Geschäft. Auch ist diese Bibliographie Pionierarbeit. Dennoch empfiehlt es sich, die Auswahlprinzipien und die Eingrenzung des Besprechungszeitraums zu überdenken und nochmals RIC-S und die Bibliographie zur Sozialethik als Modell heranzuziehen.

Prof Dr. Martin Honecker *5300 Bonn*

Lasky, M. J., und *H. Hegewisch* (Hg.): Was heißt >konservativ< heute? Weinheim: Beltz 1984.200 S. 18,- DM (Der Monat, N. F. 291).

Mit 16 Beiträgen soll in diesem Band eine »mdogmatische Bestandsaufnahme< vorgelegt werden. Im Rahmen einer kurzen Rezension können diese Beiträge natürlich nur skizziert werden.

Im ersten Beitrag fragt der Bochumer Politologe *P. Weber-Schäfer,* wer denn und nach welchen Kriterien zu entscheiden habe, was progressiv oder konservativ sei. Der sprachliche genußreiche Aufsatz, der gar nicht so ketzerisch wie in der Vorankündigung beschrieben ist, benennt Konservativismus als Gesellschaftspolitik ohne Gesellschaftstheorie und bleibt deshalb selbst auch offen, um nicht zu sagen: theorielos.

Der zweite Beitrag präsentiert die vehemente Kritik von *Paul Johnson* am ubiquitären Staat (»Frankenstein-Staat«) in Gesellschaften jeglicher Provenienz. Auch der dritte Beitrag – von dem amerikanischen Soziologen *R. Nisbet* - teilt diese Skepsis, wenn er als einziges Ziel der konservativen Tradition angefangen mit *Burke* bis zum heutigen Neokonservativismus in der »Bewahrung der sozialen Ordnung und der sie konstituierenden Gruppen vor, der sie überwuchernden Bürokratie des Nationalstaates« sieht - ein Ziel, von dem er die amerikanische Gesellschaft ferne wähnt, was ihn entsprechend pessimistisch sein läßt im Blick auf die Zukunft der *Neokonservativen.* Von einer anderen Position aus diagnostiziert der Berliner Historiker *D. Koerfer* mit pointiertem Ausdruck den bundesdeutschen Nachkriegskonservativismus. Ein Hauch der Restauration der 50er Jahre - so Koerfer - habe sich gegenwärtig wieder auf bun-

desdeutsche Lande gelegt, wo es zwischen Enkel *Kohl* und Großvater *Adenauer* nicht nur Parallelen in der gekonnten Europa-, Partei- und Personalpolitik gebe, sondern vor allem Übereinstimmung in der simplen, bisweilen banalen Sprache bei gleichzeitig verblüffend hoher Zustimmung des Volkes. Der anschließende Beitrag des amerikanischen Soziologen *D. H. Wrong* nimmt wieder den US-Neokonservativismus bissig aufs Korn und sucht verzweifelt, wo denn das sNeo- dieses Konservativismus sei.

Die folgende Gruppe von Beiträgen beleuchtet die gesellschaftspolitische Entwicklung in verschiedenen Ländern in Ost und West: Der FAZ-Mitarbeiter *J. Altwegg* beschreibt den französischen Neokonservativismus als antitotalitär, freiheitlich, individualistisch, mehr idealistisch und extrem wertbewußt; G. *Watson* verhandelt bissig den Nicht-Konservativismus der sich selbst als konservativ anpreisenden englischen Staatsführung; und auch in den USA - so meint *B. Pines* - sei vergeblich nach >Konservativen< Ausschau zu halten, da doch als Etikett der unterschiedlichen sog. skonservativenc Strömungen (die erschreckt von liberalen Einflüssen sich gerade noch zum gemeinsamen Halali zu sammeln vermögen) allenfalls >Traditionalisten< passe. Da ist es fast nicht mehr überraschend, daß dem Regierungsapparat in der VR China die Selbstbezeichnung -kommunistisch- abgesprochen und dieser - vorsichtig - als konservativ oder quasi-kapitalistisch angesprochen wird; der kenntnisreiche Beitrag von *R. Elegant* zieht jedoch überzeugend die Linien in die Vergangenheit und erweist den gegenwärtigen policy-mix der Volksrepublik als historisch tief verwurzelte Gesellschaftsform, die konsequenterweise dann als neo-konfuzianistisch bezeichnet wird. Auch den asiatischen Raum behandelt der Beitrag von *Viola Roggenkamp,* deren Ausführungen über die Rolle der Frau in Indien freilich nicht recht zum Konzept dieses Bandes passen wollen. Die Gruppe dieser Beiträge wird abgeschlossen durch *T.* G. *Ashs* Aufsatz über Polens >Konservative< - wenn man diese Bezeichnung überhaupt wählen darf, da die damit belegte Solidarnosc-Bewegung letztlich als >konservativ-sozialistisch-liberal< gekennzeichnet wird.

Die dritte Gruppe von Beiträgen wird unter dem Titel >Problemfelder< rubriziert. Sie wird eingeleitet durch *H. Spiels* Aufsatz über das Für und Wider der Frauenemanzipation, der wohl auch schwerlieh in diesen Band paßt. Anschließend beschäftigt sich der FAZ-Redakteur *K. A. Odin* mit der Frage, wie konservativ der Protestantismus sei; Odin weist auf, daß die politischen Etiketten >links< und -rechts- etc. auf die Kirche so einfach nicht zu übertragen seien, wenn auch im Christentum stets starke konservative Elemente vorhanden gewesen seien - aber auch, wie man zufügen darf, stets progressive Elemente. Spiegelbildlich erörtert dann der FAZ-Mitarbeiter *H.-J. Fischer,* was in der katholischen Kirche -konservativr bedeute. Auch hier findet sich der Hinweis, daß Bezeichnungen wie -konservativc oder xprogressivc so leicht nicht einer christlichen Kirche aufgeklebt werden können, so groß auch der Zentralismus und die Wucht der Tradition gerade in der römischen Kirche sind. Doch eine solche Weltkirche läßt sich nicht derart einfach rubrizieren; und man muß sich hüten, historisch erwachsene Eindrücke aus Westeuropa als Wesen einer Kirche mißzuverstehen, die sich weithin zum politisch progressiv engagierten Anwalt der Armen macht – auch und gerade trotz des Verdikts über die Theologie der Befreiung. Im vorletzten Beitrag zeichnet der FAZ-Redakteur *K. Reumann* am Beispiel der bildungspolitischen Äußerungen in der Bundesrepublik Deutschland nach, daß die xFortschrittlichenc konservativ und die Konservativen fortschrittlich geworden seien. Im abschließenden, genußreich zu lesenden Beitrag fragt der Philosoph *L. Kolakowski,* ob man ein Konservativ-Liberaler Sozialist sein könne. Quintessenz: Wenn ja, dann symbolisieren alle diese drei Worte keine einzelnen, für sich lebensfähigen Optionen mehr - eine Folgerung, die man auch über das Thema des ganzen Buches >Was heißt konservativ heute?< schreiben möchte: Nicht nur die schillernden Begriffsdefinitionen in diesem Band zeigen, daß der Begriff >Konservativismus< Schall und Rauch ist; auch die je als xkonservativc deklarierten Inhalte sind mit je so unterschiedlichen Phänomenen verbündet und gekoppelt, daß von »Konservativisrnusc als einzeln lebensfähiger Option wohl kaum mehr gesprochen werden kann.

Prof Dr. Paul-Georg Juhl *7600 Offenburg*

Duchrow, Ulrich: Weltwirtschaft heute – Ein Feld für bekennende Kirche? München: ehr. Kaiser Verlag 1986. 312 S. Kt. 19,80 DM.

Formal ist dieses Buch eine »Zusammenstellung von früher veröffentlichten, überarbeiteten Aufsätzen und neuen, für diesen Zweck entworfenen Arbeiten«, die der Verfasser selbst als »unfertige Versuche« und »erste Schneisen« charakterisiert (16). Daraus erklären sich mancherlei Wiederholungen und Überschneidungen, auch der Mangel an Geschlossenheit und logischer Entfaltung.

Inhaltlich zieht sich das Thema des Bekenntnisses wie ein oft unterbrochener, aber doch immer wieder erkennbarer Faden durch das Buch. Das 50jährige Jubiläum von *Barmen* war offenbar einer der Anstöße, beim theologischen Angehen der Menschheitsprobleme der Gegenwart den Akzent auf das Bekenntnis zu legen. Die Menschheitsprobleme werden fast stereotyp auf (a) *Apartheid,* (b) *Scherenentwicklung in der Weltwirtschaft,* (c) *Massenvernichtungsmittel* und (d) *Umweltzerstörung* festgelegt. Immer wieder wird betont, daß es sich bei diesen Problemen nicht mehr nur um ethische Fragen handeln könne, sondern daß das Kirchesein der Kirche als solches auf dem Spiel stehe. Es ist das Bekenntnis, das Kirche von Gegenkirche, Zeugnis von Irrlehre scheidet. »Nicht das Hakenkreuz, sondern das verhakenkreuzte Kreuz vergiftete die Kirche« vor 50 Jahren, meint *E. Bethge* im Vorwort.

Damit ist auch schon gesagt, daß nicht die Gesellschaft, sondern die *Kirche* der Ausgangspunkt und Kontext ist, von dem her die Weltprobleme angegangen werden. Das gilt sowohl für die theologische Reflexion wie für das geforderte Handeln. Wenn man an die weltweite Diskussion über diese Themen denkt, ist man immer wieder überrascht von der problemlos westlichen, deutschen, lutherischen Traditionsgebundenheit der theologischen Sprache. Aussagen für die Gegenwart werden durchgehend aus der *Fluchtlinie Luther – Barmen (oder Bonhoeffer) - Ökumene* (oder Lutherischer Weltbund) gewonnen. Das ist einerseits Methode, die sich offensichtlich aus der kirchlichen Praxis des Verfassers ergeben hat: »Hier scheint es mir am hilfreichsten zu sein, bei den eigenen theologischen Traditionen anzuknüpfen« (215). Andererseits ist das sichtlich auch die Prägung der engagierten Frömmigkeit des Verfassers selbst.

Der Verfasser legt meist implizit, dann aber auch explizit die folgende Geschichtstheorie der sozialen Entwicklung zugrunde: »Wir befinden uns in einem globalen System von Zentren und Peripherien mit der Tendenz, in den abhängigen Ländern brutale, in den Industrieländern -freundlichec Formen von Faschismus zu entwickeln - dies durch eine Koalition von Big Business und Big Government, vermittelt durch neuzeitliche Wissenschaft und Technik (Bertram Gross)« (146ff.). Parallel dazu verläuft eine geschichtliche Theorie der gegenwärtigen Bekenntnisbildung: Das Bekenntnis gegen die Apartheid ist eindeutig erreicht, die Prozesse der Bekenntnisbildung gegen die Massenvernichtungsmittel und die Umweltzerstörung sind fortgeschritten, im Bereich der Weltwirtschaft herrscht dagegen noch so viel Verwirrung und Ratlosigkeit, daß man - wie im Titel des Buches - noch fragen muß, ob hier nicht ein *status confessionis* zu konstatieren sei.

Soviel zur Charakterisierung des Werkes. Der kritischen Beurteilung sei vorangeschickt, daß der Rezensent sowohl mit dem Anliegen als auch mit dem Ansatz des Verfassers konform geht. Meine eigene Beunruhigung über die hier angesprochenen Menschheitsprobleme hat sich in zwei größeren deutschsprachigen Büchern niedergeschlagen (Die Relevanz des Wortes im Entwicklungsprozeß, 1982; Ethik des Nord-Süd-Konflikts, 1987). Zumal im ersten habe ich, allerdings subtiler als Duchrow, herausgearbeitet, daß es hier nicht nur um ethische Handlungsmodelle, sondern um einen sHerrschaftswechsek geht. Auch ich zehre von der lutherischen Tradition. Duchrows Deutung der Sozialethik Luthers gegen die des »Neuluthertums« halte ich für sachgemäß. Die lexikale Prägnanz des ersten Kapitels über die Zweireichelehre ist m. E. wert, als klassisch bezeichnet zu werden. Ich meine auch, daß es im *Gespräch mit der Befreiungstheologie* sachgemäßer ist, die eigene Tradition in die moderne Situation hinein zu vermitteln, als sich einfach bei dieser ab- und bei jener anzuhängen. Der Versuch, reformatorische Theologie mit dem Anliegen der Befreiungstheologie in Beziehung zu setzen (214ff.), halte ich mindestens für beachtenswert, auch wenn ich meine, daß daran noch viel gearbeitet werden muß.

Auch in anderer Hinsicht betrachte ich das Buch

als vorbildlich. Bei aller Ungeduld angesichts der Sache verrät der Verfasser seelsorgerliehe Motive. Besonders beachtlich ist die Unterscheidung zwischen bereits erkanntem status confessionis und einem Bekenntnisprozeß, bei dem man noch miteinander auf dem Wege ist, und wo man nicht gleich Forderungen stellen darf(167, 248). Wiederholt wendet sich Duchrow gegen das Richten und Verurteilen anderer (131, 153,215). Immer wieder geht er auf westdeutsche Sensibilitäten ein, zum Beispiel indem er zugesteht, daß der Osten auch kein nachfolgenswertes Beispie1liefert. Außerdem macht es sich bemerkbar, daß der Verfasser nicht nur Lehrstuhlinhaber, sondern auch Mann der Kirche ist. Das beste Beispiel für die erfrischende Praxisnähe ist das achte Kapitel über das Ökumenische Netz in Baden. Aber auch die Überlegungen über die Sozialgestalten der Kirche oder über die Rolle des Kirchentages zeugen von der Aktion-Reflexion-Sequenz. Und schließlich möchte ich das leidenschaftliche Engagement des Verfassers hervorheben, das auch mich erneut zutiefst in Frage gestellt und herausgefordert hat.

Aber ich habe mit diesem Buch auch erhebliche *Schwierigkeiten*, die um der Sache willen hier ausführlicher besprochen werden sollen. Von den formalem Ungereimtheiten war schon die Rede. Sie zeugen von einer Hast, die m. E. auch dem Inhalt und damit der Sache schadet. Sie kommt auf mehreren Ebenen zum Ausdruck.

1. Der Versuch, das Anliegen der Befreiungstheologie in der reformatorischen Theologie wiederzuentdecken, wurde bereits anerkennend genannt. Dabei findet jedoch keine kritische Auseinandersetzung und Kontrastierung zwischen den beiden theologischen Gestalten statt. Luther und Befreiungstheologie gehen bruchlos ineinander über (z. B. 208f.). Das heißt, daß auch die Spannungen zwischen ihnen nicht aufgearbeitet werden.

2. Das Buch hat mich (noch) nicht überzeugen können, daß das Bekenntnis die angemessene Kategorie für das Angehen dieses Problemkomplexesist. Bekenntnisse sind mutige Abgrenzungen und Selbstfestlegungen. Sie sind in extremen Situationen unausweichlich. Aber sie haben auch die Tendenz, das Gespräch zu beenden. Sie führen fast immer zum Ausschluß oder zur Abwendung derer, die entweder noch auf dem Wege sind oder die der zugrundegelegten Auslegung des Glaubens und der Wirklichkeit nicht folgen können. Die Frage ist, ob wir uns das bei Problemen mit so schwerwiegenden Konsequenzen leisten können. Daß Duchrow hier keine fanatischen Ketzerprozesse im Sinn hat, beweist unter anderem sein Begriff des Bekenntnisprozesses. Auch betont er, daß das Gesetz tötet, und lebt im Wissen um die schöpferische Kraft des Evangeliums. Irgendwie reimt sich das Bekenntnis als sozialethische Kategorie nicht mit diesem Ansatz. Auch die Prophetie - die hier als Alternative in Frage käme - nennt die Dinge hart beim Namen, scheidet zwischen Christ und Antichrist, verkündet das Gericht und ruft zur Buße auf. Aber sie ringt um den anderen. Sie ist nicht an der eigenen Integrität, sondern am Heil der Heillosen (in diesem Fall nicht der Armen, sondern der Verstockten) orientiert. In diesem Zusammenhang ist m. E. entscheidend, daß man *christliche Ethik*, wie christliche Prophetie, nicht nur normativ, sondern auch *soteriologisch* definiert. Wie werden Menschen von ideologischen und strukturellen Versklavungen befreit? Das ist das evangelische Anliegen. Mir ist bisher nicht klar, wie der Bekenntnisakt als solcher Evangelium sein kann. Kann er es nicht, dann steht etwas aus.

3. Damit hängt der Kirchenbegriff zusammen. Die Feststellung des Bekenntnisstandes ist Sache der Gesamtkirche und kann, wie Duchrow sagt, verbindlich nur von Synoden beschlossen werden (247). Duchrow meint folgerichtig, wir seien »in allen Sozialgestalten der Kirche herausgefordert .", bekennende Kirche zu werden« (234). Voraussetzung ist, daß die Grenze zwischen Christ und Antichrist so eindeutig geworden ist, daß nur noch Leute bösen Willens widersprechen können. Sie stellt man unter Kirchenzucht, oder man exkommuniziert sie. Ich meine, daß man damit außerordentlich vorsichtig umgehen sollte. Reformatorische Ekklesiologie weiß um die *ecclesia permixta*, die ecclesia militans und den simul iustus et peceator. Die Kirche bleibt ein Prozeß, in dem das neue Sein Christi die Sünde niederringt. Die Kirche *wird* in diesem Ringen wahre Kirche, sie *ist* es nicht. Wenn sie meint, sie sei es, ist sie es womöglich schon nicht mehr. Die Geschichte des Luthertums zeigt, daß die Forderung der Eindeutigkeit sogar in bezug auf die -reine Lehrer auf den Holzweg führt: Man machte hier selbst die Bedingungslosigkeit der Annahme (iustificatio sola gratia) zur Bedingung der Annahme. Dogmatische Eindeutigkeit ist meist nur durch Ausschluß oder Spaltung zu erreichen - und damit ist das Problem nicht gelöst, sondern unlösbar geworden! Das gilt noch im

verstärkten Maße auf den hier verhandelten sozialethischen Gebieten. Prophetie dagegen ist immer ein Charisma, dessen Träger nicht die Gesamtkirche, sondern einzelne und Gruppen innerhalb der Kirche sind. Sie wendet sich gegen die Welt da draußen und gegen die Welt in der Kirche. Die Kirche gibt es nun einmal, wenn nicht faktisch, dann potentiell, in allen sozialen Gruppen, mit ihren gegensätzlichen Interessen und deren ideologischen Legitimierungen. Wann werden wir das alles durchgeklärt und ausgesäubert haben - vorausgesetzt, daß wir überhaupt das Unkraut jäten können, ohne dem Weizen zu schaden! »Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen hat klar Partei genommen und sich zur Solidarität mit den Armen und ihren Organisationen entschieden« (226). Nun, das können ein paar Kirchenführer außerhalb ihres sozialen Kontextes auf ökumenischen Konferenzen relativ einfach erreichen. Und daß es jedenfalls dort einmal gesagt wird, ist nicht ohne Bedeutung. Es kommt aber auf den *Lebensvollzug* der Kirchen daheim an - und da gilt dieser Satz nicht einmal für die Mehrheit der Kirchen in der Dritten Welt.

4. Das führt uns zum gravierendsten Punkt. Für Duchrow selbst sind die Dinge in jedem der vier Fälle eindeutig – erschreckend eindeutig! Wie oben gesagt, kann man nicht sagen, er sei -radikak. Im Gegenteil, immer wieder fällt seine seelsorgerliehe Behutsamkeit auf. Was das Buch so schneidend macht, ist eine einseitige und vereinfachende Analyse. Ich halte die *Dependenztheorie* für außerordentlich leistungsfähig und habe sie meinen eigenen Analysen weithin zugrunde gelegt. Das heißt aber nicht, daß sie schon die ganze Wahrheit ist. Das Faktum, daß andere Deutungsmodelle ideologisch mißbraucht werden, heißt noch nicht, daß sie schlechthin falsch sind oder auch nur ad acta gelegt werden könnten. Auch die Dependenztheorie wird ideologisch mißbraucht. Im Ursachenkomplex der wirtschaftlichen Scherenentwicklung gibt es nicht nur Interaktionsfaktoren zwischen Zentrum und Peripherie, sondern auch inhärente Faktoren im Zentrum, die zum Wachstum der Wirtschaft, und inhärente Faktoren in der Peripherie, die statt dessen zum Wachstum der Bevölkerung führen. Übersieht man diese andere Dimension, kommt eine Schwarz-Weiß-Malerei heraus, die genauso irreführend ist wie ihr Gegenstück.

5. Das gleiche gilt für die Beurteilung der *Armen.* Die »Armen« sind in der Befreiungstheologie weithin zu einer Chiffre geworden. Reformatorische Theologie sollte schon aufgrund ihres Sündenbegriffs da nicht mitmachen. Ich denke bei der >Sünde< hier wie Duchrow ganz konkret an den Ursachenkomplex der -Scherenentwicklungc in der Wirtschaft. In der Argumentationsstruktur des Marxismus leuchtet die besondere Funktion des Proletariats ein. Aber selbst hier sieht die Wirklichkeit ganz anders aus als die Theorie. Wer die Armen nur als Opfer der Sünde anderer sieht, wer sie zu idealisieren, gar als Heilsträger ansehen kann, überfordert sie nicht nur, sondern beweist auch, daß er noch nie auf Gedeih und Verderb in solch eine Gesellschaft integriert worden ist. Die Illusion wäre ihm längst zerstört worden! Dieser Mangel an Wirklichkeitsnähe in bezug auf die Dritte Welt macht sich m. E. auch bei Duchrow bemerkbar – und zwar im Gegensatz zu den bundesdeutschen Verhältnissen, wo seine Sprache lebendig und differenziert ist.

6. Dahinter steht m. E. auch eine *ungenügende Ideologiekritik.* Nicht nur die Reichen und Weißen haben Interessen und ein entsprechendes Legitimationsbedürfnis. Bedeutet das Faktum, daß die Befreiungstheologie in der Dritten Welt so beliebt ist (jedenfalls in bestimmten Kreisen), wirklich nur, daß sie in der Heiligung so viel weiter fortgeschritten sind als wir - oder hat auch ihre besondere Interessenlage etwas damit zu tun? Gibt es das Phänomen der Schuldverdrängung und Schuldverlagerung nicht auch dort - und mit ebenso verheerenden Folgen?

7. Nun spricht Duchrow zu Bundesdeutschen, und es ist sicher angemessen, den Balken aus dem eigenen Auge zu holen, ehe man sich um den Splitter im Auge der anderen kümmert. Aber die Einseitigkeit und Vereinfachung rächen sich auch hier. Einmal führt sie zu analytischen Fehlleistungen, zum Beispiel zu der Meinung, daß »genügend Güter zur Deckung der Grundbedürfnisse der Menschen produziert werden« (140). Als ob das wirtschaftlich krankhafte Phänomen der Nahrungsmittelberge im Westen das ebenso krankhafte Phänomen des Produktionsverfalls in der Dritten Welt kompensieren könnte! In Wirklichkeit würde ein reiner Transfer von Lebensmitteln die Situation nur schlimmer machen. Zweifellos weiß Duchrow mehr über diese Mechanismen, als er zu sagen für nötig hält. Die Leser aber geraten auf den Holzweg.

8. Zum anderen kommt es zu simplizistischen Formulierungen, wie etwa die Unterteilung des »universalen Leibes Christi« in »aktive Räuber, passive Nutznießer und Beraubte« (73). Man verstehe mich nicht falsch: Wenn in solchen Formulierungen keine Wahrheit steckte, könnten sie nicht provozieren. Man kann sie vielleicht (!) auch einmal als Spitzensätze einer sorgfältigen Analyse verwenden. Darum geht es mir also nicht, sondern um den erreichten Effekt. Zweifellos ernten solche Formulierungen unter den (meist selbst privilegierten) Konferenzgängern aus der Dritten Welt Beifall. Man ist durch den faktischen Wohlstand und die Leistungsfähigkeit der westlichen Wirtschaft zutiefst in Frage gestellt und sehnt sich nach Entlastung und Bestätigung. *Als* Opfer des Geschehens braucht man sich nicht mehr zu rechtfertigen, auch nicht zu ändern. Die implizit Angeklagten werden zu Anklägern - und wer wagte angesichts der Fakten noch zu widersprechen! Die Westler dagegen sind gezwungen, mit den Wölfen zu heulen, um sich nicht als gemeinschaftsunfähig zu erweisen. Aber ob sie sich in dem Urteil wiedererkennen, ob sie sich nicht vielmehr innerlich immunisieren und sich dann selbstverständlich auch in bezug auf das Engagement für dispensiert halten? Kurz, ich halte solche Formulierungen für kontraproduktiv. Duchrow macht es seinen Gegnern zu leicht, ihn abzuschießen, und seinen Freunden zu leicht, ihre eigene Verantwortung abzuwälzen. Und das schadet der Sache, die er vertritt.

9. Die vermeintliche Eindeutigkeit verführt Duchrow auch dazu, seine Analyse der Weltwirtschaft als selbstverständlich vorauszusetzen (141). »DieMechanismen ... sind bekannt« (140). Wirklich? Aber selbst wenn alles eindeutig und alles bekannt wäre, müßte die Sünde immer wieder beim Namen genannt, das heißt konkret beschrieben werden, sonst richtet die Prophetie nicht Buße und Befreiung, sondern Verstockung an. Der Mensch ist ein kommunikatives Wesen, er muß über-zeugt werden. In dieser Hinsicht ist das Buch m. E. falsch aufgezäumt. Das Ergebnis der wirtschaftlichen Analyse wird am Anfang vorausgesetzt, und das führt dazu, daß der nicht-überzeugte Leser schon dort .abgehängt wird. Erst allmählich läuft die Analyse an: S. 52f. viel zu kurze Andeutungen, S.82 die erste (aber auf nur ein Modell beschränkte) Analyse, S. 101-113 Stand der ökumenischen Diskussion, S. 150ff. konkrete Beispiele, S. 171-191 dann ausführlicher. Das alles hätte viel früher kommen müssen. Dann wüßte der Leser, worum es geht.

10. Schließlich das Thema *Südafrika*. Es spielt im Gedankengang des Buches eine hervorragende Rolle. Die Verurteilung der Apartheid gehört inzwischen zur ökumenischen und internationalen Pflichtübung. Bei Duchrow muß mehr auf dem Spiele stehen als das. Apartheid wird in diesem Buch zwar so häufig und so stereotyp verwendet, daß man versucht ist, eine Zwangsvorstellung zu vermuten. Auch daß die Apartheid neben Atomvernichtung, ökologischem Kollaps und weltwirtschaftlicher Katastrophe (mit schon jetzt jährlich 30 Millionen Hungertoten!) zu einem der vier großen Menschheitsprobleme gezählt wird, scheint jeden Sinn für Proportionen vermissen zu lassen. Aber der Grund für die zentrale Rolle der Apartheid liegt offenbar in der Thematik und in der Voraussetzungsstruktur des Buches insgesamt. Einmal ist Apartheid für Duchrow Symbol für das weltweite Phänomen des »Faschismus«, von dem oben die Rede war. Zum anderen ist die Apartheid das einzige von den angesprochenen Menschheitsproblemen, bei dem die Bekenntnisbildung nach Duchrow schon ihr Ziel erreicht hat. Damit wird sie zum Modell für die anderen Bekenntnisprozesse und zum impliziten Beweis für die Stichhaltigkeit der Theorie.

11. Ich halte das für irreführend. Ich selbst habe mich seit Jahren immer wieder öffentlich und eindeutig gegen die Apartheid gewandt und sitze mit meiner ganzen Existenz in dieser Situation. Grade darum meine ich, daß die für das Bekenntnis notwendige Eindeutigkeit in diesem Fall zu einfach zu haben war. Daß Rassismus und faschistische Unterdrückung böse sind, weiß die Welt und wissen die Deutschen spätestens seit 1945. So fühlt man sich weithin von der Notwendigkeit entbunden, genauer hinzuschauen. Außerdem kann man eine kleine isolierte Bevölkerungsgruppe am Ende der Welt leicht in die Wüste schicken. Bei den anderen drei Problemen dürfte das schwieriger sein. Hier hat man ganz andere Größendimensionen, ganz andere Lawinen von Konsequenzen, die ganz anders unter die eigene Haut gehen, vor sich. Die Erwartung, daß der Bekenntnisprozeß sich bei diesen Problemen bereits auf dem gleichen Weg befindet und mit etwas Ausdauer auch das Ziel erreichen wird, könnte sich als Illusion erweisen.

12. Ist die südafrikanische Situation aber wirklich ein Spiegelbild der Weltsituation, wie auch ich

allerdings meine, dann müßte man sich umgekehrt bei der Analyse und Beurteilung Südafrikas ein wenig mehr Mühe geben. Bei Duchrow ist im Fall der Apartheid nicht nur alles deutlich, sondern alles ist auch erledigt. Analyse, Strategie, Folgen solch einer Strategie - all das braucht nicht mehr debattiert zu werden. Die Fehleinschätzung, die sich aus dieser vermeintlichen Eindeutigkeit ergibt, geht so weit, daß Duchrow meint, das Apartheidssystem sei trotz immer größerer Gewaltanwendung wegen Legitimationsentzug dabei, zusammenzubrechen (225). In Wirklichkeit ist dieser Zusammenbruch vorläufig gar nicht abzusehen. Und die ideologischen Legitimationen wachsen so schnell nach, wie sie untauglich werden. Längst hat man dazu keine theologischen Argumente mehr nötig. Worum es mir geht ist, daß die Kirche es sich mit der Analyse der zugrunde liegenden sozialpsychologischen und sozialstrukturellen Mechanismen nicht zu leicht machen darf – und nicht nur um Südafrikas willen. Wirtschaftlich veranlagte und ethnisch überhöhte Machtkämpfe häufen sich in 'letzter Zeit, zumal in der dritten Welt. Das Bekenntnis gegen die Apartheid, so notwendig es als solches ist, ist einfach zu wenig, weil es zwar ein Urteil fällt, aber keinen Weg erschließt.

Diese relativ ausführliche Kritik - noch einmal sei es gesagt – möge ein Zeichen dafür sein, wie hoch ich die Bedeutung dieses Buches und seines Anliegens einschätze. Meine Hoffnung ist, daß das Ringen um diese Fragen durch diesen Beitrag gefördert und nicht gelähmt wird. Darum möchte ich mit einem Dank an den Verfasser für seinen unermüdlichen theologischen und praktischen Einsatz abschließen.

Pro! Dr. Klaus Nürnberger *RSA-Pretoria*

Zur Anthropologie

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 540 S. Kt. 78,- DM. Ln. 98,-DM.

»Das Konzept dieses Buches hat den Verfasser durch drei Jahrzehnte beschäftigt. Ergebnisse einer ersten Arbeitsphase wurden 1962 unter dem Titel >Wasist der Mensch?< veröffentlicht ...«(8). Dieses erste Büchlein ist wegen seiner Kürze und Übersichtlichkeit zweifellos eins der am meisten gelesenen Werke Pannenbergs. Es ist faszinierend zu sehen, wie sich nun wieder einmal der Entwurf eines Denkers über Jahrzehnte hin durchgehalten, durchgeklärt, nur in Grenzen fortentwickelt, dafür aber eine große Materialfülle assimiliert hat.

Der Titel bezeichnet das Anliegen des Werkes. Es ist keine theologische Anthropologie, sondern eine (säkularwissenschaftliche) Anthropologie in theologischer Sicht. Dabei geht es darum, die religiöse Dimension der von der säkularen Anthropologie aufgedeckten Einsichten aufzuzeigen und damit diese kritisch zu verwandeln (19). Es handelt sich dabei, im Gegensatz zur dogmatischen Anthropologie, um ein ‚fundamentaltheologisches' Unternehmen (21).

Das Werk zerfällt in *drei* nicht vergleichbare *Teile.* Im *ersten Teil* wird zunächst aus *Herders* Begriff einer durch die -Erziehung des Menschengeschlechtss erst zu erringenden Gottebenbildlichkeit die Unfertigkeit der Humanität des Menschen geschlossen. Damit werden *Schelers* Begriff der -Weltoffenheitc, *Plessners* Begriff der -Exzentritätc und *Gehlens* Begriff Menschen als -Mängelwesenc in Beziehung gesetzt. Was den Menschen zum Menschen macht, ist, daß er sich selbst transzendieren kann. Wenn aber die Weltoffenheit als Exzentrizität präzisiert werden kann, dann impliziert das den Bezug auf eine göttliche Wirklichkeit. In der Spannung zwischen der zentralisierten Organisationsfonn des Humanen und seiner Exzentrizität (das heißt ihr Bezug auf eine göttliche Wirklichkeit) liegt das Phänomen des -Bruchs im Ichc, welches, wenn jene dieser nicht eingebunden bleibt, zur Ichsucht und Selbstverfehlung, also zur Sünde führt.

Der *zweite Teil* ist mit xier Mensch als gesellschaftliches Wesen: überschrieben, verhandelt aber im wesentlichen den Problembereich von Selbstbewußtsein, Subjektivität und Identität im Verhältnis zum anderen, der dann als Thema des affektiven Lebens weiter ausgeführt wird. Eine ausführliche geschichtliche Nachzeichnung der Diskussion über die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft und über das Verhältnis zwischen Ich, Selbst und Du führt zu dem zentralen Gedanken eines xsymbiotischenc Urverhältnisses zwischen Mutter und Kind, in welchem Pannenberg »den ontogenetischen Ausgangspunkt der menschlichen Exzentrizität erblicken« möchte (219). Hier nämlich ist das >Urvertrauen< oder -Grundvertrauen- des Men-

sehen angelegt, das schließlich die Geborgenheit der Mutterbeziehung transzendiert, das sich auf ein Umfassenderes, Religiöses hin verallgemeinert und das auf das sHeik als Ganzheit hin tendiert, in dem schließlich auch die Person als Transzendtierung des Ich auf seine Bestimmung hin wurzelt.

Der *dritte Teil* handelt über die sgemeinsame Welt« Hier wird zunächst die Beziehung von Kultur, Freiheit und Sprache auf das religiöse Phänomen hin entfaltet. An Spiel und Kultus wird die religiöse Dimension der Freiheit im Gegensatz zur Arbeit entfaltet. Der Kultus stellt die ungetrübte Ordnung des Kosmos jenseits von Leid und Bösem dar. In der Analyse der Sprache wird wieder an die ssymbiotische Beziehurige angeknüpft und gezeigt, daß Sprache und Sprechen einen Ganzheitshorizont von Sinn, also wieder die religiöse Dimension, voraussetzen. Wort Gottes aber ist Ansage der noch verborgenen Zukunft Gottes als Offenbarung der Wahrheit über das Ganze der Welt (383f.). Vom Sinn schreitet Pannenberg dann zur *Institution,* zu einzelnen gesellschaftlichen Institutionen und schließlich wieder zur *»Religion* im System der Kulture. Das letzte Kapitel ist dem Problembereich von Geschichte und Geschiehtlichkeit gewidmet. Hier werden die biblischen Wurzeln des modernen Geschichtsbewußtseins verhandelt, mit den vorigen Überlegungen über Identität, Ichbewußtsein, Affektivität, Personalität usw. in Beziehung gesetzt und wieder auf die Antizipation der Zukunft eines Übergreifenden hin ausgelegt.

Für Leser der ZEE muß sich unsere Würdigung auf *ethische Gesichtspunkte* konzentrieren. Die Anthropologie ist die Grundlage der ethischen Besinnung; und die Frage ist, wie leistungsfähig der vorliegende Ansatz in dieser Hinsicht ist. Zunächst einmal muß das unermüdliche Bemühen Pannenbergs, die Theologie mit dem Denken der Zeit in Beziehung zu setzen, noch einmal mit Bewunderung zur Kenntnis genommen werden. Auch die Ethik kann ja schlechterdings nicht ohne solche Bemühung auskommen. Die Stärken des Werkes sind auch seine Schwächen. Das gilt schon für die Kommunikation zwischen Verfasser und Leser. Eine ungeheure Belesenheit und Gelehrsamkeit verführt, wie ich meine, zu endlosen Aufarbeitungen literarischen Materials, bei denen der Leser Mühe hat, nieht den Faden des eigentlichen theologischen Anliegens aus dem Auge zu verlieren. Man hätte sich eine Straffung, eine Konzentration auf die wesentlichen Argumentationszusammenhänge, eine griffige Zusammenfassung der Ergebnisse gewünscht - einfach um das Buch zugänglicher und brauchbarer zu machen. Was den Inhalt betrifft, richten sich unsere *Anfragen* im wesentlichen auf zwei Aspekte, die anthropologische und die theologische Komponente. Zunächst das erste.

Das Anliegen, die *religiöse Dimension im Phänomenkomplex des Humanen aufzudecken* und damit erneut einen gemeinsamen Sinnhorizont zwischen Theologie und säkularer Wissenschaft bloßzulegen, kann, wie schon gesagt, auch seitens der Ethik nur begrüßt werden. Die Frage ist aber, was das Menschliche eigentlich umfaßt. Obwohl Pannenberg von der Humanbiologie über die Psychologie und die Soziologie zur Geschichtswissenschaft fortschreiten möchte, ist das Werk doch *eindeutig von der Bewußtseinspsychologie* her konzipiert. Darin liegt seine Geschlossenheit, aber auch seine Grenze.)Der< Mensch wird vom Ansatz her wesentlich als Individuum, nieht als Gemeinschaftswesen; als Geist, nicht als Leib; als Bewußtsein, nicht als Objekt transsubjektiver Mächte; als geschichtliches Subjekt, nicht als Menschheit, die eine Geschichte hat, gedacht – so gewiß von hier aus einige Aspekte der Leiblichkeit, des gesellschaftlichen Eingebettetseins und der Gesamtgeschichte beleuchtet werden.

Das liegt sicher am traditionellen, typisch abendländischen Begriff der Anthropologie. Die Frage ist aber, ob die Ethik nieht auf eine Horizonterweiterung der Anthropologie drängen und damit auch die Arbeit des Systematikers wiederum befruchten sollte. Eine kurze Durchsicht der Gebiete, in denen heute die dringendsten ethischen Probleme auf uns zukommen, zeigt, daß der Horizont der traditionellen anthropologischen Fragestellung einfach nicht mehr ausreicht. Man denke an die sozio-psycho-somatische Medizin, welche komplexe Kausalzusammenhänge aufzeigt, die am subjektiven Bewußtsein vorüberzugehen scheinen. Man denke an neue Theorien über die biologische Vererbbarkeit erlernter Fähigkeiten und Einstellungen, oder an die Rolle der biochemischen Vorgänge im Körper für den Gesamtkontext der menschlichen Existenz. Man denke an die unglaubliche Macht, welche das Urteil der Primärgruppe über den Einzelnen ausübt, an das Sichverlieren, bzw. die Erweiterung des Ich durch Identifikation mit einem Volk, einer Klasse, einer religiösen

Gemeinschaft. All dieses gehört doch zum Typischen des Menschseins, kommt aber von Pannenbergs Fragestellung her nicht in den Blick. Das aber hängt wiederum damit zusammen, daß Pannenberg nicht von der Situation, sondern von der Tradition, nicht vom faktisch erfahrenen Menschsein, sondern von der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs des Menschen im Abendland ausgeht. Man denke ferner an die *Macht gesellschaftlicher Zwänge und Prozesse,* die ganze Gesellschaftsschichten wie Wogen umherschleudern. Man denke an die Beschleunigung aller geschichtlichen Prozesse, welche die Menschheit als ganze in den Abgrund zu treiben scheint. Man denke an die exponentiell wachsenden Diskrepanzen in einer sich zum System formierenden Welt - sei es in der technologischen Entwicklung, in der Wirtschaft, oder in der Rüstung. Kann man eine Anthropologie der Neuzeit schreiben, ohne einen Hinweis auf Atomkrieg, Massenhunger, ökologischen Kollaps, ideologische Polarisierung großer Kollektive, kulturellen Zusammenprall und Anomie - und die faktische Machtlosigkeit xlese Menschen all diesen Mächten gegenüber? Gordon *Kaufman* (Harvard) meint, man müsse die gesamte Theologie, besonders aber den Gottesbegriff, rekonstruieren, seit der Mensch die Möglichkeit gewonnen hat, nicht nur menschliches Leben, sondern das Leben als solches auszulöschen. Und der Begriff des Menschen? Was bedeuten all diese Entwicklungen für die Anthropologie - selbst für die Anthropologie im engeren, Pannenbergsehen Sinn des Wortes? Nun, man kann nicht alle Aufgaben zugleich angehen. Was Pannenberg gemacht hat, sollte andere dazu herausfordern, mit einem anderen Ansatz die nicht abgedeckten Aspekte beizubringen.

Das bringt uns zum *theologischen Aspekt.* Ich setze voraus, daß die theologische Ethik ihre Verbindlichkeit aus der religiösen Erfahrung dessen, rwas mich unbedingt angeht< *(Tillich),* bezieht. Darum ist nicht unwichtig, wo man das Religiöse angelegt findet. Pannenberg sieht die Evidenz des Religiösen in der antizipierten Ganzheit der Wirklichkeit gegenüber ihrer noch im Werden befindlichen, unvollkommenen, gegenwärtigen Gestalt. Aber wird das Religiöse wirklich so erfahren? Ich vermute, daß das Bewußtsein des Göttlichen nicht in einer Ahnung des Umfassenden, sondern in einer Begegnung mit dem Unausweichlichen aufbricht - nicht am unbestimmten Ganzen, sondern am raumzeitlich Signifikanten. Das läßt sich meines Erachtens schon in der Analyse des Menschen in seiner Normalexistenz nachweisen. Er hat nachweislich unglaublich enge Horizonte und kurzfristige Vergangenheits- und Zukunftsperspektiven. Das Umfassende, Endgültige spielt faktisch überhaupt keine Rolle, wohl aber das Einmalige, Unausweichliche: Geburt, Hochzeit, Tod der Mutter, Bankrott, Revolution. Und das ist, wie der Laszlo-Bericht an den Club of Rome gezeigt hat, sogar bei den großen Entscheidungsträgern so.

Die Frage ist, ob dem Menschen, selbst dem säkularen Menschen, ein Umfassendes als existenziell relevantes Problem überhaupt widerfährt. Meines Erachtens bricht das Göttliche nicht am Umfang, sondern am Mittelpunkt der erfahrenen Wirklichkeit ein. Es setzt ein Koordinatensystem, durch das Orientierung im Chaos andringender Welterfahrung möglich wird. Nicht in einem Umfassenden, in dem man sich ja auch unendlich verlieren könnte, sondern im -Systemc, das mich hält, liegt die Möglichkeit des Urvertrauens. Jedes System impliziert eine nicht integrierte Umwelt, die nicht mehr faßbar, aber auch nicht relevant ist, es sei denn, daß sie als das Dämonische in die Ordnung des Systems einbricht und dann erneut integriert werden muß. So war der Gott Israels zunächst das Numen einer nomadischen Sippe, integrierte dann aber Zug um Zug die andringende Weltwirklichkeit, bis er schließlich (als Gott der Fruchtbarkeit) der Gott der Natur schlechthin, (als Gott, der Nebukadnezar und Kyros auf den Plan riet) der Gott der Geschichte schlechthin, (als Gott der den babylonischen Göttern überlegen war) der Gott der Götter schlechthin geworden war. Das Umfassende steht am Ende einer theologischen Ausweitung des Spezifischen und Signifikanten - wie ja auch im Neuen Testament der den Petrus beschlagnahmende Wanderprediger schließlich im Epheserbriefzum kosmischen Herrscher geworden ist.

Das alles ist für die Ethik sehr wichtig. Das Göttliche erschließt Sinn als strukturierten Kontext, in dem Status und Rolle von Gruppen und einzelnen definierbar werden. Als solches impliziert es ein Normensystem, auf Grund dessen Seinsrecht zugeteilt, oder vorenthalten wird. Und darauf fußt alle Ethik. Nicht in einer Unvollkommenheit, die ich eines Tages einholen werde, auch nicht nur an der Ichzentrierung im Unterschied zur

Exzentzität liegt die Verfehltheit meiner Existenz, sondern an der Diskrepanz zwischen dem, was ich sein soll (und vielleicht durch Neuschöpfung sein werde), und dem, was ich faktisch bin. Nicht die Ganzheit wird eschatologisch antizipiert, sondern die Eigentlichkeit. Kurz, es besteht eine Dialektik zwischen ethischer Zumutung und soteriologischem Zuspruch: der Zuspruch nimmt das eschatologisch vorweg, was uns jetzt zugemutet wird.

Prof. Dr. Klaus Nürnberger *RSA-Pretoria*

Buchhinweis

Treiber, Hubert, und *Heinz Steinert:* Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen über die »Wahlverwandtschaft« von Kloster und Fabrikdisziplin. Mit einem Vorwort von Adolf Holl. München: Heinz-Moos-Verlag 1980, 142 S. 34,-DM.

Die Autoren, der eine Verwaltungswissenschaftler an der Universität Hannover, der andere Soziologe an der Universität Frankfurt, haben ein faszinierendes Buch zur Sozialgeschichte geschrieben. Es ist im aktuellen Kontext für alle jene von besonderem Interesse, die sich mit sozialethischen Grundlagenproblemen der modernen Arbeitsgesellschaft, der gegenwärtig die Arbeit ausgeht, beschäftigen.

Die Autoren knüpfen mit ihrer Untersuchung an Erkenntnisse *Max Webers* an, die dieser in seinem Werk über »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« entwickelt hatte. Gemeint ist, die im Untertitel des Buches zum Ausdruck gelangende »Wahlverwandtschaft« zwischen Puritanismus und Kapitalismus, zwischen säkularisiertem Kloster und Fabrik. Diese beruht darin, daß die Askese als Lebensform aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben. übertragen worden ist. Damit entstand eine wesentliche Voraussetzung der wissenschaftlich-technischen Gesellschaft: die disziplinierte und arbeitsteilige Lebensführung in der Wirtschaftsordnung als Lebensstil aller erwerbstätigen Menschen.

Als Gegenstand zur Untersuchung der Methoden der Disziplinierung dient den Autoren eine Arbeitersiedlung, die um 1860 von einem »Sozialreformer« und Textilunternehmer *Arnold Staub* als Arbeiterkolonie in Kuchen bei Geislingen in Baden-Württemberg gegründet worden ist. Die Fabrik und Wohngebäude umfassende Siedlung entsprach nicht nur in ihrer baulichen Anlage frappierend klösterlichen Anlagen. Auch der vom Unternehmer mitprogrammierte Lebensstil entsprach in seiner genauen Zeiteinteilung, der Forderung nach einem planvollen Leben und der Konzentration auf die Berufspflichten durchaus klösterlichen Vorbildern.

So lag es nahe, auf der Suche nach historischen Vorbildern für das Arbeiterquartier als Erziehungsanstalt den historischen Zusammenhang von klösterlicher Lebensgemeinschaft und Fabrik zu rekonstruieren. Das um den Grundsatz von »ora et labora« gruppierte Disziplinierungsprinzip eines planvollen Lebens bestimmt auch heute noch den Berufsmenschen unserer wissenschaftlich-technischen Gesellschaft. Auf dem Hintergrund des sich gegenwärtig anbahnenden gesellschaftlichen Wandels, in dessen Verlauf die alten Werte der Arbeitsgesellschaft durch alternative Zielvorstellungen wie Emotionalität, Spontaneität und Liebe in Frage gestellt werden, hat die Arbeit von Treiber und Steinert ihre aktuelle Bedeutung.

Prof. Dr. Rolf-Peter Calliess *3005 Hemmingen*

Mitteilung des Schriftleiters

Fachzeitschriften tragen sich in der Regel nicht selbst. Dem Gütersloher Verlags haus Gerd Mohn ist zu danken, daß es die)Zeitschrift für Evangelische Ethike seit vielen Jahren erscheinen läßt. Darum wird es den Abonnenten einsichtig sein, daß nach mehreren Jahren der Abonnementspreis erhöht wird. Die zweite Umschlagseite weist den neuen Preis aus: 68,- DM für den Jahrgang. Allerdings wird neu ein Studentenabonnement angegeben. C. *F.*

Bibliographie

Grundlagenprobleme und Methodenprobleme der Ethik

Ethik. Hg. v. H. E. Härz und U. Wilke. Berlin (Ost): VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1986. 250 S. 24,80 M.

Gerber, Uwe: Die feministische Eroberung der Theologie. München: C. H. Beck 1987 (BSR 335). Ca. 200 S. Ca. 17,80 DM.

Kasper, Walter: Theologie und Kirche. Mainz: Matthias Grünewald 1987. 388 S. 48,- DM.

Keil, Günther: Philosophiegeschichte II. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 1987 (Theologische Wissenschaft, Bd. 14, 2). 202 S. 29,80 DM.

Scharf, Kurt: Widerstehen und Versöhnen. Stuttgart: Radius Verlag 1987. 200 S. 28,- DM.

Sölle. Dorothee: Selig sind, die da Angst haben. Standorte einer feministischen Theologie. München: DTV 1987 (10835).8,80 DM.

Historische Probleme der Ethik

Beintker, Michael: Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der »kirchlichen Dogmatik«, München: Chr. Kaiser 1987 (Beiträge zur evangelischen Theologie, 101). Ca. 330 S. Ca. 58,-DM.

Ebert, Klaus: Thomas Müntzer. Von Eigensinn und Widerspruch. Frankfurt a. M.: Athenäum 1987. Ca. 250 S. Ca. 38,- DM.

(1öggelmann, Walter: Christliche Weltverantwortung zwischen sozialer Frage und Nationalstaat. Zur Entwicklung Friedrich Naumanns 1860-1903. Baden-Baden: Nomos 1987. 352 S. 86,-DM.

Grane, Leif: Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven. Übers. v. Monika Wesemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (UTB 1425) 291 S. 27,80 DM.

Kooi, Cornelis van der: Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909-1927). München: Chr. Kaiser 1987 (Beiträge zur evangelischen Theologie, 103). Ca. 264 S. Ca. 68,-DM.

Krolzik, Udo: Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung. NeukirchenjVluyn: Neukirchener Verlag 1987. Ca. 192 S. Ca. 48,- DM.

Mann, Walther: Ordnungen der Allmacht. Paul Althaus der Jüngere über die Ordnungen. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1987 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums; Neue Folge, Bd. 7). 149 S. 21,80 DM.

Mayer, Rainer: Kirchen-Spaltung? Bonhoeffer - Barmen - Politik und Bekenntnis heute. Stuttgart: Calwer Verlag 1986.92 S. 14,80 DM.

Michael, Karl-Heinz: Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Eine kritische Untersuchung der »Transzendentalen Ästhetik« in der »Kritik der reinen Vernunft« und ihrer theologischen Konsequenz. Wuppertal: R. Brockhaus 1987 (TVG-Monographien und Studienbücher). Ca. 256 S. Ca. 38,- DM.

»Über Natur- Philosophische Beiträge zum Naturverständnis« hg. v. Oswald Schwemmer. Frankfurt a. M.: Klostermann 1987. 164 S. 38,-DM.

Picht, Georg: Aristoteles' »De Anima«. Mit einer Einführung v. Enno Rudolph. Stuttgart: Klett-Cotta 1987. XVII, 438 S. 60,- DM.

Rohls, Jan: Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (UTB 1453).365 S.29,80DM.

Safranski. Riidiger: »Schoppenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie«, Eine Biographie. München: Hanser Verlag 1987. 560 S. 49,-DM.

Wagner, Gerhard: Geltung und normativer Zwang. Eine Untersuchung zu den neukantischen Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers. FreiburgjMünchen: Karl Alber 1987. 186 S.48,-DM.

Wisser, Richard (Hg.): Martin Heidegger - Unterwegs im Denken. Symposion im 10. Todesjahr. FreiburgjMünchen: Karl Alber 1987 (Alber-Broschur Philosophie). Ca. 350 S. Ca. 68,-DM.

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

Politische Ethik

Altner, Günter: Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. X, 234 S. 36,- DM.

Das Ende der Geduld. Carl Friedrich von Weizsäkkers »Die Zeit drängt« in der Diskussion. München: Carl Hanser 1987. 151 S. 12,80,-DM.

Habermas, Jürgen: Eine Art Schadensabwicklung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 (es 1453). 192 S.12,-DM.

Huber, Wolfgang: Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und Politik. Harnburg: Rowohlt 1987 (rororo aktuell 12136). 141 S.12,-DM.

Langendorfer, Hans: Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten katholischen FriedensverIautbarungen und zur ethischen Problematik heutiger Sicherheitspolitik. Mainz/München: Grünewald/Kaiser 1987. 236 S. 28,- DM.

Lehmann, Paul: Christologie und Politik. Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Mit e. Einführung i. d. dt. Ausg. v. G. Sauter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 172 S. 19,80 DM.

Zsifkovits, Valentin: Ethik des Friedens. Linz: Veritas Verlag 1987 (Soziale Perspektiven, Bd. 1). 224 S. 29,- DM.

Rechtsethik

Eser, Albin (Hg.): Die nichteheliche Lebensgemeinschaft. Paderborn: Schöningh 1986 (Rechts- u. Staatswiss. Veröff. d. Görres-Gesellschaft, N. F. Heft 47). 100 S. 14,80 DM.

Holst, Bruno: »Selbstmord – Selbsttötung. Kriminologische und kriminalistische Erkenntnisse über Probleme von Ich und Gesellschaft.« München: J. Schweitzer-Verlag. 282 S. 138,- DM.

Lampe, Ernst-Joachim: Genetische Rechtstheorie. Recht, Evolution und Geschichte. Freiburg/München: KarI Alber 1987 (Alber. Broschur Rechts- und Sozialwissenschaft). Ca. 120 S. Ca. 36,- DM.

Luhmann, Niklas: Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. 459 S. 28,-DM.

Weinberger, Ota: Recht, Institution und Rechtspolitik. Grundprobleme der Rechtstheorie und Sozialphilosophie. Wiesbaden: Franz Steiner 1987. Ca. 256 S. Ca. 48,- DM.

Bioethik, Medizin, Genetik

Böhme, Wolfgang: Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. Ca. 400 S. Ca. 48,-DM.

Gentechnologie und Verantwortung: Symposium der Max-Planck-Gesellschaft. Schloß Ringberg/Tegernsee, Mai 1985. Hg. v. d. Generalversammlung der Max-Planck-Gesellschaft. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft m. b. H. 1986 (Paperback der Zeitschrift Naturwissenschaftliche Rundschau). 92 S. 13 Abb. 16,80 DM.

Jonas, Hans: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 (st. 1514). 324 S. 14,-DM.

Markl, Hubert: Evolution, Genetik und menschliches Verhalten. Zur Frage wissenschaftlicher Verantwortung. München/Zürich: R. Piper 1986 (Serie Piper 623). 12,80 DM.

Mohr, Hans: Natur und Moral. Ethik in der Biologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987 (Dimensionen der modernen Biologie). X, 191 Sm. 2 Abb. 39,- DM (Subskrpr. 35,-DM).

Nagl, Walter: Gentechnologie und Grenzen der Biologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987 (Dimensionen der modernen Biologie). XIV, 210 S. m. 46 Abb. 39,- DM (Subskrpr. 35,- DM).

Prentis, Steve: Technik des Lebendigen: Biotechnologie. Aus d. Engl. v. Sebastian Vogel. Köln: vgs Verlagsgesellschaft 1987. 272 S. m. 45 Zeichn. u. 48 Fotos. 38,- DM.

Schell, Thomas von, u. a.: Biotechnik - Gentechnologie – Reproduktionsmedizin. Stuttgart: Kohlhammer 1987 (Kohlhammer Taschenbücher Bürger im Staat, Bd. 1082). Ca. 180 S. 20,-DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung/Introduction

Die Theologie tradiert ihr eigenes Sprachspiel. Gerade in der Ethik, sofern sie im Kontext von Theologie und Kirche betrieben wird, sieht sie sich immer wieder vor der Aufgabe, den Nachweis zu führen, wie das, was alle aus guten oder weniger guten Gründen sagen, behaupten, fordern, nun eben auch spezifisch »christlich« sei; und d. h. ja in aller Regel, ob es auch in dem eigenen, als solchem identifizierbaren Sprachspiel der Theologie ausgedrückt und vorgestellt werden kann, gleichsam auf dem Wege einer Rückübersetzung in die besondere Sprachtradition der Theologie. Wenn das nicht auf dem Wege naiver Assoziation geschieht, sondern auf historisch reflektierte Weise, läßt sich dabei erkennbar kritischer Aufklärungsgewinn erzielen. *Friedrich W. Grafunternimmt* es, die Rede vom *prophetischen Wächteramt der Kirche* in die Sprache der theologischen Tradition zurückzuübersetzen und den Wandel aufzudecken, der sich hier unter der Hand, aber doch äußerst folgenreich vollzogen hat.

Immer wieder einmal stellen sich Begriffe ein, die eine hohe assoziative Anziehungskraft haben und an denen sich eine generelle moralische Gemütslage abbildet. Ein solcher assoziationsreicher Begriff scheint gegenwärtig der der *»politischen Kultur«* zu sein. Schon unter dem Eindruck der heftigen Auseinandersetzungen um die Nachrüstung, bei denen es oft äußerst unfriedlich zuging und viele die Frage bewegte, wie man eigentlich bei unversöhnlichen Gegensätzen noch miteinander umzugehen vermöge, tauchte immer wieder die Rede von der »politischen Kultur« auf. Im Grunde geht es dabei um ein schwer definierbares Lebenselement eines *demokratischen Ethos.* Die öffentliche Erregung über die Vorgänge im Zusammenhang mit der Landtagswahl in Kiel im Herbst 1987 hat dann dem Begriff »politische Kultur« vollends Prominenz verschafft. *RolfSchieder,* der jüngst die erste größere Monographie zum Thema *»Civil Religion«* vorgelegt hat, untersucht aus gegebenem Anlaß die Frage, ob »politische Kultur« in bestimmter Weise in den Rang eines Zentralbegriffs einer »Civil Religion« in der Bundesrepublik aufgerückt sei. In dem Beitrag von *Klaus Tanner* wird die Rezeption der *Demokratiedenkschrift der EKD* vom Herbst 1985 analysiert, die zu einem selten einmütigen Dokument des gegenwärtigen Protestantismus geworden ist und manche Formulierung enthält, die ihre bedeutungsvolle Aktualität im Herbst 1987 erweisen konnte – wenn sie denn wirklich rezipiert worden ist. Die Analyse der Rezeption ergibt ein aufschlußreiches Bild der politischen Kultur.

Die *Diskussion um »Postmoderne«,* die aus der Architektur und den Literaturwissenschaften auch in andere Wissensbereiche vordringt, könnte auch eine neue Diskussionslage für die Ethik heraufführen. Darauf sollen die Bemerkungen zur Diskussion hinweisen, die der Unterzeichnete beigesteuert hat.

Ober die *Zukunft des Sozialstaates* ist gegenwärtig eine intensive Diskussion im Gange. Mit welchen Leitvorstellungen sollen mögliche Korrekturen und zukunftsträchtige Entwicklungen eingeleitet werden? *Theodor Strohm,* Vorsitzender der Kammer der EKD für Soziale Ordnung, geht dieser Frage in der neueren Literatur nach'.

T.R.

Theology hands down its own tradition in matters of language. The discipline of ethics in particular, as pursued in a theological and ecclesiasticaI context, is repeatedly called on to demonstrate what is specifically »Christian« about the things that people say, assert, and demand for more or less respectable reasons. As a rule, such demonstrations are insisted upon regardless of whether or not those things can be expressed and presented in the complex of language that we recognize as belonging specifically to theology, i. e., regardless ofwhether we can translate them back into theology's special tradition of language. If such a translation is the result not merely of a naive process of association, but of historical reflection, then considerable critical enlightenment can be achieved. *Friedrich W. Grafundertakes* to translate the phrase about the role of the church as a prophetie guardian back into the language of the theological tradition and to reveal the change that in this case has occurred imperceptibly but with major consequences.

Over and over again concepts with enormous associative powers of attraction become firmly established and are used to express a general moral feeling and outlook. At present, one such richly associative concept appears to be that of »political culture«. Early on, due to the impression made by the vehement quarrels over rearmament, which were often anything but peaceful, and which left many people wondering how they could possibly continue to deal with each other in the face of irreconcilable differences, there were repeated references to »political culture«, Basically, we are concerned here with an almost indefinable but vital element of any democratic ethos. Later, public arousal over the events connected with the state elections in Kiel in the autumn of 1987 elevated the concept of »political culture« to a position of prominence. *RolfSchieder,* who just recently published the first major monograph on the topic of »Civil Religion«, here poses the question as to whether »political culture« has assumed the status of a central concept of a »civil religion« in WestGermany. *Klaus Tanner's* essayanalyses the reception - if, indeed, it really has been received – of the memorandum on democracy brought out by the Protestant Church in Germany in the autumn of 1985, a work which has met with an unanimity of response rare in modern Protestantism and which contains many formulations that proved their applicability to current events in the autumn of 1987. His analysis of its reception provides a most revealing picture of the political culture.

The discussions of »postmodernism«, which began in architecture and literary studies and have infiltrated other disciplines, could also lead to a new basis for discussions of ethics. The present weiter indicates this in his own comments on the discussions.

At present an intensive discussion of the future of the social state is taking place. What key concepts should be used to introduce possible corrections and developments with future consequences? *Theodor Strohm,* chairman of the chamber for Social Order of the Protestant Church in Germany, surveys the treatment of this question in recent publications.

Translated by William Walker *T.R.*

La theologie cultive, par tradition, son propre style de langage. En particulier dans le domaine de l'ethique, pour autant qu'elle soit pratiquee dans le contexte de la theologie et de l'Eglise, elle se voit sans cesse confrontee au besoin de fournir la preuve demontrant de quelle maniere

ce que tous, pour de bonnes ou de moins *bonnes* raisons enoncent, pretendent, exigent, releve finalement d'un fait specifiquement chretien; et c'est a cette occasion que l'on a pu voir, en règle generale, si cela est egalement susceptible d'etre dit et presente dans le style propre à la theologie, style identifiable en tant que tel, ramenant, pour ainsi dire sur les traces d'une retraduction conduisant elle-meme . la tradition de langage bien particuliere à la theologie, Lorsque ceci s'effectue, non pas par le biais d'associations naives, mais, bien au contraire, d'une maniere extrememement reflechie, on peut alors atteindre un niveau de comprehension superieur sans se departir d'un certain esprit critique facilement reconnaissable. *Friedrich W. Graf* entreprend ici de retraduire le discours de l'Eglise en tant que gardien prophetique dans la langue de la tradition theologique et de reveler l'evolution qui s'est ici effectuee d'une maniere larvee mais aux consequences neanmoins extrememement nombreuses.

Sans cesse de nouvelles notions apparaissent qui possedent une puissance d'attraction associative elevee et d'apres lesquelles se dessine un etat d'esprit moral general, La culture politique semble, à I'heure actuelle, etre une teile notion, à caractere associatif intense. Dejä sous l'effet des discussions violentes sur le theme du rearmement qui se deroulerent souvent dans un climat loin d'etre serein et qui souleverent à beaucoup la question de savoir comment, étant en desaceerd total, l'on parvient encore à poursuivre des relations, il etait sans cesse question de culture politique. Au fond, il s'agit ici d'un element de la vie d'une conception morale democratique, element difficilement definissable. L'agitation publique autour de I'affaire liee aux elections du »landtag« à Kiel en automne 1987 a valu à la notion de »culture politique« d'etre projetee au tout premier plan.

RolfSchieder qui a recemment presente la premiere monographie d'importance sur le theme de »Civil Religion« analyse dans le contexte donne la question de savoir si la »culture politique«, d'une certaine maniere, n'est pas, en Republique Federale d'Allemagne, passee dans le domaine d'une notion centrale dite de »Civil Religion«. Dans sa contribution, *Klaus Tanner* analyse la reception du memoire portant sur la democratie de 1')Eglise protestante d'Allemagne« de l'automne 1985, memoire devenu un document reunissant d'une maniere unanime comme on le rencontre rarement, les voix du protestantisme actueI et qui contient plus d'une formulation ayant pu demontrer leur actualite frappante en automne 1987 – à condition bien sür, qu'elles aient veritablement fait l'objet d'une reception. L'analyse de la réception donne une image revelatrice de la culture politique.

La discussion portant sur les »postrnodernes« qui, prenant ses sources dans le domaine de l'architecture et des sciences litteraires penetre meme d'autres domaines scientifiques a pu également fournir une nouvelle base de discussion à l'ethique. C'est sur ce sujet que les remarques apportees apropos de la discussion par I'auteur de I'article, doivent attirer l'attention.

Actuellement, une discussion tres animee apropos de l'avenir de l'Etat social se trouve engagee. A partir de quelles idees directrices devrait-on proposer des corrections realisables et un developpement prometteur? *Theodor Strohm,* president de la chambre de l'Eglise protestante d'Allemagne« pour I'ordre social s'interesse, dans des publications relativement recentes, à cette question.

Traduit par Hugues Mirault *T.R.*

Kommentare

»Die **erste große** Rechtswohltat«

Zur Diskussion über das Asylrecht

Von Wolfgang Huber

Das Recht auf Asyl gehört zu den eindrucksvollen und menschenfreundlichen, zugleich aber zu den empfindlichen und gefährdeten Institutionen des Rechts. Daß Menschen sich in ein *a-sylon* flüchten können – an einen Ort, an dem sie nicht ergriffen werden –, ist seit alters ein Eckstein des Minderheitenschutzes, oder deutlicher noch: des Schutzes gegen politische Gewalt und rechtliche Willkür. Das Asyl kann als die »erste große Rechtswohltat« gelten *(Egidio Reale).*

Stärker als andere Institutionen des Rechts ist das Asyl tief in religiösen Vorstellungen verankert. Die Zuflucht zu heiligen Orten vermag das Gesetz der Blutrache zu durchbrechen; der Schutz des heiligen Bezirks ist stärker als die politische Macht. In der jüdisch-christlichen Tradition verstärkt sich die religiöse Begründung. Denn das israelitische Recht erklärt die Stellung der Fremden – neben derjenigen der Witwen und Waisen – zum Maßstab der Gerechtigkeit. Deshalb haben in der Geschichte des Christentums Kirchen und Klöster die Funktion des Asyls übernommen. Christliche Initiativen in unserer Gegenwart knüpfen an diese Tradition an. Sie bieten politisch Verfolgten und Gefährdeten Unterkunft oder Versteck. Das ist der Sinn des *Sanctuary Programme* des Südafrikanischen Kirchenrats oder des *Sanctuary Movement* in den USA.

Doch aus dem Völkerrecht wie aus dem innerstaatlichen Recht wurde das »Kirchenasyl« verbannt. Mit der Vorstellung der staatlichen Gebietshoheit erschien ein derart weitreichendes kirchliches Reservatrecht als unvereinbar. Nicht einmal sein weltliches Pendant: das diplomatische Asyl, die Zuflucht also in diplomatischen Vertretungen, hat sich weltweit durchsetzen können. Nur in den lateinamerikanischen Ländern bildet es eine anerkannte völkerrechtliche Institution.

Überhaupt steckt die völkerrechtliche Anerkennung des Asylrechts noch immer in den Anfängen. Daß ein Staat das von einem anderen Staat gewährte Asyl zu respektieren hat, zählt zu den Grundsätzen des Völkerrechts. Das »objektive« Asylrecht ist im Ansatz anerkannt. Doch das subjektiv-öffentliche Recht des politisch Verfolgten auf Asyl hat sich international noch nicht durchgesetzt.

Das Asylrecht ist eines der wenigen Themen, in denen der Grundrechtsteil des Bonner Grundgesetzes entschieden über den geltenden Bestand an völkerrechtlichen Normen hinausgeht. Denn in seinem Artikel 16, Absatz 2 gewährleistet es – ohne jeden einschränkenden Vorbehalt - ein subjektiv-öffentliches Recht auf Asyl: *»Politiscb Verfolgte genießen Asylrecht,«* Nicht nur das *faktisch* gewährte Asyl steht unter dem Schutz der Verfassung;

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 84–87, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

sondern der *Rechtsanspruch* des politisch Verfolgten auf den Schutz durch die Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland ist im Grundgesetz verankert.

Daß sie damit nicht nur über die bisherige deutsche Verfassungsentwicklung, sondern auch über den Stand des geltenden Völkerrechts hinausgriffen, war den Verfassungsgebern des Jahres 1949 bewußt. Und bewußt war ihnen auch der Grund: Bereits im Jahr 1940, also schon bevor die Auswirkungen des Zweiten Weltkrieges die deutsche Zivilbevölkerung erreichten, hatten etwa 800000 Deutsche in anderen Ländern Schutz und Unterkommen, eben Asyl gesucht. Was von deutschem Boden aus gesucht worden war, sollte nun auch auf deutschem Boden gefunden werden: Zuflucht vor politischer Unterdrückung.

Solche Unterdrückung sahen die für das bundesrepublikanische Asylrecht Verantwortlichen in den Jahrzehnten nach 1945 vor allem in der Sowjetunion und in den osteuropäischen Ländern am Werk. Der Widerstand gegen ein totalitäres Regime, der in Deutschland selbst auf eine kleine Minderheit beschränkt geblieben war, sollte nun wenigstens in der Form nachgeholt werden, daß Menschen, die vor den Rechtsverletzungen kommunistischer Regime flohen, in der Bundesrepublik Aufnahme fanden. Ob die Flucht aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen geschah, wurde nicht gefragt; denn die wirtschaftliche Bedrängnis der Menschen galt ja gerade als Ausdruck der politischen Misere, unter der sie leben mußten. Asylsuchenden vorzuhalten, sie seien in Wahrheit nur Wirtschaftsflüchtlinge und nähmen das Recht auf Asyl zu Unrecht in Anspruch, wäre unter jenen Bedingungen keinem, der politische Verantwortung trug, in den Sinn gekommen.

Vielleicht ist diese knappe historische Erinnerung nützlich, um die *Spannung zwischen Staat und Kirche* zu verstehen, die sich am Thema des Asylrechts während der letzten Jahre entwickelt hat. Unübersehbar ist diese Spannung, auch wenn die kirchliche Seite sich nach wie vor um einen bemerkenswert moderaten Ton bemüht. Gründe der theologischen Überzeugung und der geschichtlichen Erfahrung wirkten zusammen, um die Evangelische Kirche in Deutschland (von der im folgenden allein die Rede sein soll) zu veranlassen, über Jahre hinweg in einer Serie von Äußerungen vor einer Einschränkung oder Aushöhlung des Asylrechts zu warnen. Den Höhepunkt dieser Äußerungen bildete eine »Handreichung« über das Thema »Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land«, die im Sommer 1986 veröffentlicht wurde. In diesem Dokument ist die Grundposition evangelischer Sozialethik klar formuliert: Das Recht auf Asyl ergibt sich unmittelbar aus der Achtung vor der Würde des Menschen. Eine Einschränkung oder Änderung kann deshalb nicht in Frage kommen. Offenkundiger Mißbrauch soll durch klare und zügige Verfahren verhindert werden. Aber auch de facto-Flüchtlinge, denen der Status des Asylanten vorenthalten wird, müssen vor willkürlicher, für Leib und Leben gefährlicher Abschiebung geschützt sein.

Wer die Entwicklung in der Bundesrepublik während der letzten zwei Jahre am Maßstab solcher Grundsätze mißt, wird die Enttäuschung begreifen, mit welcher der Rat und die Synode der EKD im November 1987 auf die inzwischen eingetretene Lage reagierten. Denn die Situation von Asylsuchenden in der Bundesrepublik hat sich dramatisch und in beängstigendem Tempo verschlechtert. Das betrifft zuallererst die Möglichkeit der *Einreise* in die Bundesrepublik. Bisherige Zugangswege wurden versperrt; die deutschen Auslandsvertretungen wurden angewiesen, keine Visa auszustellen, wenn zu erwarten steht, daß der Antragsteller in der Bundesrepublik um Asyl nachsuchen wird; die Grenzbehörden wurden zur unmittelbaren Zurückweisung ohne gerichtliches Verfahren ermächtigt.

Die Folgen sind eindrucksvoll: Von 1986 auf 1987 ging die Zahl der in die Bundesrepublik eingereisten Asylsuchenden um mehr als 40 Prozent zurück. Handelte es sich 1986 noch um 99650 Personen, so waren es 1987 lediglich 57379. Von ihnen stammte weit über die Hälfte aus drei Ländern: aus Polen (15194), aus der Türkei (11426) und aus dem Iran (6538).

Doch wer annehmen würde, daß sich für diejenigen, die unter so erschwerten Bedingungen in die Bundesrepublik einreisen, die Chance erhöht, die *Anerkennung* als Asylanten zu erreichen, sieht sich enttäuscht. Während für 1986 noch von einer Anerkennungsquote von 15,9 Prozent die Rede ist, sank diese Quote im Jahr 1987 unter 10 Prozent. 8231 Asylbewerber wurden anerkannt. Kühn freilich, nein zynisch ist der Kommentar, mit dem das Bundesinnenministerium diese Zahl in einer Pressemitteilung vom 7. Januar 1988 kommentierte: »Über 90 Prozent sind nicht politisch Verfolgte, sondern kommen überwiegend als Wirtschaftsflüchtlinge in unser Land.«

Kühn, nein zynisch ist ein solcher Kommentar deshalb, weil er die Änderungen nicht erwähnt, die eine so niedrige Anerkennungsquote erst möglich machen. Zu ihnen zählt insbesondere die seit dem 15. Januar 1987 geltende Bestimmung, daß nicht als Asylant anerkannt wird, wer die Bundesrepublik über ein Drittland erreicht hat. Seitdem können beispielsweise Eritreer in der Bundesrepublik nicht mehr als Asylanten anerkannt werden - erreichen sie doch die Bundesrepublik allenfalls auf dem Umweg über den Sudan.

Schließlich aber wurde mancherlei unternommen, um Asylbewerbern die *Lebenssituation* in der Bundesrepublik zu erschweren. Das Arbeitsverbot wurde von drei auf fünf Jahre verlängert; de facto-Flüchtlingen droht die Abschiebung auch in Krisengebiete. Damit nicht genug! Am 8. Dezember 1987 beauftragte das Bundeskabinett den Bundesinnenminister, Gesetzesänderungen zu vier Fragen vorzubereiten:

- Die bisher bis Ende 1988 befristete Pflicht für Ausländer, sofort wieder auszureisen, wenn sie einen »offensichtlich unbegründeten Asylantrag« gestellt haben, soll verlängert werden.
- Asylbewerbern soll die Beschwerdemöglichkeit genommen werden, wenn ein Verwaltungsgericht Prozeßkostenhilfe ablehnt.
- Die Bundesländer sollen ermächtigt werden, zentrale Abschiebestellen einzurichten.
- Der Schutz der de facto-Flüchtlinge vor Abschiebung in Krisengebiete soll eingeschränkt werden.

Solche Absichten fügen sich in der Sprache des Bundesinnenministeriums zu einem einheitlichen Konzept zusammen: »Die nationalen Bemühungen zur Eindämmung der illegalen Einreisen, zur Beschleunigung der Asylverfahren und zur stringenteren Handhabung der Abschiebemöglichkeiten müssen weiter konsequent fortgesetzt werden.« Die so formulierten Grundsätze sollen so schnell wie möglich auf die westeuropäische Ebene ausgedehnt werden. Es ist beabsichtigt, die deutsche Präsidentschaft in der Europäischen Gemeinschaft zu diesem Zweck zu nutzen.

Zu den traurigen Beschreibungen, die unser Jahrhundert eines Tages verdienen wird, gehört die Kennzeichnung, es sei das *Jahrhundert der Flüchtlinge* gewesen. Unter solchen Bedingungen sind manche Länder ohne Zweifel von der Flüchtlingsflut überfordert, die sich in sie ergießt. Die Handreichung der EKD von 1986 zählt solche Länder auf: Pakistan mit einer Flüchtlingsquote von 2,8 Prozent, den Iran mit einer Quote von 4,7 Prozent oder Somalia mit

einer Quote von 13,6 Prozent. Die Bundesrepublik Deutschland gehört zu diesen Ländern nicht. Ihr Ausländeranteilliegt seit Jahren kontinuierlich bei etwa 4,5 Millionen Menschen. Die politischen Flüchtlinge bilden ihrerseits einen Bruchteil der ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürger. Wie auch immer man rechnen mag: der Neuzugang an Asylbewerbern in der Bundesrepublik liegt pro Jahr unter 0,1 Prozent der Gesamtbevölkerung. Sollte das für eines der reichsten Länder der Welt wirklich eine unzumutbare Belastung sein?

Erschreckend ist nicht das Vorhaben, für die Gewährung des Zugangs zur Bundesrepublik und für das Asylverfahren selbst klare, rechtsstaatlich ausgestaltete Verfahren zu entwickeln. Erschreckend ist, daß die weitere Einschränkung der Zahl der Asylbewerber als eine Aufgabe von vorrangiger Priorität gilt. Erschreckend ist das Desinteresse daran, daß auch Asylbewerber die Bundesrepublik Deutschland als einen freiheitlichen, demokratischen und sozialen Rechtsstaat erleben können. Blanker Hohn wäre es, unter den heutigen Bedingungen dergleichen von ihnen zu verlangen.

In Frage steht also, welcher Aufgabe der Vorrang zukommt: den Zugang an Asylbewerbern zu drosseln oder denen, die politisch verfolgt sind, das Recht auf Asyl auch effektiv einzuräumen, von dem das Grundgesetz spricht. Man mag die Politik eine Kunst des Kompromisses nennen; doch auch beim Kompromiß hängt alles davon ab, von welcher Priorität er gesteuert ist. Der gegenwärtige Konflikt zwischen Staat und Kirche über das Asylrecht erklärt sich daraus, daß die politisch wirksamen Prioritätensetzungen ethisch äußerst fragwürdig sind. Unter ethischen Gesichtspunkten sollten vielmehr folgende *Prioritäten* für den politischen Entscheidungsprozeß bestimmend sein:

- Den Vorrang muß die Pflicht haben, politisch Verfolgten den *Zugang zur Bundesrepublik* zu öffnen: durch Visa-Erteilung ebenso wie durch eine sachgemäße Information darüber, was sie in diesem Land erwartet.
- Den Vorrang muß die Pflicht haben, dem *Klima der Kälte und Abweisung gegenüber Ausländern entgegenzuwirken,* jede Autbauschung des sogenannten »Asylantenproblems« zu vermeiden, in der deutschen Bevölkerung Verständnis für die Lebensgeschichte und die Lebensgewohnheiten von Asylbewerbern zu wecken.
- Den Vorrang muß die Pflicht haben, Aylbewerbern, die aus oft schwerem Schicksal, unter persönlichen Opfern und auf gefährlichen Wegen in die Bundesrepublik gekommen sind, wenigstens die *»Bedingungen allgemeiner Hospitalität«* zukommen zu lassen, in denen Immanuel Kant schon 1795 den Anfang für eine weltweite Durchsetzung der Menschenrechte gesehen hat.

Prof. Dr. Wolfgang Huber
Schmeilweg 5
6900 Heidelberg

Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wächteramt der Kirche?

Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie'

Von Friedrich Wilhelm Graf

Max Weber warnte in seinem Münchner Vortrag über »Wissenscbaft als Beruf« jüngere Wissenschaftler 1919 davor, sich auf das Hasardspiel einer Universitätslaufbahn einzulassen. Der Beruf des akademischen Lehrers zeichne sich durch eine spezifische Gefahr aus: der Professor stilisiere sich gern zum geistigen Führer und betreibe »Kathederprophetie«", Theologen sind hier besonders gefährdet. Denn zumindest in der Theologie unseres Jahrhunderts hat Prophetie eine bemerkenswerte Konjunktur. In beiden Konfessionen wird für Theologie und Kirche immer wieder ein *»prophetisches Wächteramt«* reklamiert. Kirchenpolitisch reicht das Spektrum dabei von *Joseph Kardinal Höffners* »prophetischem Alarmruf« gegen den Niedergang der Sexualmoral- bis hin zu der vom *Reformierten Moderamen* proklamierten »Eindeutigkeit« im prophetischen Widerstand gegen die herrschende Sicherbeitspolitik". Offenkundig läßt sich das »prophetische Amt« der Kirche politisch heterogen auslegen. Dabei geht es aber immer um dasselbe Programm: Für die Kirche wird ein ethischer Autoritäts- und Avantgardeanspruch gegenüber der Gesellschaft geltend gemacht. Der Inanspruchnahme prophetischer Kompetenz entspricht jedoch keineswegs ein eindeutig bestimmbarer theologischer Gehalt. Zumindest für die *lutherische Ekklesiologie* gilt: *Ein prophetisches Wächteramt der Kirche entbehrt theologischer Legitimität.*

Diese *These* ist zunächst historisch zu entfalten. Denn die Vorstellung vom ethischen Wächteramt der Kirche entwickelte sich aus der *dogmatischen Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi.* In dieser *Ethisierung* eines ursprünglich rein dogmatischen Vorstellungsgehaltes reflektiert sich der Wandel der Rolle der Kirche im Prozeß moderner gesellschaftlicher Differenzierung. Für diesen komplexen Zusammenhang von Kulturdeutung, Ekklesiologie und theologischer Ethik ist ein Problem zentral: Wie läßt sich ein prophetisches Amt der Kirche legitimieren? Die Analyse zeigt: Das prophetische Amt der Kirche wurde in differenten politisch-kulturellen Kontexten für konkurrierende politische Programme in Anspruch genommen.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 88-106, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

1. Reformierter Heiligungsaktivismus, oder: Jeder Christ ist ein Prophet

Die dogmatische Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi ist *reformierten Ursprungs.* Aufgrund des biblischen Befundes (insbesondere Mt 23,8) erkennen zwar schon verschiedene Theologen der alten Kirche und einige mittelalterliche Scholastiker Jesus Christus neben einem priesterlichen und einem königlichen Amt noch ein drittes Amt, das munus propheticum zu. Die dominante Tradition[5] wird jedoch durch die sog. Zweiämterlehre repräsentiert. Auch *Luther* kennt primär nur Königs- und Priesteramt. *Osiander* leitet 1530, in der Schirmschrift zum Augsburger Reichstag, dann aus der Salbung Christi eine Dreiheit christologischer Ämter ab: »Dann so Christus ein Gesalbeter heißt und allein die Propheten, König und Hochpriester gesalbt sein worden, merkt man wohl, daß ihm diese Amt alle drei gepürn: des Propheten Amt, dann er allein ist unser Lehrer und Meister, Matth 23 (8f.) ...«[6].

Erst *Calvin* hat diese Vorstellung systematisch ausgeformt und drei Ämter zu einem tragenden Prinzip seiner Christologie gemacht". Im Genfer Katechismus von 1545 und den späten Fassungen der »Institutio« bestimmt er das munus propheticum vor allem als das magisterii munus, als Lehramt: »Die Absicht ist«, so heißt es im Genfer Katechismus, »daß er (scil. der Gesalbte) mit der wahren Erkenntnis des Vaters die Seinen erleuchte ...«[8]. Diese Erkenntnis ist unüberbietbar. Mit Christi prophetischer »vollständigen Darlegung des Willens des Vaters (ist) allen Offenbarungen und Prophezeiungen ein Ziel und Ende«? gesetzt. *:Christusals vollkommener Prophet* – das scheint das Ende aller geschichtlichen Prophetie zu bedeuten.

Calvins *Ekklesiologie* entspricht dem jedoch nicht. Die Kirche ist dazu berufen, Christi prophetisches Amt *fortzuführen.* Nach Christi Stiftung sind zum Regiment in der Kirche neben Aposteln, Evangelisten, Hirten und Lehrern auch Propheten eingesetzt. Im Unterschied zum ordinarium munus der pastores et doctores, also dem ordentlichen Amt der Pfarrer und gelehrten Theologen, ist die Berufung der Propheten nicht an die sichtbare Kirche gebunden: »...der Herr (hat sie) zu Anfang seines Reichs erweckt, und weckt sie auch je und dann wiederum auf, so wie es die Notwendigkeit der Zeiten fordert«[10]. Charismatische Spontaneität läßt sich nicht institutionalisieren. Dann entsteht jedoch ein Problem: Wie köunen Menschen, die mit prophetischen Ansprüchen auftreten, als Verkünder göttlicher Wahrheit erkannt werden? Wenn die interna vocatio, die innerliche Berufung der Propheten keiner ausdrücklichen Anerkennung durch die externa vocatio der Kirche bedarf – wie lassen sich dann wahre von falschen Propheten unterscheiden?

Calvin hat dieses Problem des Legitimitätserweises prophetischer Ansprüche nicht zu lösen vermocht. Die *altreformierten Dogmatiker* des späten 16. und 17. Jahrhunderts haben seine Konzeption kirchlicher Prophetie deshalb signifikant verändert. Darin reflektieren sich auch neue religionspolitische Bedingungen theologischer Arbeit. Im Zusammenhang der Konsolidierung reformierter Territorien rücken Fragen der Kirchenordnung und Probleme der Gestaltung des Gemeinwesens in den Vordergrund des theologischen Interesses. Der für die Stabilität der Kirche als Institution so gefährliche Anspruch eines Propheten, Anteil am Kirchenregiment zu haben, ohne in ein fest umrissenes Leitungsamt eingebunden zu sein, wird

auf eine *Gesamtprophetie der Kirche* gegenüber der Welt hin entschärft. Die Dogmatiker leisten ihrer Kirche den Dienst, die prophetische Unruhe von innen nach außen zu verlagern.

Dazu bedienen sie sich eines bewährten berufsspezifischen Verfahrens: sie entwickeln neue begriffliche Unterscheidungen. Zunächst wird zwischen einem ordo intentionis und einem ordo executionis der Ämter Christi unterschieden[11]: Gottes *Heilsabsicht* nach geht das Königtum, Christi Herrschaft über die Welt, den beiden anderen Ämtern voran, doch der historischen *Folge* nach kommt seiner Prophetie die Priorität zu. Das prophetische Amt wird also primär vom irdischen Wirken Jesu bzw. vom Stand der Erniedrigung des Gottessohnes her gedeutet. So muß noch eine zweite Unterscheidung-s eingeführt werden: Christus übt sein prophetisches Amt zunächst unmittelbar und im Stand der Erhöhung dann mittelbar aus. Träger dieser *prophetia mediata* ist sowohl die Kirche insgesamt als auch jeder einzelne Christ. *Zacharias Ursinus* weist 1562 ausdrücklich die Ansicht zurück, »inter Christum et sanctos esse discrimen aut in substantia aut in proprietatibus et donis«[13]. Im Heidelberger Katechismus lautet 1563 die Antwort auf die 32. Frage »Warum wirst aber du ein Christ genannt?«: »Weil ich durch den Glauben ein Glied Christi und also seiner Salbung teilhaftig bin«!". So partizipiert jeder Christ auch an seines Herrn prophetischem Amte.

Jesu Christi unmittelbar eigene prophetische Wirksamkeit im Stand der Erniedrigung umfaßt inhaltlich vor allem die externa promulgatio, die *öffentliche Verkündigung* der göttlichen Wahrheit, sowie die interna cordium per Spiritum Sanctum illuminatio, die *innere Erleuchtung* der Herzen. Die promulgatio wird dann zumeist noch in die Mitteilung der doctrina und - so etwa *Amandus Polanus* in seinem 1624 erschienenen »Syntagma theologiae Christianae« - eine »rerum futurarum praedictio«!", eine Vorhersage zukünftiger Ereignisse unterschieden. Dogmatiker wie *Johann Heinrich Alstedt, Wilhelm Amesius, Heinrich a Diest, Melchior Leydecker* und *Gisbert Voet* ordnen dem prophetischen Amt darüber hinaus auch noch die Wundertätigkeit, das heilige Leben und den Märtyrertod Jesu Christi zu. So gewinnt das Lehrstück vom prophetischen Amt zunehmend an inhaltlicher Komplexität. Dabei verschiebt sich der Schwerpunkt von Jesu Lehre hin zu seiner exemplarischen, sittlich perfekten Lebensführung. Desto schwieriger wird es dann aber, Jesu Christi mittelbare Prophetie noch auf ein empirisches Subjekt zu beziehen. Denn kann die Kirche Wunder tun oder irgendwelche zukünftigen geschichtlichen Ereignisse voraussagen?

Die reformierten Dogmatiker legen die Identität zwischen Christus und den Christen nicht im Sinne einer unio mystica, einer rein innerlichen Beziehung der frommen Seele zu Christus aus. Der Christ hat an den Ämtern Christi vielmehr nur in genau dem Maße teil, als er sie sich durch eine aktive lebenspraktische Entsprechung zu Christi Amtstätigkeit zu eigen macht. Dadurch entsteht jener *fromme Praxisdruck*, den *Matthias Schneckenberger* schon 1855 als spezifisch reformierten Heiligungsaktivismus beschrieben hat[16]: Die Nachfolge Christi gerade auch in seinem prophetischen Amt sei die notwendige Bedingung der Teilhabe am Heil. Nur im fortwährenden Kampf für eine dem Vorbild Christi entsprechende Gestaltung der Welt vermöge der reformierte Christ sich des Gnadenstandes zu versichern. Innerhalb der Christologie wird der gesamte status exaltationis auf eine exklusive christokratische Wirksamkeit der Christen hin konstruiert: *Im Stand der Erhöhung übt Christus seine Ämter allein durch seine Diener aus.* Die reformierte Dogmatik kennt keine geschichtliche Wirksamkeit des erhöhten Christus, die nicht durch die Tätigkeit seiner Kirche vermittelt ist!" Indem diese Tätigkeit auf die Realisierung der Ämter Christi zielt, dient sie gerade seiner Erhöhung. *Wolfgang Musculus* hat die Gläubigen sogar als causae exaltationis bezeichnet!". Wir, die Christen, sind es, die Christus zur Rechten des Vaters erhöhen.

Das munus propheticum Christi ist deshalb keineswegs nur irgendein Spezialthema der theologischen Dogmatik. In seiner Untersuchung »Ueber den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit« hat *Karl Bernhard Hundeshagen*, ein Repräsentant des protestantischen konstitutionellen Liberalismus im Vormärz!", schon 1841 darauf hingewiesen, daß die besondere Wahlverwandtschaft zwischen reformiertem Protestantismus und politischer *Demokratie* nicht allein eine Folge der presbyterial-synodalen

Kirchenordnung ist-", Diese Verwandtschaft ist vielmehr auch durch die spezifisch reformierte Fassung der Christologie nachhaltig gefördert worden. Jeder einzelne Christ ein Repräsentant der Amtstätigkeit Christi – dies ist der christologische Ursprungsort jener egalitär-demokratischen und politisch-aktivistischen Grundhaltung, wie sie für den reformierten Protestantismus bis in die unmittelbare Gegenwart hinein kennzeichnend und für die *moderne politische Kultur Westeuropas* so folgenreich geworden ist.

Durch die altreformierte Frömmigkeit ist prophetische Kritik zwar kulturgeschichtlich wirksam geworden. Das theologische Problem des Legitimitätserweises prophetischer Ansprüche ist damit aber nicht gelöst. In einer bestimmten Hinsicht hat die reformierte Schuldogmatik dieses Problem vielmehr noch verschärft. Indem Christi mittelbare Prophetie weder nur auf ein besonderes Amt innerhalb der Kirche noch allein auf die Kirche insgesamt bezogen wird, sondern jeder einzelne Christ um der Erhöhung seines Herrn willen zum prophetischen Zeugnis verpflichtet ist, wird potentiell ein Pluralismus individueller ProphetengestaJten erzeugt. Was ist, wenn die Kirche nicht mit einer Stimme spricht und ihre Propheten sich widersprechen?

2. Lutherische Gelassenheit, oder: ist auch der erhöhte Christus ein Prophet?

Wenn bei Calvin Propheten kämpften, überlasse Luther es mit frommer Gelassenheit dem Worte, selbst zu wirken, »während er mit seinem Philippus ruhig sein Wittenberger Bier trinkt«, hat Matthias Schneckenburger die Differenz zwischen reformiertem und lutherischem Verständnis der prophetischen Amtstätigkeit Jesu Christi plastisch beschrieben>'. Die *Dogmatiker der altlutherischen Orthodoxie* vertreten eine andere *Ständelehre* als die Reformierten. Auch hier ist die dogmatische Spezialität frömmigkeits- und politikgeschichtlich höchst folgenreich. Im Stand der Erhöhung, so wie die altlutherischen Dogmatiker ihn deuten, ist keine Vervollkommnung oder Zunahme der menschlichen Natur Christi möglich. So braucht und kann sich der lutherische Christ nicht als ein praktischer Stellvertreter Christi in der Welt ansehen: »der erhöhte Gottmensch (bedarf) keiner solchen Stellvertretung, sondern (ist) mit seiner ... Wirksamkeit überall auch nach seiner menschlichen Natur zugegcnc-". Die Organe seiner Wirksamkeit sind potentiell alle Menschen, nicht etwa nur die Gläubigen. Der erhöhte »Gottmensch (regiert) ... die Welt unmittelbar allgegenwärtig selbst«"". Der daraus resultierende Charakter der lutherischen Frömmigkeit ist als *Quietismus* unzureichend bestimmt. Die Omnipräsenz des' erhöhten Christus in der Welt bedeutet primär eine theologische Aufwertung der gegenüber der empirischen Kirche selbständigen Kultur, sie beinhaltet eine *relative Selbständigkeit der Welt.* So kann auch das Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie nicht als direkte Entsprechung entwickelt werden. Die altlutherische Ekklesiologie kennt kein christologisch begründetes ethisches Mandat der Kirche: Christus ist kein novus legislator, er gibt kein die lex naturalis transzendierendes neues Gesetz, und die Kirche ist kein exklusives Subjekt der Realisierung christokratischer Ansprüche. Deshalb hat die Lehre von den Ämtern Christi keine unmittelbare Entsprechung innerhalb der Ekklesiologie.

Zwar übernehmen *Matthias Hafenreffer* und *Johann Gerhardim* ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts das triplex munus Christi erstmals in lutherische Dogmatiken-". Die in den Dogmengeschichten immer wieder vertretene Behauptung, seitdem sei die Dreiämterlehre auch im Luthertum zum gängigen christologischen Lehrschema geworden, ist jedoch unzutreffend. Der Reformierte *Markus Friedrich Wendelin* rechnet noch 1660 die Zahl der christologischen Ämter zu den zentralen innerprotestantischen Kontroversthemen- 5. Wo Lutheraner das dritte Amt aufnehmen, geben sie ihm einen neuen, gegenüber der reformierten Lehre signifikant verschiedenen theologischen Gehalt-". Dies gilt gerade für die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Prophetie Christi. So prominente lutherische Dogmatiker wie *Abraham Ca/ov* und *Johann Wi/he/m Baier* weisen die Annahme einer prophetischen Amtstätigkeit im status exaltationis generell zurück-": Christus sei allein im Hinblick auf sein irdisch-geschichtliches Wirken auch Prophet, und damit sei irgendwelche Prophetie nach seiner Erhöhung definitiv obsolet geworden. Zwar unterscheidet die Majorität der lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts dann – mit der reformierten Tradition – eine Sukzession zweier Weisen der Ausübung des prophetischen Amtes?", Aber Christi mittelbare Prophetie konstituiert hier keinen ethischen Exklusivitätsanspruch der Christen. Für *Ba/thasar Mentzer* eröffnet Christus als Prophet »den Willen seines himmlischen Vaters« allein dadurch, »daß er das Evangelium predigt und das Predigtamt und die heiligen Sakrament einsetzt, und dardurch kräftiglieh wirket bei seiner Kirchen und Gemein ...«29. Inhaltlich wird Christi *prophetische Amtstätigkeit im Stand der Erhöhung* also strikt als seine *Wirksamkeit in Wort und Sakrament* gefaßt. Damit hat dann auch das Problem des Legitimitätserweises prophetischer Ansprüche eine Lösung gefunden: vocatio interna und vocatio externa müssen kongruieren. Es gibt keine eigene prophetische Amtstätigkeit jenseits der prinzipiell jedem Christen möglichen, aber rite vocate, durch kirchliche Berufung zu vollziehenden Verwaltung von Wort und Sakrament.

Die Lehre vom triplex munus gewinnt für die altlutherische Theologie deshalb niemals die prominente Bedeutung, welche sie bei den Reformierten hat. Weder ist sie für die Christologie konstitutiv noch stellt sie das entscheidende systematische Bindeglied zwischen Christologie und Ekklesiologie dar. Im späten 18. Jahrhundert sind es gerade lutherische Theologen, die die dogmatische Begriffsbildung von den drei Ämtern Christi einer radikalen exegetischen Kritik unterwerfen. Auf Anregung von *Johann Sa/omo Semlert?* veröffentlicht *Johann August Ernesti* 1769 ein kleines »Programma de officio Christi tripliciw'", welches großes Aufsehen erregt-? und im Luthertum eine intensive Debatte über biblische Begründbarkeit, dogmatische Plausibilität und didaktischen Nutzen der Dreiämterlehre provoziert. Ernesti hat zwar, wie sein Freund Semler berichtet, »nicht der Dictator über lutherische Theologiee':' sein wollen und nur die »freiere Bewegung denkender Lehrer befördert, ohne jemand zu hindern, der diese Lehrart beibehalten will«>"; denn Ernesti hat seinen Vorschlag, »daß man die Lehre von dem, was Christus auf Erden zum Heil der Menschen gethan hat, nicht solle unter dem Namen eines dreyfachen, sondern eines einzigen Werkes vortragen«> 5. insoweit relativiert, als er es anderen ausdrücklich zugestanden hat, »bey der bisher gewöhnlichen Art« der »Dreiämtermethodee'" zu bleiben. Doch ist seine Kritik innerhalb der lutherischen Aufklärungstheologie verschärft und so breit rezipiert worden, daß ein radikaler Aufklärer wie *Heinrich Phi/ipp Conrad Henke* die »drey Aemter Christi« 1793 zu den »abgedroschenem), längst ausgepfiffene(n) Satzungen der Schultheologen« rechnet" 7. Ernestis Kritiker können nur noch Argumente zur Stützung des überkommenen Lehrschemas vortragen, die *A. Krauß* 1872 zu Recht als »capitulirende Vertheidigung« charakterisiert." hat. In der einflußreichsten Gegenschrift zu Ernestis »Programm«, den 1778 von dem Wittenberger Dogmatiker *Friedrich Wi/he/m Dresde* veröffentlichten »Selectae Observationes in tripartitam divisionem muneris servatoris nostri mediatorii«, wird die alte Lehre nicht mehr durch eine dogmatische Deduktion der Drei-Ämter-Unterscheidung aus Christi Versöhnungswerk, sondern primär nur noch wegen ihres didaktischen Nutzens verteidigt>". Ein anderer einflußreicher Kritiker Ernestis, der Wittenberger Dogmatiker *Johann August Dietelmair,* gesteht seinem »Gegner« zu, daß die Dreiämterlehre wegen ihres orientalischen Charakters primär in die »catechetische Theologie« gehöre und erst in zweiter Linie auch für die »acroamatische Theologie« der Universitätstheologen verbindlich seit". Selbst die Kritiker Ernestis leisten insoweit der neologischen »Revolutionc-! Vorschub, priesterliches und königliches Amt in das prophetische Amt hineinzunehmen und den prophetisch-hohepriesterliehen Weltenherrscher der Traditiorr'? zunehmend in einen tugendhaften Lehrregenten zu verwandeln, der den Seinen als exemplarisches Vorbild sittlicher Lebensführung dient.

Die *neologische Kritik des munus propheticum* ist im 19. Jahrhundert jedoch dogmatisch wie ethisch umstritten geblieben. Analog zu neureformierten Konfessionalisten wie *Johann Heinrich August Ebrard* und *Johann Peter Lange,* die die Unterscheidung dreier Ämter Christi zu einem für den christlichen Glauben konstitutiven Fundamentalartikel erklärerr'", postulieren seit 1830 vor allem politisch konservative Kulturlutheraner wie beispielsweise *August Hahn, Hans Lassen Martensen* und *Friedrich AdolfPhilippi* eine Erneuerung der altlutherischen Ämterlehret". Dabei geht es ihnen keineswegs nur um die Restauration einer exzeptionellen dogmatischen »Antiquitätev", Gerade in der Auslegung des prophetischen Amtes gewinnt die traditionelle Dreiämterlehre nun eine neue, ethische Qualität. In einer eigenen Lehre von der »prophetischen Unmittelbarkeit in der Kirchew'" entwickelt der Erlanger Lutheraner *Ph. Theodor Culmann* 1864 die These, alle Übel der modernen Kultur und alle Mißstände in einer allzu säkular gewordenen, von volkskirchlichen Verfallserscheinungen geprägten Kirche resultierten letztlich daraus, daß es der Kirche und ihren Gottesdiensten an Propheten, an »mit wahrer, weil unmittelbarer göttlicher Autoritäre"? redenden Predigern fehle. »Muß da nicht in der öffentlichen Meinung die Ansicht mehr und mehr Boden gewinnen, daß die Kirche ein rein menschliches, weltliches Institut sei, das sich nun einmal mit Religion beschäftigt, wie eine Ackerbaucommission mit Ackerbau'sr'" Durch Rückgewinnung prophetischer Kompetenz sucht Culmann deshalb nicht nur die dogmatische Identität, sondern zugleich auch die »ethisirende Gewalt der Kirchec"? gegenüber der modernen Kultur zu stärken. Je mehr lutherisch-konfessionalistische Dogmatiker im 19. Jahrhundert Aufklärung, politische Revolution und Auflösung des feudal-ständischen Gemeinwesens kritisieren, desto stärker betonen sie den Gegensatz von Kirche und moderner Kultur. So sind es im 19. Jahrhundert gerade *politisch radikal konservative Theologen,* die jener *Ethisierung des munus propheticum Christi* zum prophetischen Wächteramt der Kirche über die Kultur den Weg bereiten, die sich in unserem Jahrhundert dann auf breiter Front, in nahezu allen Lagern der Theologie durchsetzt-",

3. **Römisch-katholische Lehramtsprophetie,** oder: **der Papst als Verwalter der Prophetie Christi**

Als im Luthertum des späten 18. Jahrunderts Christi Prophetie zum Gegenstand exegetischer Aufklärung und musealer Erinnerung herabsinkt, erfährt sie in der *römisch-katholischen Theologie* eine überraschende Aufwertung'[1]. Sowohl der Scholastik als auch der nachtridentinischen römisch-katholischen Theologie ist das triplex munus »nahezu unbekannte'< gewesen. Erst relativ spät, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, übernehmen deutschsprachige Benediktiner die protestantische Systematik dreier Ämter Chrsti. Diese wird schon im 19. Jahrhundert dann auch in der neuscholastischen Schultheologie und in kirchlichen Katechismen rezipiert. Im 20. Jahrhundert erhebt schließlich das römische Lehramt ein ursprünglich protestantisches Theologoumenon[53] zur verbindlichen Kirchenlehre: sowohl die durch *Pius XII.* autorisierte Enzyklika »Mystici corporis Christi« von 1943, noch immer ein grundlegender Text der neueren römisch-katholischen Ekklesiologie, als auch die dogmatische Konstitution »De ecclesia« (1964) des 11. Vatikanischen Konzils sind vom triplex-munus-Schema her konstruiert.

Dessen Rezeption dient primär einem Interesse: der Stärkung der Identität der Kirche im ausdrücklichen Gegensatz zu einer neuzeitlichen Lebenswelt, die sich von den traditionellen ethischen Prädominanzansprüchen der Kirche über Kultur und politisches Gemeinwesen emanzipiert hat. Im frühen 19. Jahrhundert werten gerade der politischen Restauration, also der Kritik der Aufklärung verpflichtete römisch-katholische Theologen das prophetische Amt

auf. Sehr viel direkter noch als in der altreformierten Tradition werden die christologischen Ämter auf den Begriff der Kirche hin funktionalisiert. Die Kirche ist nicht bloß das exklusive Subjekt der Repräsentation Christi, sondern sie ist nach »Mystici Corporis« eine »quasi alte ra persona Christi«[54], Christus nur in anderer Gestalt, oder -- so *Michael Schmaus* – »der in der Zeit bis zur Vollendung der Welt fortlebende und fortwirkende Christus-c'" selbst. So stellt alle Ekklesiologie nur eine Abbildung und Konkretion der Christologie auf Christi gegenwärtige geschichtliche Erscheinungsweise, die Kirche, hin dar.

In strenger Entsprechung zum christologischen munus triplex werden Lehr-, Hirten- und Priesteramt als die drei konstitutiven »Grundämter der Kirchee-" unterschieden. Deren Ausübung ist dabei besonderen Leitungsämtern der Kirche zugeordnet. Dem prophetischen Amt Christi korrespondiert in der Ekklesiologie die Lehre vom kirchlichen Lehramt in seiner institutionellen Gestalt: die Lehre vom universalen und episkopalen *Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes.* Erst indem das päpstliche Lehramt vom munus propheticum Christi her bestimmt wird, gewinnt es jene antipluralistische Autoritätsstruktur, wie sie mit dem I. Vatikanum kanonisiert worden ist. Damit ist aber auch das Problem des Legitimitätserweises prophetischer Kompetenz eindrucksvoll gelöst. Eine Konkurrenz individueller prophetischer Ansprüche kann hier nicht entstehen: die Spannung zwischen Charisma und Institution ist in dem einen Lehramt der Kirche stillgestellt!", Die Verknüpfung der Tradition des prophetischen Amtes mit dem Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes bedeutet zugleich die Konstitution des Anspruchs auf ethische Infallibilität. Ist die Kirche auch in ihrer institutionellen Gestalt exklusiv der »zweite Christus«, kann sie auf eine (den drei Amtsfunktionen Christi korrespondierende) ethische Prärogative über die Gesellschaft nicht verzichten. Die moderne römisch-katholische Ekklesiologie weist vielfältige strukturelle Affinitäten zu einer Elitetheorie auf. Bedeutete Prophetie einst die kritische Infragestellung der Institutionalität der Kirche, so dient sie nun gerade der Stärkung kirchlicher Identität im Gegenüber zur modernen Kultur. Dies ist freilich kein spezifisch römisch-katholisches Phänomen: auch die Konjunktur prophetischer Ansprüche in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts ist als Funktion des Interesses an einer solchen kirchlichen Identität zu begreifen, die vor allem durch Abgrenzung gewonnen werden soll.

4. Neuprotestantischer Prophetenpluralismus, oder: die Inflation der Krisenagenten

»Wenn wir die dogmengeschichtliche Entwickelung der Lehre von der Kirche überblicken, so sehen wir, daß dieselbe nur dann in den Vordergrund des theologischen Denkens tritt, wenn die Kirche selbst irgendwie durch Umwälzungen erschüttert wird, welche ihren Bestand in Frage stellen oder teilweise ändern.c-" Dieses Zitat aus einem dezidiert konservativen lutherischen Lexikon des späten 19. Jahrhunderts läßt erkennen, warum sich die Vorstellung von einem prophetischen Wächteramt der Kirche im Protestantismus unseres Jahrhunderts bemerkenswert schnell durchzusetzen vermag: Der *Öffentlichkeitsauftrag der Kirche* muß zu einem eigenen Thema der Theologie werden, weil das kirchliche Christentum im Zuge der neuzeitlichen Privatisierung der Religion zunehmend an gesellschaftlichem Einfluß zu

verlieren droht. *Karl Gerhard Steck,* in den Jahren unmittelbar nach der Befreiung Deutschlands vom Nationalsozialismus selbst ein einflußreicher Theoretiker kirchlicher Prophetie>", hat deshalb 1960 selbstkritisch darauf hingewiesen, daß das prophetische Wächteramt auch dem »kirchlichen Selbsterhaltungstriebe"? Befriedigung gewährt. Denn die Relevanzkrise der Kirche als Institution wird innerhalb der Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts zumeist als eine globale Steuerungskrise der modernen Kultur thematisiert: Könne diese Kultur nicht mehr von der Substanz einer allgemein verbindlichen religiösen Tradition her integriert werden, dann drohten Atomismus und Beliebigkeit, Werteverfall und ethische Anarchie. Für die protestantische Theologie des frühen 20. Jahrhunderts ist die gesellschaftliche Marginalisierung der Kirche gleichbedeutend mit ethischer Orientierungslosigkeit der Gesamtgesellschaft.

Dieser Krisendiagnose sucht die Majorität der *Theologen der zwanziger Jahre* primär durch eine Neudefinition der Subjektivität der Kirche gerecht zu werden. Quer durch die konkurrierenden Schulen und Richtungen besteht – mit nur wenigen Ausnahmen, etwa der bemerkenswerten Ausnahme *Rudolf Bultmanns* - in einer Hinsicht Konsens: Der postliberale Neubau der Theologie soll vor allem der Stärkung der ethischen Kompetenz der Kirche dienen. Zwar beansprucht hier niemand für die Kirche Unfehlbarkeit. Doch auf dem Hintergrund einer tendenziell revolutionären Radikalisierung jener politisch konservativen Modernitätskritik, wie sie für die Majorität konfessionell-lutherischer Theologen im 19. Jahrhundert repräsentativ ist, machen nun auch lutherische Theologen eine ethische Superiorität der Kirche über die Gesellschaft geltend.

Sowohl die Gemeinde insgesamt als auch jeden einzelnen Christen zum Subjekt politischer Prophetie zu erklären, ist im 20. Jahrhundert kein Spezifikum reformierter Theologie mehr. *Weder ist die Vorstellung vom Wächteramt Sondergut einer dem religiösen Sozialismus verpflichteten antibürgerlichen theologischen Tradition, noch reflektieren sich in ihr nur die historischen Erfahrungen des Kampfes der Bekennenden Kirche gegen die nationalsozialistische Kirchenpolitik.* In den Heiligenlegenden des »politischen Linksprotestantismus-x"! werden zwar *Karl Barth* und *Paul Tillich* zu einsamen prophetischen Rufern in einer öden Wüste kirchlicher Anpassung an die bürgerliche Kultur stilisiert. Aber für ein Wächteramt der Kirche treten gerade auch *Repräsentanten des Neuluthertums* ein, die politisch konservativen Wertvorstellungen verpflichtet sind und zumeist der quietistischen Anpassung an das Bestehende beschuldigt werden. *Paul Althaus* erklärt die Kirche 1917 zur»Wächterin an jedem heiligen Feuer« des Volkstums">. *Julius Kaftan* ruft beim Kirchentag 1921 zum kirchlichen »Widerstand« gegen den religionslosen Staat der Revolution, d. h. gegen die parlamentarische Demokratie von Weimar auf: als »die von Gott bestellten« »Zionswächterc":' hätten wir Theologen das prophetische Amt, auch politische Glocken zu läuten, wenn dem Gemeinwesen das Unheil der Emanzipation von Gottes Gesetz, also konkret: die religiöse Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates drohe. *Ludwig Ihmeis* läßt die Kirche 1929 »wie ein Prophet in ihrem Volke« und in der Völkerwelt für moralische Aufrüstung kämpfenv".

Auch in den Jahren unmittelbar *nach Ende des Zweiten Weltkrieges'ö,* als das prophetische Wächteramt der Kirche und dessen konkrete politische Auslegung zu einem zentralen Gegenstand der ethischen Kontroversen im deutschen Protestantismus avancierenv", werden Recht und Notwendigkeit kirchlicher Prophetie keineswegs nur von Anhängern der Theologie

Karl Barths oder Vertretern der Bruderschaften, sondern auch von theologisch traditionalistisch und politisch konservativ eingestellten Lutheranern beschworen. Unbeschadet tiefgreifender theologischer, kirchenpolitischer und allgemeinpolitischer Gegensätze stimmen die verschiedenen theologischen Schulen und kirchenpolitischen Gruppierungen in einem neuen, pathetischen Öffentlichkeitswillen?" und dem Anspruch überein, die Kirche sei kein Verband unter Verbänden, sondern habe mit prophetischer Vollmacht Gottes Wort zu sittlichen Normen und Rechtsprinzipien zu konkretisieren, die wieder in allen Bereichen des Gemeinwesens wie in der Lebensführung der einzelnen gelten sollen.

Eine besonders prominente Rolle spielt das prophetische Amt der Kirche nach 1945 in Theologie und Kirchenpolitik jener *Gruppen in der »Bekennenden Kirche«, die wesentlich von der Dahlemer Synode geprägt sind.* Wie sehr hier das prophetische Wächteramt der Kirche ins Zentrum theologischer Reflexion rückt, zeigt eine Begriffsprägung *Ernst Wolfs,* der suggeriert, schon die reformatorisch-altprotestantische Theologie habe eine eigene Lehre vom prophetischen Amt der Kirche entwickelt: indem er 1949 vom »munus propheticum ecclesiae«?" spricht, bringt er prägnant die Verwandlung eines traditionell christologischen Hoheitstitels in ein Prädikat der Kirche auf den Begriff. Freilich legen Theologen im Umkreis der Bruderräte theologischen Gehalt und kirchen- bzw. allgemeinpolitische Funktion dieses Amts heterogen aus. Das prophetische Amt bezeichnet hier einmal den eigenen kirchenpolitischen Führungsanspruch, innerhalb einer dogmatisch diffusen und religiös pluralistischen Kirche die einzige Kraft zur Durchsetzung einer neuen strikten Bindung an Wort und Bekenntnis darzustellen; beispielsweise macht *Martin Niemöller* »im Auftrag des Reichsbruderrates« auf der Kirchenversammlung in Treysa im August 1945 für »die Bekennende Kirche« ein Wächteramt innerhalb und gegenüber der empirischen Kirche geltend?". Das prophetische Amt der Kirche wird hier aber auch nach außen hin, als kritisches, die Allgemeinverbindlichkeit von Gottes Gebot und Gesetz erinnerndes Wächteramt gegenüber Staat und Gesellschaft ausgelegt: *Hermann Diem* attestiert 1946 der evangelischen Kirche insgesamt ein»Versagen des prophetischen Amtes unter dem Nationalsozialismus«[7o], und die »Kirchlich-theologische Sozietät in Württemberg« bestimmt im Zusammenhang ihrer bekannten Denkschrift zur Entnazifizierung das »Wächteramt der Kirche ... dem Staat gegenüber« als kritische Rückfrage danach, »ob dabei (scil. bei der Entnazifizierung) Recht geschieht, also die Bösen bestraft und die Guten belohnt werdenc"'. Ernst Wolfhat dies Ende der vierziger Jahre dann insoweit massiv kritisiert, als er das prophetische Amt strikt als Vollzug der Selbstkritik der Kirche von ihrem Verkündigungsauftrag her bzw. als Kampf gegen die Verweltlichung der Kirche zu fassen verlangt?". Damit soll aber weder eine dichotomische Distanz von Kirche und Welt negiert noch ein ethischer Führungsanspruch der Kirche in Staat und Gesellschaft preisgegeben werden: So wie die Kirche nach innen hin kraft des prophetischen Amtes (selbst-)kritisch sei, so solle sie nach außen hin Kritik durch Predigt des Gesetzes und durch Kirchenzucht üben. Diese auch in ausdrücklicher Kritik der Bekennenden Kirche formulierte Position Wolfs?" hat sich im Umkreis der Bruderräte bzw. bei den entscheidend von Kar! Barth geprägten Theologen aber nicht durchzusetzen vermocht, so daß das prophetische Amt zunehmend zum *Leitbegriff einer ethischen Prärogative der Kirche gegenüber der säkularen Kultur* geworden ist.

Dazu haben entscheidend die breiten Debatten um die Schuld bzw. Mitschuld der Kirche am Aufkommen des Nationalsozialismus beigetragen, die zum Teil schon in den frühen vierziger Jahren geführt worden sind. Hatte ein kirchenpolitisch so einflußreicher Repräsentant des bekenntniskirchlichen Luthertums wie *Hans Asmussen* das öffentliche Mandat der Kirche wesentlich von ihrem priesterlichen Amt her zu begründen versucht?", so insistieren im Streit um die Schuld der Kirche Kritiker Asmussens wie *Ado/f Freudenbergl", Karl Gerhard Steck?"* und *Erwin Grossl?* darauf, daß ein kirchliches Schuldbekenntnis theologisch primär als Realisierung des prophetischen Amtes der Kirche begründet werden müsse. Doch ist Asmussens Position keineswegs für das Luthertum nach 1945 insgesamt repräsentativ. Im Zusammenhang ihres Säkularismus-Konzepts, demzufolge die nationalsozialistische Revolution nur ein Ausdruck jener nihilistischen Abwendung von Gott und der Kirche sei, wie sie alle europäischen Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert präge, erkennen vielmehr auch politisch dezidiert konservative Lutheraner der Kirche prophetische Kompetenz und ein Wächteramt über Staat und Gesellschaft zu. Dafür dürften nicht zuletzt auch die starken autoritären, obrigkeitlichen Elemente im Bild des Wächters und im Begriff des Amtes[78] verantwortlich sein. So fordert nach 1945 selbst ein traditionalistisch volkskirchlich orientierter Kirchenführer wie *Otto Dibelius* eine »christokratische Hereinnahme des profanen Wirtschaftsgebarens in das -prophetische Wächteramt< der Kirche«?", und ein so konservativer Lutheraner wie *Helmut Thielicke* rückt das Wächteramt in den fünfziger Jahren dann sogar ins Zentrum der theologischen Begründung der Ethik'". Jenseits aller christologischen Vermittlung bezeichnet es nun nur noch eine praktische Qualität der empirischen Kirche. Notwendig muß dann ein tendenziell theokratischer Herrschaftsanspruch der Kirche über die gesamte Kultur geltend gemacht werden: wo die Kultur nicht von der Kirche bzw. dem von dieser verkündeten Ethos her gesteuert werde, drohten der Untergang des Abendlandes und die Zersetzung substantieller Kultur in eine flache, materialistische und nihilistische Zivilisation mit Kollektivmenschentum und Auflösung aller Verbindlichkeit. Einige primär von Barth geprägte Theologen haben solche kulturtheologischen Konzeptionen zu Recht als Klerikalismus bzw. »kirchliche(n) Imperialismusc"' abgelehnt. Doch ist schon in den frühen fünfziger Jahren auch darüber diskutiert worden, ob sie mit ihren eigenen Auslegungen des prophetischen Amtes nicht selbst nur einem Klerikalismus Vorschub leisten. Selbst ein wesentlich an Barth orientierter Theologe wie *Wo/fgang Schweitzer* spricht 1952/53 von einer »baslerischen Verkündigungstheokratie«, die trotz mancher Unterschiede mit der »römischen Ekklesiokratie« durchaus verwandt sei[82]. An Konzeptionen des »prophetischen Amtes«, wie sie unter dem Einfluß Barths etwa *Oskar Hammelsbeck* entwickelt hat[83], läßt sich diese Kritik unschwer verifizieren.

Die breite Durchsetzung der Vorstellung vom prophetischen Wächteramt ist auch Folge einer bemerkenswerten Suggestivkraft. Denn das Bild vom Wächteramt suggeriert ethische Autorität und analytische Generalkompetenz, geschichtlichen Weitblick und praktische Überlegenheit. *Leonhard Ragaz'* prophetischer Prediger hat das Privileg, »tiefer und intensiver als durchschnittliches Zeitgenossenbewußtsein ... die Welt«84 erfassen zu können: Er ist seinen Mitmenschen immer »eine Nasenlänge« voraus"[5]. Karl Barths Kirche soll der Welt »in der Witterung für das, was kommen muß«, dann schon eine »Pferdelängeee" voraus sein!". Unter dem Eindruck von Barths theologischem Grundinteresse, zwischen der Universalität Christi und der Partikularität der Kirche strikt zu unterscheiden und dadurch alle Klerikalisierung der Gesellschaft als theologisch illegitim zu erweisen[88], wird dieser Vorsprung in allen Lagern der neueren protestantischen Theologie dann zwar gern als *»Dienstes?* oder *gesellschaftliches Diakonat*[90] der Kirche an der Welt bestimmt. Aber zumeist geht es hier dann weniger um fromme Demut, als vielmehr um neue theologische Allzuständigkeit und kirchliche Omnipotenzansprüche. Der Wächter hoch oben auf der Zinne weiß sich jenen Niederungen der gesellschaftlichen Realität, in denen wir armen Durchschnittsmenschen uns tummeln müssen, unendlich überlegen. Er kann selbst bei Barth, der Endlichkeit und Fehlbarkeit des prophetischen Zeugnisses der Gemeinde hervorhebt?", die Rätsel der gegenwärtigen Weltlage lösen und die Zeichen der Zeit deuten. *Emil Fuchs* und sein Schüler *Heinz Bluhm* erkennen der Kirche, im ausdrücklichen Gegensatz zu allen anderen gesellschaftlichen Institutionen und Gruppen das exklusive Privileg »prophetischetr) Einsicht in die Zusammenhänge der Geschichtec'" zu. Dies läßt erkennen: In der neueren Theologie droht das zentrale Problem der Tradition, das Problem des Legitimitätserweises prophetischer Ansprüche, nun durch ein dezisionistisches Diktat überspielt zu Werden.

Suggestivkraft gewinnt die Formel vom »prophetischen Wächteramt« aus einer unhistorisehen Stilisierung des Propheten zum genialen Einzelnen, der in der *Unmittelbarkeit zu Gott*"? zugleich von allen weltlichen Bindungen frei ist. Weder muß der Prophet Kompromisse mit der Realität schließen, noch sich der eigenen Rationalität der Institutionen anpassen. Als einsamer, wagemutiger Streiter für die Sache Gottes zwingt er seine Umwelt in die Situation absoluter Entscheidung, kritisiert allen Pragmatismus als Korruption und verkündet der Kultur Gericht, Krisis und Strafe; da er dies aufgrund göttlichen Auftrags und mit göttlicher Autorität tut, darf er sich weder von Zustimmung und Konsens abhängig machen noch gar kritischer Rückfrage aussetzen. Die im Streit um das Stuttgarter Schuldbekenntnis mehrfach aufgeworfene Frage, woher Kirchenführer das Recht nähmen, nicht nur für die Kirche, sondern in Stellvertretung des Volkes insgesamt Schuld zu bekennen, weist Karl Gerhard Steck 1946 mit dem Argument ab, es sei »sinnlos, für ein solches (scil. in Wahrnehmung des ihr anvertrauten prophetischen Wächteramtes vollzogenes) Handeln vorher die Zustimmung von Gemeinde oder Volk abzuwarten und einzuholen. Und es gibt solchem Handeln der Kirche gegenüber nur Anerkennung oder Ablehnung, nicht aber eine protestierende Erörterung, in der ihr die Berechtigung zu solchem Handeln abgesprochen wird, es müßte denn ein solcher Protest das gesamte Handeln der kirchlichen Verkündigung treffen, die in ihren Aussagen vor Gott und den Menschen Schuld immer als Schuld kennzeichnet.cv" So wenig man mit Propheten über ihr Mandat verhandeln kann, so wenig läßt sich über das prophetische Wächterhandeln der Kirche ein Diskurs führen, der nicht von den eigenen autoritativen Vorgaben der Propheten beherrscht wird. »Denn Prophetie läßt sich in kein rationales System einfangen, von keinen systematisierenden Koordinaten umstellen und - vor allem - durch kein übergeordnetes Kriterium beurteilen. Daß die Äußerungen des Geistes (pneumata) der Propheten allein dem Urteil der Prophetie unterliegen (1Kor 14,32), stellt jeden von außen kommenden Betrachter vor einen in sich geschlossenen Kreis, in dem Kämpfe zwischen -wahr- und -falschc, in dem Widersprüche ausgetragen werden, die den allgemeinen empirischen und logischen Verifizierungen nicht zugänglich sind.«95 Insofern ist es nur konsequent, wenn der reformierte Theologe *Hendrikus Berkhof* konstatiert: »Das prophetische Zeugnis ist ... ein diskussionslos letztes Wort, dem kein »Gesprächx mehr folgen kann«?".

In der radikalen Kompromißlosigkeit seines Handelns?? ist der Prophet aber nur eine Traumgestalt spezifisch bürgerlicher Sehnsüchte. Hinter der Maske des anti bürgerlichen Protests verbirgt sich ein radikal autonomes Handlungssubjekt. So wie man *Julius Wellhausens* und *Bernhard Duhms* prophetische »Persönlichkeiten« – sie leben bekanntlich im »Sturm der Weltgeschichtev?« - nur auf dem Hintergrund von *Thomas Carlyles* bürgerlichem Heldenkult angemessen verstehen kann, so läßt sich auch das heroische Pathos von *unbedingter Entschiedenheit,* welches in der Theologie der zwanziger und dreißiger Jahre die Propheten auszeichnet, nur im Horizont der zeitgeisttypischen Sehnsucht nach einem starken Führer zureichend verstehen. Der Karl Barth nahestehende reformierte Theologe *Alfred de Quervain* verdankt, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, leitende Kategorien seines Kirchenverständnisses *Carl Schmitt:* seine »Begründung des christlichen Lebens im dreifachen Amt Christie"? beinhaltet deshalb auch eine Kritik der demokratischen Majoritätsherrschaft'?", und Schmitts Begriff des Politischen analog gewinnt die Kirche ihre Identität hier primär nur durch die Ausgrenzung von Feinden. Die »Geschichte der Prophetie Jesu Christi (ist) in ihrem

Verlauf ... eine Kampfgeschichte«, konstatiert Karl Barth[101], und Leonhard Ragaz' prophetischer Prediger ist »nur in dem Maße« wirklich Prophet, als er in der dauernden opposition zum Bestehenden verharrt[102]. Der Anspruch auf radikale Unabhängigkeit vom Zeitgeist erweist sich insofern aber als bloßer Schein. Als der ewige Oppositionelle ist der Prophet auf das andere seiner selbst fixiert und darin dann selbst nur eine Gestalt jener Realität, zu der er, um seiner als unmittelbare Selbstübereinstimmung gefaßten Identität willen, dann immer auch auf Distanz gehen muß. *Paul Tillich,* der von *Hans von Soden* schon 1921 zu einem »Modepropheten der zwanziger Jahre«[103] erklärt worden ist, hat die prophetische Kritik der Dialektischen Theologen deshalb als eine »abstrakt prophetische Kritik«[104] bezeichnet, welche bestenfalls konservativ wirke und das Bestehende verkläre; sofern sie gesellschaftliche Realität nur abstrakt zu negieren vermöge, diene sie religiöser Verklärung. Für Tillich wird die dem Protestantismus eigene prophetische Kritik deshalb erst da wahr, wo sie sich rationaler Kritik öffnet und d. h. der harten Anstrengung konkreter Vermittlung mit gesellschaftlicher Realität unterzieht.

Dies bedeutet vor allem die Anerkenntnis einer theologischen Legitimität des Endes einer kirchlich dominierten Einheitskultur. Weder hat die Kirche ein Monopol auf Sinnstiftung noch ist sie das einzige Subjekt ethischer Orientierung und gesellschaftlicher Integration. Der *moderne Pluralismus* hat eine eigene theologische Qualität. Dann muß das Pathos prophetischer Kompromißlosigkeit von jener kritischen Sensibilität für die innere Vielgestaltigkeit der Welt abgelöst werden, die Voraussetzung des ethischen Kompromisses und insofern auch eine Bedingung der Demokratiefähigkeit der Kirche ist.

5. Fromme Bescheidenheit, oder: prophetische Kritik als Selbstbegrenzung

Die theologiegeschichtliche Entwicklung vom altreformierten munus propheticum Christi zum modernen prophetischen Wächteramt der Kirche ist Ausdruck einer spezifisch neuzeitlichen Funktionalisierung christologischer Vorstellungen für eine *unmittelbare Stärkung der Handlungskompetenz der Kirche.* Entweder wird die Christologie in der Ekklesiologie noch einmal verdoppelt, so daß dogmatische Prädikate Christi zu ethischen Qualitäten der Kirche werden. Oder der Kirche wird ein prophetisches Wächteramt zuerkannt, ohne überhaupt noch um den ursprünglichen, genuin dogmatischen Sinn der Vorstellung vom munus propheticum zu wissen. Beides droht den inneren Sinn der Christologie zu pervertieren. Denn wo einst das Selbstzeugnis der Versöhnung dargestellt wurde, werden nun permanenter Kampf und Stärke beschworen, und wo ursprünglich die Entäußerung Gottes an den sündigen Menschen und seine endliche Welt thematisch war, wird nun ein spezifisch neuzeitlicher theologischer Titanismus inszeniert: die Absolutsetzung eines faktisch nur partikularen Handlungssubjekts.

Jede unmittelbare Korrespondenz von Christologie und Ekklesiologie erzeugt Herrschaft, die theologisch nicht mehr begrenzt werden kann. Werden die Hoheitstitel Christi direkt in die Kirchenlehre hinübergespielt, entschwindet die Möglichkeit jener Grundunterscheidung, welche insbesondere der lutherischen Tradition als Inbegriff eines rechten Selbstverständnis-

ses der Kirche gilt: die Unterscheidung zwischen Zweck und Gestalt, Zeugnisauftrag und Institutionalität der Kirche. In der Sprache von Tillichs Deutung des Protestantismus als kritischem Prinzip: In genau dem Maße, wie die Differenz zwischen prophetischer Kritik und ihrer transzendenten Voraussetzung, dem Jenseits von Sein und Freiheit, eingezogen wird, schlägt Kritik in Dogmatismus und Herrschaftspathos um. Prophetischer Kritik kommt gerade die Aufgabe zu, alle endliche Realität der Krisis des absoluten Jenseits auszusetzen, Endliches immer von Neuem sub specie Dei zu sehen bzw. als Nichtabsolutes zu erweisen und darin das Bewußtsein der Unabgeschlossenheit und Veränderbarkeit aller welthaften Wirklichkeit präsent zu halten. Prophetische Kritik aber, die mit ihrer theologischen Voraussetzung sich gleichschaltet, entbehrt dieses Stachels der Negativität und ist in ihrem Zentrum unkritisch; sie macht sich durch Selbstverabsolutierung gegen Kritik immun. *Sind der erhöhte Christus und die Kirche als Subjekt prophetischer Kritik identisch,* fallen das Jenseits prophetischer Kritik und diese selbst unmittelbar zusammen, *dann läßt sich überhaupt kein theologischer Ort kritischer Distanz zufaktischen Kritikansprüchen mehr bezeichnen,* also auch nicht zwischen wahrer und falscher Prophetie unterscheiden. Ist allein der Prophet unmittelbar zu Gott, wer sollte ihn dann noch kritisieren können?

Gegenüber einem prophetischen Wächteramt der Kirche fromme Skepsis anzumelden, bedeutet weder den Verzicht auf prophetische Kritik im Sinne Tillichs noch gar die »Enteschatologisierung«[105] - dies ist eine Begriffsprägung *Albert Schweitzers* – des Christentums zu einem zivilreligiösen Kult des Bestehenden. Entscheidend ist, wie der eschatologische Überschuß des Glaubens über die Welt, die religiöse Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem theologisch expliziert und ethisch konkretisiert wird. Gerade dem konstitutiv eschatologischen Charakter des christlichen Glaubens kann nur *durchfromme Selbstbegrenzung* entsprochen werden; der Glaube vermag sein hohes kritisches Potential allein dann zu realisieren, wenn er sich seinen eigenen Bedingungen unterstellt und auch in Hinblick auf sich selbst zwischen Letztem und Vorletztem zu unterscheiden lernt. Ethische Konkretion der Christologie heißt deshalb nicht: prophetisches Wächteramt, sondern: *fromme Selbstbegrenzung.* Nur Selbstbegrenzung entspricht der bleibenden Differenz von Kirche und Christus, nur sie erlaubt eine differenzierte Wahrnehmung des pluralen Charakters welthafter Wirklichkeit, nur sie ermöglicht eine prophetische Kritik, welche auch sich selbst gegenüber kritisch zu bleiben vermag. So ist entweder mit alten Lutheranern wie Baier und Calov die Vorstellung einer kirchlichen Fortsetzung des prophetischen Amtes Christi überhaupt preiszugeben und Jesus Christus - dem exegetischen Wissen über die Prophetie in der Urgemeinde zum Trotz - als aller Prophetie definitive Erfüllung zu deuten[106]. Oder Christi mittelbare Prophetie ist nicht auf eine prophetische Tätigkeit allein der Kirche zu beschränken und ein Pluralismus der Wirkungsweisen des erhöhten Christus anzunehmen. Wie auch immer man sich hier entscheidet - wer ein Lehramt in der Systematischen Theologie anstrebt, wird keine Kathederprophetie treiben dürfen. Denn die kritische Funktion der Theologie liegt darin, der Kirche zu jener Selbstbegrenzung zu verhelfen, die der Allgemeinheit ihres Verkündigungsauftrages korrespondiert. Solche kritische Theologie leistet der Kirche, was nach Max Weber die Wissenschaft der Gesellschaft überhaupt leisten soll: sie hält das Wissen präsent, daß kein Wahrheitsanspruch mit der Wahrheit selbst differenzlos identisch ist.

Anmerkungen

1. Für den Druck um Zitate und Anmerkungen erweiterte Fassung meiner Habilitationsvorlesung vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München am 10. 1. 1986. – Zwischenzeitlich ist die insbesondere für Calvin und Luther sehr instruktive Studie von *K. Bornkamm* erschienen: Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Kar! Barth, in: E. Jüngel (Hg.): Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags (ZThK Beiheft 6), 1986, 1–32. Der Barth-Kritik der Autorin vermag ich nur zum Teil zu folgen. Weiterhin ist während der Drucklegung erschienen: *H. Folkers:* Der Rechtsbegriff des evangelischen Kirchenrechts im Lichte der Lehre vom dreifachen Amt Christi, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 32 (1987), 317-347.
2. *M. Weber:* Wissenschaft als Beruf (1919), in: *Ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. von *J. Winckelmann,* 1973⁴, 582-613, 612.
3. *J. Kardinal Höffner:* Die Weltkirche nimmt Gestalt an (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Heft 10), 1983.
4. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes, 1982. Zum Zusammenhang dieser Erklärung mit dem »prophetischen Amt« vgl.: *R. Wischnath* (Hg.): Frieden als Bekenntnisfrage. Zur Auseinandersetzung um die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes »Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche«, 1984, bes. die Beiträge zu Kapitel I: »Das prophetische Zeugnis der Kirche in der Gefahr der Anpassung«.
5. Zur Dogmengeschichte des triplex munus Christi vgl. die immer noch grundlegenden Überblicke bei: *J. H. A. Ebrard:* Jesu Christi dreifaches Amt, in: RE¹ 1854ff., VI, 607–614 = RE², 1877ff., VI, 675-683; *A. Krauß:* Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex, in: JDTh 17, 1872, 595-655, anon.: Amt, dreifaches Christi, in: Kirchliches Handlexikon. In Verbindung mit einer Anzahl von ev-luth. Theologen hg. von C. *Meusel* unter Mitwirkung von *E. Haack* und *B. Lehmann,* I, 1887, 120; *E. F. K. Müller:* Jesu Christi dreifaches Amt, in: RE³, 1896ff., VIII, 733-741.
6. Zit. nach *E. Hirsch:* Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht, 1965⁴, 66.
7. Vgl. *K. Blaser:* Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi (ThStjBjI05), 1970. (Lit.!)
8. Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Registerhg. von *E. F. K. Müller,* 1903, 120: »Iam quo sensu prophetam Christum nominas? Quia quum in mundum descendit, patris se legatum apud homines, et interpretern professus est: idque in eum finem, ut patris voluntate ad plenum exposita finem poneret revelationibus omnibus et prophetiis«, Übersetzung nach *E. Hirsch,* aaO., 71.
9. Zit. nach *E. Hirsch,* aaO., 70.
10. Zit. nach *E. Hirsch,* aaO., 214. Zahlreiche weitere Belegstellen finden sich bei: *H.-J. Kraus:* Charisma Prophetikon. Eine Studie zum Verständnis der neutestamentlichen Geistesgabe bei Zwingli und Calvin, in: Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der Praktischen Theologie. Festschrift für E. Thurneysen zum 80. Geburtstag, 1968, 80-103.
11. Vgl. *A. Schweizer:* Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, II, 1847, 368ff.; *H. Heppe:* Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Neu durchgesehen und hg. von *E. Bizer,* 1958, 356.
12. *A. Schweizer,* aaO., 395-397; *H. HeppejE. Bizer,* aaO., 357.
13. Zit. nach: *M. Schneckenburger:* Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse zusammengestellt und hg. durch *E. Güder* I, 1855, 145.
14. Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen (Leo Jud's und Micron's Kleine Katechismen, sowie die zwei Vorarbeiten Ursins). Mit einer historisch-theologischen Einleitung hg. von *A. Lang* (QGP 3), 1907, 15. Modernisierter Text nach: Der Heidelberger Katechismus. Hg. von *O. Weber* (Furche-Bücherei 218), 1963, 27. - Zu parallelen Formulierungen aus der reformierten Katechismustradition vgl.: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, aaO., 201, 434 u. Ö.
15. Vgl. *H. HeppejE. Bizer,* aaO., 357. Vgl. auch: Confessio helvetica posterior (1562), Art. XVIII, in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, aaO., 201.
16. *M. Schneckenburger,* aaO. (wie Anm. 13), 133, I36f., 141f., 146f., 153ff. u. Ö.
17. Vgl. *M. Schneckenburger:* Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformierter Fassung, 1848², 119ff.; *A. Schweizer,* aaO. II, 368ff.; *K. Hase,* Evangelisch-protestantische Dogmatik, 1860⁵, 248.
18. Zit. nach *M. Schneckenburger:* Vergleichende Darstellung, 138.
19. Vgl. *Th. Nipperdey:* Geschichtsschreibung, Theologie und Politik im Vormärz: Carl Bernhard Hundeshagen, in: *Ders.:* Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 18), 1976, 228-258.

20. C. *B. Hundeshagen:* Über den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit. Rede zur Feier des Jahrestages der Eröffnung der Hochschule in Bern, gehalten am 15. November 1841, 1842. Vgl. die Rezeption von Hundeshagens Studie bei *M. Schneckenburger,* aaO., I54ff.
21. *M. Schneckenburger.* aaO., 149.
22. *M. Schneckenburger.* aaO., 139.
23. *M. Schneckenburger.* aaO., 139.
24. *H. Schmid:* Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 1893[7], 247.
25. Vgl. *H. Heppe:* Die Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert **11,** 1857,222; *A. Krauß,* JDTh 17, 1872,618.
26. Vgl. *A. Krauß,* aaO., 618-630; *E. F. K. Müller,* RE[3] VIII, 736ff.
27. Vgl. *O. Zöckler:* System der Glaubenslehre, in: Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen BI, hg. von *O. Zöckler,* 1890[3,85-201,] 145.
28. Vgl. die Belege bei: *W. M. L. de Wette:* Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung dargestellt 11. Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den älteren Dogmatikern, 1816, 153; Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein dogmatisches Repetitorium für Studirende (hg. von *K. A. von Hase),* 1845[6], *243f.; H. Schmid,* aaO., 248-250.
29. *B. Mentzer:* Christlicher in Gottes Wort wohl begründ'ter Bericht von vier vornehmen Stücken der christlichen Lehr, 1614, zit. nach *E. Hirsch,* aaO., 336. Vgl. *ehr. A. Schmidlin:* Dissertatio de officio Christi prophetico ex Joh. I v. 18, 1702. Schmidlin entfaltet zunächst die These: »Christus est Propheta secundum utramque naturarn« (15), um dann ausdrücklich einen restriktiven Begriff des prophetischen Wirkens Christi zu entwickeln: »Officium Christi Propheticum consistit in voluntatis divina, et quidem praecipue Evangelica annuntiatione ...« (17).
30. *J. S. Semler:* Zusätze zu Herrn O. C. R. Tellers Schrift über Herrn D. Ernestis Verdienste, 1783, 11: »Ich bin in diesen recht rein vertraulichen Gesprächen wirklich, wie ich wol schon wo anders gesagt habe, daran Ursache, daß er de triplici officio Christi endlich selbst geschrieben hat. Ich erzälte ihm das Seltsame, das in dieser leeren Abtheilung mich gleichsam quälete ... Selbst dürfte ich es öffentlich nicht angreifen, wenn es gleich nur Methode, und gar nichts weiter, seye; ich würde sonst vollend ein Socinianer heissen müssen. Da sagte er gleich, nun will ich es nächstens thun. Erhat es gethan ...«. - Vgl. hier auch S. 126. - Semler bezieht sich mit seiner Schrift auf: *W. A. Teller:* Des Herrn Joh. August Ernesti gewesenen Professor Primarius der Theologie in Leipzig Verdienste um die Theologie und Religion. Ein Beytrag zur theologischen Litteraturgeschichte der neuern Zeit, 1783.
31. *J. A. Ernesti:* Programma de officio Christi triplici, 1769. Wiederabdruck in: *Ders.:* Opuscula theologica, 1792[2], 371-397. Teildruck jetzt in: *F. D. E. Schleiermacher:* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22). Teilband 3. Marginalien und Anhang. Hg. von *U. Barth* (F. D. E. Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe 1/7,3), 1984,415-429.
32. In einem: Leipziger Universitäts-Programm auf den Wohlseligen Herrn D. Ernesti. Uebersetzt von M. C. G. Küttner, 1782, 38, wird Ernestis Programma als die »das meiste Aufsehen erregende Schrift des seligen Mannes« charakterisiert. Vgl. auch die Belege bei: *K. L. Bauer:* Formulae ac disciplinae Ernestianae indolem et conditionem veram adumbrare conatus, in virum incomparabilem atque immortalem Jo. Aug. Ernestium unicum sibi magistrum pietatis suae monurnenturn extare voluit, 1782.
33. *Semler,* aaO., 13.
34. *Semler,* aaO., 12.
35. *J. A. Ernesti:* Neueste theologische Bibliothek, darinnen von den neuesten theologischen Büchern und Schriften Nachricht gegeben wird. I/I, 1771, Drittes Register l.
36. *J. A. Ernesti:* aaO., 185 und 187. Nachdrücklich betont Ernesti darüber hinaus, nicht die »Lehre« vom dreifachen Amt überhaupt für falsch, sondern nur den »Vortrage dieser Lehre« für unbequem und Mißverständnisse provozierend erklärt zu haben (aaO., 180 und 185).
37. *H. Ph.* C. *Henke:* Schriften über Anstalten zur Vollstreckung des Religionsedikts, in: Allgemeine deutsche Bibliothek 115/1, 1793, l-276, hier: 145= *ders.,* Beurtheilung aller Schriften welche durch das Königlich preußische Religionsedikt und durch andre damit zusammenhängende Religionsverfügungen veranlaßt sind, 1793. Nachdruck 1978,465. Henke habe hier in »frecher Weise sich auszudrücken beliebt«, hat dann *F. A. G. Tholuck* behauptet (Wöllner und das preußische Religionsedikt. in: RE[1], 1864, XVIII, 224-232, 230).
38. *A. Krauß,* aaO., 637.
39. *F. W. Dresde:* Selectae Oberservationes in tripartitarn divisionem muneris servatoris nostri mediatorii. Prolusio qua ad audiendam Orationem professionis theologicae ordinariae adeundae caussa die XIV. Decembr. a.r.s. 1778, 1778, bes. 20ff.: »Accedit non contemnendum pondus, quod haec docendi ratio ad pleniorem firmioremque nostram de Christo institutionem habet ...«.

40. *J. A. Diete/mair:* Ob die Lehre von dem dreyfachen Amte Christi in unsern Lehrbüchern beyzubehalten sey?, in: *Ders.,* Theologische Betrachtungen von vermischtem Inhalt I/I, 1769, 131-154, 137.
41 *J.* S. *Sem/er,* aaO., 8.
42. Eine traditionelle exegetische Betrachtungsweise ist im Zusammenhang des Streites um Ernestis Programm noch einmal zu restituieren versucht worden von *K. Ch. Degenko/b:* De munere Jesu Christi servatoris opt. max. Disputatio quam summe venerandi theologorum in Academia Lipsiensi ordinis auctoritate pro licentia summos in theologia honores capessendi, Leipzig 1785.
43. *J. H. A. Ebrard:* Christliche Dogmatik 11, 1852, 153-183,248-289; J. P. Lange, Christliche Dogmatik 11:Positive Dogmatik 1, 1851, 793-924.
44 *H. L. Martensen:* Die christliche Dogmatik, 1856,273-307; F. A. Philippi, Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person und Werk (Kirchliche Glaubenslehre IV/2. Die Wiederherstellung der Glaubensgemeinschaft), 1870^{2}. Der gesamte, 352 S. umfassende Band enthält allein eine Auslegung der drei Ämter Christi. Dabei steht schon vom Umfang her das hohepriesterliche Amt im Zentrum.
45. Daß »durch Ernesti das dreifache Amt zu einer Antiquität geworden schien«, berichtet *K. Hase:* Evangelisch-protestantische Dogmatik, 1860^{5}. 249.
46. *P. Th. Cu/mann:* Die christliche Ethik I, 1864, 238-248.
47. AaO., 244. Vgl. 242: »Das Prophetenturn ist ... nichts anders als die kirchenamtlich fixirte göttliche Unmittelbarkeit in der Kirche.«
48. AaO., 246.
49. AaO., 245.
50. Dies gilt auch für die reformierte Theologie. Vgl. etwa die programmatische Hervorhebung der Gegenwartsbedeutung der Prophetie bei C. *A. Auber/en:* Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren HauptsteIlen erläutert, 1857^{2}. bes. III-XXII. Ein Schüler K. Barths hat Auberlens ethische Aktualisierung der Prophetie zu Beginn der dreißiger Jahre als frühe Gestalt einer prophetisch-eschatologischen Theologie der Krisis charakterisiert: *H. Wenn:* Prophetie und Ethik. Zu einem Vorwort von Auberlen, in: ZZ 9 (1931), 211-220.
51. Vgl. zum folgenden: *M. Schmaus:* Ämter Christi, in: LThK I, 1957,457-459; *P. E. Persson:* Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie, 1966; *M. Schick:* Die Drei-Ämter-Lehren nach Tradition und 11. Vatikanischem Konzil, in: Communio 10 (1981), 57ff.; *ders.* Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, 1982 (Lit.).
52. *P. E. Persson, 171.*
53. Vgl. *E. Schlink:* Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, 1983,414: »Bei der Ausbreitung der Lehre von munus triplex Christi handelt es sich um ein ökumenisch einmaliges Phänomen. Denn dieses Lehrstück hat nicht vor, sondern nach der Trennung der Kirchen seine dogmatische Gestalt gewonnen und hat sich mit seinen Aussagen über das Heilswerk Jesu Christi quer durch die Kirchentrennungen hindurch als gemeinsame Lehre durchgesetzt.«
54. AAS 35, 1943,218.
55. *M. Schmaus:* Katholische Dogmatik, Band IV/I, 1952, 2. - Zahlreiche weitere Belege dafür, daß die neuere römisch-katholische Ekklesiologie "eine Kontinuität oder geradezu eine Identität« zwischen Christus und der Kirche behauptet, finden sich bei *P. E. Persson,* 12ff.
56. Vgl. *O. Semme/roth:* Ämter der Kirche, in: LThK I, 1957,459-460,459: »Es muß ... so viele Grundämterder Kirche geben, wie es Grundämter Christi gibt«.
57. Vgl. dazu jetzt etwa: Notifikation der *Kongregation für die G/aubens/ehre* zu dem Buch »Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie« von Pater *Leonardo Bo.f(OFM* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Heft 67), 1985,9: »Das Buch -Kirche: Charisma und Macht< klagt die Hierarchie und die Institutionen der Kirche an. Als Erklärung und Rechtfertigung für die Haltung macht es die Rolle der Charismen und insbesondere des Prophetismus geltend…. Es besteht kein Zweifel, daß das ganze Volk Gottes am prophetischen Amt Christi teilhat (vgl. Lumen Gentium, NT. 12) ... Aber ebenso klar ist, daß die prophetische Aussage in der Kirche, wenn sie legitim sein soll, immer im Dienst des Aufbaues der Kirche selbst stehen muß. Sie muß die Hierarchie und die Institutionen nicht nur annehmen, sondern muß auch positiv zur Festigung ihrer inneren Gemeinschaft beitragen; darüber hinaus liegt das oberste Kriterium für das Urteil über ihre Echtheit und ihren ordentlichen Gebrauch bei der Hierarchie (vgl. Lumen gentium, Nr.12).«
58. Anon., Kirche, in: Kirchliches Handlexikon 111, hg. von C. *Meuse/* unter Mitwirkung von *E. Haack* und *B. Lehmann,* 1894, 772-778, 773.
59. *K.* G. *Steck:* Schuld und Schuldbekenntnis. Ein kritischer Bericht, in: EvTh 6, 1946/47, 368-385; *ders.:* Vom politischen Gottesdienst der Kirche, in: Die Wandlung. Eine Monatsschrift 2, 1947, 686-706.
60. *K.* G. *Steck:* Kirche und Öffentlichkeit (TEH 76), 1960,29.

61. *K. Scholder:* Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die Evangelische Theologie und Kirche, in: EvTh 27, 1967,435-461,437.
62. *P. Althaus:* Die Stellung der Kirche im Volksleben. Ein Wort zur allgemeinen Pastorenkonferenz des Warschauer Konsitorialbezirks am 8. und 9. August 1916, in: *Ders.:* Um Glauben und Vaterland. Neues Lodzer Kriegsbüchlein, 1917,29.
63. *J. Kaftan:* Die neue Aufgabe, die der evangelischen Kirche aus der von der Revolution proklamierten Religionslosigkeit des Staates erwächst, in: Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1921. Stuttgart 11.-15. IX. 1921. Hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, o. J. (1921 oder 1922), 121-138, 133.
64. *L. Jhmels:* In welchem Sinn haben wir um eine innere Erneuerung unserer Kirche zu ringen?, in: Lutherischer Weltkonvent zu Kopenhagen vom 26. Juni bis 4. Juli 1929. Denkschrift hg. im Auftrage des Ausschusses, 1929, 72-82,80. Vgl. *K Schmidt-Clausen:* Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonventes (1923-1947) (Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten Band 2), 1976, 136: »Aus der Bemühung um die Erneuerung der Kirche vom reformatorischen Ursprung her folgert für Ihmels schließlich die für seine Zeit keineswegs selbstverständliche Konsequenz der Wiedergewinnung des prophetischen Amtes der Kirche.« Dieses prophetische Amt begründe einen »gesellschaftlich-politischen Diakonat der Kirche«.
65. Die folgenden Aussagen über die Diskussion um das prophetische Wächteramt nach 1945 stützen sich neben eigenen Recherchen in für die Nachkriegszeit wichtigen Zeitschriften wie »Evangelische Theologie«, »Die Stimme der Gemeinde. Zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur. Eine Halbmonatsschrift der Bekennenden Kirche« und »Die Wandlung« vor allem auf die wichtigen Quelleneditionen von *M. Greschat* und *H. Noormann; M. Greschat* (Hg.): Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945 (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte 4), 1982; *H. Noormann:* Protestantismus und politisches Mandat 1945-1949. Band 1: Grundriß. Band 2: Dokumente und Kommentare, 1985. Eine über diese beiden Dokumentationen hinausführende Erschließung der ethischen Kleinliteratur im deutschen Protestantismus nach 1945 ist Desiderat.
66. Vgl. den instruktiven Literaturbericht von *H. Diem:* Um die politische Verantwortung der Kirche, in: ThLZ 75, 1950,589-596,76,1951,149-160. – *K Barth* stellt 1959 fest: »Was man sich noch vor 50 Jahren nur ins Ohr sagte (manchmal auch schrie), das wird heute von den Dächern gepredigt und es ist sicher recht so« (KD IV*13, 30).*
67. Vgl. *W. Huber:* Kirche und Öffentlichkeit, 1973, 11-48, 555ff.; *M. Greschat:* Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945-1949), in: Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge von A. Boyens/M. Greschat/R, von Thadden/P. Pombeni (AKZ B 8), 1979, 100-124; *M. Greschat:* Kontinuität und Neuanfang in der evangelischen Kirche in den ersten Jahren nach 1945, in: Die Zeichen der Zeit 40, 1986, 85-94.
68. *E. Wolf:* Libertas christiana und libertas ecclesiae, in: EvTh 9, *1949/50,* 127-142, 141.
69. Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.-31. August 1945. Hg. von *F. Söhlmann, 1946,* 22-27,23; Neudruck in: *M. Greschat:* Die Schuld der Kirche, aaO., 78-81, 78.
70. Zit. nach *K-G. Steck:* Schuld und Schuldbekenntnis, in: EvTh 6 *(1946/47),371* Anm. 5.
71. Kirche und Entnazifizierung. Denkschrift der Kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg. Hg. in Verbindung mit *P. Schempp* und *K Müller* von *H. Diem* (Kirche für die Welt 5), 1946,9. In ihrer Denkschrift »in Ausübung des Wächteramtes der Kirche« gehandelt zu haben, hat die Sozietät in einem Memorandum vom März 1947 noch einmal bekräftigt. Vgl. den Text bei *H. Noormann,* aaO. 11, 119-123, 119.
72. *E. Wolf:* Zur Gegenwartslage der Theologie, in: EvTh 9 (1949/50), 286-290.
73. *E. Wolf,* aaO., 289: »Denn das Wächteramt in der Kirche fällt als Auftrag jeweils dem zu, deres zuallererst sich selbst gegenüber als die kritische Stimme gelten läßt. Das ist nach 1945 da und dort in der BK nicht ganz deutlich gewesen.«
74. etwa die Texte Asmussens, in: *M. Greschat,* aaO., 17, 138f. u. a.
75. *A. Freudenberg* an *H. Asmussen* am 11. Januar 1943, in: *M. Greschat,* aaO., 27-28, 27: »Sie sprechen wiederholt von unserem priesterlichen Amt. Glauben Sie mir, lieber Bruder, daß ich davon nichts kürzen will und weiß, daß Sie mit diesem Wort die *ganze* Verantwortung des geistlichen Amts umreißen wollen. Aber zur Vermeidung von Kurzschlüssen ist es, jedenfalls fürs ökumenische Gespräch, ratsamer, auch von prophetischem Auftrag und Handeln zu reden. Wir müssen in Vollmacht mit dem Gesicht zur Gemeinde und zum ganzen Volk reden, ganz nah, ganz solidarisch, reden von der Last und von Dem, der sie aufhebt, und *so* mit allen den Brüdern dankend, betend und fürbittend vor Gottes Angesicht treten…. Die Schuldfrage sollte allerdings der internationalen politischen Arena entzogen werden. Das kann aber nur geschehen, wenn wir selbst bei uns abrechnen und zwar radikal. Die Kirche ist gerufen, diese Abrechnung von Gottes Wort her in prophetischem Reden und Handeln vorzunehmen.«

76. *K.-G. Steck,* aaO., 371: »Wir meinen, daß ein solches Schuldbekenntnis, das nicht mehr nur für die einzelnen, dort sprechenden Christen und Männer der Kirche, sondern im Namen der Kirche - und indirekt ja auch im Namen des Volkes - abgelegt wird, zu dem Wächteramt gehört, welches der Kirche aufgetragen ist, und daß es als solche Wahrnehmung des aufgetragenen Wächteramtes ein Ausschnnitt aus dem prophetischen Amt der Kirche ist. Es ist der prophetische Aspekt der kirchlichen Verkündigung, unter dem wir das Stuttgarter Schuldbekenntnis zu verstehen haben. Denn im prophetischen Amt der Kirche findet sich die Begründung für jene Wendung aus dem Bereich des rein persönlichen und innerchristlichen Bekennens von Bruder zu Bruder zum umfassenden Reden und Bekennen der Schuld vor Kirche und Welt.« Bezüglich des prophetischen Amtes konstatiert Steck dabei »eine gefährliche Lücke unseres theologischen Denkens und kirchlichen Handelns«: »Denn auch die Erwägungen und Notwendigkeiten des Kirchenkampfes haben uns noch nicht zu einer eindeutigen Erkenntnis dessen verholfen, was der prophetische Charakter der kirchlichen Verkündigung in ihrem Verhältnis zur Welt umfassend bedeutet und inwiefern er der Verkündigung der Welt gegenüber erst die rechte Vollmacht und Schärfe gibt.«

77. *E. Gross,* Die Schuld der Kirche. Fragen an die Bekenner und Bekämpfer des »Stuttgarter Schuldbekenntnisses«, in: Die Wandlung. Eine Monatsschrift 2, 1947, 133-145.

78. Auf die »höchst problematisch obrigkeitsstaatlichen, verwaltungsrechtlichen und klerikalisierenden Deutungsmöglichkeiten« des Begriffs des prophetischen *Amtes* hat vor allem *W. Dantine:* Die prophetische Dimension des Amtes der Versöhnung, in: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. H. Gollwitzer zum 70. Geburtstag, hg. von *A. Baudisl D, Clausertl V, SchliskilH. Wegener,* 1976,285-298,284, aufmerksam gemacht. Gleichwohl hält Dantine gerade wegen des Momentes hoheitlicher Beauftragung an diesem Begriff fest.

79. *H. Noormann,* aaO., 1,160. Vgl. *W-D. Hauschild:* Volkskirche und Demokratie. Evangelisches Kirchenverständnis und demokratisches Prinzip im 20. Jahrhundert, in: *D. Oberndorfer] K. Schmitt* (Hg.): Kirche und Demokratie, 1983, 33–49, 44.

80. *H. Thielicke:* Ethik 11/1. Mensch und Welt, 1965[3.583,586.] 612ff. Thielicke wendet sich gegen »Rückzug in die Innerlichkeit und die private Erbaulichkeit«, bedauert, daß das prophetische Amt der Kirche »in Vergessenheit geraten ist« und erklärt: »Dieses Wächter-Amt zu begründen und zu begrenzen, ist eine theologische Ethik aufgerufen« (614). Als Subjekt dieses Amtes versteht er *in erster Linie,* aber nicht ausschließlich die ordinierten Prediger. Auch in der materialen Konkretion dieses Amtes betont Thielicke sehr stark die obrigkeitlich-autoritären Elemente des Amtsbegriffs.

81. *G. Harbsmeier:* Die Verantwortlichkeit der Kirche in der Gegenwart (TEH NF 1), 1946,9.

82. *W. Schweitzer:* Grenzen evangelischer politischer Ethik, in: EvTh 12, 1952/53, 129-144, 141.

83. *O. Hammelsbeck:* Um Heil oder Unheil im öffentlichen Leben (Gottes Wort und Geschichte 5), 1946; *ders.:* Die Verantwortung der Kirche im öffentlichen Leben, in: Neubau. Blätter für neues Leben 3, 1948, 188-195.

84. *U. von den Steinen:* Agitation für das Reich Gottes. Ein Beitrag zur religiös-sozialen Predigtpraxis und homiletischen Theorie bei Leonhard Ragaz unter besonderer Berücksichtigung seiner unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripte (BEvTh 77), 1977,67.

85. *U. von den Steinen,* aaO., 68.

86. *K. Barth,* KD IV, 3, 1959, 1027.

87. Gleichwohl wird man Ragaz und Barth nicht *so* nebeneinandersteIlen dürfen, wie dies jetzt *E. Buess]M. Mattmüller:* Prophetischer Sozialismus. Blumhard - Ragaz - Barth. Mit einem Nachwort von G. Sauter, 1986, getan haben.

88. Radikale Kritik eines klerikalen Selbstrnißverständnisses der Kirche stellt ein bemerkenswert kontinuierliches Element im Denken Barths dar. Vgl. etwa: *K. Barth:* Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: *J. Moltmann* (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie I, 1966[2], 3–37, 8; Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt (B) 20), 1946, 20ff.; KV IV,3, 31.

89. *H. Bluhm:* Prophetische Verkündigung heute (ThA XXIII), 1967, 84: »Man sollte das Wort Amt, das einen traditionellen Klang in Richtung auf das weltliche oder klerikale Herrschenwollen besitzt, durch den Begriff des Dienstes ersetzen.«

90. Vgl. die Nachweise bei *H. G. Fischer:* Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945, 1970, 182-190.

91. Vgl. *E.-H. Amberg:* Das Prophetische bei Karl Barth, in: Wissenschaftliche Zeitschrift Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 30 (1981), S. 526–534. Zahlreiche Schüler Barths haben solche Fehlbarkeit freilich nur für andere konstatiert. So hat etwa *D. Schellong* Barths Konzeption des prophetischen Amtes als Versuch gedeutet, in einem umfassenden Sinne letzte Gewißheit zu verbürgen: »Und das bedeutet für die Ethik ..., daß sie nicht im Dunkeln zu tappen braucht« *(D. Schel/ong,* Barmen 11 und die Grundlegung der Ethik, in: Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag, 1966,491-521,499).

92. *H. Bluhm,* aaO., 84. – *E. Fuchs:* Leonhard Ragaz. Prophet unserer Zeit (Geist und Welt 2), o. J. (1946).

93. Vgl. etwaL. *Ragaz:* Die Bibel. Eine Deutung. IV: Die Propheten, 1948, 112: Im Propheten ... tritt die *Unmittelbarkeit Gottes* hervor, die Unmittelbarkeit Gottes, die alle Mächte der Vermittlung auf die Seite schiebt und alle heilige

Überlieferung aufhebt. '" Er ist Träger der Schöpfung Gottes in der Geschichte. Er ist nicht nur Mitarbeiter und Mitkämpfer, sondern auch Mitschöpfer Gottes« (Die Bibel, Bd. IV, 1948, 112). Daß der Prophet *wesentlich* durch Unmittelbarkeit zu Gott bestimmt sei, betonen auch: *J. Smolik:* Die prophetische Aufgabe der Kirche (Evangelische Zeitstimmen 56), 1971; *W. Dantine,* aaO., 290.

94. *K.-G. Steck.* aaO., 373.
95. *H.-J. Kraus:* Prophetie heute! Die Aktualität biblischer Prophetie in der Verkündigung der Kirche, 1986, 10.
96. *H. Berkhof:* Das politische Zeugnis der Kirche - zwischen Prophetie und Weisheit, in: EvKomm 15, 1982, 242-245, jetzt in: *R. Wtschnatb* (Hg.): Frieden als Bekenntnisfrage (wie Anm.4), 23-29, 25. Berkhof versteht unter »sprophetisch- ... dabei eine Aussage, die im Sinne der alttestamentlichen Propheten den Willen Gottes für das menschliche Leben und Zusammenleben zum Ausdruck bringt und zur rechten Entscheidung aufruft. Eine solche Proklamation, auch wenn sie nicht in Bibelzitate gefaßt, sondern als Anwendung des Wortes Gottes auf die gegenwärtige Lage gemeint ist, wird von den Verfassern so sehr als Wiederholung des Schriftzeugnisses betrachtet, daß sie zugleich als nicht mehr diskutierbar gelten muß« (23). Dazu kritisch: *W. Huber:* Prophetische Kritik und demokratischer Konsens, in: Charisma und Institution, hg. von *T. Rendtorff,* 1985, 110-127.
97. Vgl. etwa das Pathos von Wagnis und Entscheidung bei: S. *Herrmann:* Das Prophetische, in: Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für Alfred Dedo Müller zum 70. Geburtstag, 1961,32-52; *ders.,* Das prophetische Wort, für die Gegenwart interpretiert, in: EvTh 31, 1971, 650-664.
98. Vgl. *J. We//hausen:* Prolegomena zur Geschichte Israels, 1895[4.406].
99. *A. de Quervain:* Die Heiligung. Ethik, I. Teil, Zollikon/Zürich 1956[2]. S. 31ff. (Teil 1.1: »Von der Begründung des christlichen Lebens im dreifachen Amt Christi«),
100. AaO., 295.
101. KD IV/3, 271. Vgl. *R. Friek:* Das prophetische Amt Christi und unser Zeugendienst. Einführung in Karl Barths Kirchliche Dogmatik IV/3, 1 und 2, in: MPTh 49, 1960),328-342,331: »Die Geschichte dieses Wortes (seil. des prophet. Wortes Jesu Christi) ist gewiß auch Kampfgeschichte - Angriff des Lichtes auf die Finsternis –, aber dieser Angriff erfolgt im Zeichen des Sieges.« Den Kampfcharakter des prophetischen Handeins Christi und seiner Gemeinde heben mit Nachdruck auch hervor: *A. de Quervain,* aaO., 37ff.; *H.-J. Kraus:* Prophetie und Politik (TEH 36), 1952,86; S. *Herrmann.* in: EvTh 31, 1971,664.
102. »Der Prophet ist immer ein *Revolutionär* ... Er *erweitert* den Horizont der Gottesherrschaft und das Gebiet der Gottesherrschaft. Nur in dem Maße, als er dies tut, ist er Prophet. Darum gerät er aber von selbst in die *Opposition* zu dem Bestehenden. Er gilt diesem als Feind. Der Religion erscheint er als gottlos, der Ethik als Zerstörer, der Politik als Verräter, allen als Phantast. Er wird stets irgendwie gesteinigt, worauf dann später sein Grab geschmückt wird. (...) Das ist die ewige Art und das ewige Los des Propheten« *(L. Ragaz:* Die Bibel IV, 108).
103. *H. Frhr. von Soden:* Kirchentheologie und Kulturtheologie, in: ZThK 29 (1921), 468-477, 474.
104. *P. Ti/lieh:* Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Zweites Buch des Kaires-Kreises, hg. von *P. Tillich,* 1929, 3-37; jetzt leicht zugänglich in: Tillich-Auswahl III, Der Sinn der Geschichte, hg. von *M. Baumotte.* 1980, 126-150, 131.
105. *A. Schweitzer:* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913[2]. 407. Der Begriff ist in den frühen zwanziger Jahren nicht nur von K. Barth, sondern auch von P. Althaus programmatisch aufgenommen worden: *P. Althaus:* Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie (SASW 9), 1922, 11.
106. Dies lehnt ab: G. *Sauter:* Das »prophetische Amt Christi« und das »Amt« des Propheten, in: EvTh 41 (1981), 284-289.

Dr. Friedrich Wilhelm Graf
Evangelisch- Theologische Fakultät
Schellingstraße 3/II1 Vgb.
8000 München 40

Politische **Kultur** als Civil Religion?

Die »Kieler Affäre« im Spiegel der Presse

Von Rolf Schieder

Civil Religion - eine Theorie und ihre Probleme

Auf die Frage, seit wann es »Civil Religion« überhaupt gebe, antwortete der amerikanische Religiohssoziologe *Robert N. Bellah:* »In asense, and not in a trivial sense, civil religion in America existed from the moment the winter 1967 issue of *Daedalus* was printed.«! In der Zeitschrift *Daedalus* hatte Bellah erstmals den Begriff »civil religion« geprägt. Er meinte nun freilich nicht, daß es sich dabei um eine bloße Erfindung oder Einbildung handle. Aber »its reality depends less on the existence of certain things out there than on a consensus that it is a useful way of talking about things that indubitably are out there«>. Sollte sich freilich im Verlauf des wissenschaftlichen Diskurses eine bessere Bezeichnung durchsetzen, dann würde die Civil Religion aufhören zu existieren. Der *Begriff der Civil Religion* ist also ein wissenschaftspragmatischer und heuristischer. Mit seiner Hilfe soll auf *religiöse Phänomene* aufmerksam gemacht werden, die *im politischen Bereich* anzutreffen sind. Unter Civil Religion versteht Bellah zunächst einmal diejenige religiöse Dimension, die trotz der Trennung von Kirche und Staat und trotz der Privatisierung der Religion im politischen Leben Amerikas anzutreffen ist. Dazu gehört die Verwendung des Namens Gottes in Politikerreden, das Erwählungsbewußtsein des amerikanischen Volkes, der Gedanke, daß Gott einen Bund mit dem amerikanischen Volk als dem neuen Israel geschlossen habe. Aus diesem Reservoir religiöser Selbstdeutung schöpften nicht nur Agenten des Bestehenden, sondern auch Kritiker der amerikanischen Gesellschaft, wie etwa *Murtin Luther King.*

Doch ging es Bellah nicht in erster Linie um den Aufweis solcher empirischer Phänomene. Das hatten schon viele vor ihm getan. So hatte etwa *Will Herberg* in seinem Bestseller »Protestant - Catholic - Jew. An Essay in American Religious Sociology« bereits 1955 eine Religion des »American Way of Life« identifiziert. Andere Begriffe wie »religion in general« oder »American Shinto« waren durchaus gängig. Warum also noch eine neue Wortschöpfung? Bellah ging es um eine *positive* Würdigung dieser religiösen Phänomene. Er teilte das Urteil nicht, daß es sich hier lediglich um eine Verwässerung christlicher Inhalte einerseits und eine religiöse Überhöhung des Staates andererseits handle. Vielmehr sorge die Civil Religion in den USA dafür, daß der politische Prozeß kritisierbar bleibe.))A really democratic value system must have a transeendental reference in terms ofwhich the political process itselfcan be judged.«> Auf diesen transzendenten Bezugspunkt komme es an. Dieser habe etwa in den USA verhindert, daß sich dort eine populistische oder utilitaristische Form der Demokratie entwickelte. - Die Überzeugung, daß ein Gemeinwesen ohne ein Bewußtsein von seinem religiös-ethischen Sinn nicht bestehen kann, hängt eng mit Bellahs Gesellschaftsbegriff zusammen. Die Gesellschaft ist für ihn keine materiale Einheit; sie existiert nur im Bewußtsein ihrer Mitglieder. Weil aber Fragmentarisierungs- und Individualisierungsprozesse in den

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 107-118, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

modernen Gesellschaften immer weiter fortschritten, sei die Stärkung eines »consciousness of the whole« dringend geboten.

Obwohl jedes demokratische Gemeinwesen eine Civil Religion *braucht,* sieht Bellah diese in den USA der siebziger Jahre in der *Krise.* Die Republik sei korrupt geworden, so lautet seine Diagnose. Denn hemmungsloser Egoismus, Rückzug in die Privatheit und Konsumdenken auf der Seite des Individuums und Bürokratisierung und Machtkonzentration in Politik und Wirtschaft bedrohten die traditionsreiche amerikanische Civil Religion. »Thus the present American economic system ... seems to be dedicated to the propagation of every one of the classic vices of mankind and to the relentless undermining of the values and virtues upon which this nation is built.s"

Während Bellah noch darauf hoffte, daß die Krise überwunden werden könne, teilten viele seiner Kollegen diese Hoffnung nicht mehr, ja empfanden nicht einmal Bedauern angesichts des nahen Endes der amerikanischen Civil Religion. So lehnt etwa der Soziologe *Richard K. Fenn* Bellahs religiös-ethisches Gesellschaftsverständnis ab. Das Festhalten an der Idee eines kulturellen Ganzen hält er für überholt. *Religion und Ethik* seien *privatisiert* worden, um ein reibungsloseres Funktionieren der modernen Gesellschaft zu ermöglichen. Die sozialen Strukturen seien nach den *Erfordernissenfunktionaler Rationalität* geordnet und nicht nach den Kongruenzwünschen des Individuums. Die moderne Gesellschaft brauche keinen religiösen Kitt. Überzeugungen seien in einer rational durchorganisierten Gesellschaft Privatsache-.

Demgegenüber hat der Soziologe *Robert E. Stauffer* darauf aufmerksam gemacht, daß das Argument vom »Ende der Ideologie durch funktionale Rationalisierung« seinerseits eine Form kultureller Legitimation darstellt. Die *Entmythologisierung des Gesellschaftsbegrifls* habe zur *Mythologisierung der Macht technokratischer Eliten* geführt. Mit demArgument der funktionalen Rationalität würden »Experten« die »Laien« von der Beteiligung an Entscheidungsprozessen ausschließen. Doch funktioniere diese Legitimation der Macht der Eliten nur so lange, wie die ökonomischen und ökologischen Probleme als beherrschbar erschienen. Wenn aber hohe Arbeitslosigkeit, geringes Wirtschaftswachstum und Umweltzerstörung anhielten, dann würde die Legitimationskraft des Arguments von der funktionalen Rationalitätzusammenbrechen. »It is a good bet that should this come to pass attempts will be made to diffuse major conflicts and to reestablish collective solidarity via affirmations of the civil faith.e"

Ist kulturelle Legitimation also unvermeidlich? Braucht jedes Gemeinwesen zur Sicherung seiner Existenz eine wie auch immer geartete Civil Religion? Gibt es auch in der *Bundesrepublik* eine solche *Civil Religion?* Man muß ja immerhin in Rechnung stellen, daß die Rahmenbedingungen für eine Civil Religion in der BRD völlig andere sind als in den USA. Die Volkskirchen spielen hier durch ihre stärkere Integration in das politische System als Machtfaktor eine größere Rolle. Man wird also davon ausgehen müssen, daß die *Kirchen in der BRD stellvertretendfür den Staat Legitimationsleistungen erbringen.* Andererseits ist in der BRD die Umgangssprache viel mehr ihrer religiösen Formeln und Inhalte entkleidet als in den USA. Das hat sicher mit dem antiklerikalen Verlauf der Aufklärung in Europa zu tun. Man muß also damit rechnen, daß zur Lösung des »Sinnproblems« weniger auf religiöse Sprache zurückgegriffen wird als in den USA.

Fragt man also danach, ob es in der BRD Civil Religion gibt, so muß man die Frage so verstehen: Wie versucht man in der BRD die Frage nach dem Sinn und der Glaubwürdigkeit des Gemeinwesens zu beantworten?

Auf den folgenden Seiten soll an einem begrenzten Fall der Frage nachgegangen werden, wie mit Legitimations- und Sinnfragen in der BRD heute umgegangen wird. Die Aussagen sind so begrenzt wie das *Beispiel. Der Tod des Kieler Ministerpräsidenten Uwe Barschellöste* nicht nur persönliche Betroffenheit aus, sondern weckte auch die Frage nach dem demokratischen Selbstverständnis der Bürger und Politiker. Diese Fragen wurden unter anderem auch in den Medien debattiert.

Für die Vntersuchung auf den folgenden Seiten wurden die Tageszeitungen »Süddeutsche Zeitung« (SZ), »Frankfurter Allgemeine Zeitung« (FAZ) und »Bild« herangezogen; ebenso die Magazine und Illustrierten »Der Spiegel«, »Stern«, »Bunte«, »Neue Post«, »Bild der Frau« sowie die politische Wochenzeitung »Die Zeit«, Das Augenmerk lag auf Themen und Begriffen, die in grundsätzlicher Weise nach dem Selbstverständnis der bundesdeutschen Demokratie fragten. Auf Tabellarisierung und Quantifizierung der auftauchenden Begriffe wurde verzichtet. Es wurde der Versuch gemacht, die Begriffe und Themen in ihrem jeweiligen Argumentationszusammenhang darzustellen und in der Zuordnung der Themen das Spektrum der grundsätzlichen Selbstverständnisfragen zu erfassen.

Der Tod eines Politikers - eine private oder eine öffentliche Angelegenheit?

»Dieses Interesse einer ganzen Nation an der privatesten aller Sphären, der des Todes, ist mindestens taktlos ...«, hieß es in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 16. 10. 1987 (S. 29). Nun ist der Tod nie eine private Angelegenheit. Selbst der Tod eines Privatmannes ist eine öffentliche Angelegenheit, an der Agenten des öffentlichen Lebens Anteil nehmen. Die Streitfrage beim Tod Uwe Barscheis lautete ja auch vielmehr: Hat der Tote Anspruch auf »Pietät«, nicht im Sinne ehrfürchtiger Scheu, sondern im Sinne von Persönlichkeitsschutz? Wo liegt die Grenze zwischen politischer Auseinandersetzung und der »Humanität unserer generellen Umgangsformen« (SZ vom 12. 10., S. I)?

Eine wichtige Beobachtung lautet: Diese Frage war strittig. Es gab *keinen* Konsens darüber, wo der Persönlichkeitsschutz eines Politikers beginnt und die Aufklärung der Öffentlichkeit aufzuhören hat.

Helmut Kohl meinte: »Diese sensationslüsterne und pietätlose Vermarktung des toten Uwe Barschel ist ... ein Skandal.« Die SZ sprach angesichts der Veröffentlichung des Bildes des Toten von »Sudeljournalismus« (SZ vom 15. 10., S. 4). Vom »Sittenverfall« (SZ vom 23. 10., S. 4) war die Rede und von »gewissenlosem Journalismus« (FAZ vom 15. 10., S. 1). Moralisch besonders verwerflich erschien die Tatsache, daß mit der Veröffentlichung auch geschäftliche Interessen verbunden waren. So fragte *Dieter Schröder* im Leitartikel der SZ vom 17. 10. (S. 4): »Der *Stern* hat die Grenzen überschritten und damit seine Glaubwürdigkeit in Frage gestellt, weil die Frage nun lautet, ging es ihm um die Sache, die öffentlichen Dinge, oder nur um sein Geschäft?«

Wie es ihr geziemt, versuchte »Die Zeit« die Kritik auf eine grundsätzliche Ebene zu

bringen: *Theodor Eschenburg* fragte, ob sich die Journalisten *»legibus absolutus«* fühlten. Sie müßten lernen, ihre Grenzen zu erkennen (Die Zeit, Nr. 44, S. 3) und *Gräfin Dönhojjempfahl* den Journalisten eine innere Kompaßnadel, die gepolt sei »auf präzise Recherche, Erforschung der Tatsachen, Gewissensprüfung und das Gemeinwohl« (ebd., S. 3). Doch gerade das Gemeinwohl werde heute »arg vernachlässigt«, »nicht etwa nur von Journalisten, sondern desgleichen von vielen Politikern und Bürgern. Jeder scheint nur an sich zu denken: Die Politiker an Macht und Machterhaltung, die Bürger an Wohlstand und Karriere.« Gerade dieses egoistische Freiheitsverständnis aber sei eine Gefahr für die Demokratie.

Die angegriffene Illustrierte wehrte sich: Bereits am Tag der Veröffentlichung meinte Chefredakteur *Heiner Bremer* in den »Tagesthemen«, daß das Foto ein Beitrag zur Klärung der Todesumstände sei und daß die Öffentlichkeit ein Recht auf Information habe. *Henry Nonnen* berief sich auf die journalistische Aufgabe, die nun einmal das Enthüllen sei und er fuhr fort: »Wir müssen unsere Freiheit und Unabhängigkeit bewahren und sei es um den Preis, daß die Mächtigen sich zu Tode fürchten müssen, wenn Journalisten dahinter kommen, daß sie diesen Staat zu ihrer Pfründe machen wollen« (Stern, Nr. 43, S. 23). Im Namen der Freiheit und im Dienste der Öffentlichkeit hätten die Sternreporter in Genf recherchiert. Dem fügte Heiner Bremer im Editorial des Stern Nr. 44 noch hinzu: »Die Wahrheit geht vor.«

Hinter dieser Rechtfertigung des eigenen Handelns durch Berufung auf hohe Werte der Demokratie schien noch eine andere Argumentation auf. »Wie Skandale zu enthüllen, Amiren aufzuklären sind, das kann nicht mit dem erhobenen Zeigefinger vom Katheder dozierender Leitartikler grundsätzlich und für alle Zeiten verbindlich festgelegt werden. Es kommt dabei immer auf den konkreten Fall an.« - so Heiner Bremer im schon erwähnten Editorial. Der »investigative journalism« habe seine eigenen Sachzwänge, die »begrenzte Regelverstöße« manchmal unvermeidlich machten.

Schließlich folgt als dritte Argumentationslinie: Die Kritiker sind Heuchler. Mißgunst und Futterneid sind die eigentlichen Wurzeln der moralischen Entrüstung. Eine ganze »Republik der Heuchler« entdeckt Dieter Gütt unter den Kritikern des Stern. Geschmacksfragen würden zu ehernen Gesetzen stilisiert. Im Gewande »priesterlicher Banalität« würden Grundsatzfragen debattiert, wo es doch um die Trockenlegung des »politischen Sumpfes« gehe (Stern, Nr. 45, S. 272f.). Schuldig gesprochen würde die Presse, die die Skandale aufdecke, nicht jedoch diejenigen, die sie verursachten.

Für einen Medientheoretiker wäre diese Auseinandersetzung unter dem Gesichtspunkt der »agenda-setting theory« interessant. Die Medien führten ein ausgedehntes Selbstgespräch; sie waren sich selbst Thema ihrer Berichterstattung. Für das Civil-Religion-Problem ist sie in folgender Hinsicht aufschlußreich: Fragen der Ethik und Moral, des Berufsethos oder des Gemeinwohls wird ausgesprochen mißtraurisch begegnet. Moral riecht nach angemaßter Autorität. Sie auf das menschliche Maß, sprich handfeste Interessen zu reduzieren, scheint ein Akt der Aufrichtigkeit und ist insofern moralischer als »moralische Fragen«, Wir werden im weiteren Verlauf der Untersuchung feststellen, daß sich diese Konstellation im ethisch-politischen Diskurs durchhält.

»De mortuis ",« - Die Berichterstattung der »Boulevardpresse-

Die Art der Berichterstattung hängt von den Wünschen und Bedürfnissen der Leserschaft ab. Denn nur mit einer zielgruppenspezifischen Aufmachung lassen sich Auflagenzahlen halten.

Das, was man die Boulevardpresse nennt, spricht mehr oder minder »unpolitische« Leser an. Das »menschliche Schicksal« steht im Mittelpunkt, nicht die abstrakten politischen Zusammenhänge. Es ist nicht das intellektuell anspruchsvolle Publikum, das z. B. die Bildzeitung liest; es sind eher der einfache Mann, die einfache Frau. Wie wurden ihnen die Ereignisse in Kiel vorgestellt? Kurz gefaßt lautete die Botschaft: Der gute Uwe Barschei, die tapfere Frau, die armen Kinder. Auf die Familie wird alle Aufmerksamkeit konzentriert. Ganz im Stile klassischer Nachrufe wird Uwe Barschel charakterisiert. Eine Zitatenreihe kann das belegen: »Immer der Jüngste, immer der Beste!« heißt es in der Bildzeitung vom 12. 10. (S. 7). Die Bildunterschriften auf der gleichen Seite lauten: »Barschel, der Gastgeber« (von *Richardvon Weizsäcker),* »Barschel, der Strahlende« (mit *Gerhard Stoltenberg),* »Barschel, der Entspannte« (mit *Leonard Bernstein).* In der Serie »Uwe Barschel. Der Mann, die Ehre und der Tod« wird der Nekrolog fortgesetzt. Der junge, schüchterne, mittellose Student wird der jüngste Ministerpräsident. Einen »großartigen Mann« habe ihn Helmut Kohl genannt, und mit Leonhard Bernstein sei er befreundet gewesen (Bild vom 13. 10., S. 9). Als besinnlich, zuverlässig und nachdenklich wurde Barschel dann tags darauf von seiner Mutter charakterisiert (S. 7). Uwe Barschei, der Kinder liebt, der hilft wo er kann, der Unermüdliche, der erfolgreiche Politiker und - immer wiederkehrend – der Freund berühmter Künstler, so klingt es stereotyp nicht nur in der Bildzeitung, sondern auch in der »Bunten« oder der »Neuen Post«, Nach seinem tragischen Flugzeugunglück war er natürlich auch der »beste Patient«, den das Krankenhaus jemals aufgenommen hatte. Wen wundert's, wenn Bild am Tag der Beerdigung eine Bürgerin sagen läßt: »Er war ein aufrichtiger Mann.«

Doch es ist nicht Uwe Barschel für sich allein, es ist vielmehr Uwe Barschel als Teil der Familie, dem alle Sympathie gilt. »Vier Kinder verloren den Vater« heißt es in fetten Lettern auf der Titelseite der Bildzeitung vom 12. 10. und gleich darunter geht es weiter: »Barschels Familie: Sei vorsichtig.« Erinnerungen an glückliche Tage werden auf der Seite 6 mit einem Familienfoto vor dem Haus wachgerufen. Das Hochzeitsfoto folgt auf Seite 7. Und wieder und wieder Bilder der Familie. Mal als Gruppenfoto, mal Barschel mit den Kindern in der Ponykutsche oder Barschel beim Staubsaugen. In den Illustrierten großformatige Bilder vom stolzen Vater, der den Kindern beim Musizieren zuschaut oder als Gastgeber illustrer Besucher. »Die Familie war sein Halt«, so heißt es in Bild vom 15. 10. (S. 9).

Lothar Strobach schreibt in der »Bunten« (S. 3): »Ein Tod, der seine Familie und seine vier Kinder am härtesten trifft.« Und er fährt fort: »Sie können ihn nicht mehr fragen: »War es so, wie die anderen behaupten'k Und wenn er denn gefehlt und sich ihnen anvertraut hätte - einen Lebenden hätten sie in die Arme schließen und ihm verzeihen können. So aber sind sie allein mit ihren Fragen und ihren Tränen.« »Bild der Frau« berichtet am 19. 10. von »Frau Barschel. Ihre Tränen, ihr Kampf, ihre Hoffnung.« Und der Titel der »Bunten« vom 24. 10. lautet: »Eine Frau versucht verzweifelt, die Ehre ihres Mannes zu retten.« Die Mordtheorie wird vor allem von der Familie vertreten und findet in der Bildzeitung größte Resonanz.

Sozusagen als Kontrastfolie zum toten Uwe Barschel wird *Rainer Pfeiffer* in dunklen Farben geschildert. Der, der sein Abiturzeugnis fälschte (Bild vom 23. 10.), ist womöglich Ostagent (Bild vom 15. 10.). Er demütigt den Untersuchungsausschuß (Bild vom 29. 10.) und hat sich scheiden lassen. Daß Pfeiffer »schmierig« (Stern) und »unsäglich« *(Reiner Geißler* beim CDU-Parteitag) sei, ist freilich nicht nur Bildzeitungsstil. Wenn es einen allgemein anerkannten Sündenbock über die politischen Fronten hinweg gibt, dann ist es wohl Rainer Pfeiffer.

Nun könnte man annehmen, daß diese Konzentration auf die Familie allein den Zweck habe, Uwe Barschel und seine Partei politisch zu retten. Wo die Springer-Presse steht, ist ja bekannt. Der Spiegel nannte die Berichterstattung der Bildzeitung denn auch flugs eine »Desinformations-Kampagne der

Springer-Presse« (Spiegel, Nr. 44, S. 28). Ob diese Interpretation ausreicht, ist freilich fraglich. Immerhin nannte Bild am 23. 10. auch die Aids-Kampagne gegen *Björn Engholm* auf der Titelseite eine »Gemeinheit«. Und am 27. 10. lautet die Schlagzeile »Engholms Mutter: Herzinfarkt aus Kummer«, Bei aller politischen Einseitigkeit geht es wohl eher darum, familiäre, private, persönliche Angelegenheiten mit entsprechend emotionaler Aufmachung politischen Fragen überzuordnen.

Für Theologen ist das Ergebnis interessant, daß der *Name »Gott« nur im privat-familiären Zusammenhang* vorkommt. Dabei sollte man wohl der Schlagzeile der »Bild der Frau« vom 19. 10. »Seher -sprach- Barschel im Jenseits: Es war Giftmord« nicht allzuviel Gewicht beimessen. Auch *Theo Sommers* Formulierung in der Zeit Nr. 43 (S. 1), daß Barschel ein »Günstling der Götter« gewesen sei, trägt für unseren christlichen Kontext ja nicht allzuviel aus.

Anders ist es wohl bei folgendem Satz: »Er hatte doch vier kleine Kinder, die er liebte und eine Frau, die er liebte ... Gott hat ihm doch erst beim Flugzeugabsturz das Leben geschenkt« (Bild vom 12. 10., S. 1). Am 15. 10. heißt es dann auf Seite 9: »Seiner Mutter sagte Barschel, daß er gebetet habe, als er sich aus dem rauchenden Wrack rollte. -Nicht in Worten, Mama, nur so nach Gott geschnappt.c« Schließlich findet sich in der Bildzeitung vom 23. 10. die Erwähnung des Namens Gottes noch in einem Zitat: »Es ist hier nicht die Zeit, über Sünden, Fehler oder Versäumnisse zu reden. Ich sage, Gott möge ihm ein gnädiger Richter sein, und wer frei ist von Schuld, der werfe den ersten Stein.« *Franz lose! Strauß* soll es so gesagt haben. Doch auch hier ist der Gottesbegriff völlig privatisiert, er erscheint nicht im politischen, nur noch im privat-familiären Bereich.

Dieser Konzentration auf das Private entspricht auf der anderen Seite eine deutlich negative Sicht des Politischen. »Schmutzige Politik. Die furchtbaren Leiden der Barschel-Witwe und ihrer Kinder«, heißt es auf der Titelseite der »Neuen Post« Nr. 43. »In den Tod getrieben« lautet der Titel der »Bunten« vom 15. 10. Und in den Berichten klingt es dann fast gleichlautend: »Barschel stand an der Wand. Verraten, im Stich gelassen, geradezu verachtet« (Neue Post, Nr. 43, S. 7). »Doch während der gnadenlosen Hatz auf ihn fielen immer mehr Freunde ab. Am Schluß starb er einsam an Herzversagen in einem Hotelzimrner« (Bunte, Nr. 43, S. 16). Im Bildzeitungskommentar vom 13. 10. heißt es: »Die Heuchler sind unter uns.« Und es wird kritisiert, daß man gestern noch Barscheis Rücktritt forderte und heute von Betroffenheit redet.

Offenbar spiegelte die Boulevardpresse Stimmungen wider, die in der Bevölkerung selbst auch vorhanden waren. Parlamentarier aller Parteien wurden bei einer Menschenansammlung vor dem Parlamentsgebäude und in Telefonanrufen als »Mörder« beschimpft. Politiker wußten nicht mehr so recht, wie sie sich verhalten sollten. Selbst als sie sich persönlich tatsächlich betroffen fühlten, konnten sie aus der Rolle des Politikers nur schwer herausschlüpfen - und so klangen ihre »persönlichen Worte« merkwürdig unecht. Wie immer sie sich auch verhielten: man unterstellte ihnen Taktik. Weil Politik eben ein schmutziges Geschäft ist, darum muß man bei den Geschäftsbetreibern mit allem rechnen, so ließe sich eine weitverbreitete Stimmung umschreiben.

Sympathie für die Familie und Antipathie gegenüber der Politik - das waren die Grundzüge der Berichterstattung der Boulevardpresse. Damit unterscheidet sie sich signifikant von anderen Tageszeitungen. Dieses Ergebnis muß von Bedeutung für die Frage nach einer »Civil Religion« in der BRD sein. Wenn man tatsächlich ein Wertesystem annimmt, das den Bereich des Politischen legitimiert, stützt und trägt, so muß man wohl gleichermaßen fragen, ob es

neben einer Civil Religion nicht auch so etwas wie *eine »Familienreligion«* gibt, ein Wertesystem also, das auf die Stützung und Legitimierung der Familie ausgerichtet ist, und das der Civil Religion gegenüber deutlich kritisch eingestellt ist. Diese Tendenz, sich in kleine, überschaubare Zusammenhänge zurückzuziehen, ist schon mehrfach diagnostiziert worden und als Privatisierung beschrieben worden. Doch haftet dem Begriff Privatisierung etwas Defizientes an. Privatisierung, Rückzug ins Private klingt so, als solle der Normalfall die Teilnahme an der Öffentlichkeit sein. Gerade das ist aber die zivilreligiöse Perspektive. Man muß aber wohl mit so etwas wie einer *Familienreligion* als selbständiger Größe rechnen. Sie hat offenbar in der sogenannten Boulevardpresse ihre Öffentlichkeit. Sie ist *schichtenspezifisch.* Gerade durch die Bindung an Unter- und Mittelschicht ist das Mißtrauen gegen das politische Wertesystem derer »da oben« ausgeprägt – zumal in Zeiten, wo diese Schichten die Folgelasten des sozialen Wandels am härtesten spüren. Ob man gleich von Religion reden soll, ist natürlich die Frage. Auf den Begriff kommt es nicht an. Doch wenn man denn schon von Zivilreligion in der BRD redet, so muß man wohl auch mit anderen Legitimationsbedürfnissen als denen des Gemeinwesens rechnen.

»Potltische Kultur- **- vom Adelstitel zum Modewort**

Die renommierten Tageszeitungen SZ, FAZ und die Wochenzeitung Die Zeit reagierten auf den Tod BarscheIs nicht mit Personalisierung und Emotionalisierung. Sie plädierten für Besonnenheit und Stil. Ergriff die Boulevardpresse vehement Partei für das Opfer der schmutzigen Politik, so findet sich nun eher der Gedanke, daß bei aller Pietät gegenüber dem Toten etwas Größeres, das Ansehen der Demokratie nämlich, auf dem Spiel stehe. Theo Sommer in der Zeit Nr.43 formuliert es so: »Denn hinter der privaten Tragödie scheint zugleich ein größeres, ein politisches Drama auf, dessen *denouement,* wenn denn das Gemeinwesen nicht Schaden nehmen soll, es erfordert, daß nach dem Begräbnis nicht der Mantel der Barmherzigkeit über die ganze Affäre gebreitet wird.« Stil und Tonart sollten gemäßigt werden, aber es gilt die Relationen im Blick zu behalten: »Der Ruin eines Lebensschicksals ist entsetzlich für den einzelnen; der Verfall unserer politischen Kultur wäre eine Katastrophe für uns alle« (S. 4).

Politische Kultur, das war der am häufigsten verwendete Begriff in den Oktoberwochen des vergangenen Jahres. Zumeist wurde das Fehlen derselben festgestellt. Es war die SPD, die als erste forderte, »über den Umgang miteinander, den politischen Stil und die politische Kultur nachzudenken« (SZ vom 13. 10., S. 1). Bereits am 15. 10. forderte sie eine Debatte über politische Kultur im Bundestag. Auch die FDP-Politiker zeigten sich besorgt: »Einen -unübersehbaren Schaden für den Stellenwert der politischen Ethik, und somit auch für die politische Kulture hat nach Auffassung des rheinland-pfälzischen FDP-Landesvorsitzenden Brüderle die xKieler Affäre- angerichtet« - so berichtete die FAZ am 13. 10. (S. 3). Die CDU mochte sich aus verständlichen Gründen zunächst nicht äußern. Erst auf ihrem Parteitag im November lieferte Heiner Geißler zum Begriff der politischen Kultur gleich noch den Gegenbegriff »Unkultur« mit: »Der Streit zur Sache, zur Meinung ist politische Kultur. Politische Unkultur ist die Diffamierung der Person« (CDU-Informationsdienst 36/87, S. 21).

Was man unter politischer Kultur zu verstehen habe, wurde nicht immer so klar expliziert. Offenbar die real existierende politische Kultur meint *Christian Schütze* in der SZ vom 14. 10., wenn er über die Affäre

schreibt: »Ist sie Ausdruck unserer politischen Kultur, oder liegt sie nur in der Logik einer Entwicklung hin zum Berufspolitiker?« Im normativen Sinn hingegen gebraucht diesen Begriff sein Kollege *Dieter Schröder*. In der SZ vom 17. 10. stellt er fest, daß man nur dann von politischer Kultur sprechen könne, wenn die Frage, ob es jemandem um private Interessen oder um die öffentlichen Dinge gehe, gar nicht mehr gestellt werden muß. Ganz ähnlich heißt es in der FAZ vom 13. 10. (S. 27): »In dem Dschungel aus natürlichen Interessengegensätzen und weniger natürlichen ... mag sich auskennen wer will - den Adelstitel einer politischen Kultur hat das Ganze längst nicht mehr verdient.«

Eine weitere Präzisierung des Begriffs versucht *Georg Paul Hefty* in der FAZ vom 24. 10. (S. 1). Der Begriff'vl'olitische Kultur« habe zwei Bedeutungen, »die ethische und die praktische, die Gesinnung und das Verhalten, die schönen Worte und das Handeln der Personen. Die erste Bedeutung ist oft beschworen worden ... doch auch in der Politik scheint die zweite Bedeutung des Begriffs die wichtigere zu sein.« Gerade in diesem zweiten Sinne möchte er seine Empfehlung verstanden wissen, doch zukünftig nur »kultivierte«, d. h. charakterfeste Mitarbeiter in politisch empfindliche Positionen einzustellen, wie das etwa Franz loser Strauß in der Staatskanzlei in München getan habe.

Überhaupt werden eine Reihe von Empfehlungen gegeben, wie der krisengeschüttelten politischen Kultur wieder aufgeholfen werden kann. Das sind vor allem Aufklärung und Wahrheitsfindung ohne Ansehen der Partei oder der Person. Das sei die Voraussetzung für einen »Neuanfang«, der in Kiel nötig sei. Dieser Neuanfang könne freilich nur gelingen, so die Leitartikler, wenn den Worten Taten folgten. So meint etwa Helmut Herles in der FAZ vom 15. 10. (S. 1): »Die Politiker müssen den politischen Betrieb wirklich ändern und dürfen darüber nicht nur salbungsvolle Reden halten, wenn etwas Schlimmes passiert ist.«

Freilich, dieser Appell klingt schon recht kraftlos. Und so überrascht es nicht, daß Ende Oktober ein Kommentator seinen Artikel mit den Worten einleitet: »Lassen wir das ausgetretene Modewort von der politischen Kultur beiseite« (FAZ 28. 10., S. 1). Der Begriff hatte innerhalb weniger Wochen seine konsensstiftende Kraft verloren. Der Heucheleivorwurf spielte abermals eine entscheidende Rolle. *Helmut Schmidt* schreibt in der Zeit Nr. 44 (S. 1): »Daß viele der jeweils als nichtbetroffen erscheinende Politiker (oder Medien) wie selbstverständlich die moralische Entrüstung als Kampfinstrument und die -Ethik als Mittel des Rechthabens. (Max Weber) verwenden, macht die Lage noch schlimmer.«))Das Publikum traut den Saubermännern nicht« – meint auch *Dieter Buhl* (Die Zeit Nr. 43, S. 3) und die FAZ vom 17. 10. (S. 29) stellt fest: »Der bewegte Zeitgenosse mißtraut den inflationären Erschütterungsbekundungen und Aufrufen zur Besinnung, die hohl und taktisch klingen und wohl schnell wieder verebben.«

An diesem Punkt besteht sogar Einigkeit zwischen FAZ und Spiegel. *RudolfAugstein* schreibt (Nr. 43, S. 18f.): »Man hört derzeit viel Sprücheklopferei, wie etwa, daß man in der Politik anders und menschlicher miteinander umgehen müsse.Aber wer sich so salbungsvoll sorgt, hat meistens den Fuß zum nächsten Tritt schon erhoben ... Nichts, wie gesagt, wird sich ändern ... Man wird Besserung geloben, aber schon mit gespanntem Knie für den nächsten Tritt.«

Der inflationäre Gebrauch und die Instrumentalisierung haben den Begriff »politische Kultur« rasch entwertet. Doch darf man nicht übersehen, daß auch die Kritik des Begriffs Ausdruck einer bestimmten politischen Kultur, sprich eines bestimmten Verständnisses von Politik ist. Die Konturen dieses Selbstverständnisses sollen im nächsten Kapitel beschrieben werden.

»Bleiben wir realistisch!« - Die Legitimationsmuster der Leitartikler

Wenn man das, was bundesdeutsche Leitartikler als *Selbstverständnis unseres politischen Systems* formulieren, als CiviI Religion bezeichnen will, so kommt man nicht umhin, *Max Weber* als den zentralen Heiligen dieser Religion zu bezeichnen. Mit Abstand ist er der am

häufigsten genannte Zeuge für den politischen Glauben des jeweiligen Artikelschreibers. Dieser läßt sich etwa folgendermaßen skizzieren: Der Politiker soll kein gesinnungsloser Funktionär sein, der die Parteiraison ohne Beachtung der Spielregeln der Demokratie rücksichtslos durchsetzt - aber erst recht kein Gesinnungsethiker. der nur schön redet, aber nicht handelt. Der ideale Politiker ist der Fachmensch, der mit verantwortungsethischer Zielsetzung sich im Streit der Meinungen durchzusetzen vermag. Er muß Realist sein. So zitiert etwa *Robert Leicht* aus dem Vortrag »Politik als Beruf« Webers Wort von der »Rücksichtslosigkeit des Blickes in die Realitäten des Lebens und die Fähigkeit sie zu ertragen und ihnen innerlich gewachsen zu sein« (Die Zeit NI. 43, S. 5).

Moralapostel sind als Politiker nicht beliebt - ebensowenig wie Appelle. »Hören wir damit auf, in der Politik mit hohlen Worten Werte zu proklamieren, sie aber nicht im politischen Alltag vorzuleben«, heißt es bei Theo Sommer in der Zeit Nr. 43 (S. 4). Auch eine gewisse Belastungsfähigkeit des Politikers ist vonnöten. In der Politik wird mit harten Bandagen gekämpft und so wird sowohl von Rudolf Augstein (Der Spiegel NI. 43, S. 18) als auch von Theo Sommer (Die Zeit NI. 43, S. 1) an den Satz *Harry Trumans* erinnert: »If you can't stand the heat, get out of the kitchen.«

Die hin und wieder vorgebrachte Kritik am Berufspolitikerturn war nicht die Meinung der Mehrheit. Unter Berufung auf Max Weber bestand eigentlich Einigkeit darüber, daß es im Zug der Rationalisierung und Spezialisierung unserer Welt unvermeidlich sei (vgl. z. B. Die Zeit Nr. 43, S. 5). Überhaupt müsse man sich über die *Ambivalenz der Macht* im klaren sein, die durch die gut gemeinten Appelle an die Moral des einzelnen gerade nicht in eine positive Eindeutigkeit zu überführen sei. Wie überhaupt die Sicht des Politischen nicht zu individualistisch und privatistisch sein dürfe. Die Trennung von öffentlicher und privater Moral sei - bei aller Problematik - erwünscht. »Es ist wesentlicher, daß ein Politiker die Verfassung einhält als das sechste Gebot; er schuldet uns seine öffentliche, nicht seine private Moral« (Die Zeit Nr. 43, S. 4).

Das *Menschenbild der Demokratie* ist nicht optimistisch, sondern *pessimistisch.* Mit Affären wie der von Kiel kann die Demokratie deshalb umgehen, weil sie mit ihnen rechnet. Kontrolle der Macht durch eine Opposition und die Öffentlichkeit sorgen dafür, daß ein Politiker, der den Versuchungen der Macht erliegt, nur einen begrenzten Schaden anrichten kann. Solche Affären führen darum bei richtiger Einstellung auch nicht zu einer Glaubwürdigkeitskrise des politischen Systems als Ganzem, sondern lediglich zu einer Glaubwürdigkeitskrise der Parteien, die an der Affäre beteiligt sind.

Gerade weil die Demokratie damit rechnet, »daß der Mensch so ist, wie er ist« (SZ vorn 17. 10., S.4) ist der »uns Deutschen innewohnende Hang zum politisch-romantischen Idealismus« (Helmut Schmidt in der Zeit Nr. 44, S. I) kontraproduktiv. »Weil Menschen sich als Gesellschaft nur zusammenfinden, indem sie sich auseinandersetzen« (Die Zeit Nr. 43, S. 5) gilt es, Konflikte und Interessengegensätze als gewollt und erwünscht anzuerkennen und sie nicht gegen einen verblasenen Konsens- oder Gemeinwohlbegriff auszuspielen.

Es ist deutlich, daß dieses hier grob skizzierte demokratische Selbstverständnis einflußreicher Leitartikler eher den Vorstellungen des oben erwähnten Civil-Religion-Kritikers R. K. Fenn entspricht. Ebenso deutlich ist freilich, daß es sich bei allem *Pathos der Sachlichkeit der funktionalen Rationalität* um *eine Form der Legitimation* handelt. Die Frage ist

freilich, ob man diese Form der Lösung des Legitimationsproblems als »religiös« bezeichnen soll.

Bischofsworte in den Medien

Am 13. 10., also zwei Tage nach dem Tod von Uwe Barschel, berichteten die großen Tageszeitungen von den Äußerungen *Martin Kruses.* Die Frage »Wie gehen wir eigentlich mit dem Einfluß und der Macht um?«, wurde ebenso zitiert wie sein Appell an die Bürger, »selbst stärker ihre Mitverantwortung für die politische Kultur wahrzunehmen«. Auch in einigen Kommentaren wurden Kruses Worte zitiert.

Die größte Resonanz hatte freilich *Bischof Wilckens* mit seiner Ansprache bei der Trauerfeier im Lübecker Dom. Was davon rezipiert wurde und was nicht, wie die Akzente von den Zeitungen gesetzt wurden, darum soll es nun gehen.

Wie zu vermuten war, legte die Bildzeitung den Akzent auf das Familiär-Private. Auf der Titelseite stand zu lesen: »Der Abschied. BischofWilckens zu den Kindern: >DieEhre Eures Vaters liegt in Gottes Hand.c« Ferner erfuhr der Leser der Titelseite, daß Hunderte »ergriffen« der Predigt lauschten. Auf Seite 5 folgt dann das Zitat von der »brennenden Scham«, das auch in allen anderen Tageszeitungen wiedergegeben wurde. Auf der Titelseite der SZ lautete die Schlagzeile: »Tausende nahmen Abschied von Barschel. Ministerpräsident Schwarz macht kritische Anmerkungen zum Verhalten der CDU.« In der FAZ hieß es: »Ruf nach Umkehr und Neuanfang bei der Trauerfeier für Barschel. Bischof Wilckens beschreibt die >Gefahren der Macht: / Auch einige SPD-Politiker im Lübecker Dom.« Die SZ brachte auf der ersten Seite das Zitat von der »brennenden Scham über den inneren Zustand unseres Gemeinwesens«, weitere Zitate folgten auf der zweiten Seite. Wörtlich wurden zitiert: die Ausführungen über den Machtwechsel, über das Politikerbild der Bürger und über die Rolle der Medien. Zusammenfassend hieß es: »Die nachdenkliche und kritische Predigt von Bischof Wilckens wirkte auf die Zuhörer wie eine ernste Mahnung an die versammelten Politiker, sich auf die von den Gründungsvätern der Bundesrepublik gesetzten Maßstäbe zu besinnen und die in den Geboten Gottes verankerten Grundnormen und Werte der Menschlichkeit zu achten.« Die Auswahl der Zitate bei der FAZ war ähnlich. Auf Seite 8 erschien dort die Predigt im Wortlaut.

Aufschlußreich ist nun aber, welche Passagen *nicht* zitiert wurden. Dazu muß der Aufbau von Wilckens Predigt kurz skizziert werden: Das erste Drittel der Ansprache ist seelsorgerlich. Es richtet sich an die Familie. Im zweiten Drittel beschreibt Wilckens den »inneren Zustand« des Gemeinwesens. Er kritisiert den Umgang mit der Macht, es geht um den Umgang der Politiker untereinander, um die Medien und die politischen Tugenden der Bürger. Über diesen zweiten Teil wurde ausführlich berichtet. Mit Worten wie »Mahnung« oder »Ruf nach Umkehr« wurde das Anliegen von Wilckens zusammengefaßt. Doch der dritte Teil der Ansprache, der theologische, wurde völlig übergangen. Dabei liegen gerade hier die kritischen Spitzenformulierungen zum inneren Zustand des Gemeinwesens. Bereits im zweiten Abschnitt hatte Wilckens den Sinn und das Ziel der Demokratie als »Schutz der Förderung der Menschlichkeit des Menschen« umschrieben. Diesem Ziel habe alle Macht zu dienen. Im theologischen Teil der Ansprache stellt Wilckens freilich fest, daß dieses Ziel nur erreichbar sei, wenn es von Grundnormen und Werten aus verfolgt wird, die »in den Geboten Gottes gegründet« sind.

»Nur so können sie unabdingbare Autorität haben, so daß es nicht Menschen sind, die ihre Geltung garantieren, auch nicht eine Mehrheit von ihnen, sondern Gott über den Menschen.« Doch gerade diese *Anerkennung der Grundwerte als Gottes Gebot* sieht Wilckens »in den letzten Jahren mehr und mehr« durch eine »Realpolitik« gefährdet, die »auf der Erde keinerlei Himmel über ihr anerkennt«. Gerade so aber schreibt sie sich selbst eine Allmächtigkeit zu, »die nur noch durch den politischen Gegner und durch die Zustimmung der Massen begrenzt scheint«.

Wilckens stellt fest: »Durch solchen Realismus kann Demokratie um ihren eigentlichen Charakter gebracht werden.« Viele empfänden Unbehagen. Umkehr sei darum nötig. In prophetischem Stil meint darum Wi1ckens: »Es hat immer wieder Situationen gegeben, in denenim Namen Gottes klar und deutlich zu sagen war: Hier geht es elementar um die Verletzung von Gottes Gebot; kehrt um, keinen Schritt weiter! Eine solche Situation ist jetzt da.«

Während die einflußreichen Leitartikler die Affäre in Kiel als einen Vorgang werteten, mit dem das demokratische System durchaus umgehen könne, während sie für Nüchternheit plädierten und für eine Fortsetzung sachlicher Auseinandersetzung durch die Ausklammerung inhaltlicher und die Stärkung formaler Regeln jenseits eines politischen Idealismus , vertritt Wi1ckens hier eine andere Position. Der innere Zustand des Gemeinwesens, und das heißt ja wohl: das Bewußtsein seiner Bürger ist reformbedürftig. Ohne die Anerkennung der Autorität Gottes, die freilich politisch nicht verrechenbar sein soll, kann die Demokratie keinen Bestand haben. Gerade nicht die Trennung von privater und öffentlicher Moral, sondern deren gemeinsamer Bezug auf die von Gott gegebenen Grundwerte und Grundnormen sei notwendig.

Vergleicht man die Ausführungen des deutschen lutherischen Bischofs Wilckens mit denen des amerikanischen Religionssoziologen Robert N. Bellah, so fallen die weitgehenden Übereinstimmungen auf. Beide sind davon überzeugt, daß ein populistisches und utilitaristisches Demokratieverständnis zum Scheitern verurteilt ist. *Demokratie braucht einen transzendenten Bezugspunkt*, von dem aus das politische Leben kritisierbar bleibt. Offenbar ist dieses inhaltliche Anliegen einer Civil-Religion-Theorie in der BRD in den Kirchen aufbewahrt, die versuchen, dieses Anliegen in den öffentlichen Diskurs einzuspeisen. Doch gerade dies scheint schwierig. Denn über die theologischen Passagen aus Wi1ckens Predigt berichten die Medien gerade *nicht.* Dabei scheint es doch so, als ob ein Streit mit den »Realisten« auf der Agenda stände.

Wie steht es also mit einer Civil Religion in der Bundesrepublik in den späten 80er Jahren? Hat die Idee einer »Legitimation durch Verfahren« noch soviellntegrationskraft, daß inhaltliche Legitimation wie sie etwa Wilckens fordert, eine Überlegitimation wäre? Das scheint der Befund aus dieser freilich in ihrer Perspektive begrenzten Untersuchung zu sein. Die rein formale Legitimation hat bei der »politischen Klasse« nach wie vor Geltung. Diese Geltung wird dadurch unterstützt, daß sich weite Teile der Bevölkerung am Streit um die Legitimation des Politischen gar nicht beteiligen wollen. So lange die ökonomischen Grunddaten noch stimmen, bleibt das politische System auch ohne explizite oder inhaltliche Legitimationsstrategien stabil. Der »Meinungsreport« des Südwestfunks Baden-Baden vom 26. Oktober belegt dies: 98 Prozent der Bevölkerung waren da der Meinung, daß Politik ein

mehr oder weniger schmutziges Geschäft sei. 82 Prozent waren auch der Meinung, daß solche Ereignisse wie in Kiel kein einmaliges Ereignis seien, sondern sich zu anderer Zeit und anderswo wiederholen könnten. Doch sind nur 39 Prozent der Befragten über die »politischen Verhältnisse in der Bundesrepublik« beunruhigt.

Dr. Ralf Schieder
Waldstraße 15a
8806 Neuendettelsau

Anmerkungen

1. »American Civil Religion in the 1970s«. A Creative Recovery of American Tradition: Some Cultural and Countercultural Issues, hg. v. *W. T. Stevenson* (Anglican Theological Review Suppl., Series 1, 1973, 8).
2. Ebd., 9.
3. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970, 141.
4. The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial, New York 1975, 135.
5. Vgl, *R. K. Fenn:* Toward a Theory of Secularization, Storrs, Conn. 1978.
6. »Civil Religion, Technocracy, and the Private Sphere: Further Comments on Cultural Integration in Advanced Societies«. Journal for the Scientific Study of Religion 12, 1973,415.

Berichte

Späte Taufe der Demokratie?

Zur Rezeption der Denkschrift der EKD »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie«

Von Klaus Tanner

1. Der Hintergrund: Denkschriften in der Demokratie

Im August 1945 wandten sich Vertreter der evangelischen Landeskirchen an die deutsche Bevölkerung mit einem »Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben«: »Das furchtbare Ergebnis der vergangenen zwölf Jahre hat weiten Kreisen innerhalb und außerhalb der deutschen Kirchen die Augen dafür geöffnet, daß da, wo Grundsätze christlicher Lebensordnung sich im öffentlichen Leben auswirken, die politische Gemeinschaft vor der Gefahr dämonischer Entartung bewahrt bleibt. Aus dieser Erkenntnis erwächst den evangelischen Kirchen Deutschlands die große und schwere Aufgabe, weit stärker als bisher auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens und insbesondere der politischen Gemeinschaft einzuwirken«[1]. Einen ersten Schritt hin zur Wahrnehmung dieser neuen Rolle stellte das im Oktober desselben Jahres veröffentlichte *Stuttgarter Schuldbekenntnis* dar.

In der Folgezeit nahm die EKD zu vielen politischen Problemen Stellung, die nur zu einem geringen Teil mit explizit kirchlichen Interessen verknüpft waren. Dies geschah zunächst in den sogenannten »Worten« der EKD; seit 1962 mit der Veröffentlichung »Eigentumsbildung und soziale Verantwortung« in der Form von Denkschriften. Dieser Wandel signalisierte auch einen Wandel im Verständnis des Politischen. Aus den »Worten« »atmet(e) ... noch etwas von dem Geist der obrigkeitlichen Kundmachung an das Volke". Die *Denkschriften* dagegen ließen ein Gesellschaftsverständnis erkennen, das »eine nicht mehr nur äußerliche Affinität zum freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat westlicher Prägung« hat",

Gleichwohl ist es bemerkenswert, daß trotz des 1945 formulierten hohen Anspruchs und der vielen politischen Aktivitäten ein entscheidendes Fundament für das politische Handeln nicht zum Gegenstand einer eigenen Erörterung gemacht wurde: die *demokratische Verfassungsordnung.* In dieser Tatsache spiegelt sich die Erbschaft eines politischen Protestantismus, der sich seit der französischen Revolution bewußt von der politischen Aufklärung Westeuropas abgesetzt und eine eigene, gleichermaßen spezifisch deutsche wie lutherische Staatstheorie entwickelt hatte.

Dieser blinde Fleck in der politischen Ethik des Protestantismus führte dazu, daß die evangelischen Kirchen auf die Gestaltung des Grundgesetzes im parlamentarischen Rat weit weniger Einfluß nahmen als die katholische Kirche. Auch nach der Verabschiedung des Grundgesetzes war dieses entscheidende Dokument eines politischen Neubeginns den protestantischen Kirchenführern keiner eingehenden Würdigung wert. So konnte immer wieder über einen Mangel an »innere(r) Rezeption des demokratischen Prinzips« *(Helmut Schmidt)* in den Kirchen geklagt werden.

2. Veröffentlichung und Vorstellung der Demokratie-Denkschrift

Auf diesem Hintergrund stellte die *Veröffentlichung der Denkschrift »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe«* einen bemerkenswerten Einschnitt dar. *Karl Ravens* nannte die Denkschrift ein »historisches Dokument« (OS 27. 10. 1985), und in der Kölner Rundschau (16. 10. 1985) wurde sie von *Riidiger Durth* als »eine Sensation«

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 119-128, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

bezeichnet. Vierzig Jahre nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft, explizit anknüpfend an das Stuttgarter Schuldbekenntnis, legte die EKD nach den Worten des Ratsvorsitzenden *E. Lohse* »Rechenschaft ab über das neue Verständnis des Politischen«, das aus jenen Anfängen des Jahres 1945 »unter den evangelischen Christen in Deutschland gewachsen istc". Es sei – so *Trutz Rendtorff,* der Vorsitzende der Kammer für Öffentliche Verantwortung, in der die Denkschrift erarbeitet wurde - die Rechenschaft über »einen bedeutsamen Wandel im evangelischen Verständnis des Staates«: »Zum ersten Mal erfährt die Staatsform der liberalen Demokratie eine so eingehende positive Würdigung in einer Stellungnahme der evangelischen Kirche« (Denkschrift 7).

Die Bedeutung dieses Wandels wurde unterstrichen durch eine öffentlichkeitswirksame Präsentation, wie sie - so *Hans Weissgerber* in den Lutherischen Monatsheften - »zuvor kaum einer Denkschrift zuteil geworden war« (LM 24/85, 544). Die Denkschrift wurde nicht nur vom Rat der EKD angenommen, sondern zum Schwerpunktthema der 2. Tagung der 7. Synode der EKD gemacht, die vom 3. bis 8. November 1985 in Trier stattfand". Durch eine Bibelarbeit von *Eberhard Jüngel* zu Römer 13, Referate der Verfassungsrichter *Roman Herzog* und *Helmut Simon,* eine ausführliche Aussprache und eine »Kundgebung« wurde die Denkschrift gewürdigt und versucht, Impulse zu einer breiten Rezeption zu geben. Als »Überraschung« *(Ohnesorg,* Die Welt 5. 11. 1985) registrierte man dabei den Konsens zwischen Herzog und Simon: »Obwohl Herzog zum rechten, Simon zum linken Flügel des Protestantismus gezählt wird, stimmten sie in den Grundfragen überein« *(Odin,* FAZ 5. 11. 1985). Simon selbst hatte auf der Synode dazu angemerkt: »Tut es nicht auch streitbaren Protestanten gelegentlich gut, wenn in einer wichtigen Angelegenheit grundsätzliche Übereinstimmung trotz unterschiedlicher Herkunft sichtbar wird?« (Trier 164).

Referate und Diskussion auf der Synode lösten ein breites Echo in den Medien, vor allem in der Tagespresse und im Rundfunk aus, das aber schnell verhallte", Alle Bundestagsparteien nahmen zur Denkschrift Stellung. Der stellvertretende CDU-Bundesvorsitzende *Ernst Albrecht* stellte ein »hohes Maß an Übereinstimmung grundlegender Aussagen der Denkschrift« mit dem Grundsatzprogramm seiner Partei fest (Pressemitteilung CDU, 17. 10. 1985). *Hildegard Hamm-Brücher* erklärte für die FDP, die Denkschrift sei der »wohl bedeutendste Beitrag der Kirchen im Sinne der Mitverantwortung des Protestantismus für das politische Gemeinwesen« (freie demokratische korrespondenz - tagesdienst, 17. 10. 1985). *Hans Koschnik,* Mitglied des SPD-Präsidiums, entnahm ebenfalls »mit großer Zustimmung dem Text ... eine Art Cantus Firmus: daß es für Christen keine Alternative zur Demokratie gibt« (Sozialdemokratischer Pressedienst, 22. 10. 1985). Nur die Grünen mochten sich nicht an »den Gepflogenheiten des Bonner Rituals« beteiligen, das »Stück gehoben-reflektierter Staatsbürgerkunde« (Pressemitteilung Nr. 669/85, 18.10. 1985) zu begrüßen, da es ihnen zu wenig Provokatorisches enthielt.

Die Thematik der Denkschrift fand außerdem Eingang in den Tagungsbetrieb der den Parteien nahestehenden Akademien und Organisationen[7]. Signifikant für die bisher überschaubare Rezeptionsgeschichte dieser Denkschrift ist freilich auch, daß sie in *Fachzeitschriften außerhalb der Theologie,* insbesondere im Bereich von Politologie und Rechtswissenschaft, *keine Resonanz* fand". Was aus der Binnenperspektive von Kirche und Theologie als entscheidender Einschnitt erscheinen mag, stellt sich aus einer Außenperspektive offensichtlich als weniger bedeutungsvoll dar. Auch weitergehende innertheologische Debatten, soweit sie in Zeitschriften dokumentiert sind, löste die Denkschrift nicht aus. Über die innerkirchliche Rezeption in den einzelnen Landeskirchen und verschiedenen Verbänden und Organisationen des bundesdeutschen Protestantismus, auf Synoden, in Kirchenvorständen, in der Pfarrerschaft, über die Bedeutung der Denkschrift in Gesprächen zwischen Vertretern der EKD und den Parteien, der Bundesregierung und anderer politischer Institutionen gibt es kein empirisch zuverlässiges Material. Insofern läßt sich auch nicht feststellen, ob es mit dieser Denkschrift gelungen ist, einen »Elementarkatechismus politischer Ethik in unserer Kirche« (Rendtorff, Trier 216) zu entwickeln. Aufgrund der vorhandenen Informationen muß sich die folgende Darstellung vor allem auf die Stellungnahmen der Parteien und auf das Presseecho konzentrieren.

3. Entgegengesetzte Beurteilungen

Die Denkschrift provozierte teilweise radikal entgegengesetzte Beurteilungen. Sprach *Marion Gräfin Dönhoff* (Die Zeit, 18.10. 1985) von einem »Hohe(n)lied der Demokratie - in einem überzeugenden staatspolitischen Kolleg glänzend begründet«, so vermochte *Günter Zehm* in der »Welt« (18. 10. 1985) nur zu konstatieren, die Denkschrift sei »ein Musterbeispiel unklaren Sprechens, ein Dokument des Sowohl-Als-auch, das die Gläubigen eher verwirrt, statt ihnen zu helfen«. Auch für die Bundesarbeitsgemeinschaft der »Christen bei den Grünen« (Stellungnahme, Januar 1986) war die Denkschrift »in hohem Maße von Diffusität und mangelnder Präzision gekennzeichnet«. Wo die einen vermuteten, mit der Denkschrift werde das Grundgesetz in den Rang einer »Bekenntnisschrift der EKD« (Weißenseer Blätter 5/85) erhoben, befürchteten andere, die EKD leiste »einem Anschlag auf unsere Verfassungsordnung indirekt Vorschub« (Evangelische Notgemeinschaft, idea 21. 10. 1985).

Eine Übersicht über die Stellungnahmen läßt erkennen: Rezeptionsprozesse sagen mindestens so viel über die Rezipierenden aus wie über das rezipierte Dokument. Das Urteil über die Denkschrift wurde häufig gesteuert durch einen bereits fest fixierten Hintergrund, vor dem deren Aussagen wahrgenommen wurden.

Wer überall nur den »Nebel des marxistisch diktierten Zeitgeistes« *(K. Motschmann,* Erneuerung und Abwehr, Dez. 1985, 7) sieht, dem formuliert die Denkschrift nicht nachdrücklich genug die Abgrenzung gegenüber linken Systemveränderern, dem ist sie nur ein weiteres Dokument dafür, daß der »Prozeß der systematischen Ausgrenzung aller konservativen Positionen« in den evangelischen Kirchen »nahezu abgeschlossen« ist *(K. Motschmann,* Criticon 12/85, 5). Wer unsere Gesellschaft durch »Wertsubjektivismus«, »Indifferentisrnus« und »Permissivität« gefährdet sieht, dem spricht die Denkschrift zu wenig von »wertvollen Traditionen«, Autorität und der Wertbezogenheit des Grundgesetzes *(Wölber,* idea 17. 10. 1985).

Wer dagegen besorgt den »Ruf nach Ruhe und Ordnung, nach härterem Durchgreifen« immer lauter ertönen hört, der findet es »mutig und hilfreich ..., wenn sich ein kirchliches Gremium offen zum Streit und zum Konflikt als unerläßlichen Elementen unserer freiheitlichen Demokratie bekennt« *(Geschke,* DS 20. 10. 1985). Für wen »eine starke konservative Strömung den legalistisch-funktionellen Teil der Demokratie zum eigentlich allein Erlaubten rückbilden möchte«, der begrüßt, daß ziviler Ungehorsam mit dieser Denkschrift nicht sofort verdammt werden kann (FR 18. 10. 1985). Wer eine Lieblingsbeschäftigung protestantischer Pfarrer darin sieht, im Talar an Demonstrationen teilzunehmen, wird mit der Denkschrift dazu anhalten, das Ansehen des Amtes nicht zur Durchsetzung persönlicher politischer Überzeugungen zu mißbrauchen *(Dönhoff,* Die Zeit, 18. 10. 1985).

Man konnte die Denkschrift dazu benützen, auf Leistungen des eigenen politischen Lagers hinzuweisen, selbst wenn diese nur sehr vermittelt mit deren Inhalt zu tun hatten: »Mit der Familienpolitik der CDU-geführten Bundesregierung wurde ein entscheidender Durchbruch für die Familie erzielt« *tAlbrecht,* Pressemitteilung CDU, 17. 10. 1985).

Und schließlich konnte auch diese Denkschrift als Anlaß dienen, wieder neu das alte Lied von einer allzu kompromißbereiten »Volkskirche« anzustimmen, die nicht zu »eindeutigen« Stellungnahmen in der Lage sei *(Klappert,* WDR 3, 27. 10. 1985).

Derartige Beispiele lassen erkennen, was insgesamt für die Rezeption der Denkschrift gilt: Sie wurde zum Medium, um bereits verhandelte Probleme erneut zu formulieren, und schon bezogene Positionen erneut zu vertreten. In diesem Sinne läßt sie sich in der Tat, wie *W. Huber* feststellte, als »)Seismograph< für die demokratische Kultur im westdeutschen Staat«? betrachten.

Zwei Themenfelder bildeten die Schwerpunkte der Rezeption der Denkschrift. Ein Teil der Stellungnahmen war bestimmt durch die Bezugnahme auf die umstrittene Geschichte des Staatsdenkens im deutschen Protestantismus. Glaubwürdigkeit und *Legitimationsprobleme der evangelischen Kirchen hinsichtlich ihrer Demokratiefähigkeit* standen hier im Mittelpunkt. Den anderen Schwerpunkt bildeten Grundfragen der politischen Kultur, insbesondere Strukturprobleme der bundesrepublikanischen Demokratie. Legitimationsprobleme der parlamentarischen Demokratie bildeten hier das Zentrum.

4. Die Denkschrift im Horizont der Geschichte des Protestantismus

4.1 Zu später Abschied vom Obrigkeitsstaaat

W. Huber, Mitglied der Kammer für Öffentliche Verantwortung, vermochte in der Denkschrift nur eine »späte Einsicht« zu sehen: »Eine Denkschrift, die fünfunddreißig Jahre früher ein Ereignis gewesen wäre, konnte nun wie eine überfällige, ja sogar etwas peinliche Pflichtübung wirken« (Protestantismus 72). Auch bei Günter Zehm in der »Welt« (18. 10. 1985) rief der Zeitpunkt der Veröffentlichung »Irritationen« hervor: »Wieso rückt die Kirche ausgerechnet jetzt mit einem solchen Papier heraus, vierzig Jahre nach dem Ende der Diktatur und nachdem der Rechtsstaat und die Demokratie im westlichen Teil unseres Landes längst wieder installiert sind?« War Zehms Frage durch die Vermutung motiviert, die EKD gebe sich allzu willfährig dazu her, der auf Systemveränderung zielenden Kritik an der repräsentativen Demokratie Resonanz zu verschaffen, so befürchtete Huber, kritische Stimmen in der Kirche sollten diszipliniert werden. Bischof Lohse wurde in einem NDR-Interview (NDR I, 17. 10. 1985) gefragt: »Warum kommt dieses Bekenntnis zum demokratischen Staat so spät ...'l« Lohse wollte nicht von einem »zu spät« reden. Die Denkschrift solle als »kritischer Rückblick«, »Bestandsaufnahme« und Beschreibung der Aufgaben, »die jetzt vor uns liegen« eine »Orientierungshilfe auf die Zukunft hin geben«.

Die EKD ist durch ihre Geschichte eng mit der *gesamtdeutschen Problematik* verwoben. Dies wurde auch in der Rezeption der Denkschrift durch die Frage nach der Reichweite ihrer Aussagen thematisch. Die Denkschrift hatte sich ausdrücklich an die »evangelischen Christen als Bürger der Bundesrepublik« gewandt und betont, daß die Christen in der DDR selbst »ihren Weg und ihre Aufgabe als Staatsbürger bestimmen« (Denkschrift 9) müssen. *Robert Leicht* (SZ 18. 10. 1985) sah sich dadurch veranlaßt zu fragen, wie man verhindern wolle, daß »eine provinzielle Theologie .., der BRD herauskommt«. Mancher hätte es gerne gesehen, wenn aus der Bejahung des Staates des Grundgesetzes auch kräftiges Kapital für eine Kritik an der Situation in der DDR geschlagen worden wäre. So kommentierte G. Zehm in der »Welt« (18. 10. 1985): »Cuius regio, eius religio - das alte obrigkeitsstaatliche Prinzip des 16. Jahrhunderts scheint in den Augen der Denkschriftenverfasser unverändert Gültigkeit behalten zu haben.« Der damalige Berliner Innensenator und Bürgermeister *Heinrich Lummer* (Stellungnahme 22. 10. 1985) sah in der Selbstbeschränkung der EKD den »Verzicht auf eine gesamtdeutsche Zuständigkeit ... Die Wahrheit bleibt, daß die Denkschrift eine Wertentscheidung zugunsten der BRD trifft«. Der Berliner Mitverfasser der Denkschrift, *Dietrich Goldschmidt*, kritisierte Lummer: Die Partnerschaft zwischen der EKD und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR vertrage sich nicht mit Bevormundung. Das Gespräch zwischen ihnen könne »um so fruchtbarer und konkreter« sein, »je deutlicher« die Partner »ihre eigene Identität zu erkennen« gäben (epd ZA 25. 10. 1985).

Nahezu einhellig wurde im Presseecho begrüßt, daß mit dieser Denkschrift, gleichsam kirchenamtlich approbiert, das *obrigkeitsstaatliche Denken* im deutschen Protestantismus *verabschiedet* wurde. Odin kommentierte (FAZ 25. 10. 1985): Die Denkschrift laufe »auf die Absage an die traditionelle Obrigkeitstheologie hinaus, die das deutsche Luthertum seit dem Scheitern der Revolution von 1848 bestimmte«,

Bedauert wurde das Fehlen einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Tradition obrigkeitsstaatlichen Denkens in der Denkschrift (NN 18.10. 1985). Dabei gab es feine, aber doch wichtige Unterschiede. War das Leitbild des Obrigkeitsstaates durch den »freien Staat« (Odin) oder durch »die Verantwortung der Menschen, aller Bürger« (Dönhoff) abgelöst worden? Man konnte betonen, mit diesem -Abschied- seien das Repräsentativsystem und das Prinzip der Mehrheitsentscheidung im Protestantismus nun anerkannt worden. Aber man konnte auch, wie *Uwe Hornauer* in den »Evangelischen Kommentaren« (EK 18/85, 611) darauf hinweisen, daß durch diesen sAbschied- der Christ als Bürger verstärkt in die Pflicht zum politischen Engagement genommen werde: »Begrüßenswert ist, daß die Denkschrift den Konflikt mit dem Teil der Kirchenmitglieder wagt, denen ihre Kirche, ihre Pastoren und Gemeindeglieder ohnehin schon -viel zu politisch- sind. Denn daß die politische Verantwortung im Sinne Martin Luthers -Berufcaller Bürger in der Demokratie sei, gehörte in der Vergangenheit gewiß nicht zum allgemeinen protestantischen Gedankengut.«

4.2 Anthropologische bzw. theologische Fundierung

Weniger deutlich wurde wahrgenommen, daß diese Absage mitbegründet war durch eine *Verschiebung der Gewichte in der theologischen Anthropologie.* Der Staatsrechtler *Klaus Schlaich* notierte sehr aufmerksam »die Korrektur einer einseitigen Sicht, die die Sündhaftigkeit und Fehlbarkeit des Menschen betont, von daher die Ordnungsaufgabe des Staates definiert und den Gehorsam des Bürgers in den Vordergrund gerückt habe«, Mit einer neuen positiven Sicht des Menschen, bzw. der gezielten Hervorhebung seiner Fähigkeit zu verantwortlicher Gestaltung, theologisch formuliert mit der »Gottebenbildlichkeit«, habe »sich die Kammer weit vor gewagt und der Theologie eine Aufgabe, jedenfalls einen Rezeptionsprozeß zugemutet«. Unklar sei dabei aber geblieben, »welchen Fehler die bisherige theologische Arbeit gemacht hat und welche neue Einsicht eine neue theologische Sicht ermöglicht«!". Auch *Ewald Hein-Janke* sah in der »Jungen Kirche« (JK 47/86, 218) hier einen Schwachpunkt: Die »theologische Frage (bleibe) offen, inwieweit trotz des radikalen lutherischen Sündenverständnisses eine positive, gesellschaftsrelevante Anknüpfung an die imago Dei möglich ist (ohne von der Rechtfertigung zu sprechen)«.

Mehrfach geklagt wurde über die »unzureichend(e) ... theologische Fundierung« (Bischof *Kruse* EK 19/86, 29) der Denkschrift. Schon auf der Synode monierte der Synodale *Schlichting:* »Warum argumentiert diese Denkschrift so wenig explizit christlich – oder sagen wir: biblisch?« (Trier 208). Noch schärfer kritsierte *Reinhard Schön* in »Erneuerung und Abwahr« (Januar 86/11), der Zeitschrift der Evangelischen Notgemeinschaft, »daß auf den 39 Seiten des Textes kein einziges theologisches Argument zu finden ist«. Aber auch *Hennig Schierholz* und *Lothar Kilian* äußerten für die Bundesarbeitsgemeinschaft »Christen bei den Grünen«, die Denkschrift biete »theologische Überlegungen ohne sonderlichen Tiefgang und ohne ausreichende biblische Vergewisserung« (Stellungnahme Januar 1986).

Auch wer nicht bereit ist K. Motschmann zuzustimmen, der kritisierte, daß das »bemerkenswert optimistische Menschenbild der Denkschrift ... mit dem der Bibel durchaus nicht übereinstimmt« (Criticon 12/85, 12), wird nicht bestreiten können, daß die von Schlaich und anderen gestellten Fragen an die theologische Grundlegung der Denkschrift im bisherigen Rezeptionsprozeß noch keine zureichende Aufarbeitung gefunden haben.

4.3 Demokratische und antidemokratische Traditionen - ein Streitpunkt

Umstritten blieb auch die *Frage nach antidemokratischen und demokratischen Traditionen im deutschen Protestantismus.* T. Rendtorffhatte im Vorfeld der Veröffentlichung der Denkschrift dem deutschen Protestantismus »Demokratieunfähigkeit« (ZEE 27/83) attestiert. Parlamentarismus- und Parteienkritik und die Vorliebe für den »Ruf zum Widerstand« seien von der Weimarer Republik bis zur Bundesrepublik weitgehend identisch geblieben. Auch Odin (FAZ 18.10. 1985) veranschlagte die Kontinuität bestimmter religiös-politischer Mentalitäten hoch: »Die Protestanten haben bis heute in Deutschland nicht den Vorsprung an parteipolitischer Erfahrung aufgeholt, den Bismarck im Kulturkampf den Katholiken aufgenötigt hat ... Vielen evangelischen Christen im Westen Deutschlands ist bis heute fremd geblieben, daß es nicht damit getan ist, zur Wahl zu gehen. Der Zusammenschluß zu Parteien, die sich an Interessen orientieren, scheint manchen Sünde gegen das gemeinsame Ganze.« Robert Leicht dagegen verwahrte sich in der SZ (18. 10. 1985), wie schon Helmut Simon auf der Synode (Trier 166), gegen das »Schlagwort von der traditionellen Demokratieunfähigkeit« des deutschen Protestantismus. Der protestantische Kampf gegen die Weimarer Demokratie könne nicht mit der Demokratiekritik im Protestantismus der Gegenwart parallelisiert werden, »weil alte Demokratieunwilligkeit und neues Demokratieungenügen zweierlei Dinge« seien. Auch W. Huber kritisierte die Rede von der »Demokratieunfähigkeit« mit dem Argument, sie diene dazu, der Denkschrift eine »pädagogische Aufgabe« zuzuschieben, »die so gar nicht bestand« (Protestantismus 72).

Kontrovers diskutiert wurde die Frage nach möglichen historischen Anknüpfungspunkten für eine demokratische Traditionsbildung im deutschen Protestantismus. Die unterschiedlichen Gewichtungen waren und sind dabei nur die Bewegungen an der Oberfläche einer breiteren innerprotestantischen Diskussion um die Interpretation unterschiedlicher theologischer Traditionen im

deutschen Protestantismus unseres Jahrhunderts!". Einerseits wurde auf die Bedeutung der »relativ kleinen Gruppen liberaler Theologen und Christen um *Ernst Troeltsch* und um die Zeitschrift »Christliche Welt« (Rendtorff ZEE 29/85, 365) hingewiesen. Insbesondere *Martin Rade, Otto Baumgarten* und *Hermann Mulert* sind hier zu nennen. Diese Theologen hatten sich nicht nur auf eine intensivere Auseinandersetzung mit der politischen Form des modernen Verfassungsstaates eingelassen, sondern auch die erste parlamentarische Demokratie auf deutschem Boden aktiv mitgestaltet und unterstützt. Helmut Simon hatte dagegen in seinem Referat auf der Synode auf die Bedeutung »linksprotestantischer Kreise« und der Bruderschaften, insbesondere um *Karl Barth, Ernst Wolf* und *Gustav Heinemann* hingewiesen, die »schon Anfang der sechziger Jahre eine theologische Würdigung der rechts- und sozial staatlichen Demokratie unternommen« (Trier 164) hätten. Odin (FAZ 18. 10. 1985) merkte an, die Denkschrift habe Formulierungen der Barmer Theologischen Erklärung übernommen; und auch Wolfgang Huber verwies mit einer vorsichtigen Formulierung auf die Bedeutung dieses Textes: Indem die Barmer Erklärung die »gemeinsame Verantwortung von Regierenden und Regierten« betont habe, »klang auch die Forderung nach einer Staatsform an, in der eine solche Verantwortung wahrgenommen werden kann: der Staatsform der Demokratie« (Protestantismus 71). Berthold Klappert (WDR 3 27. 10. 1985) vermochte dieser Bezugnahme auf Barmen allerdings nur eine Feigenblattfunktion zuzuerkennen. Die Denkschrift falle insbesondere bei der Frage nach dem »Wächteramt der Kirche« hinter die Position der Bekennenden Kirche zurück, weil sie dieses Amt »dem einzelnen Christen abgetreten« habe. Damit werde die Ideologie einer »pluralen Volkskirche« gestärkt, die das eigentliche »Kriterium der Wahrheit« dieser Denkschrift sei. »Das andere Kriterium der Königsherrschaft Jesu Christi oder des kommenden Reiches Gottes spielt in dieser Denkschrift keine Rolle. Sie spielte in der Barmer Theologischen Erklärung, auf die sich die Denkschrift an mehreren Stellen beruft, in der Tat eine Rolle.«

5. Die Denkschrift im Kontext der politischen Kultur

5.1 Urteile zur Verfassungswirklichkeit

Groß war die Bereitschaft, das »Ja«, das »Bekenntnis zur Demokratie« und die Betonung der »sehr eindeutigen Nähe von christlichem Glauben und demokratischer Ordnung« (Martin, DS 27. 10. 1985) zu hören. Daß aber zwischen Glauben und politischer Ordnung notwendig eine konstitutive Distanz besteht, die immer auch in Kritik aktualisiert werden kann, wurde weniger bereitwillig akzeptiert. Die Rezeptionsbereitschaft für die Formel von der »kritischen Solidarität«, mit der die Denkschrift das Verhältnis des Christen zur demokratischen Staatsform zusammenfaßte, war dementsprechend geringer.

Die Geister schieden sich besonders beim Urteil über die kritischen Akzente der Denkschrift, der Tatsache, daß sie mehr sein sollte als ein »Strammstehen vor unserer Verfassung« (Kruse EK 19/86, 29) oder - wie der bayerische Kirchenrat *W. Allgaier* im Bayernkurier (19. 10. 1985) meinte - der »Nachweis staatsbürgerlicher Zuverlässigkeit« für Protestanten.

Die von Helmut Simon schon in seinem Referat auf der Synode in Trier kräftig betonten Hinweise auf die »Kluft zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit« (Trier 165) wurden für die FDP von Frau Hamm-Brücher ausdrücklich begrüßt (freie demokratische korrespondenz – tagesdienst, 17. 10. 1985). Die Denkschrift leiste damit »einen wertvollen Beitrag zur Überprüfung unserer demokratischen Entwicklung seit 1945 und gebe auch Anstöße für eine von kritischer Sympathie getragene Auseinandersetzung mit offenkundigen Schwächen und Defiziten in unseren demokratischen Strukturen«. Für *Hans Koschnik* von der SPD (Sozialdemokratischer Pressedienst 22. 10. 1985) gehörte der Abschnitt der Denkschrift über die »Krise der Demokratie« »zu den stärksten Teilen«. Insbesondere zur Darstellung der Rolle von Parteien in der Demokratie stellte er fest: »Ich kenne keine Denkschrift, in welcher so häufig, in so kritischer Weise, für mich auch in so schmerzlicher - weil zutreffender - Weise Auslassungen dazu angestellt werden ... Die Art, wie in dieser Denkschrift mit den Schwächen der Parteien ins Gericht gegangen wird ... ehrt die evangelische Kirche. Dies zeugt von der selbstabgesteckten

Distanz zu Staat und Gesellschaft, an der es ja in der leidvollen Geschichte des evangelischen Demokratieverständnisses auf weiten Strecken gefehlt hat.«

Die Offenheit für Kritik war keineswegs generell so groß. Ernst Albrecht (Pressemitteilung CDU 17.10. 1985) stimmte zunächst der Kritik an »manchen Erscheinungsformen des Parteiensystems« zu, um sie dann aber sofort an einem gewichtigen Punkt zu relativieren. Die »Befürchtung der Denkschrift«, durch die Parteienfinanzierung mittels Spenden »entstehe politische Abhängigkeit von wirtschaftlich mächtigen Gruppen, trifft auf die CDU nicht zu. Volksparteien können nicht durch Spenden gekauft und bestochen werden. Wer dies behauptet, verkennt den komplexen Vorgang der politischen Willensbildung.« Auch Albrecht Martin wollte beim Thema »Kritik« die Akzente ganz anders gesetzt sehen. Er bemängelte, daß in der Denkschrift »kaum deutlich wird, wie stark die von bestimmten Gruppen vorgetragene und praktizierte Kritik an der demokratischen Ordnung die Grundlagen der freiheitlichen Demokratie in Frage stellt« (OS 27. 10. 1985).

Mit der Kritik an manchen Erscheinungen in der Verfassungswirklichkeit war in der Denkschrift eng die Aussage verknüpft worden, unsere demokratische Ordnung sei verbesserungsbedürftig und müsse weiterentwickelt werden. Dies gelte vor allem angesichts von Herausforderungen, wie sie im dritten Teil des Textes exemplarisch benannt worden waren.

In der Herder-Korrespondenz (Dezember 85) wurde dem Text attestiert, er sei »deutlich bemüht, das Gewicht der Herausforderungen, die sich für den demokratischen Staat aus Hochrüstung und nuklearer Abschreckung, Umweltkrise, Entwicklung der Dritten Welt und modernen Informationstechniken ergeben, ernst zu nehmen«. Auch Ewald Hein-Janke sah in der »Jungen Kirche« (JK 47/86,216) »wesentliche Gefahren .., beim Namen genannt«. Klaus Schlaich (Begegnungen 5/86, 35) hielt den dritten Teil der Denkschrift »im Vergleich zu den beiden anderen Teilen für den Schwächsten«: »Aber wie effektiv ist diese Schwebelage einer mittleren Nachdenklichkeit, einer beruhigenden Unruhe ...?«

Gerade weil die Demokratie eine »verbesserungsfähige und verbesserungsbedürftige Staatsform« sei, in der auf solche Herausforderungen reagiert werden könne, war für W. Huber die »Zustimmung zur Demokratie etwas anderes als der überlieferte Obrigkeitsgehorsam« (Protestantismus 77). *W. Teichert* (epd 16. 10. 1985) sah in der Denkschrift gerade wegen der Verknüpfung von Bejahung des Staates des Grundgesetzes und Entwicklungsperspektive kein »Produkt neokonservativer Wendepolitik«. Bei E. Albrecht (Pressemitteilung CDU 17.10. 1985) schrumpfte das Nachdenken über Entwicklungsmöglichkeiten zu den Vorschlägen, Bürokratie abzubauen, Verwaltungsvorschriften zu verringern, Föderalismus, kommunale Selbstverwaltung, Selbst- und Nachbarschaftshilfe zu fördern.

Machte für B. Klappert (WDR 3, 27. 10. 1985) die Denkschrift noch »viel zu wenig Mut, die Demokratie weiterzuentwickeln«, so befürchteten andere, davon sei schon viel zuviel geredet worden. *Heinrich Stubbe* im Rheinischen Merkur (19. 10. 1985) vermutete hinter der Forderung nach Weiterentwicklung der Demokratie eine »Wunderwaffe« derer, die ihre »Vorstellungen bis zur Perfektion« durchsetzen wollen. »Kaum haben wir vierzig Jahre einer verhältnismäßig gut funktionierenden Demokratie, da spricht man in evangelischen Kreisen unter dem Stichwort)Krise der Demokratie< schon von der Weiterentwicklung dieser Verfassungsform. Konkret meint man damit die Einschränkung des parlamentarischen Mehrheitsprinzips.« Schärfere Geschütze fuhr die »Welt« (18. 10. 1985) auf. G. Zehm kommentierte: »Nun haben bekanntlich nicht einmal die Kremlherren oder irgendwelche südamerikanischen Caudillios etwas gegen die Demokratie als -Prinzip und Verfassungsnormc, sie müsse eben nur, sagen sie, zur -wahren Demokratie- weiterentwickelt werden. Genauso (wenn auch nicht mit den gleichen Hintergedanken) argumentiert die Denkschrift der evangelischen Kirche.« Das Herz der Denkschriftenverfasser schlage »eindeutig für die -Herausforderer- und -Regelverletzerc«.

5.2 Mehrheitsprinzip oder direkte Demokratie?

Die Themen »parlamentarisches Mehrheitsprinzip« und »Regelverletzer« erregten in der Rezeption der Denkschrift große Aufmerksamkeit. Hier wurde erneut das alte Problem der Verhältnisbestimmung von Legalität und Legitimität diskutiert. Zugleich wurde dabei über die Bewertung des neuen politischen Verhaltens, wie es sich in den

letzten Jahren in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen ausgebildet hatte, gestritten. Auf der Synode in Trier hatte Helmut Simon erklärt, er empfinde es als »arrogant«, wenn »Protestbewegungen als Druck der Straße abgetan« (Trier 168) würden. Hildegard Hamm-Brücher hatte ihn unterstützt: »Viele Ohnmachtsgefühle bei den Bürgern, vor allem bei den jungen, halte ich für durchaus berechtigt, sie dann gleich in die radikale Ecke zu drängen, ist wirklich das Dümmste, Ungeschickteste und Verständnisloseste, was wir überhaupt tun können« (Trier 212).

Die durch die Krisenphänomene provozierten Veränderungen in der politischen Kultur ließen sich nicht durch einen »repräsentativen Absolutismus« beantworten, der den Bürgern nur einschärfe, »sie hätten gefälligst zu parieren, wenn die mehrheitlich gewählten Repräsentativorgane entschieden haben« (Trier 168).

Helmut Simon und Wolfgang Huber, an *Jürgen Habermas* anknüpfend[12], bezogen hier dezidiert Position gegen - so Huber – eine »herrschende Politik«, die den »Hinweis auf die Legalität des Verfahrens an die Stelle einer inhaltlichen Legitimation ... rücken« (Protestantismus 97) wolle. Demgegenüber gelte es festzuhalten: Das Verfahren sei »der Aufgabe untergeordnet, der es dient« (Protestantismus 98), es dürfe nicht gegen die »Substanz der Demokratie«, den »Gleichheitsgrundsatz und die aktive Teilhabe aller am politischen Prozeß« (Protestantismus 75) ausgespielt werden.

Nicht als Alternative zum Mehrheitsprinzip, sondern als mögliche Ergänzungen, die es erlauben sollen, Partizipationsmöglichkeiten für die Bürger zu erweitern, war in der Denkschrift auch, aber keineswegs allein, eine *Verstärkung von Elementen »direkter Demokratie«* erwogen worden. Schon auf der Synode war hier Kritik laut geworden. *Dollinger* (Trier 204) warnte »persönlich vor Volksbefragungen. In der Weimarer Zeit hat es dies gegeben ... Bei diesen Dingen waren den Demagogen oft Tür und Tor geöffnet. Vorsicht also bei diesem Gedanken!« Der Staatsrechtler Klaus Schlaich wies später ebenfalls auf die Gefahren der Diskussion um das Plebiszit hin. Sie entziehe auf jeden Fall «dem Parlament Legitimation, weil das Verlangen nach mehr plebiszitären Elementen zum Ausdruck bringt, die Parlamentsentscheidungen seien nicht hinreichend legitimiert beziehungsweise effektiv« (Begegnungen 5/86, 30).

Für Robert Leicht hatten die entsprechenden Passagen der Denkschrift nicht einmal die Qualität, die einem »politikwissenschaftlichen Seminar ... genügen kann« (SZ 18. 10. 1985). Mit kritischem Unterton konstatierte Albrecht Martin eine »gewisse Sympathie mit plebiszitären Strukturen« (DS 27. 10. 1985). Für Zehm (Die Welt 18. 10. 1985) wurden mit der Denkschrift die »Transformierer- und Anhänger der Basisdemokratie zu einem Zeitpunkt unterstützt, an dem die repräsentative Demokratie kompromißlos hätte verteidigt werden müssen.

Odin allerdings erachtete die »Aufnahme von Stichwörtern der Grünen und Alternativen« als wichtige Grundlage für das Gespräch zwischen verschiedenen Gruppierungen in der Kirche: Vom Plebiszit bis zum grundsätzlichen Zweifel an der Fähigkeit der Demokratie, neue Gefahren zu bannen, wird das dargestellt und an der Wirklichkeit gemessen. Das macht es möglich, in der Kirche diese Themen sinnvoll zu besprechen« (FAZ 18. 10. 1985).

Zugespitzt diskutiert wurde die Frage nach dem spannungsvollen *Verhältnis von Legalität und Legitimität* in der Auseinandersetzung um jene Passage in der Denkschrift, in der den Bürgern Verständnis entgegengebracht wurde, die einzelne Entscheidungen staatlicher Organe »für verhängnisvoll und trotz formaler Legitimität für ethisch illegitim« halten und durch »demonstrative, zeichenhafte Handlungen, die bis zu Rechtsverstößen gehen können« (Denkschrift 21/22), ihre Ablehnung zum Ausdruck bringen. Heinrich Lummer erzeugte im Oktober 1985 kurz Aufsehen mit der Frage: »Wer liest das nicht so, daß der Pflasterstein in dem Schaufenster einer kapitalistischen Bank ebenso wie die Hausbesetzungen gerechtfertigt sind. Er war der Überzeugung, »mancher Chaot« werde »sich unerwünscht« auf diese Passagen berufen und sie bedrohten deshalb »die friedensstiftende Kraft des Rechts« (Stellungnahme 22. 10. 1985).

Goldschmidt bezeichnete diese Interpretation als »schlicht böswillig«. Für Oberkirchenrat *Rüdiger Schloz,* der als Geschäftsführer der Kammer die Arbeit an der Denkschrift begleitet hatte, zeugte »Lummers Behauptung von jenem Mangel an politischer Kultur, *zu* dessen Behebung die Denkschrift beitragen wolle«. Lummer entstelle »Intention und Gehalt der Denkschrift zum Verhältnis von Demonstration und Widerstand« (epd ZA 25. 10. 1985). Auf der Synode widersprach

dann Roman Herzog dem Unterfangen, die Diskussionen um das »Widerstandsrecht« zu dramatisieren: »Man hänge die Dinge etwas niedriger und gebe ihnen den Rang, der ihnen wirklich zukornmt« (Trier 161). Und der Synodale *W. Wilckens* gab in der Diskussion zu bedenken: »Ich kenne ... genügend junge Menschen, die mit solch zeichenhaftem Handeln unsere Demokratie des Grundgesetzes gerade nicht in Frage stellen wollen, sondern die auf ihre Weise dazu beitragen wollen, diesen unseren Staat positiv zu begleiten« (Trier 180). Dem Synodalen Hellwig ging das Verständnis aber zu weit: »Hier wird latent unterstellt, die Ethik auf der Seite des Rechtsverletzers legitimiere ihn in gewisser Weise« (Trier 225).

Auch W. Huber verwahrte sich dagegen, daß in der Denkschrift dem »bürgerlichen Ungehorsam zu viel Verständnis« entgegengebracht werde: «Solche Vorwürfe sind grundlos. Der Protestantismus hält noch immer große Stücke auf eine Ethik der Rechtsbefolgung« (Protestantismus 86/87). Ausdrücklich begrüßt als »Inhalt einer lebendigen Demokratie« wurde das »Plädoyer für Zivilcourage« von Kar! Ravens (DS 27. 10. 1985). Jürgen Habermas fand die Denkschrift in seiner Rede anläßlich des Hessischen Verfassungstages 1985 »bemerkenswert«, weil sie »unter anderem eine Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams« enthalte. Für ihn grenzte sich die Denkschrift nach zwei Seiten ab: »gegen diejenigen, die sich elitär auf einen selbstdefinierten Volkswillen oder narzißtisch auf ein selbstdefiniertes Naturrecht berufen; aber auch gegen diejenigen, die nicht begreifen, daß der Rechtsstaat von seinen Bürgern nur einen qualifizierten Gehorsam verlangen darf, weil er eben mit seinen legitimierenden Verfassungsgrundsätzen über die jeweils bestehende Legalordnung auch hinausweist«[13].

5.3 Ausgeblendete Fragestellungen

Ein gewichtiger Kritikpunkt in der Rezeption war schließlich die Feststellung, daß das *Sozialstaatsgebot* (Simon, Trier 169) des Grundgesetzes nicht genügend in der Denkschrift beachtet wurde. Für die »Christen bei den Grünen« wiesen H. Schierholz und L. Kilian darauf hin, daß die Bedeutung der Gewerkschaften für die Demokratie nicht gewürdigt worden sei und für die Kammer für Öffentliche Verantwortung die freiheitliche Demokratie anscheinend »nichts mit wirtschaftlicher Macht zu tun« habe. Der neue Ratsvorsitzende Bischof Kruse kritisierte: »Die Denkschrift hat das Verhältnis von Wirtschaft und Demokratie ausgespart« (BK 19/86, 30).

H. Koschnik fragte, ob die Denkschrift »nicht zu sehr vom liberalen Verständnis der Demokratie ausgegangen« sei (Sozialdemokratischer Pressedienst 22. 10. 1985). Zu dieser Kritik wies der Kammervorsitzende Trutz Rendtorff darauf hin, daß diese Beschränkung der Problematik aus pragmatischen Gründen erfolgt sei: »Wir können nicht alles gleichzeitig zur Sprache bringen.« Und er kündigte an: »Es liegt im Zuge der Arbeit der Kammer, daß sie in einem nächsten Schritt das Verhältnis von Wirtschaftsordnung und politischer Ordnung zum Thema erheben wird« (Sozialdemokratischer Informationsdienst Kirchenfragen – evangelischer Bereich, Nr. 2/3 Oktober 1985).

Es ist zu vermuten, daß bei diesem Thema noch erheblich heftigere Kontroversen im deutschen Protestantismus aufbrechen werden als bei der Auseinandersetzung um die parlamentarische Demokratie, denn der deutsche Protestantismus ist gerade aufgrund seiner lutherischen Prägung immer bestimmt gewesen durch die Suche nach Gemeinwohl, durch konservativen Antikapitalismus und Kritik ökonomischen Konkurrenzdenkens. Dann wird sich im deutschen Protestantismus erneut jene Einsicht bewähren müssen, die mit der Zustimmung zur Demokratie ausgesprochen wurde: daß es diese »Lebensform«, auch in der Kirche, nur »in tagtäglicher, vielstimmiger Kontroverse und Auseinandersetzung« gibt, und »Mehrstimmigkeit ihr konkretes Lebenselement« (Denkschrift 32) ist.

Dr. Klaus Tanner
Evangelisch-Theologische Fakultät
Schellingstraße 3/III Vgb.
8000 München 40

Anmerkungen

1. Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.-31. August 1945. Hg. von *Fritz Söhlmann,* Lüneburg 1946, S. 102.
2. *Karl Alfred Odin:* Das politische Wort der Kirche, in: *Ders.* (Hg.): Die Denkschriften der EKD. Texte und Kommentar, Neukirchen-Vluyn 1966, S. 6.

3. *Ernst Gottfried Mahrenholz:* Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik. Hannover 1969, S.69.
4. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985, zitiert als »Denkschrift«,
5. Trier 1985. Bericht über die zweite Tagung der siebten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 3. bis 8. November 1985, Hannover 1986 (Bericht über die Tagungen der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland Bd. 39), zitiert als »Trier«.
6. Das wichtigste Material ist dokumentiert in dem im Kirchenamt der EKD erstellten Pressespiegel.
7. Vgl. etwa den Bericht über das »Bonner Theologische Gespräch« des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU zum Thema »Die Demokratiedenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland« in Evangelische Verantwortung, März 1986. Die Friedrich-Ebert-Stiftung lud im Mai 1986 zum zweiten »Gustav-Heinemann-Gespräch« nach Freudenberg, bei dem die Denkschrift Thema war.
8. Für Hilfe bei der Durchsicht der Zeitschriften danke ich *Dorothee Schlenke,*
9. *Wolfgang Huber:* Protestantismus und Protest, Hamburg 1987, zitiert als »Protestantismus«.
10. *Klaus Schlaich:* Der Staat des ´Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Einfiihrung in die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Begegnungen 5/86, hg. von der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr,
11. Vgl. dazu exemplarisch die Auseinandersetzung zwischen *F. W. Graf* und *H. E. Tödt* in EvTh 46 (1986) und 47 (1987).
12. *Jürgen Habermas:* Recht und Gewalt - ein deutsches Trauma, in: Merkur H. 423, 1984, S. 15-28.
13. *Jiirgen Habermas:* Über den doppelten Boden des demokratischen Rechtsstaates, in: *Ders.:* Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt a. M. 1987, S. 22.

Ethik in der Postmoderne: Bildet sich eine neue Diskussionslage?

Von Trutz Rendtorff

Daß *Ethik* immer verwoben mit *Geschichtsdeutung* sei, war ein Grundgedanke, den *Schleiermacher* und *Hegel* auf durchaus verschiedene Weise ausgelegt haben. In gegenwärtigen ethischen Debatten ist dieser Sachverhalt mit Händen zu greifen, nicht nur bei den ausdrücklich als Situationsethik oder als Kontextethik sich ausweisenden Ansätzen, sondern in großer Breite in den alltäglichen ethischen Diskussionen, wie sie überall geführt werden. Die Omnipräsenz der *Soziologie,* die *Helmut Schelsky* einmal als »Sozialgeschichte der Gegenwart« bezeichnet hat, ist dafür eindrucksvoller Beleg. Darum muß die neu belebte *Diskussion über Moderne/Postmoderne* sich auch auf das ethische Bewußtsein auswirken, weil sich darin so etwas wie ein Historischwerden der Neuzeit Bahn bricht. Insbesondere die aus der Soziologie stammende *Pluralismuskategorie* ist dafür ein aufschlußreiches Indiz. An zwei Beispielen lassen sich Umrisse einer neuen Diskussionslage illustrieren.

Alasdair MacIntyre, Verfasser einer vielgelesenen Geschichte der Ethik, bescheinigt der Moraltheorie der Modeme, sie bestünde nur noch aus Bruchstücken und Scheinbildern von Traditionen, die im Ganzen und in ihrem Zusammenhang nicht mehr verstanden würden, die Sprache der Moral sei verwahrlost, der katastrophale Zustand der Ethik werde nur oberflächlich durch ein selbstgefälliges Gerede vom moralischen Pluralismus verdeckt". Dieser Zustand offenbare sich gerade bei den moralischen Debatten um die -großen- Fragen der Zeit: Krieg und Frieden, Menschenrechte und Menschenwürde, Gerechtigkeit und Freiheit. In diesen Debatten würden moralische Äußerungen meist dazu benutzt, um Meinungsunterschiede auszudrücken, unterschiedliche Auffassungen, Debatten, die bekanntermaßen endlos sind, weil es offenbar keinen vernünftigen Weg gibt, eine moralische Übereinstimmung zu erzielen. Wo es um das Moralische in den öffentlichen Angelegenheiten geht, herrsche deshalb eine beunruhigende persönliche Willkür. Gleichwohl aber berufen sich die meisten auf ethische Argumente, glauben also irgendwie daran, daß es so etwas wie eine einheitliche und Einheit stiftende Vernunft gebe. Aus dieser unaufgehellten Widersprüchlichkeit erzeugt sich, so lautet die Diagnose, jener scharfe und oft unversöhnliche Ton, in dem moralische Debatten über öffentliche Angelegenheiten geführt werden. Das ist der Zustand eines nur mühsam gezähmten Bürgerkrieges, dem die Ethiker in den unterschiedlichen Lagern die Munition liefern statt ihn durch die überparteiliche Kraft ihrer Argumente beilegen zu können. Unter solchen Bedingungen wird, »wo wahrer moralischer Konsens fehlt, das Wesen politischer Verpflichtung systematisch unklar« (338).

Diese Analyse ließe sich durchaus vielfältig belegen, wenn man nur die *Geschichte der politischen Ethik im deutschen Protestantismus* der letzten Jahrzehnte zur Illustration heranziehen würde, eine Kontroversgeschichte endloser, weil offensichtlich nicht beendbarer Konflikte, die durch mühsame Kompromißformeln, Komplementaritätsformeln und immer wieder durch Ausflüchte vor diesem Zustand gekennzeichnet ist. MacIntyre hat in seinem provokativen Kritikunternehmen, das hier nicht in seinem ganzen Umfang und seiner systematischen Intention diskutiert werden soll, den katastrophalen Zustand der Ethik mit der These verknüpft, es handele sich um das Scheitern eines ganzen Systems moralischer Überzeugungen, und er entwickelt denn auch die Gründe, warum »das Projekt der Aufklärung zur Rechtfertigung der Moral scheitern mußte« (75ff.). *Im Rückgang auf die Tradition der aristotelischen Tugendlehre* plädiert er dafür, eine Art *moralische Subkultur kleiner lokaler Gemeinschaften* zu schaffen, in denen das moralische Leben regenerieren und überwintern kann »über das neue finstere Zeitalter hinaus, das bereits über uns gekommen ist« (350). Der Autor liegt damit voll im Trend. In die vieltönende Debatte über »Postmoderne« hat *Umberto Eco* in Aufnahme eines Stichwortes von *Roberto Vacca?* für die Gegenwart die Metaphorik eines tradierten, wenn auch von den Mediävisten gegenwärtig heftig korrigierten, Mittelalterbildes eingeführt, wie auch sonst das »Ende der Neuzeit« in Neuauflage" überall zur Neubestimmung von Positionen Anlaß gibt. Die Protestantische Theo-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 129-131, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

logie hat zu diesem Debattenstand allerdings noch kein rechtes Verhältnis gewonnen. Das ist auch durchaus verständlich. Denn für sie hat ja Neuzeit-, Aufklärungs- und Modernekritik eine sehr spezifische Tradition, die im Syndrom von dialektischer Theologie, Bekennender Kirche und Verwerfung des Liberalismus eine eigene Art Lokalgeschichte bildet. »Ethik« galt und gilt dabei fast als Synonym für »neuzeitlich«, wobei nicht nur, aber doch vor allem *Kant* als Philosoph des Protestantismus und der Autonomie die Scheidelinie bildet. Zugleich aber sind es in erster Linie sog. ethische Fragen, an denen sich die Bekenntnisfragen heute als kirchliche und theologische Zerreißproben darstellen. Die Umstrittenheit der Moderne hat also, neben und unabhängig von dem Epochenthema, zu dem sie jetzt geworden ist, noch ein eigenes kirchlich-theologisches Muster. Soll, so könnte die Metaphorik in dieser Provinz ja ausgeführt werden, dem -Mittelalter- der Nachaufklärung eine neue Reformation folgen, wie dies in ökumenischer Gesinnungsgemeinschaft der Neuzeitkritiker *J. B. Metz* schon seit längerem postuliert? Sollte also, mit der Krise der Moderne, bruchstückhafter Aufklärungsmoral, individualisierter Autonomie und in Verlust geratener Letztverbindlichkeit auch die Zerspaltenheit der christlichen Kirche verabschiedet und überwunden werden im Zeichen neuer Einheit und ethisch-religiöser Verbundenheit?

Allein, so liegen die Dinge nicht. Aus dem Wirrwarr der Postmodernedebatte und der ihr verwandten Krisenliteratur schälen sich doch bestimmte Konturen heraus, deren präzisere Wahrnehmung auch über die apologetische Front zur Verteidigung des »Projekts der Moderne« hinauszuführen geeignet ist. Das könnte jedenfalls das Verdienst von *Wolfgang Welsch* sein, der nach einer Reihe von Einzelinterpretationen vor allem zu *Lyotard* jetzt einen umfassenderen Deutungsvorschlag vorgelegt har'. Da er die Postmoderne auch und gerade als Thema der Ethik begreift, läßt er sich gut dem »Verlust der Tugend« von Maclntyre entgegenstellen. Welsch unternimmt es in dieser Monographie, »sich dem vernünftigen Kern des Themas zuzuwenden«, das neben *Michel Foucault, Jaques Derrida, Jean Baudrillard* u. a. eben vor allem mit Arbeiten von Jean-Francois Lyotard verbunden ist[5]. Von ihm stammt auch jenes programmatische»Vives les differences!«, das wegen seiner gegen *Jürgen Habermas'* -Einheitsanspruch der Diskursvernunft gerichteten Spitze Aufmerksamkeit erregt hat. Gegen die Verächtlichmachung der Rede von der Postmoderne, die sich leicht aus mancherlei Schnickschnack der subkulturellen Demonstrationsszene speisen läßt, geht Welsch den spezifisch modernen, aufklärungsfolgenbedingten Motiven nach, wie sie in einem *postmodernen Pluralismus* begegnen. Überhaupt ist dies ein Grundthema, die gezielte philosophische Auseinandersetzung mit Pluralismus.

Die wichtigste These lautet: »Postmodeme wird hier als Verfassung radikaler Pluralität verstanden.« Schon in der Moderne zu konstatieren, ist »radikale Pluralität als Grundverfassung der Gesellschaften« das Kennzeichen einer geschichtlichen Phase der ausdrücklichen Anerkennung solcher Pluralisierung, nicht als beklagenswerter Auflösungsvorgang, sondern als »positive Vision«. »Sie ist von wirklicher Demokratie untrennbar«, weil und sofern die Postmoderne den Umgang mit der Grunderfahrung bedeutet, daß es ein unüberschreitbares Recht hochgradig differenter Wissensformen, Lebensentwürfe und Handlungsmuster anzuerkennen gibt. Die von Maclntyre als Krise diagnostizierte Bruchstückhaftigkeit der Moral, welche sich in den endlosen moralischen Debatten manifestiert, erscheint im -positivenc Licht der Postmoderne ganz anders: »Fortan stehen Wahrheit, Gerechtigkeit, Menschlichkeit im Plural.« Das ist die »antitotalitäre Option« des Pluralismus, durchaus etwas, das mit dem -Wesen politischer Verpflichtung< zu tun hat, von dem Maclntyre nur den Verfall in systematische Unklarheit erkennen kann (s.o.). Die Anerkennung dieser Pluralität verdankt sich einem tief moralischen Impuls, der auch als Konzeption zu entfalten ist. Welsch sieht die Postmoderne als aus der inneren Konsequenz der neuzeitlichen Moderne hervorgehend und deswegen als Verabschiedung ihrer genealogischen Retrovertiertheit, mit der sie sich an der vorneuzeitlichen Einheitskultur orientierte und formulierte: »die Einheitsträume, die vom Konzept der Mathesis universalis über die Projekte der Weltgeschichtsphilosophie bis zu den Globalentwürfen der Sozialutopien reichten«. Nicht die Einheit zu überbieten, sondern sie für die Pluralität der Freiheit durchlässig und lebbar zu machen, das ist die Ethik einer Postmoderne, wobei Freiheitsgewinn auch eine Verschärfung der Problemlasten mit sich bringt. »Sie verlangt eine neuartige, eine genau auf diesen radikalen und daher eo ipso konflikthaften Pluralismus zugeschnittene Ethik.«

So die Richtung der Thesen, mit denen hier die mit dem Schlagwort »Postmoderne« denkbaren Schneisen einer vernünftigen Auseinandersetzung freigelegt werden.

Auffallend ist nun, in der Gegenüberstellung mit MacIntyre, daß Welsch auf seine Weise an *Aristote/es* anknüpft, vor allem an die Nikomachische Ethik, in der Unterscheidung von theoretischem und praktischem Wissen, dessen sittliche Rationalität sich auf die »Prominenz des Einzelnen« richtet, das in seiner situativen Besonderheit sich nicht aus dem Allgemeinen deduzieren läßt. Die Ethik sei der Vernunft als einem spezifizierenden und pluralisierenden Vermögen verpflichtet (284). Das »Grundbild« der Pluralität, das in unser Denken und unsere Wahrnehmung vorgedrungen ist, kann der Postmoderne Fähigkeiten zu ethischer Stellungnahme verleihen, wo der Konformitätsdruck von Einheitsverbindlichkeiten immer nur »Alles« in seiner, konkretes Ethos lähmenden, Globalinterdependenz wahrzunehmen zwingt.

Der geschichtliche Vorgang, in dem hier die Postmoderne als kritischer Tradent der Aufklärungsmoderne konzipiert wird, kann daran erinnern, daß die neuzeitliche Moderne sich als Tradent des kirchlich-theologischen Wirklichkeitsverständnisses begriff, dessen Einheitsanspruch relativierend, pluralisierend und säkularisierend. Eben solches widerfährt der Moderne heute, wiederum nicht, um deren Verschwinden oder ihre Verdrängung ins Werk zu setzen, sondern um dem *Grundthema der Freiheit,* das in dieser ganzen Geschichte zu verantworten war und ist, auf neue Weise Gestalt zu geben. Das Wissen darum, daß wir nicht in »einer« Welt leben, vielmehr in Übergängen, ist der Grundstock anzuerkennender Menschenwürde, einheitsunverfügbar und darum unterscheidungsfähiger ethischer Wahrnehmung anvertraut. Das ist das Kontinuum, das sich in den Epochen verschieden abbildet.

Wenn MacIntyre das Dunkel finsterer Zeiten bemüht, so insofern mit Recht, als die Welt im Ganzen im Dunkel liegt. Das ist alte religiöse und philosophische Weisheit. Die Sichtweisen, mit denen wir dennoch sehen können, sind »immer Eigenlicht« (Welsch), nie die »Sonne der Gerechtigkeitx selbst. Nur unter diesem Vorbehalt ist Ethik möglich und sinnvoll. »Nur der Unwissende traut und spricht sich Zugriff aufs Ganze zu.« Das könnte heute die spezifische Gefahr der Ethik als »Wachstumsbranche« sein, zumal wenn sie sich als theologische mit theoretischem Wissen verwechselt, das sich als konkurrierendes Bescheidwissen ausgibt, weil das gelegentlich wohl auch so erwartet wird. Die Postmoderne als reflektiertes Erbe der Moderne gibt hier neu zu denken, weil sie auf andere Weise die Nähe zur Grundverfassung unserer Welt markiert, der die christliche Ethik ihr Profil verdankt.

Prof. Dr. Trutz Rendtorff
Evange/isch-Theologische Fakultät
Schellingstr.Bl/// Vgb.
8000 München 40

Anmerkungen

1. *Alasdair Maclntyre:* After Virtue. A Study in Moral Theory (1981). Dt.: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Campus Verlag, Frankfurt und New York 1987, S. 15ff.
2. *Roberto Vacca:* 11 medioevo prossimo venturo, 1971. Eng!.: The Coming Dark Age, 1973.
3. *Romano Guardini:* Das Ende der Neuzeit, Neuaufl. 1986.
4. *Wolfgang Welsch:* Unsere postmoderne Moderne, VCH Acta Humaniora, Weinheim 1987.
5. Am bekanntesten: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz und Wien 1986.

Die Zukunft des Sozialstaats im Blickwinkel der neueren Literatur

Eine Review

Von Theodor Strohm

I.

In einer etwas groben Periodisierung läßt sich die *Entwicklung der sozialstaatliehen Regelungen und sozialpolitischen Zielsetzungen seit der Gründung der Bundesrepublik* in drei Abschnitte einteilen. Der vom Grundgesetz abgesteckte allgemeine und zugleich weite Rahmen mit seinem Bekenntnis zur Menschenwürde (Art. I), zum Sozialstaatsprinzip (Art. 20 und 28) und der Gemeinwohlbindung des Eigentums (Art. 14,2) wurde in der Weise ausgefüllt, daß teils sozialstaatliche Traditionen der Weimarer Republik wieder aufgegriffen und weiterentwickelt, teils in schöpferischer Weise neue Entwicklungen eingeleitet wurden. Mit der Einführung der Koalitionsfreiheit, der Tarifautonomie, dem Prinzip der Selbstverwaltung sozialer Angelegenheiten, betriebsdemokratischer Mitbestimmungsregelungen und mit der Wiedereinführung von weitgehenden Wirkungsmöglichkeiten der Verbände der freien Wohlfahrtspflege wurden in einer *ersten Phase* die *Grundlagenfür die Sozialpolitik eines demokratisch verfaßten sozialen Rechtsstaates* geschaffen. Schon der erste deutsche Bundestag vollbrachte im Bereich der Sozialpolitik eine quantitativ und qualitativ erstaunliche Leistung. Die Erfolgsbilanz umfaßt die Bekämpfung der dringendsten Notlagen der Kriegshinterbliebenen, Kriegsbeschädigten, Flüchtlinge und Heimkehrer, sodann die Herstellung der Funktionsfähigkeit des Systems sozialer Sicherung auf demokratischer Grundlage, schließlich die Schaffung der Rechtsgrundlagen für eine freiheitliche Arbeitsmarkt- und Lohnpolitik, die Neuregelung der Betriebsverfassung und den Aufbau einer unabhängigen Arbeits- und Sozialgerichtsbarkeit".

Kennzeichen dieser ersten Phase ist die Weiterentwicklung der Sozialversicherung, vor allem durch die Rentendynamisierung, die Lohnfortzahlung für Arbeiter im Krankheitsfall, die Verstärkung prophylaktischer Maßnahmen sowie der Rehabilitation. Die Sozialgesetzgebung der ersten Phase wurde begleitet durch wirtschaftliche Prosperität, anhaltendes Wachstum, was bewirkte, daß man Konflikte - etwa im Bereich der Kompetenz- und Finanzierungsregelungen, in der Sozialhilfe und Jugendwohlfahrt - durch freizügige Mitteigewährung und eine plurale Struktur des Neben- und Miteinanders freier bzw. privater und öffentlicher Initiativen weitgehend vermeiden konnte.

In einer *zweiten Phase* - von Mitte der sechziger bis zum Ende der siebziger Jahre - wurde das *System sozialer Sicherung systematisiert*, konsolidiert und um neue Grundelemente erweitert. Zugrunde lag der Gedanke, daß eine Gesamtordnung der sozialen Sicherung von der Gesellschaft geschaffen werden muß, bei der die Risiken abgedeckt werden, die durch die Gliederung der Gesellschaft in einem arbeitsteiligen Gesamtprozeß selbst entstehen. Erst wenn die großen sozialen Risiken gesellschaftlich abgesichert sind, können sich die ehemals tragenden Kräfte, die Familie, die kleine Gruppe, die spontane und unmittelbare Zuwendung von Mensch zu Mitmensch sinnvoll und notwendig entfalten. In der Systematik sozialer Sicherung werden allmählich die Grundrisiken: »Gesundheit« - »Ausbildung« - »Arbeit« - »Einkommen« und »Alter« sowohl voneinander abgegrenzt als auch systematisch verbunden. Das Arbeitsförderungsgesetz (1969) und das Ausbildungsförderungsgesetz (1969) sind Beispiele für diese neue systematisierende Tendenz. Zugleich machen diese Gesetze deutlich, daß sowohl eine aktive Arbeitspolitik als auch eine umfassende Bildungspolitik die Herstellung materieller Chancengleichheit insbesondere für Angehörige wirtschaftlich und sozial schwacher Schichten bewirken und zur Sicherung der sozialen Symmetrie, des sozialen Friedens und eines breiten Wohlstandes beitragen können. Besonders konsequent wurden die Lebensbedingungen behinderter Mitmenschen - im Risikofeld Gesundheit - in qualitativer wie quantitativer Hinsicht durch eine Verknüpfung

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 132–142, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

von therapeutischen, pädagogischen und arbeitsrechtlichen Regelungen verbessert.

Mit *Beginn der achtziger Jahre* setzte die *Diskussion über die Effizienz, Finanzierbarkeit und humane Qualität* eines sozialen Leistungssystems ein, dessen Maximum praktisch unerreichbar bleibt, dessen Optimum auf den bisher eingeschlagenen Wegen möglicherweise verfehlt wird-. Die Frage nach der Krise und Zukunft des Sozialstaats im Zeichen abnehmender Wachstumsraten und zugleich zunehmender weltwirtschaftlicher Verflechtungen kennzeichnet die Literatur dieser Jahre. Bei unserer Betrachtung kann die Sachdebatte in den einzelnen Risikobereichen nicht berücksichtigt werden, hingegen sollen Grundfragen, ethische Leitgesichtspunkte und systematische Neuansätze, soweit sie in der Debatte hervortreten, expliziert werden.

11.

Die entscheidenden staatstheoretischen Grundfragen wurden auf beachtlichem Niveau bei einem von der *Gesellschaft »Civitast* veranstalteten Symposion erörtert, das 1982 in den denkwürdigen Tagen des Bonner »Machtwechsels« in München veranstaltet wurde. *Peter Koslowski,* Vorsitzender von Civitas, trug aus einem Blickwinkel liberaler politischer Philosophie und Ökonomie einen Fundamentalangriff gegen die gegenwärtigen »bürokratisch erstarrten«, auf»Maximalversicherung des Konsums« gerichteten Formen staatlicher Daseinsvorsorge vor und forderte neue Formen der »ordo caritatis«, die auf ein *Maximum an eigener Daseinsvorsorge und Initiative* und auf ein Minimum an staatlicher bzw. obligatorischer Absicherung abheben", Diese in der Atmosphäre dieser Jahre liegenden Argumente wurden mit großer Sorgfalt diskutiert. Im Ergebnis trafen sich alle Korreferenten in der Feststellung, es gebe deshalb keine »Alternativex zum Sozialstaat, weil er von seiner Bauform her nicht ein Gegenprinzip, sondern komplementäre Erscheinung zur Industriegesellschaft und dem mit ihr »freigesetzten Besitzindividualismus« sei", Der »Wohlfahrtsstaat« sei notwendiger »Teil der gesellschaftlichen Evolution« [5], die Gesellschaft liege im »Sozialstaat auf der Intensivstation« mit all den Künstlichkeiten, dem Apparatehaften dieses Verfahrens", Das Problem aber wurde in ebenso großer Übereinstimmung darin gesehen, daß offenbar die »sozialethisehen Kriterien und Grundsätze« für die Sozialgestaltung präzisiert werden müssen, »ein Verzicht auf Theorie und Abstraktionen wäre verhängnisvoll«? Nicht »Abbau« sondern »Umbau« hieß die Alternative: »daß die Solidarität, die der Sozialstaat verwirklichen soll, umgedacht wird von einem Reparaturbegriff für die sozial schädlichen Folgen des Individualismus zum Ausgangspunkt und Strukturprinzip des Zusammenwirkens und Miteinander der Menschen".«

Damit waren die Themen angestimmt, die in zahlreichen Fachkonferenzen mit teilweise identischen Fachleuten und Fragestellungen durchgespielt wurden. Nur selten tauchten Argumente auf, die Wege in die Zukunft eröffneten jenseits der Alterntive: Sozialabbau, Stärkung freier Marktkräfte oder wohlfahrtsstaatlicher Ausbau der Staatstätigkeit. Aufschlußreich waren solche Debatten, wenn sie präzisere Fragestellungen und eine durchsichtige, reflektierte Interessenlage erkennen ließen.

Dies galt für das von der *Walter-Raymond-Stiftung* veranstaltete *Kolloquium »Sozialstaat - Die Krise seiner Ethik«,* in der im Interesse der privatwirtschaftliehen Unternehmerschaft die Frage im Mittelpunkt stand »Wie wirkt sich die Eigenproduktion von Dienstleistungen durch den Sozialstaat auf Staat und Gesellschaft aus"?« Diese Fragestellung, die zunächst in der Diskussion rein fiskalisch und monetär reflektiert wurde, mündete ein in die Anfrage an die Struktur einer Wirtschaftsverfassung im Rahmen einer sozialethisch geprägten Staatsverfassung, die die *demokratische Willensbildung* und die durchgängige Bestimmung der Staatsaufgaben in bleibende Korrespondenz zur *sozialstaatliehen Idee der sozialen Gerechtigkeit* gestellt hat. *Peter Badura* formulierte die Aufgabe: Die verfassungsrechtliche Bekräftigung der sozialen Staatsaufgaben muß in einer zukunftsweisenden Verfassungspolitik verbunden werden mit der Einsicht in die wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Voraussetzungen eines leistungsfähigen Sozialstaats und mit freiheitsbewahrenden Bindungen sozialstaatlicher Politik und Verwaltung durch Verfassung und Gesetz. Der Sozialstaatssatz sei, wie es das Bundessozialgericht ausgedrückt hat, »Ermächtigung und Auftrag zur Gestaltung der Sozialordnung«, gerichtet auf »Herstellung und Wahrung sozialer Gerechtigkeit und auf Abhilfe sozialer Bedürftigkeit«!".

Drei Konsequenzen ergeben sich aus der Interessenlage dieses Forums:

1. Der *Sozialstaat* wird als *Voraussetzung freier Marktwirtschaft* und freien Unternehmertums nicht infrage gestellt.

2. Es wird aber der *Abschied von einer Dualität von sozialer Dienstleistungsproduktion und freier Güterproduktion* einschließlich der komplementären Dienstleistungen eingeläutet. Wirtschafts- und Sozialpolitik wird als unlösbare Einheit interpretiert, eine integrale Mitgestaltung und Mitverantwortung an der Gestaltung der Sozialordnung durch die Unternehmerschaft postuliert.

3. Entgegen bisheriger Vorstellungen, die auch vom Bundesverfassungsgericht gestützt werden, könne »die Verfassungsformel vom ssozialenc Staat nur Impuls und Richtschnur für den Gesetzgeber sein und nicht unmittelbar konkrete Rechte einzelner begründen«ll. Die *Verfassung* wird damit wieder eher in Richtung des Weimarer Verfassungsverständnisses *lediglich als norma normans für die aktuelle* und durchaus wandlungsfähige *Gesetzgebungsarbeit* interpretiert und nicht mehr als Zugleich von norma normans und norma normata. In diesen Argumentationsmustern – und nicht nur hier - bahnte sich in der Tat eine neue Phase unserer staatlichen Wirklichkeit an, deren Ausgang in die Zukunft hinein offener ist, als bisherige Auslegungen des Grundgesetzes es wahrhaben wollten.

So wird eine der grundlegenden Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, in der unterstrichen wurde, es gehöre »zu der dem Staat obliegenden, ihm durch das Gebot der Sozialstaatlichkeit vom Gundgesetz auch besonders aufgegebenen Daseinsvorsorge«, daß »die Arbeitslosigkeit auf der einen und der Mangel an Arbeitskräften auf der anderen Seite gemindert und behoben werden«, als zeitbedingte Äußerung zur Rechtfertigung des Monopols der Bundesanstalt für Arbeit abqualifiziert[12]. Zu ähnlichen Ergebnissen kamen auch Nationalökonomen wie *Bruno Molitor,* der das Sozialstaatsprinzip als soziale Komponente des Rechtsstaates interpretiert und ein »Lob der Ungleichheit in Freiheit« anstimmt, das der Wiedergeburt der freien Marktkräfte den Vorrang einräumt[13].

Eine ganz andere, an der bisherigen Rechtssprechung des Bundesarbeits- und Bundesverfassungsgerichts anknüpfende Argumentationslinie kommt zu dem Ergebnis, daß die *»Beschdftigung als Hauptmechanismus der Sozialpolitik«* gilt. In den Industriestaaten ist die bezahlte Arbeit die wichtigste Grundlage, nach der das Leben der Individuen, die Familie und die Gesellschaft organisiert sind. Durch die bezahlte Arbeit kann man die Notwendigkeiten und womöglich die Annehmlichkeiten des Lebens erwerben. Sie ermöglicht auch sozialpolitische Programme für Gesundheitsfürsorge und Aufrechterhaltung des Einkommens. Deshalb sollte die Politik vor allen anderen Aufgaben dafür Sorge tragen, daß jeder Erwachsene nach Beendigung der Ausbildung und bis zu seinem Ruhestand eine für die Gesellschaft nützliche und für das Individuum sinnvolle Arbeit findet. Alle anderen sozialpolitischen Aktivitäten leiten sich gleichsam von dieser Grundlage ab. Diese These wird in den Basisdokumenten der internationalen Expertentagung des *International Council of Social Welfare* (JCSW) vom November 1983 in Berlin vertreten-e. Diese diente zugleich der Vorbereitung der XXII. Konferenz des ICSW in Montreal im Sommer 1984.

Unter dem Gesamtthema »Soziale Sicherheit in einer Welt der Krise: Analyse und Verantwortung« bemühten sich die Vertreter von ca. 20 europäischen Ländern, die Auswirkungen der ökonomischen Krise auf die unterschiedlichen Sozialstaaten in Europa einer Gesamtanalyse zu unterziehen und nach neuen zukunftsweisenden Ansätzen zu suchen. Die Debatten konzentrierten sich auf ein Referat von *Adrian* C. *M. De Kok'>,* der zugleich einige Basisdokumente vorlegte. Er konstatierte, durch die Stagnation des Wirtschaftswachstums stünden die beiden Pfeiler des welfare state, Vollbeschäftigung und Fürsorge durch Unterstützungsleistungen und nicht gewinnorientierter Dienstleistungen zur Garantie einer menschenwürdigen Existenz in den meisten westlichen Ländern kurz vor dem Zusammenbruch!", Er empfahl einen dritten Weg jenseits eines verkrampften Festhaltens am Existierenden als auch der Untergrabung des welfare state, wie sie unter den Regierungen *Reagan* und *Thatcher* betrieben würden. Ein Staat neuen Stils sollte Bedingungen schaffen, die einen Übergang vom »etat protecteur« zum »etat catalisateur« emöglichen. Er dachte mit *J. Robertson* und *J. Gershuny* an *dualwirtschaftliche Entwürfe,* die ihre Analogie im Sozialbereich durch Beschränkung und Ergänzung des formalen und nichtformalen Sektors, der Kollektiv- und Selbstfürsorge sowie der professionell und

von Laien erbrachten Dienstleistungen finden sollen!".

Die Mehrzahl der Teilnehmer plädierte dafür, in Zeiten einer ökonomischen Krise mit besonderer Sorgfalt daraufhinzuwirken, soziale Gerechtigkeit im Rahmen einer Garantie des Existenzminimums zu üben. Das Netz der Sozialleistungen müsse »über die Phase der strukturellen Krise hinüber zur postindustriellen Gesellschaft gesichert werden«!".

Eine solche Konferenz kann nicht die notwendige komparative Erforschung der sozialen Sicherungssysteme in den westlichen Industriestaaten ersetzen. Angesichts wachsender internationaler Verflechtungen – nicht nur im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft – sind derartige Analysen, wie sie beispielsweise von *M. G. Schmidt* in seiner von der UNESCO preisgekrönten Untersuchung der wohlfahrtsstaatlichen Politik in 21 westlichen Ittdustrienationen unternommen hat, von großer Bedeutung!". Es werden zur Erklärung tiefen geschichtliche Überlieferungen – nicht zuletzt konfessionelle und sozialethische Traditionen - etwa in Schweden, England, USA und den beiden deutschen Staaten herangezogen werden müssen. Realanalysen, die die Sozialprogramme mit den faktischen Situationen und Wirkungen konfrontieren, fehlen bis heute fast völlig.

Festgehalten werden sollte, daß sich die Debatte am Beginn der achtziger Jahre noch stark an der Oberfläche des politischen Meinungskampfes bewegte, in der vorhandene Vorurteile, die die reale oder vermeintliche Krise teilweise nur verstärkten, ins Feld geführt wurden. Einige der grundsätzlichen Handlungsalternativen wurden allerdings bereits sichtbar-".

Ill.

Zu den Eigentümlichkeiten der Debatte um die Krise des Sozialstaats gehörte es, daß wesentliche Fragestellungen oft völlig ausgeklammert wurden und allein die Kostenfrage ins Visier der Kritik geraten ist. Dem wirklichen Geschehen näher sind *Publikationen, die auf die faktischen Gegebenheiten des Neben- und Miteinanders freier/privater und öffentlicher Sozialleistungsträger eingehen,* die die geltenden Sozialprinzipien hinterfragen und vorausschauende Bedarfsanalysen vornehmen. Hier wird eingehendes Sachwissen erforderlich, das bei pauschalen Betrachtungen weniger im Vordergrund steht. Ergiebig ist der vom *Caritasverband* herausgegebene Sammelband »Der Sozialstaat in der Krise?«21 *Oswald von Nell-Breuning* hat sich hier noch einmal zu Wort gemeldet und ist der Frage nach möglichen Fehlinterpretationen des *»Subsidiaritätsprinzips«* nachgegangen. Da es sich hier nicht um ein in der Verfassung vorgegebenes Staatsgrundprinzip handelt, konnten damit leicht sachfremde Ziele verfolgt werden. Nicht nur für die katholische Sozialarbeit, sondern auch für die Diakonie sind die Ausführungen Nell-Breunings von grundsätzlicher Bedeutung. Er kritisiert die fehlerhafte Interpretation des Subsidiaritätsprinzips in den entscheidenden fünfziger Jahren durch führende Vertreter der freien/privaten Verbände. Sie versuchten dem Prinzip zu entnehmen, »wie die Grenze zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege zu ziehen sei«, und den »freien«, d. h, »ausschließlich auf freiwilliger Mitwirkung angewiesenen Trägern nicht einmal nur im Zweifel, sondern grundsätzlich den Vortritt vor öffentlich-rechtlichen, über hoheitliche Gewalt verfügenden Trägern zuzuerkennenc->. Man habe schon damals erkennen können, daß die politische Ortsgemeinde oder andere öffentlich-rechtliche Körperschaften oder Anstalten im Vergleich zu einer freien, jedoch von einer weit entlegenen Zentralstelle geleiteten Institution sehr wohl der engere »hautnähere« Lebenskreis sein könne. Damit habe sich die *Caritas* - wie auch die *Diakonie* und andere »freie« Träger - in einer Weise *in die gegenwärtige Krise des Sozialstaats verstrickt,* die paradoxe, vielleicht sogar tragische Züge annehme. Die Arbeitsteilung, dem Staat die Beschaffung der Mittel zuzuschreiben, während die freien Träger die personellen Kräfte aufbringen, müsse befremdlich erscheinen. Es sei paradox, den Staat für Bereiche finanziell verantwortlich zu machen, aus denen »man ihn soviel wie möglich verdrängen möchte, ganz besonders dann, wenn dieser Staat wegen seiner finanziellen Schwierigkeiten sich aus bestimmten Bereichen zurückziehen will, zum mindesten seine Leistungen kürzen will«. Von Nell-Breuning fragt danach, ob die freien Träger »immer jenes Maß von selbstlosem Dienst an der Sache bewiesen hätten«, das man von religiös motivierten Trägern erwarten kann. Werden sie - so fragt er - in einer schwierigen Lage sich bewähren, die deren Aufgabe zugleich vergrößert und die dafür verfügbaren Mittel beschränkt--'?

Diese sehr vorsichtige aber grundsätzliche Anfrage fordert die caritativen und diakonischen Werke der Kirchen heute zu einer Überprüfung ihrer Arbeit im Blick auf ihre Glaubwürdigkeit und ihren Beitrag zur Zukunft des »demokratischen und sozialen« Rechtsstaates heraus.

Was aber meint das Subsidiaritätsprinzip, wenn es nicht formales Abgrenzungsprinzip zwischen öffentlicher und privater (freier) Trägerschaft ist oder gar als Zuständigkeitsprinzip im förderalistisehen Staatsaufbau zwischen der höheren staatlichen Einheit (Bund) und der jeweils niederen Einheit (Länder) in Anspruch genommen wird? Für die Zukunft des Sozialstaats wichtig ist die KlarsteIlung, die hier gegeben wurde. Sie muß hinsichtlich ihrer inhaltlichen und organisatorischen Konsequenzen freilich erst noch durchdekliniert werden:

»*Wer* jeweils der berufene Träger sozialer oder caritativer Werke oder Maßnahmen ist, bestimmt sich nicht generell oder apriori, sondern stets nach dem konkreten Sachverhalt; *dieser* ist allerdings an einem allgemeingültigen Maßstab zu messen. Jede Art von Hilfe und darum auch die Gemeinschaftshilfe ist in um so höherem Grad wirklich -hilfreichc, als sie den Hilfsbedürftigen so wenig wie möglich als hilfloses *Objekt* behandelt, vielmehr ihn so viel wie möglich zur Selbsthilfe instand setzt und ihm Gelegenheit gibt, als aktives *Subjekt* selbst an der Befreiung aus seiner Not mitzuwirken, sich aktiv daran zu beteiligen. Unter dieser Rücksicht ist auszumachen, *wer* jeweils berufene Helfer ist. Dies und nichts anderes ist das vielberufene *Subsidiaritätsprinzipi",«*

Es mehren sich in der Literatur die Stimmen, die gemäß dieser Bestimmung des Subsidiaritätsprinzips die »Forderung nach einem Strategiewandel staatlicher Sozialpolitik hin zu einer *kontextbezogenen Hilfe* und zu einer bewußten *Förderung von Selbsthilfepotentialen«* erheben. Den freien, insbesondere konfessionellen Verbänden wird die Frage gestellt, ob sie sich neuen Lösungen gegenüber offen zeigen, da sie geprägt seien von Lösungsstrategien, die versuchen, soziale Probleme aus ihrem Entstehungskontext herauszulösen und sie in ein normatives Leistungssystem einzufügen. Fast zwei Drittel ihrer Einrichtungen sind Krankenhäuser, Heime, Tagesstätten. in denen rund 90 Prozent der hauptamtlichen Mitarbeiter tätig sind-[5]. *Karlheinz Blessing* plädiert für eine völlig neue Konzeption lokaler Sozialpolitik und eine Neustrukturierung einer herkömmlich segmentierten und fragmentierten Verwaltung. Darüber hinaus fordert er eine Öffnung des von ihm sog. »neokorporatistischen Wohlfahrtskartells zwischen Land, Kommunen und freien Trägern«, das zu Verflechtungen der Verbandsverwaltungen und der Staatsverwaltungen führte und die Möglichkeit zur Selbsthilfe sowie zur Partizipation der Klienten verminderte. Er macht sich auch die bereits 1978 vorgetragene These *R. Bauerss"* zu eigen, bei freien Verbänden werde die Wahrnehmung von Tätigkeitsfeldern davon abhängig gemacht, ob sie dem Image der »white collar«-Wohlfahrtspflege nicht abträglich sei. Die Arbeit mit *Konfliktklientel* (Obdachlose, Fixer, Trebegänger, Gefangene, Strafentlassene) werde zunehmend den öffentlichen Instanzen oder Selbsthilfeinitiativen überlassen?". Hier meldet sich ein in den Einzelheiten noch zu durchdenkendes neues Subsidiaritätsverständnis, das auf eine »komplementäre Vernetzung« im lokalen Feld abzielt: Die größere Gemeinschaft, die Kommune, soll die kleineren Gemeinschaften in die Lage versetzen, Selbsthilfe zu betreiben, und zugleich sollen die administrativen Strukturen sich zu ganzheitlichem und zielgerichtetem Tun vernetzen. Dieser Ansatz wird unter dem sozialethischen Gedanken der Responsivität zusammengefaßt-".

Drei *für die Zukunft des Sozialstaats bedeutsame Tendenzen* treten im Zusammenhang der behandelten Fragen deutlich hervor, die einer gründlichen Behandlung erst noch bedürfen:

1. Das *Koordinationsmodell.* das das Zusammenwirken von öffentlichen und »freien« Trägem seit der Konfliktregulierung durch das Bundesverfassungsgericht von 1967 trägt, wird heute auf seine Elastizität hin befragt: Nutzen die Wohlfahrtsverbände das durch empfindliche Kürzungsmaßnahmen der öffentlichen Leistungsträger erweiterte Betätigungsfeld? Oder reduzieren sie synchron ihre Leistungen im Rahmen ihrer budgetorientierten Sparstrategie-"? Die eingehende Analyse der Prognos AG »Entwicklung der freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahre 2000« von 1984 hat klargemacht, daß die Verbände der freien Wohlfahrtspflege als eigenständige Organisationen ihre Zukunft nur sichern können, wenn sie ihre ergänzende Arbeit wirklich plausibel machen und ein hohes Maß an Flexibilität und Spendenbereitschaft einbringen[30].

2. Die *Stärkung der lokalen Ebene der Sozialpolitik,* deren Neustrukturierung durch Verbesserung

der Zusammenarbeit zwischen öffentlichen und freien Trägern, die Kompetenzveränderung hin zu ganzheitlichen Lösungsansätzen sowie die Aktivierung der Selbsthilfe und Partizipationspotentiale können auf die Dauer nur gelingen, wenn der Finanzierungsdruck von den Kommunen genommen wird. Der Verfall der städtischen Finanzen zerstört tendenziell das System der sozialen Sicherung, verhindert Reformlösungen im Ansatz". Die Abwälzung der Kosten der Arbeitslosigkeit, der ständig zunehmende Kostendruck in der Altenpflege macht die Kommunen bewegungsunfähig und führt zu einer allgemeinen Verschlechterung der Lebensqualität. Hier ist gegenwärtig der Konzeptions- und Handlungsbedarf am größten.

3. In der Literatur wird der *Selbsthilfebewegung* großes Gewicht beigemessen. Es fehlen jedoch Feldstudien, die die Voraussetzungen vor Ort genauer analysieren und außerdem das Problem der Verknüpfung mit den vorhandenen Strukturen präzise umschreiben. Mittlerweile wurde als eine Reform von oben flächendeckend ein System der Sozialstationen (Einzugsbereich 30000 bis 50000 Personen) aufgebaut, Ansätze VOn Psychiatriestationen mit einem Einzugsbereich ab 50000 Personen sind erkennbar. Die Zukunft wird erweisen müssen, inwieweit diese Einrichtungen sich als Stätten der Integration, Supervision und Vernetzung erweisen oder zu von Professionellen getragenen insularen Strukturen mit selektiver Wirkung verkommen. Dies wird wesentlich VOn der sozialen Qualität der Ortsgemeinden, der Nachbarschaftsstrukturen und der kommunalen Gemeinschaft abhängen:'>.

IV.

Die Krise helfenden Handeins wurde zu einem Zeitpunkt diagnostiziert, in dem die *helfenden Berufe* eine *Differenziertheit* entwickelt haben, die atemberaubend ist. Unter den Betroffenen haben *Wolfgang Schmidbauers* Thesen zum »Helfersyndrom« erhebliches Nachdenken ihrer eigenen Berufsrolle ausgelöst, auch Unsicherheit. Stimmt die These, die Strategie der Professionalisierung beruhe auf der Annahme, daß alle durch die Industrialisierung angerichteten emotionalen Probleme rational durch geeignete Experten gelöst werden können? Schmidbauer behauptet, es sei ein Irrtum, auf diesem Wege zu Lösungen zu gelangen, weil nur immer neue Erklärungen der Probleme gefunden und neue Techniken des Umgangs mit ihnen propagiert werden. Wie diese an der Wurzel, wo sie entstehen und stehenbleiben, behandelt werden können, deutet er zwar an: in den ganzheitlichen, primären Beziehungsformen, in der Einheit von Leben, Denken, Tun, in originären ganzheitlichen Beziehungen. Professionalisierung korreliert mit der im sozialen Dienstleistungsbetrieb üblich gewordenen *Segmentierung der Kontakte und Therapieformen,* die den vom Leiden Betroffenen gar nicht erreicht, sondern allenfalls zur Ich-Stärkung des Betreuers beitragen kann. Der Pakt mit bürokratischer Macht und ihre technisch-naturwissenschaftliche Ausrichtung entfremde speziell die moderne Medizin »den emotionalen Seiten des Helfense' '. Wegen seiner relativen Unbestimmtheit, der Zusammenmischung richtiger Beobachtungen mit Vorurteilen, kamen seine Thesen teils an, teils aber hinterließen sie Ratlosigkeit.

Es gibt inzwischen empirische Untersuchungen zur Professionalisierung sozialer Berufe, die die Konfliktpotentiale im Hilfesystem genauer durchleuchten. Die Professionalisierung und fachliche Differenzierung der Arbeit sowie die damit einhergehende Reduktion des ursprünglich komplexeren Rollenrepertoires professioneller Helfer auf Ein-Rollen-Funktionen schaffen Unsicherheiten und Konkurrenzsituationen. Das Streben nach »Binnenlegitimität« und »Außenlegitimität« wurde zur Voraussetzung für die Forderung nach beruflicher Autonomie und matrieller Sicherheit>'. Strukturell bleiben diese Berufe den klassischen etablierten Führungspositionen gegenüber (Ärzten, Psychologen, Theologen und Verwaltungsfachleuten) unterlegen. Die unterschiedlichen Zielvorstellungen und Konzeptionen führen zu latenten, früher oder später zu manifesten Friktionen, die ausgetragen werden zu Lasten der auf Heilung, auf Hilfe Angewiesenen. Innovationen wie etwa das »Normalisierungskonzept« - »Man soll den (geistig) Behinderten dazu verhelfen, ein Dasein zu führen, das so normal ist, wie es nur eben ermöglicht werden kann« - verlangen aber eine volle Übereinstimmung im Konzeptionellen und in der kooperativen Methodik, die heute weithin aufgehoben ist. So kommt es dann zur Dominanz von Routine und tayloristischer Arbeitszerlegung"[5].

Allzuoft wird dann auch der Ruf nach »Ganzheitlichkeit« zur Leerformel, die verdeckt, daß es oft eher um Berufs- und Rollenprobleme der

helfenden Berufe geht als um das Wohl der einzelnen Hilfebedürftigen. Deshalb ist in Zukunft die Frage zu beantworten: Gibt es eine soziale Anwaltschaft, die den verschämt oder manifest in Not Geratenen durch den Irrgarten des Hilfesystems geleitet; gibt es in den Pflegeeinrichtungen, in Krankenhäusern, wann immer die Angehörigen fehlen oder überfordert sind, Menschen, die auf die gemeinmenschlichen, biographisch-persönlichen Bedürfnisse kontinuierlich achten und diese befriedigen? Mit welchen Rechten und Kompetenzen werden diese Bezugspersonen ausgestattet? Welche Aufgaben entstehen den diakonischen Diensten und der Seelsorge im Sozial- und Gesundheitswesen? Wie werden sog. Laien und Ehrenamtliche für diese Aufgaben zugerüstet, ermutigt und gebraucht-"?

V.

I. Die *Prognosen* im Bereich der Sozialen Sicherung sind geprägt von dem epochalen Trend zur Abnahme der Geburtenhäufigkeit und einer vom Jahr 2000 an immer deutlicher werdenden *Überalterung der Bevölkerung. Rainer Mackensen* u. a. haben diese »Perspektiven für die nächste Generation«, die in zahlreichen Analysen, Prognosen und Seenarien empirisch erhoben worden sind, zusammengetragen-", Besonders ins Gewicht fällt das veränderte Rollenverhalten und Selbstverständnis der *Frauen,* deren Ausbildungsdefizite nicht nur abgebaut sind, sondern die in den nichttechnisehen, nichtnaturwissenschaftlich geprägten Bereichen gleichgezogen haben oder sogar dominieren. Die Probleme liegen noch immer in den langen Qualifizierungsgängen und in der Ausgewogenheit von privater und beruflicher Verwirklichung. Epochale Trends zeigen sich in der *Tendenz zur »Singularisierung«,* d. h.der Anteil der Alleinstehenden oder in ungesicherten Bindungen Lebenden nimmt zu, was sich schon heute insbesondere bei älteren oder hochbetagten Frauen drastisch zeigt?".

Zu diesem Tatbestand kommt noch hinzu, daß die überwiegende *Mehrzahl der älteren, alleinstehenden Frauen in Armut* oder an der Armutsgrenze lebt. Das Thema »Armut« ist, seit H. Geißler (1976) rund 10 Prozent und J. Roth (1979) rund 26 Prozent der Bevölkerung zu »Armen« erklärten, nicht mehr zur Ruhe gekornmen-". Die »neue Armut« als globales und innergesellschaftliches Phänomen beschäftigte die amerikanischen Bischöfe und den britischen Kirchenrat-". Das Thema beherrscht in zunehmendem Maße die Bundesrepublik. Als Ergebnis einer im Auftrag der Diakonischen Werke der EKD 1987 abgeschlossenen Untersuchung wird gefordert, den Armutsbegriff zu präzisieren und »relative« von »absoluter« Armut zu unterscheiden. Es geht um die Frage nach der Geltung der Grundrechte (Art. I und 2!) und ob § I BSHG in Kraft bleibt, die Sozialhilfe solle die »Führung eines Lebens ermöglichen, das der Würde des Menschen entspricht«. Die Finanzierungsgrundlagen und die konkrete Ausgestaltung der Sozialhilfe sind unter den gegenwärtigen politischen Konstellationen ernsthaft in Gefahr.

Zu einer strukturellen Bedrohung wird die *Armut* für betroffene *Familien mit Kindern.* Es mehren sich die Stimmen, die befürchten, daß insbesondere die Familie als tragende Institution im Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozeß aufgerieben wurde. Trotz aller verbalen Hochschätzung der Familie ging die Sozialreform der fünfziger Jahre an ihr weitgehend vorüber, weshalb *Krüsselberg* (1986) hier vom »großen Versäumnis« spricht. Schon damals war beklagt worden, daß im Erwerbssystem die Kinderlosigkeit belohnt würde, während doch »nur die Vorleistungen der Familie das gesamte soziale Leistungsgebilde des Staates, der Gemeinden und der Sozialversicherungsträger auf die Dauer aufrechterhaltenec". Es erweist sich rasch als illusionär, wenn heute wieder die Familie entdeckt wird, wenn es gilt, öffentliche Soziallasten umzuverteilen. Ein erschreckend hoher Prozentsatz von Kindern wächst heute in Familien an der Annutsgrenze, unter Bedingungen der Obdachlosigkeit, in unvollständigen Familien und/oder in unzulänglichen Wohnverhältnissen auf. Ob sich eine reiche Gesellschaft diese latente Proletarisierung an entscheidender Stelle leisten kann?

Unüberhörbar sind die Stimmen, die familienpolitische Ziele fordern, die auf eindeutigen, ausreichend operationalisierbaren, politisch plan baren und bürokratisch kontrollierbaren Vorstellungen beruhen[41]. Schon aus Gründen sozialer Gerechtigkeit darf die *allgemeine Wohlfahrtsposition der Familien mit Kindern* bzw. Kinderreicher nicht so drastisch hinter den übrigen Bürgern zurückbleiben, da von diesen schon heute ein überproportionaler Anteil an der Bewältigung künftiger Rentenbelastungen getragen wird. Mit Recht wird u. a. die dem geltenden Steuersystem inhärente »Bestra-

fung« der Familien bzw. Alleinerziehenden mit Kindern kritisiertf[2]. Es ist deshalb sinnvoll, die Familie unter ihrer gegenwärtigen Bedrohung als sechsten Risikobereich neben »Gesundheit«, »Ausbildung«, »Arbeit«, »Einkommen« und »Alter« in der Systematik sozialer Sicherung zur Geltung zu bringerr'".

2. Die gegenwärtige »Krise des Sozial staats« ist- das ist deutlich geworden - von Elementen geprägt, die aus übergreifenden Entwicklungen resultieren, und von Elementen, die durch die Prioritätensetzung gegenwärtiger Politik, insbesondere der *Wirtschafts- und Finanzpolitik,* geprägt sind. In Zukunft wird es darauf ankommen, daß neben der Abklärung des unabdingbar Notwendigen zugleich die Grenze definiert wird, die im Leistungsbereich ohne Gefährdung der Menschenwürde nicht unterschritten werden darf. Darüber sollte ein breiter Konsensus bestehen. Erst nach Absicherung dieser Faktoren kann die spezifische Akzentsetzung erfolgen, der Spielraum für die weitere soziale Daseinsgestaltung von den jeweiligen Regierungen ausgeschöpft werden. Um diese *Essentials des Sozialstaats* wird aber gegenwärtig noch gerungen. Dies soll abschließend an drei Beispielen verdeutlicht werden:

- *Fritz Scharpf* stellte vor kurzem fest: »Vollbeschäftigung, steigende Arbeitseinkommen, steigende Sozialtransfers und bessere Versorgung mit öffentlichen Einrichtungen und Diensten sind derzeit nicht zugleich erreichbar"".« Hier wird sichtbar, welche Entscheidungen auf dem Spiel stehen. Zur Grundausstattung eines sozialen Staates gehört aber, wie schon im Stabilitäts- und Wachstumsgesetz (1969) festgestellt, eine *Politik des hohen Beschäftigungsstandes.* Eine schrittweise Auflösung des Systems der Erwerbsarbeit, eine Festschreibung hoher Arbeitslosigkeit über Jahre führt zur Gefährdung des Sozialstaats. Der Leistungsrahmen der Bundesanstalt für Arbeit und die Sozialhilfe der Kommunen werden sonst überfordert, die Netze der Sozialen Sicherung reißen.

- Gravierende Entscheidungen stehen bei der *Reform des Gesundheitswesens* an. Nach Expertenauffassung lassen sich 30 Prozent bis 40 Prozent der Gesamtaufwendungen ohne Leistungsminderung einsparen"[5], das Einsparpotential im stationären Sektor wird auf 10 Mrd. geschätzt. Als ein »Leistungserbringungssystem«, das nur wenig auf die konkrete Aufgabe der Erhaltung der Gesundheit und der Bekämpfung der Krankheit gerichtet ist, wirkt es wie ein »Selbstbedienungsladen«, in dem man Bequemlichkeiten einkauft, der zugleich Industrien große Gewinne und bestimmten Berufsgruppen einen hohen Lebensstandard garantiert. Um den circulus vitiosus zu durchbrechen, bedarf es eines breiten politischen Konsenses. Die *Absicherung des Pflegerisikos,* die bisher auf die Sozialhilfe abgewälzt wurde, gehört zu den vordringlichen Aufgaben?".

- Die *Reform der Alterssicherung* ist -- nach langer und sachlicher Debatte - fällig. Die systemverändernden Lösungsansätze: Grundrente aus Steuermitteln für jeden; Alterssicherung aus eigenem Vermögen und Kapitaldeckungsverfahren sind zugunsten eines breiten Konsensus zurückgetreten. Dieser hält an den bewährten Grundprinzipien der bisherigen Lösung, *z:* B. obligatorisches, umfassendes Versicherungssystem mit Ausgleich besonderer Belastungen, Dreigenerationenvertrag etc., fest. Notwendige Ergänzungen und Verbesserungen (für Frauen und Kindererziehende, für unverschuldet Unterversicherte) und Sicherung des Staatszuschusses gehören zu den schrittweise einzuführenden Reformerr'".

Die Beispiele zeigen, daß es im Feld der sozialen Sicherung so etwas wie eine »große Koalition« geben muß, die sich in ihren Entscheidungen von der Interessen- und Notlage der Betroffenen leiten läßt und verhindert, daß Sozialpolitik zum Spielball von Machtinteressen oder zur Funktion liberaler Wirtschaftspolitik verkommt. Sozialethische Aufgaben erwachsen aber auch, wenn es gilt, die Handlungsebenen in einem von starken Bürokratien getragenen Flächenstaat so zu bestimmen, daß im Nahbereich des Hilfesuchenden ein Höchstmaß an ganzheitlicher Hilfe und Selbsthilfe möglich wird. Dies deutet hin auf die Bildung lokaler Sozial- bzw. Wohlfahrtsgemeinden, die den heute gesteckten Rahmen der professionellen und institutionellen Träger weit übersteigen. So würden die Kräfte menschlicher und auch spontaner Solidarität am Leben gehalten und neu geweckt, ohne die der Sozialstaat früher oder später erstarren würde.

Prof Dr. Dr. Theodor Strohm
Karlstraße 16
6900 Heidelberg

Anmerkungen

1. Einen Gesamtüberblick gibt *J. Frerich* 1987. Zur historischen und internationalen Einordnung, vgl. *St. Leibfried* u. a., 1985; *W. Conze* und *M. R. Lepsius* (Hg.), 1984; *Ch. Sachße* und *F. Tennstadt.. 1986.* Weitere Literatur zur gegenwärtigen Sozialpolitik: G. *W. Brück"* 1981, H. Lampert, 1980, *L. Neumann, K. Schapper,* 1982, *B. Schäfers* (Hg.), 1983.
2. Die neue Entwicklung wird von *W. Schmähl* u. a. 1986 untersucht. Die spezifische Sozialpolitik sozialdemokratischer Regierungen untersucht im Vergleich *M.* G. *Schmidt* (1982) und *W. Scharpf(1987).*
3. Vgl. *P. Koslowski:* Versuch zu einer philosophischen Kritik des gegenwärtigen Sozialstaats, in: *Koslowski* u. a. (Hg.), 1983.
4 So *H. Zacher, N. Luhmann, E. W. Böckenförde* in ihren Beiträgen zum Civitas-Colloquium.
5. *N. Luhmann:* Wohlfahrtsstaat zwischen Evolution und Rationalität, aaO. Ebenso in: *Luhmann, 1981.*
6 *H. Zacher:* Chancen und Grenzen des Sozialstaats - Rolle und Lage des Rechts -, in: *Koslowski,* aaO. Vgl. auch *ders.:* Der Wohlfahrtsstaat auf dem Prüfstand- Was kann Politik noch leisten, in: Cappenberger Gespräch, 1983.
7. *N. Blüm:* Die langfristigen Staatskonzeptionen, oder: Gibt es Alternativen zum Sozialstaat? Aus der Sicht der CDU, in: *Koslowski,* aaO. VgI. *ders.:* Vor allem: Wie handelt man? Zur Verantwortung des Sozialpolitikers, in: Caritas (Hg.), 1984.
8. *E. W. Böckenförde:* Sozialstaat, Besitzindividualismus und die Uneinholbarkeit der Hegeischen Korporation, in: *Koslowski,* aaO. S. 249.
9. So *K. Murmann* in seiner Einführung zum 21. Kolloquium vom 14.-16. März 1983 in München, 1983.
10. So in Zusammenfassung der Beiträge von *T. Necker,* C. *Starck, M. Honecker, H. J. Wal/raff* und *B. Guggenberger,* vor allem *P. Badura,* in: Sozialstaat, 1983, S.280.
11. AaO. S. 281.
12. AaO.
13. So *Molitor.* 1984, S. 27ff. Vgl. *ders., 1982.*
14. Bericht »die Konsequenzen der Wirtschaftskrise für die gegenwärtige und künftige Entwicklung des Sozialstaates«, aus: Eurosocial-Report. 17, Wien 1982, in: Expertentagung des ICSW 1983, S.56ff.
15. *A. De Kok* ist Leiter der Forschungs- und Planungsabteilung im niederländischen Ministerium für Soziales, Gesundheit und Kultur. Die Tagung stand unter der Leitung von *O. Fichtner* und *D. Jarre,* namens des Deutschen Vereins f. d. öffentl. und priv. Fürsorge.
16. *de Kok:* Sozialpolitik in der Unsicherheit der achtziger Jahre, aaO. S. 118.
17. Er bezog sich auf *J. Robertson,* Die gesunde Alternative. Eine Wahl zwischen Zukunftsmöglichkeiten, 1979 und auf *J. Gershuny,* Die nicht formale Wirtschaft, 1980, vgI. aaO. S. 120.
18. AaO. S. 134.
19. Vgl. *M.* G. *Schmidt, 1982.*
20. Die Theorie- und Programmdiskussion in den achtziger Jahren wurde in ganzer Breite weitergeführt. Beispiele politologischer Beiträge: *E. Matzner* (Hg.), *1983; Th. Stahl, M. Zängle,* 1984; *J. Strasser,* 2. Aufl. 1983, und G. *Vobruba, 1983.*
21. Der Band von 1984enthält Beiträge u. a. von *P. Gross, N. Blüm, U. Fink, O. Fichtner.*
22. *O. v. NeU Breuning;* Solidarität und Subsidiarität, aaO. S. 93.
23. AaO. S.94.
24. S.29f.
25. Vgl. *K. H. Blessing,* 1987, S. 156-194.
26. *R. Bauer, 1978.*
27. *R. Bauer:* Zur Verbesserung der Kooperation der Träger, in: Projektgruppe Soziale Berufe (Hg.), 1981 bei *Blessing,* S. 185.
28. VgI. Abschn. III 1,2 »Das Subsidiaritätsprinzip als sozialphilosophische Orientierung einer neuen Sozialpolitikstrategie«, aaO. S. 236ff.
29. *R. Heinze* und *Th.Olk* sehen eine Erweiterung des Betätigungsfeldes: Die »freien« Wohlfahrtsverbände - »Krankenpfleger« des dahinsiechenden Wohlfahrtsstaates? Referat auf der Tagung »Zum Stand der Wohlfahrtsverbändeforschung in der Bundesrepublik« 28.-30.5. 1982 in Bremen. *Blessing,* aaO. S. 182 bestreitet dies.
30. VgI. *Prognos AG,* 1984, S. 97.
31. VgI. *K. Gretschmann:* Kommunale Sozialpolitik unter Finanzierungsdruck, in: Th. on, H.-U. Otto (Hg.), 1985, S. 88, und *O. Fichtner:* Sozialhilfe - überfordert oder falsch konstruiert?, in: Caritas (Hg.) 1984, S.145ff.
32. Unter der Überschrift »Viel guter Wille - zu wenig Geld« hat die Stiftung Warentest Sozialstationen unter die Lupe genommen und die Überlastung dieses Arbeitszweiges auf Kosten der Betroffenen klar herausgearbeitet. VgI. Test 8, 22. Jg. 1987, S. 16ff.
33. *W. Schmidbauer,* 1983, S. 186. Angeregt hat Schmidbauer die Debatte bereits 1979.
34. VgI. *Depner, Linden, Menzel, 1983.*
35. Das Normalisierungskonzept wird aaO. S. 165-187 entfaltet.
36. VgI. hierzu *Th. Olk:* Der informelle Wohlfahrtsstaat - Beziehungsprobleme zwischen Sozialarbeit und nichtprofessionalem Hilfesektor; *B. Dewe, W. Fliehhoff.* Die Krise des Wohlfahrtsstaates - Niedergang oder neue Chance für die Idee des Professionalismus, in: *Olk, Ouo* (Hg.), 1985, S. 122-175.
37. Näheres bei *U. Lehr,* Gerontologie, 1987.
38. VgI. *H. Geißler,* 1976; *J. Roth,* 1979; *EhrenbergfFuchs,* 1980, S.47-88. Ferner S. *Leibfried, F. Tennstedt,* 1985.
39. VgI. *Economic Justice,* 1986, und *Faith in the City,* British Council of Churches, 1985.
40. *F. Oeter,* 1986, S. 80.

41. *P. Gross:* Selbstbestimmung und Trendsteuerung der Familie, in: *F. X. Kaufmann* (Hg.), 1982, S. 309ff.
42. Vgl. *F.Oeter,* 1986, S.56f. Zur defizitären Wohlfahrtsposition kinderreicher Familien, vgl. Denkschrift der Sozialkammer, 1987, S. 86.
43. Vgl. *v. Bethusy-Hue,* 1987, und *Landesfamilienrat Baden-Württemberg,* 1983, und *Bundesministeriumfür Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit,* IV. Familienbericht, 1986.
44. *F. Scharpf,* 1987.
45. Vgl. *Wissenschaftliches Institut der Ortskrankenkassen,* 1984, S.80, unter Berufung auf *H. Schäfer,* Heidelberg.
46. Die verschiedenen Lösungsvorschläge werden in der AOK-Studie sorgfältig bedacht. Vorschläge unterbreitet die EKD in der Alterssicherungs-Denkschrift, 1987.
47. Die EKD-Denkschrift ist um den politischen Konsensus in diesem Sinne bemüht.

Literatur in Auswahl

S. *Articus* u. a. (Hg.): Altenhilfe im Umbruch, Frankfurt/Main 1986.

R. Bauer: Wohlfahrtsverbände in der Bundesrepublik, Weinheim/Basei 1978.

R. Bauer und *H. Dießenbacher* (Hg.): Organisierte Nächstenliebe, Opladen 1984.

R. Bauer (Hg.): Die liebe Not. Zur historischen Kontinuität der »Freien Wohlfahrtspflege«, Weinheim/Basei 1984.

Gräfin von Bethusy-Hue: Familienpolitik. Aktuelle Bestandsaufnahme der familienpolitischen Leistungen und Reformvorschläge, Tübingen 1987.

K. J. Biebaek (Hg.): Die Sozialversicherung und ihre Finanzierung - Bestandsaufnahme und Perspektiven, Frankfurt 1986.

K. Blessing: Die Zukunft des Sozialstaats. Grundlagen und Vorschläge für eine lokale Sozialpolitik. Beiträge zur sozialwissenschaftliehen Forschung, Bd.98, Opladen 1987.

Gerhard W. Brück: Allgemeine Sozialpolitik, 2. Auflage, Köln 1981.

W. ConzejM, R. Lepsius: Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Beiträge zu Kontinuitätsproblemen, Stuttgart 1983.

R. DepnerjH, LindenlE, Menzel: Chaos im System der Behindertenhilfe? Eine empirische Untersuchung zur Professionalisierung sozialer Berufe, Weinheim/Basel 1983.

Deutscher Caritasverband (Hg.): Der Sozialstaat in der Krise, Freiburg 1984.

Economic Justice for All. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the US Economy, Washington D. C. 1986, deutsch: Frankfurt 1987.

H. Ehrenberg. A. Fuchs: Sozialstaat und Freiheit. Von der Zukunft des Sozialstaates, Frankfurt 1980.

EKD-Kammerfür Soziale Ordnung: Alterssicherung - Die Notwendigkeit einer Neuordnung. Eine Denkschrift, Gütersloh 1987.

Faith in the City. The Report of the Archbishop of Canterbury's Commission on Urban Priority Areas. London 1985.

Familie - Tatsachen, Probleme, Perspektiven. Sonderveröffentlichung aus Anlaß des 71. Dt. Fürsorgetages 1986 in München. Heft 2-4/1986 des Archivs der sozialen Arbeit, Frankfurt/Main.

Ch. v. Ferber: Kosten und Effizienz im Gesundheitswesen. Gedenkschrift für Ulrich Geißler, 1985.

J. Frerich: Sozialpolitik. Das Sozialleistungssystem der Bundesrepublik Deutschland. Darstellung, Probleme und Perspektiven der Sozialen Sicherung, München/ Wien 1987.

H. Geißler: Armut im Wohlfahrtsstaat, Freiburg 1976.

H. Geißler: Die neue soziale Frage, Freiburg 1976.

H. Haferkamp (Hg.): Wohlfahrtsstaat und soziale Probleme, Opladen 1984.

H. A. Henkel: Das wohlfahrtsstaatliche Paradox. Armutsbekämpfung in den USA und in Österreich, Göttingen 1981.

Ph. Herder-Dorneich (Hg.): Dynamische Theorie der Sozialpolitik, Berlin 1981.

Ders.: Der Sozialstaat in der Rationalitätenfalle. Grundfragen der sozialen Steuerung, Stuttgart 1982.

J. Huber: Die Regenbogengesellschaft. Ökologie und Sozialpolitik, FrankfurtlMain 1985.

Fi-X, Kaufmann (Hg.): Staatliche Sozialpolitik und Familie, Bd. 2 der Reihe Soziologie und Sozialpolitik, München/Wien 1982.

P. Koslowski, Ph. Kreuzer, R. Löw (Hg.): Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Staatstheorie - Politische Ökonomie - Politik, Bd. 4 der Civitas-Resultate, Tübingen 1983.

A. Kruse, U. Lehr, C. *Rott* (Hg.): Gerontologie – eine interdisziplinäre Wissenschaft, I. Gerontolog. Woche, Heidelberg 1986, München 1987.

H. Lampert: Sozialpolitik, Berlin 1980.

Landesfamilienrat Baden- Wisrttemberg: Handlungsfeld Familie, 152 Empfehlungen zur Familienpolitik, Stuttgart 1983.

S. *Leibfried* u. a.: Armutspolitik und die Entstehung des Sozialstaats. Entwicklungslinien sozialpolitischer Existenzsicherung im historischen und internationalen Vergleich. Grundrisse sozialpolitischer Forschung Nr.3, Bremen 1985.

S. *Leibfried, F. Tennstedt* (Hg.): Politik der Armut - Die Spaltung des Sozialstaates, Frankfurt 1985.

N. Luhmann: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München 1981.

R. Mackensen. E. Umbach, R. Jung: Leben im Jahr 2000 und danach - Perspektiven für die nächsten Generationen, Berlin 1984.

E. Matzner u. a.: Der Wohlfahrtsstaat von morgen. Entwurf eines zeitgemäßen Musters staatlicher Interventionen. Schriften des WZB, Frankfurt/New York, 1982.

B. Molitor: Marktwirtschaft und Wohlfahrtsstaat, Harnburg 1982.

B. Molitor: Der Sozialstaat auf dem Prüfstand, Baden-Baden 1984.

F. Nasehold (Hg.): Arbeit und Politik. Gesellschaftliche Regulierung der Arbeit und sozialen Sicherung. Schriften des WBZ, Frankfurt/New York 1985.

L. Neumann] K. Schapper: Die Sozialordnung der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt/New York 1982.

Die ökonomische Krise des Wohlfahrtsstaats - Konsequenzen und neue Ansätze in europäischen Ländern. Internationale Expertentagung, Berlin 1983. Veröffentlichung des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge, Frankfurt a. M. 1983.

F. Oeter: Die Zukunft der Familie. Streitschrift für eine Reform der Familienpolitik, München 1986.

T. Olk u. a. (Hg.): Der Wohlfahrtsstaat in der Wende, München 1985.

Prognos AG: Entwicklung der freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000 - Eine prognostische Studie, Basel 1984.

Projektgruppe Soziale Berufe (Hg.): Sozialarbeit: Problemwandel und Institutionen, Expertisen **11,** München 1981.

Rat der EKD (Hg.): Die soziale Sicherung im Industriezeitalter. Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der EKD, Gütersloh 1973.

J. Roth: Armut in der Bundesrepublik, Reinbeck, 1979.

Chr. Sachße und *F. Tennstedt* (Hg.): Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung, Beiträge zu einer kritischen Theorie der Sozialpolitik, Frankfurt 1986.

B. Schäfers u. a. (Hg.): Sozialpolitik in der Bundesrepublik, Opladen 1983.

Fritz Scharpf: Sozialdemokratische Krisenpolitik in Europa, Frankfurt 1987.

W. SchmähllH, ConradijK, Jacobsl R. Meierjisrgen] A. Prinz: Soziale Sicherung 1975-1985. Verteilungswirkungen sozialpolitischer Maßnahmen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt/Main 1986.

W. Schmidbauer, Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik helfender Berufe, Reinbeck, 1979.

Sozialstaat - Die Krise seiner Ethik. 21. Kolloquium der Walter Raymond-Stiftung mit Beiträgen von T. Necker, Ch. Starck, M. Honecker, H. J. Wallraff, B. Guggenberger, P. Badura, Köln 1983.

Th. Stahl, M. Zängle: Die Legende von der Krise des Sozialstaats, Frankfurt/New York 1984.

J. Strasser: Die Grenzen des Sozialstaates, Köln, 2. Auflage, 1981.

G. *Vobruba:* Politik mit dem Wohlfahrtsstaat, Frankfurt 1983.

H. Winterstein (Hg.): Sozialpolitik in der Beschäftigungskrise, Bd. I und 11, Berlin 1986.

Wissenschaftliches Institut der Ortskrankenkassen: Ausgewogene Absicherung von Gesundheitsrisiken, Wido Schriftenreihe 7, Bonn 1984.

Der *Wohlfahrtsstaat auf dem Prüfstand* - Was kann Politik noch leisten? Ein Cappenberger Gespräch mit Referaten von G. *Kirsch* und *H. F. Zacher,* Stuttgart 1983.

Neutestamentliche Ethik - Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskussionsstand

Von Walter Rebell

Das Thema »Neutestamentliche Ethik« hat derzeit Hochkonjunktur. Viele Neutestamentler bemühen sich darum, drängende Fragen zu aktuellen ethischen Problembereichen wie *»Frieden«, »Ökologie«* und *»Armut - Reichtum«* vom Neuen Testament her zu beantworten. Daneben wird die hermeneutische Grundsatzdebatte nicht vergessen, und auch Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Ethik werden vorgelegt bzw. sind in Vorbereitung. Alles in allem haben uns die letzten Jahre eine Publikationsflut beschert, die im Prinzip erfreulich ist, aber auch vor Orientierungsproblemenstellt. In den nachfolgenden Ausführungen soll deshalb – im Sinne einer Überblicksrezension – die Diskussion ein wenig aufgearbeitet werden.

1. Lexikonartikel zur neutestamentlichen Ethik

An zwei Stellen ist neutestamentliche Ethik in jüngster Zeit lexikalisch behandelt worden, und zwar in der Theologischen Realenzyklopädie, Bd. 10 (1982, von *Wolfgang Schrage),* und im heuen Evangelischen Kirchenlexikon (3. Aufl.), Bd. I (1986, von *OUo Merk).*

Schrages Artikel ist angelehnt an seine im selben Jahr erschienene umfangreiche »Ethik des Neuen Testaments«, er ist gewissermaßen eine Kurzausgabe dieses Buches für den eiligen Leser. Kann man angesichts der Fülle des im Buch zusammengestellten Materials zusammen mit *Klaus Berger* stöhnen: »Wie soll man das denn alles lernen ...?«1, so findet man hier eine Konzentration auf das Wesentliche. Die Gliederung ist, genau wie im Buch, historisch und nicht systematisch, d. h. es wird von einer Pluralität ethischer Konzeptionen im Neuen Testament ausgegangen, die für die einzelnen Schriftengruppen getrennt erhoben werden, wobei auch Abschnitte über Jesus und die frühen Gemeinden nicht fehlen.

Bedeutend weniger Platz als Schrage (statt 27 Seiten nur zwei Spalten) stand *Merk* im neuen (übrigens ausgezeichnet konzeptualisierten und sorgfältig edierten) Evangelischen Kirchenlexikon zur Verfügung. Es ist klar, daß auf so eng bemessenem Raum ein eigenständiger Zugang zum Thema kaum geboten werden kann. Immerhin zeigt sich im Vergleich zur 2. Aufl. des Evangelischen Kirchenlexikons ein bedeutender Fortschritt in der Darstellung. Kam im Ethik-Artikel der 2. Aufl. das Neue Testament nur als Bezugsgröße heutigen ethischen Fragens in den Blick, kann Merk unter einer eigenen Teilüberschrift »Neutestamentliche Ethik« wirklich die neutestamentlichen Schriften als solche mit ihren ethischen Grundaussagen kurz vorstellen.

2. Hermeneutische Fragen

Die beiden oben genannten Arbeiten *Schrages* stellen die Unterschiedlichkeit der ethischen Entwürfe des Neuen Testaments heraus. Ist damit gesagt, daß diese Entwürfe beziehungslos nebeneinanderstehen? Keineswegs. Wie für die neutestamentliche Theologie insgesamt ist auch für den Teilbereich Ethik mit einem Punkt zu rechnen, auf den hin sich die vielen Einzelzüge sammeln lassen. Nicht zuletzt Schrage selbst hat sich in einem Festschrift-Beitrag auf die Suche nach der »Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik« gemacht>, und er stellt fest, daß »die Einheit neutestamentlicher Ethik vergleichsweise groß« ist", (Schrage bemerkt offenbar nicht, daß er mit dieser Aussage in Spannung zu seiner eigenen Konzeption gerät, geht er doch in seinem Ethik-Buch lediglich von einem »roten Faden« und einigen »Konvergenz- und Koinzidenzpunkten« der verschiedenen Konzeptionen aus". Wenn die Einheit der neutestamentlichen Ethik wirklich so groß ist, wie Schrage in dem genannten Festschrift-Beitrag glaubhaft zu machen sucht, hätte er diese im Grunde auch systematisch, themenorientiert, darstellen können, was einige seiner Rezensenten offenbar lieber gesehen hätten[5].)

Die Mitte der neutestamentlichen Ethik ist nach Schrage »die befreiende und in Anspruch nehmende Person Jesu Christiss. Prägnanter als durch diese an Barmen II erinnernde Formulierung kann

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 143-151, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

die neutestamentliche Relation zwischen *Soteriologie und Ethik* nicht zum Ausdruck gebracht werden. Zugleich ist deutlich gemacht, daß für die heutige ethische Entscheidungsfindung der Christen das Neue Testament nicht primär als Lieferant materialer ethischer Normen angesehen werden kann. Heutige ethische Entscheidungsfindung hat vielmehr ebenfalls in der Begegnung mit dem lebendigen Herrn zu geschehen, der befreit und in Anspruch nimmt. Das Neue Testament ist in diesem Prozeß in der Weise in Anschlag zu bringen, daß es die Richtungen und Tendenzen der zu treffenden Entscheidungen vorgibt.

Ähnlich wie Schrage bestimmt auch *Klaus Berger* das Verhältnis von Soteriologie und Ethik im Neuen Testament: »Christliches Handeln gibt es nur als Auswirkung des schon geschehenen Heils ... Die Wirkung Jesu Christi besteht ... in einer sehr tief begründeten Einheit von Angebot und Forderung.«? Das Heil, das die Christen empfangen haben, gibt ihnen keine übergeschichtlichen Normen in die Hand, wohl zeigt es die *Richtung des Handeins* an: christliches Handeln soll Heilung bewirken und sich stets in einer »Tendenz auf Leben hin« äußern", In einem solchen hermeneutischen Ansatz ist die Fremdheit der neutestamentlichen Texte, die sich bei einer sachgemäßen Exegese fast immer einstellt, kein prinzipielles Problem mehr. Bei der Lösung heutiger ethischer Fragen ist man nicht auf kompatible neutestamentliche Situationen und Antworten angewiesen, sondern kann sich von dem im Neuen Testament zu findenden Richtungssinn leiten lassen und aus spontaner Solidarität heraus handeln.

Mit der Frage nach einer *Mitte der neutestamentlichen Ethik,* der Frage nach dem *Verhältnis von Soteriologie und Ethik* (und damit nach der *Begründung von Ethik)* und der Frage, in welcher Weise bei der heutigen ethischen Entscheidungsfindung auf das Neue Testament Bezug zu nehmen ist, sind drei Themen angesprochen worden, die die gegenwärtige Diskussion wesentlich bestimmen. Sie sollen im folgenden noch ein wenig vertieft werden.

Gelegentlich wird als Summe der ethischen Anweisungen des Urchristentums das *Liebesgebot* genannt". *Georg Strecker* gibt gegen diese Auffassung zu bedenken, daß im Neuen Testament die ethischen Einzelforderungen nicht aus der Agapeforderung deduziert werden und teilweise auch nicht deduziert werden könnten; außerdem ständen der Agapeforderung andere Forderungen zur Seite, die von kaum geringerer Bedeutung sind, z. B. die Forderung, *Gerechtigkeit* zu üben!". Ein materialethisches Proprium aus dem Neuen Testament zu gewinnen, ist also offenbar sehr schwer. Kaum angreifbar ist dagegen die oben genannte Position Schrages zur Mitte der neutestamentlichen Ethik, die ohne ein solches Proprium auskommt.

Zur *Begründung von Ethik im Neuen Testament* ist zu sagen, daß die oben referierte Dialektik von Angebot und Forderung in der Diskussion durchgehend bestätigt wird. In seinem Aufsatz »Die christologische Begründung urchristlicher Paränese« stellt *Ferdinand Hahn* zusammenfassend fest, daß es im Urchristentum eine Paränese ohne christologische Begründung nie gegeben hat!": Ethische Weisungen sind im Neuen Testament also durchgehend rückbezogen auf das Heilsereignis in Jesus Christus, das sie motiviert und ihre Durchführung ermöglicht. Für den Bereich der paulinisehen Ethik hat *Friedrich Lang* die *christologische Begründung* näher aufgeschlüsselt: Sie hat eine *sakramentale, pneumatologische und eschatologische Komponente.* Die sakramentale Komponente besteht vor allem darin, daß in der Taufe dem Glaubenden neuen Lebes zugeeignet wird, die pneumatologische darin, daß der Geist zur bestimmenden Kraft und zum Maßstab des christlichen Lebens wird, die eschatologische darin, daß Zukunftserwartung eingesetzt wird als mobilisierende Kraft für die Bewährung im irdischen Leben!".

Ähnlich wie Lang bestimmt auch *Christoph Münchow* das Verhältnis von »Ethik und Eschatologie« (so der Titel seines Buchesv') bei Paulus: Ethik ist Konsequenz der eschatologischen Hoffnung!". Die Studie von Münchow geht auf das Neue Testament nur im Rahmen eines Ausblicks ein, ihr eigentliches Thema ist das Verhältnis von Ethik und Eschatologie in der *friihjüdischen Apokalyptik.* Untersucht werden unter dieser Fragestellung IHen, Jub, TestMos, 4Esra und 2Bar. Entschieden wendet sich Münchow gegen die Ansicht, daß es in der Apokalyptik so etwas wie Ethik überhaupt nicht gibt. Innerhalb des apokalyptischen Geschichtsverständnisses überbrückt die Ethik die Diskontinuität zwischen diesem und dem kommenden Äon, sie vermittelt einen gangbaren Weg zwischen beiden-". Ihr Proprium hat die apokalyptische Ethik im Bereich der *Motivierung* (in materialer Hinsicht unterscheidet sie sich nicht

von herkömmlicher jüdischer Ethik); ethisches Handeln ist eschatologisch motiviert, d. h. es dient dazu, sich für die Teilhabe am kommenden Äon zu qualifizieren. Im Gegensatz zum paulinischen Entwurf ist Ethik hier Bedingung und nicht Konsequenz der eschatologischen Hoffnung. Ferner kommt bei Paulus hinzu, daß Zukunft bereits in der Gegenwart gelebt werden kann, ein der Apokalyptik fremder Gedanke!". In eine gewisse Spannung gerät Münchow dadurch, daß er konzediert, für den Apokalyptiker sei an der sich ständig verschlechternden Welt nichts Verbesserliches!". Weshalb in der Apokalyptik offenbar trotzdem keine ethische Lethargie um sich griff, hat Münchow nicht recht deutlich gemacht.

Etwas am Rande der Diskussion um die Begründung der paulinischen Ethik steht *Stephen Westerho/rn* mit seinem interessanten, aber nicht ganz einsichtigen Versuch, die paulinische Ethik aus dem Gegensatz »Buchstabe – Geist« heraus zu verstehen (Röm 2,29; 7,6; 2Kor 3,6)18. Dieser Gegensatz sei, so meint der Autor, der Schlüssel zur paulinischen Ethik, die im Gegensatz zum jüdischen Modell vom Geist her begründet wird.

Wenn wir uns nunmehr der Frage zuwenden, wie das Neue Testament bezüglich *heutiger ethischer Prob/emsituationen* auszuwerten ist, haben wir zunächst auf amerikanische Autoren einzugehen. Der pragmatische Ansatz der amerikanischen Theologie, in der viel stärker als bei uns nach der gesellschaftlichen »Verwertbarkeit« bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse gefragt wird, hat hier eine Reihe einschlägiger Publikationen hervorgebracht. So beklagt *Thomas W. Ogletree* »a troublesome gap ... between biblical scholarship and studies in Christian ethics«!", und er bemüht sich um eine Interpretation »of biblical materials which is governed by an interest in moving toward contemporary formulations of moral thought and experience«[20]. Für ein ähnlich angelegtes Buch wie das von Ogletree zeichnet *Robert J. Daly* als Herausgeber verantwortlich: »Christian Biblical Ethics. From Biblical Revelation to Contemporary Christian Praxis: Method and Content.«s' Dieses Buch, an dem viele Hände mitgewirkt haben, ist in seinem Zuschnitt nicht straff genug. Verzichtbar sind z. B. die am Umfang gebotenen allgemeinen hermeneutischen Überlegungen zur Schriftauslegung.

Geben die Bücher von Ogletree und Daly dem Leser konkrete neutestamentlich begründete Entscheidungshilfen in die Hand (z. B. bezüglich sexual-ethischer Fragen), so gelangt *Jack T. Sanders* zu einem vorwiegend negativen Ergebnis. Er meint, daß die ethischen Positionen des Neuen Testaments uns heute fremd geworden sind und nichts mehr zu sagen haben: »We are freed from bondage to that tradition.e-? Mit dieser radikalen Position dürfte der Autor weit und breit alleine dastehen.

Selbstverständlich wird nicht nur in den USA, sondern auch bei uns dem *Problem des Verhältnisses zwischen Neuem Testament und heutigen Fragestellungen* nachgegangen. Einen gediegenen Beitrag zum Gespräch zwischen katholischer Moraltheologie und neutestamentlicher Exegese hat 1980 *Rudolf Schnackenburg* geliefert>", Er plädiert hier »für eine von der Botschaft Jesu herkommende *christliche Moral im heutigen Kantextei"*, Der Beziehung zwischen neutestamentlicher Ethik und autonomer Moral hat *Gerhard Dautzenberg* einen Aufsatz gewidmet-s. In einem Grundsatzbeitrag für das »Handbuch der christlichen Ethik« geht *Jürgen Becker* dem »Problem der Schriftgemäßheit der Ethik« nach-", innerhalb eines Buchteils, der überschrieben ist: »Orientierungsprobleme der gegenwärtigen christlichen Ethik.« Und immer wieder wird in kleineren Beiträgen, hier und dort verstreut, der eine oder andere ethische Impuls des Neuen Testaments in das praktische Leben übertragen>".

3. Gesamtdarstellungen

Wenn am Anfang dieser Überblicksrezension von einer »Publikationsflut« im Bereich der neutestamentlichen Ethik gesprochen worden ist, so muß nunmehr einschränkend gesagt werden, daß die Zahl der gegenwärtig verfügbaren *Gesamtdarstellungen* vergleichsweise klein ist. Immerhin ist Wolfgang Schrages »Ethik des Neuen Testaments« in allerjüngster Zeit ein großer Entwurf von *Siegfried Schulz* zur Seite getreten, und von *Eduard Lohse* ist in der Reihe »Theologische Wissenschaft« eine »Theologische Ethik des Neuen Testaments« angekündigt. Ferner ist *Rudolf Schnackenburg* dabei, seine »Sittliche Botschaft des Neuen Testaments« gründlich zu überarbeiten.

Über Schrages Ethik-Buch, das einen Markstein in der Diskussion darstellt, sind die Leser der ZEE bereits in einer früheren Buchbesprechung informiert worden-". Beginnen wir deshalb unseren

Überblick über die Gesamtdarstellungen zur neutestamentlichen Ethik mit der Arbeit von *Schulz?",* Sein schon vom Umfang her (681 Seiten) respekteinflößendes Buch ist ein gelungener Wurf und wird die Forschung entscheidend vorantreiben. Was den Aufbau angeht, macht es Schulz ähnlich wie Schrage: Er gliedert historisch und nicht systematisch. Der besondere Reiz des Werkes ist, daß in vielen Einzelpunkten eigene Wege beschritten werden. So meint Schulz z. B., daß im Markusevangelium die Parusie-Naherwartung kategorisch abgelehnt wird. Es kommt hier (also nicht erst bei Lukas!) zu einer Dehnung der Zeit, zu einem Historisierungsprozeß und damit zu einem Ethisierungsprozeß; mit dem Wegfall der Naherwartung fordert Markus nämlich die ethische Einstellung auf Dauer als christliche Bewältigung der Gegenwart und Gestaltung des Alltags.

Interessant ist, daß Schulz seine frühere Position zum Frühkatholizismus offenbar aufgegeben hat. Sie war verbunden mit einer - in der exegetischen Diskussion singulär dastehenden – massiven Abwertung einer ganzen Reihe neutestamentlicher Schriften. In seinem Ethik-Buch verzichtet Schulz auf solche Hyperkritik, er kann allen neutestamentlichen Schriften in ethischer Hinsicht etwas abgewinnen.

Was man schmerzhaft vermißt, sind grundsätzliche Überlegungen zur Applizierbarkeit der im Neuen Testament erhobenen Sachverhalte auf die heutige Situation. Schrage hat sich hierzu Gedanken gemacht, Schulz hingegen klammert das Problem aus.

Gehen wir nun über zu *Schnackenburg.* Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments>", Es handelt sich hierbei um die tiefgreifende Überarbeitung eines Werkes, das 1954 in erster, 1962 in zweiter, verbesserter Auflage erschienen ist. Angelegt ist das Werk auf zwei Bände. Der erste Band (Von Jesus zur Urkirche) ist bereits erschienen, der zweite (Die urchristlichen Verkündiger) wird 1988 folgen.

Wie bereits die Disposition des Werkes anzeigt (Jesus - Urkirche - urchristliche Verkündiger), geht Schnackenburg, genau wie Schrage und Schulz, historisch und nicht systematisch vor. Die »Rückfrage nach Jesus« und seinem »Ethos« ist für Schnackenburg von besonderer Wichtigkeit, da er - vgl. das oben angeführte Zitat aus einem anderen Beitrag von ihm - heutige christliche Moral insbesondere von der Botschaft Jesu her entwickelt sehen will. Im Vorwort seines ersten Bandes der »Sittlichen Botschaft« erklärt Schnackenburg die Rückfrage nach Jesus für theologisch legitim und historisch durchführbar; und der erste Teil dieses ersten Bandes hat sich dementsprechend ausgewachsen zu einem gediegenen Jesusbuch auf dem neuesten Forschungsstand, das den enormen Fortschritt, den die katholische Exegese in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten zu verbuchen hat, augenfällig demonstriert. Insgesamt gesehen hat der Entwurf Schnackenburgs in der Neufassung sehr gewonnen (nicht zuletzt durch das Einführungskapitel zu allgemeinen hermeneutischen Fragen der neutestamentlichen Ethik), und man darf gespannt auf den zweiten Band sein.

Mit gewissen Einschränkungen lassen sich zu den Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Ethik einige weitere Bücher zählen, so z. B. die schmale, in der wissenschaftlichen Diskussion nicht genügend verwurzelte Arbeit von *Birger Gerhardsson* »The Ethos of the Bible«>! - *Otto Merk* versucht, die neutestamentliche Ethik unter dem Begriff der »Verantwortung« in den Blick zu bekommen-"', Sind die Ausführungen Merks zwar im einzelnen recht instruktiv, so will jedoch - im ganzen gesehen – nicht recht einleuchten, daß der Terminus »Verantwortung«, der ja überhaupt kein Äquivalent im Neuen Testament hat, den dort zur Sprache kommenden Sachverhalten gerecht wird. – Auch *Jean-Francois Collange* meldet, wenn er seinem Buch »De Jesus à Paul«33 den Untertitel »L'Ethique du Nouveau Testament« gibt, den Anspruch auf einen umfassenden Entwurf an, aber die Fülle der ethischen Konzeptionen des Neuen Testaments wird durch die Konzentration auf Jesus und Paulus natürlich nicht erfaßt.

Nicht unter die Rubrik »Gesamtdarstellungen« fällt von seinem Konzept her der von *Kar/ Kerle/ge* 1984 herausgegebene Sammelband »Ethik im Neuen Testamentc-"; dennoch sei das Buch an dieser Stelle besprochen: es bietet, wenn man sich das breite Spektrum der Beiträge ansieht, doch so etwas wie einen Zugang zur neutestamentlichen Ethik insgesamt. Sein besonderes Gewicht erhält dieser Sammelband durch den Versuch, neutestamentliche Exegese und Moraltheologie miteinander ins Gespräch zu bringen; nicht nur Exegeten wie *Rudolf Schnackenburg, Paul Hoffmann* und *Gerhard Lohfink,* um nur einige Namen zu nennen, sind an dem Werk beteiligt, sondern auch die beiden Moraltheologen *Franz Böckle* und *Franz*

Furger. Inhaltlich lassen sich die Beiträge auf drei Themenbereiche aufteilen. Zunächst geht es um prinzipielle Fragen der Begründung sittlicher Normen aus dem Neuen Testament. Interessant ist dabei, wie der Moraltheologe (Furger) und der Exeget (Schnackenburg) je von ihrer Warte aus die Akzente anders setzen. In einem zweiten Themenbereich wird Auslegungsproblemen der Bergpredigt nachgegangen, wobei auch die Frage nach der Verbindlichkeit ethischer Weisungen aus der Jesusüberlieferung ventiliert wird. Schließlich wird, in einem dritten Themenbereich, noch die Dialektik von Indikativ und Imperativ bei Paulus behandelt.

4. Zur Ethik Jesu und der Evangelien

Die wichtigste neuere Literatur bis 1978 zur *Ethik Jesu* ist aufgearbeitet in einer Überblicksrezension von *Hans Bald,* auf die hiermit nachdrücklich verwiesen sein soll-[5]. An danach erschienenen Titeln ist vor allem zu nennen: *Rainer Dillmann.* Das Eigentliche der Ethik Jesu!". Neben Dillmann soll in den folgenden Ausführungen auch noch auf eine (bei Bald bereits mitbesprochene) 1978 in erster, 1984 in dritter Auflage erschienene Untersuchung von *Helmut Merklein* eingegangen werden.

Merkleins Habilitationsschrift »Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu«?? ist aus der Diskussion nicht mehr wegzudenken. Ihr Ausgangspunkt ist die Überlegung, daß jede Ethik eines Prinzips bedarf, »das ihr die Qualität des sittlichen Handeins zu bewerten gestattet«>". Ein solches Prinzip nennt Merklein *»Handlungsprinzip«* und beschreibt es genauer »als das Prinzip, das formal zum Handeln provoziert und material das provozierte Handeln in einer bestimmten Weise .,. festlegt«>", Als Handlungsprinzip der Ethik Jesu macht Merklein - mit größter exegetischer Akribie - die Gottesherrschaft aus. Sie fordert den Menschen formal zu einem neuen Handeln heraus und füllt dieses Handeln zugleich inhaltlich, nämlich durch die konkreten Forderungen Jesu. Die *Ethik Jesu* ist also eine *Konsequenz und Implikation seiner eschatologischen Botschaftw,* – Soweit die These Merkleins, die breite Anerkennung gefunden hat. Freilich ist auch Kritik nicht ausgeblieben. *Josef Blank* hat beispielsweise bezweifelt, daß »Handlungsprinzip« eine angemessene Bezeichnung für »Gottesherrschaft« ist; ein Prinzip sei etwas Statisches und werde dem dynamischen Charakter der Gottesherrschaft nicht gerechte".

Wenden wir uns nun dem Buch von *Dillmann* zu. Es möchte von exegetischer Seite aus in die moraltheologische Debatte um den Kern der christlichen Ethik eingreifen. Durch die Exegese der Perikopen Mk 7,1-23 und 10,17-31 will Dillmann die Ethik Jesu erheben, und von ihr her versucht er dann, das sittliche Verhalten des Christen zu begründen. (Kritisch sei angemerkt, daß die Auswahl der beiden Texte ohne ein exegetisches Argument vorgenommen wird und damit recht willkürlich erscheint.) Seine Untersuchungsergebnisse erlauben es Dillmann nicht, ein für den Christen verbindliches materialethisches Proprium zu benennen. Dennoch sei »damit zu rechnen, daß die Rückbindung allen sittlichen Handeins an die Person Jesu dem Christen u. U. sittliche Einsichten ermöglicht, die ihm ohne diese Rückbindung nicht einsichtig wären«42. Das Eigentliche der Ethik Jesu liegt in der unerhörten Autorität, mit der er auftritt und den Willen Gottes zur Geltung bringt; in der Bindung an Jesus sich dem Anspruch Gottes stellen - dieses formale Prinzip ist es im wesentlichen, das christliche Ethik konstituiert.

Wenn man - im Gegensatz zu Dillmann, der recht entlegene Perikopen heranzieht – nach Evangelientexten fragt, die eine unmittelbare ethische Relevanz für heute haben, stößt man sofort auf die *Bergpredigt.* Sie ist einerseits auf der Jesusstufe auszulegen, d. h. sie gibt (entscheidende) Einblicke in die Ethik des historischen Jesus frei. Andererseits ist sie auch redaktionsgeschichtlich anzugehen, d. h. sie stellt einen geschlossenen ethischen Entwurf des Evangelisten dar. Dieser komplizierte Befund nötigt zu einem methodisch äußerst umsichtigen Umgang mit der Bergpredigt, den viele zu rasch hingeworfene Auslegungen vermissen lassen. Auf die Diskussion um die Bergpredigt soll freilich hier nicht eingegangen werden; die Literatur zu diesem Themenkomplex ist so umfangreich geworden, daß sie nur in einer eigenen Überblicksrezension bewältigt werden könnte.

Zur *Ethik des Lukasevangeliums* ist die wichtigste Neuerscheinung der letzten Jahre die Dissertation von *Friedrich Wilhelm Horn,* Glaube und Handeln in der Theologie des Lukasv'. Im Zentrum der lukanischen Ethik steht nach Horn die Wohltätigkeitsparänese, die den Gegensatz von Armut und

Reichtum in der Gemeinde auszugleichen sucht. Festzuhalten ist, daß für Horn diese Intention des Lukas nicht als sozialethisches oder etwa gar gesellschaftspolitisches Programmaufgefaßt werden darf.

Ganz anders bewerten *Luise Schottroff* und *Wolfgang Stegemann* den lukanischen Entwurf. In ihrem sozialgeschichtlich angelegten Buch »Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen«44 stellen sie fest, daß Lukas sehr wohl eine *soziale Ethik* bieter'", (Das Buch von SchottroffjStegemann ist stark parteilich angelegt; die Jesusbewegung wird verstanden als radikale Emanzipationsbewegung, die uns heute dazu befähigen soll, uns den politischen und ökonomischen Zwängen, denen wir ausgesetzt sind, zu widersetzen.)

Hinübergeleitet zu unserem nächsten Abschnitt, der sich mit der Ethik des Paulus beschäftigt, werden wir, wenn wir uns dem Buch »Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectiveseö? von *Roger Mohrlang* zuwenden. Die *Gegensätze der theologischen Konzeptionen von Matthäus und Paulus* sind zwar längst bekannt, aber so konsequent für den Bereich der Ethik aufgezeigt, wie es hier bei Mohrlang geschieht, wurden sie bisher noch nicht. Als Ergebnisse der Untersuchung stellen sich z. B. ein, daß Matthäus stärker vom Imperativ bestimmt ist, Paulus stärker vom Indikativ, und daß u. a. »different conceptions of human naturee"? hinter beiden Konzeptionen stehen.

5. Zur Ethik des Paulus

Im Corpus Paulinum ist eine Fülle an paränetischem Gut enthalten. Dieses stellt keine systematisch ausgearbeitete Ethik dar, sondern ist konkrete Weisung für die Gemeinde. Gleichwohl fehlt der paulinischen Paränese keineswegs ein sie insgesamt bestimmender theologischer Ansatz, der den vielen Einzelforderungen Sinn und Ausrichtung gibt. Ob es freilich, wie *T. J. Deidun* in seinem Buch »New Covenant Morality in Paul«48 meint, der Gedanke des Neuen Bundes ist, von dem aus paulinische Ethik entfaltet wird, dürfte zweifelhaft sein. »New Covenant« als Mitte der paulinischen Theologie anzuseherr'", ist sicherlich ein exegetisches Fehlurteil – man wird hier eher die Christologie in Anschlag zu bringen haben.

Die jüngste umfassende Monographie zur paulinischen Paränese stammt von *Eckart Reinmuth:* Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese>". Als Zusammenfassung des Willens Gottes, wie ihn Paulus versteht, meint der Autor, die Warnung vor Unzucht und Habgier ausmachen zu können. Frühjüdische Texte wie TestJud 18,2-6 bestätigen, daß die Enthaltung von diesen beiden Lastern in der Tat den Kern des Gott wohlgefälligen Verhaltens ausmacht.

Aus der neueren Literatur zu Röm 13,1-7, einem der zentralen Texte im paränetischen Teil des Römerbriefs, ragt ein Aufsatz von *Roman Heiligenthai* hervor, in dem die Konzeption dieses Abschnitts als »konforme Ethik« bestimmt wird 51. Paulus argumentiere hier aus der Einsicht heraus, »das das Überleben einer Minorität nur durch die Konformität gegenüber übermächtigen äußeren Machtstrukturen garantierbar bleibt«52. Bei der Aktualisierung der biblischen Botschaft für heute darf Röm 13,1-7 nicht überbewertet werden; es muß gesehen werden, so meint Heiligenthal, daß es auch gegenläufige Tendenzen im Neuen Testament gibt, so z. B. in Apk 13.

Schließlich sei noch auf einen Aufsatz von *Siegfried Schulz* aufmerksam gemacht, in dem die heute des öfteren geäußerte These von einer Entwicklung der paulinischen Theologie dezidiert auch bezüglich der Ethik des Apostels vertreten wird; diese habe sich von einfachen, geradezu dürftigen Aussagen im IThess fortbewegt zu deutlich elaborierteren in den Hauptbriefen->, (Vgl. dazu auch die o. g. Gesamtdarstellung von Schutz zur neutestamentlichen Ethik.)

6. Sozialethik

Die Diskussion um die neutestamentliche Sozialethik wird seit einiger Zeit sehr bereichert durch eine Reihe von Denkanstößen, die *Richard N. Longenecker* in seinem Büchlein »New Testament Social Ethics for Today«54 gegeben hat. Fern von dem Anspruch, einen umfassenden Entwurf zum Thema zu bieten, konzentriert sich Longenecker auf drei »mandates of the gospel«, die Gal 3,28 zu entnehmen sind: das »cultural mandate« (weder Jude noch Grieche), das »social mandate« (weder Sklave noch Freier) und das »sexual mandate« (weder Mann noch Frau). Der Verfasser arbeitet einerseits heraus, wie diese »Mandate« im frühen Christentum verstanden wurden, und zeigt ande-

rerseits, welche Impulse von ihnen für die Lösung heutiger sozialethischer Probleme ausgehen.

Eine umfassende Information über den gegenwärtigen Forschungsstand verspricht – vom Titel her - der Beitrag *Hubert Frankemölles:* Sozialethik im Neuen Testament - Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen[5]. Leider kommt Frankemölle einige Male vom Thema ab, wenn er z. B. ausführlich *Gerd Theißens sozialgeschichtlichen* Ansatz referiert, der zwar auch *sozialethische* Implikationen enthält, aber doch nicht in erster Linie so ausgerichtet ist. Ein Gesamtbild dessen, was Sozialethik des Neuen Testaments ist, läßt sich durch die Arbeit Frankemölles kaum gewinnen, wenngleich viele wichtige Einzelinformationen gegeben werden.

Kaum noch zu überblicken ist, was Neutestamentler in den letzten Jahren zu einem sozialethischen Thema par excellence, zum Thema *Frieden,* geschrieben haben. Geäußert hierzu haben sich u. a. *Johannes Beutler'*[6], *JosefBlank?*[7], *Egon Brandenburger?*[8], *Ingo Broer'*[9], *Hubert Frankemiille?", Victor Paul Furnish'<, Günter Klein':", Jacob Kremer*[63], *Ulrich Luz* (zusammen mit anderenjv", *Anton Vögtle*[6S], *Klaus Wengst?",* Eine Würdigung der einzelnen Beiträge ist hier aus Platzgründen nicht möglich. Hingewiesen sei nur auf folgenden Sachverhalt: Kaum verhehlen lassen sich bei der exegetischen Bearbeitung des Themas Frieden die politischen Einstellungen der einzelnen Autoren. Sie bilden ein breites Spektrum und reichen von »konservativ« bis »der Friedensbewegung nahestehend«. Kaum Überraschung auslösen dürfte nun die Beobachtung, daß einige der Exegesen von der politischen Haltung des Autors nicht unmaßgeblich mitbestimmt werden.

Eng mit dem Thema Frieden hängt das Thema der *Liebe* zusammen. Meist übersehen wird der peinliche Sachverhalt, daß Liebe im Neuen Testament – vom Jesuslogion über die Feindesliebe einmal abgesehen - fast nur die *Liebe der Christen untereinander* meint. *Jürgen Becker* ist in einem Aufsatz über Feindesliebe, Nächstenliebe und Bruderliebe"? diesem Problem einmal nachgegangen und kommt zu dem Schluß, daß wir uns in der heutigen Diskussionslage vor allem an die »grenzüberschreitende Offenheit« im Ansatz Jesu zu halten haben und nicht etwa an die auf den Innenkreis allein eingeschrumpfte ethische Orientierung des johanneischen Gemeindeverbandes?".

Zum Thema *»Armut-Reichtum«* sind entscheidende neutestamentliche Arbeiten, nämlich die von *Friedrich Wilhelm Horn* und *Luise Schottroff*jWolfgang Stegemann. bereits im Abschnitt »Zur Ethik Jesu und der Evangelien« genannt worden. Hingewiesen sei hier noch auf zwei Titel, zunächst auf das Büchlein »Das Evangelium und die Armenev? von Wolfgang Stegemann, eine sozialgeschichtliche Auslegung mit der provozierenden These, daß die Jesusbewegung eine Bewegung von Armen (nur) für Arme war, daß es Jesus und seinen Nachfolgern um ein »messianisches Reich der Armen« ging. Ganz im Gegensatz zu Stegemann meint *Hans-Hartmut Schroeder,* daß die Worte Jesu über Armut und Reichtum keineswegs auf eine revolutionäre Neuordnung der sozialen Verhältnisse zielen, sein Appell richte sich vielmehr in erster Linie an den einzelnen?".

Wie wenig heute Neutestamentler »heiße Eisen« scheuen, mag außer am Thema Frieden noch an den Themen *Homosexualität, Tierschutz* und *Ökologie* demonstriert sein. Zur Homosexualität hat sich vor einiger Zeit *Georg Strecker* geäußert, geleitet durch die Frage: »Welchen Beitrag kann die biblische Exegese für die Suche nach einer sachgemäßen Beurteilung des Phänomens der Homosexualität in der Gegenwart leisten?«"! Streckers umsichtige Untersuchung der einschlägigen Texte erbringt das Ergebnis, daß die Bewertung der Homosexualität sich einen Weg zwischen moralischer Diffamierung und Idealisierung suchen muß. Weitere exegetische Beiträge zur Homosexualität (von *Jürgen Becker, Horst Balz* und *Klaus Wengst)* haben die Leser der ZEE kürzlich in einem diesbezüglichen Themaheft zur Kenntnis nehmen können (Heft 1/1987).

Des *Tierschutzes* von neutestamentlicher Sicht aus hat sich in einem Festschrift-Beitrag *Erich Gräßer* angenommen[72]. Ausgehend von Mk 1,13b entwickelt er »Ansätze einer theologischen Tierschutzethik« (so der Untertitel seines Aufsatzes). Er stellt sich damit »dem Druck der ökologischen Krise und der immer stärker werdenden Tierschutzbewegunge"". Gedanklich vorbereitet wurde dieser Aufsatz bereits vor einigen Jahren durch »Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik«?", in denen Gräßer meint, »Nächstenschaft ließe sich ... nicht mehr unter Ausschluß alles mitgeschöpfliehen Seins auf den Menschen begrenzen?".

Zur Ökologiekrise liegt aus dem Bereich der neutestamentlichen Ethik ein Aufsatz von *Harald*

Hegermann vor, in dem versucht wird, angesichts unserer »ruinösen Maßlosigkeit« theologische Grundentscheidungen der Urkirche (u. a. bezüglich der Verantwortung des Menschen für die Schöpfung) neu zur Geltung zu bringen?". – Um Verantwortung für die Schöpfung geht es auch in der Untersuchung zu Röm 8,18-27 von *Walther Bindemann*[77], dessen Analyse dieses Abschnitts zeigt, daß Leiden und Glaube eine Einheit bilden und richtig aufgefaßtes Leiden nicht zur Weltflucht, sondern zur Weltverantwortung führt.

Ganz am Schluß unserer Übersicht über eine Reihe wichtiger Veröffentlichungen zur neutestamentlichen Ethik sei noch ein Kabinettstück vermerkt, das in den hier gewählten sechs Rubriken nicht unterzubringen ist: Wolfgang Schrages Aufsatz »Ethische Tendenzen in der Textüberlieferung des Neuen Testaments«?", Schrage geht hier der Frage nach, »welche ethischen Tendenzen sich in der handschriftlichen Überlieferung des ntl. Textes niedergeschlagen haben«?", Er legt dabei eine erstaunliche Kenntnis des Varianten-Befundes an den Tag und kann als Tendenzen, die die Abschreiber bei ihren willkürlichen Änderungen geleitet haben, u. a. »Antifeminismus« und »Moralisierung« ausmachen.

Prof Dr. Walter Rebell
Forelistruße 59
4350 Recklinghausen

Anmerkungen

1. [Rezension] *Wolfgang Schrage:* Ethik des Neuen Testaments, 1982, in: ZRGG 36 (1984), 383f., hier: 384.
2. Zur Frage nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik, in: *Ulrich Luz*/*Hans Weder* (Hg.): Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard Schweizer zum 70. Geburtstag, Göttingen 1983, 238-253.
3. Ebd., 242.
4. Ethik des Neuen Testaments (GNT 4), Göttingen 1982, 11.
5. Vgl. z. B. *Berger* (Anm. 1).
6. Zur Frage '" (Anm. 2), 250.
7. Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg, 2. Aufl. 1984, 255.
8. Ebd., 257.
9. Vgl. z: B. *Jürgen Becker:* Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik, in: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1 (hg. von Anselrn Hertz u. a.), Freiburg i. Br. u. a., 2. Aufl, 1979, 243-269, hier: 244; *Josef Blank:* Einheit und Pluralität in der neutestamentlichen Ethik, in: Conc(D) 17 (1981), 814-819, hier: 818.
10. Vgl.: Strukturen einer neutestamentlichen Ethik, in: ZThK 75 (1978), 117-146, hier: 142f.
11. In: ZNW 72 (1981), 88-99, vgl. bes. 99. - Vgl. auch *Strecker:* Strukturen ... (Anm, 10), 125-131.
12. Vgl, den Exkurs »Zur Begründung der Ethik des Paulus« in seinem Kommentar: Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen und Zürich 1986, 133-136.
13. Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Göttingen 1981.
14. Vgl. ebd., bes. 155.177.
15. Vgl. ebd., 138.
16. Vgl. ebd., 157.
17. Vgl, ebd., 141.
18. Letter and Spirit: The Foundation of Pauline *Ethics,* in: NTS 30 (1984), 229-248.
19. The Use ofthe Bible in Christian Ethics, Oxford 1984, XI.
20. Ebd., 175.
21. New York – Ramsey 1984.
22. Ethics in the New Testament. Change and Development, London 1975, 130.
23. Neutestamentliche Ethik im Kontext heutiger Wirklichkeit, in: *He/mut Weberl Dietmar Mieth* (Hg.): Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute. Festschrift für Alfons Auer, Düsseldorf 1980, 193-207.
24. Ebd., 207.
25. Neutestamentliche Ethik und autonome Moral, in: ThQ 161 (1981),43-55.
26. Vgl. Anm. 9.
27. Vgl. z. B. *Franz-Josef Ortkemper:* Als Christ leben. Denkanstöße aus der paulinischen Ethik, in: BiKi 40 (1985), 125-132.
28. *Jürgen Becker:* [Rezension] Wolfgang Schrage: Ethik des Neuen Testaments, 1982, in: ZEE 28 (1984), 222-224.
29. Neutestamentliche Ethik (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 1987.
30. Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. l: Von Jesus zur Urkirche (HThK Suppl. I), Freiburg i. Br. 1986.
31. Philadelphia 1981.
32. In: *Ernst Wiirthweinl Otto Merk:* Verantwortung (Biblische Konfrontationen), Stuttgart 1982.
33. Genf 1980.
34. QD 102, Freiburg i. S-.
35. Eschatologische oder theozentrische Ethik? Anmerkungen zum Problem einer Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Ethik in der Verkündigung Jesu, in: VF 24/1 (1979), 35-52.

36. Das Eigentliche der Ethik Jesu, Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik (TTS 23), Mainz 1984.
37. fzb 34, Würzburg, 3. Autl. 1984.
38. Ebd., 42.
39. Ebd., 42.
40. Vgl. ebd., 15.
41. Vgl.: [Rezension] *He/mut Merk/ein:* Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. 2. Autl. 1981, in: BZ 26 (1982),297-302, bes. 300.
42. Das Eigentliche ... (Anm. 36), 121.
43. GTA 26, Göttingen, 2. Aufl 1986.
44. Stuttgart, 2. Aufl 1981.
45. Ebd., 140.
46. MSSNTS 48, Cambridge u. a. 1984.
47. Ebd., 129.
48. AnBib 89, Rom 1981-
49. Vgl. ebd., 45ff.
50. ThA XLIV, Berlin 1985.
51. Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel von Röm 13.1-7, in: NTS29 (1983), 55-61.
52. Ebd., 58.
53. Der frühe und der späte Paulus, Überlegungen zur Entwicklung seiner Theologie und Ethik, in: ThZ 41 (1985), 228-236.
54. Grand Rapids 1984.
55. In: ThBer XIV (1985), 15-88.
56. Friedenssehnsucht – Friedensengagement nach dem Neuen Testament, in: StZ 200 (1982),291-306.
57. Gewaltlosigkeit ~ Krieg - Militärdienst. Im Urteil des Neuen Testaments, in: Orien.46 (1982), 157-163; »Zieht die Waffenrüstung Gottes an ...« Gewaltlosigkeit - Krieg - Militärdienst. Im frühen Christentum, in: Orien. 46 (1982),213-216.
58. Perspektiven des Friedens im Neuen Testament, in: BiKi 37 (1982), 50-60.
59. Friede durch Gewaltverzicht? Vier Abhandlungen zu Friedensproblematik und Bergpredigt, Stuttgart 1984.
60. Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983.
61. War and Peace in the New Testament, in: Interp. 38 (1984),363-379.
62. Der Friede Gottes und der Friede der Welt. Eine exegetische Vergewisserung am Neuen Testament, in: ZThK 83 (1986), 325-355.
63. Der Frieden ~ eine Gabe Gottes. Bibeltheologische Erwägungen, in: StZ 200 (1982), 161-173.
64. Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101), Stuttgart 1981.
65. Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament, Freiburg i. Br., 3. Autl. 1984.
66. Pax Romana - Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.
67. Feindesliebe ~ Nächstenliebe - Bruderliebe. Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld. in: ZEE 25 (1981), 5-18.
68. Vgl. ebd., 17.
69. Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament (KT 62), München 1981.
70. Haben Jesu Worte über Armut und Reichtum Folgen für das soziale Verhalten?, in: *Wolfgang Schrage* (Hg.): Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven (BZNW 47), Berlin und New York 1986, 397-409, vgl. bes. 402.
71. Homosexualität in biblischer Sicht, in: KuD 28 (1982), 127-141, hier: 138.
72. KAI HN META ΤΩΝ ΘΗΡΙΩΝ (Mk 1,13b).Ansätze einer theologischen Tierschutzethik. in: FS Greeven (Anm.70), 144-157.
73. Ebd., 156.
74. In: WPKG 68 (1979), 98-114.
75. Ebd., 107.
76. Biblisch-theologische Erwägungen eines Neutestamentlers zum Problemkreis Ökologie, in: ThZ 39 (1983), 102-118.
77. Die Hoffnung der Schöpfung. Röm 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (NStB 14), Neukirchen 1983.
78. In: FS Greeven (Anm. 70),374-396.
79. Ebd., 374.

Rezensionen

Historische Probleme der Ethik

Wengst, Klaus: PAX ROMANA. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. München: Chr. Kaiser 1986. 292 S. Kt. 39,-DM.

Die politische Gesamtsituation zur Zeit Jesu und der ersten Christen wird häufig, in Anlehnung an antike Äußerungen, das »Goldene Zeitalter« genannt. Auf den ersten Blick scheint diese Bezeichnung berechtigt zu sein; herrschte doch damals, wenn man von einigen Grenzkonflikten absieht, jahrzehntelang im ganzen Römischen Reich Frieden. Der Bochumer Neutestamentler *Klaus Wengst* warnt in seinem hier zu besprechenden Buch jedoch davor, diese »Pax Romana« zu glorifizieren; sie hatte ihren Preis, sie wurde brutal durchgesetzt und aufrechterhalten, und zwar vor allem auf Kosten der kleinen Leute. In bewußter Parteilichkeit versucht Wengst, diese Kehrseite der Pax Romana herauszuarbeiten. Es geht ihm nicht um eine historisch ausgewogene Darstellung, »sondern um die Wahrnehmung von unten, die danach fragt, wie sich die Pax Romana bei den vielen Namenlosen ausgewirkt hat, deren unermeßliche Tränen und Leiden, deren Hoffnungen kaum oder nur indirekt bezeugt sind« (4. Umschlagseite).

Trotz dieser Parteilichkeit sind die Ausführungen frei von einer oberflächlichen Polemik, und das ist erstaunlich: Es gelingt längst nicht jedem, äußerst engagiert und zugleich sachlich-objektiv zu argumentieren.

Seine Gedankenreihen entwickelt Wengst dicht an den Quellen entlang, die er ausgiebig zu Wort kommen läßt. Er legt dabei eine umfassende Kenntnis der antiken Schriftsteller an den Tag und das Geschick, sie abzuhorchen auf Zwischen- und Untertöne, um gerade diese zu Gehör zu bringen.

Der *erste Hauptteil* des Buches ist rein historisch angelegt. Die Pax Romana wird von sechs verschiedenen Blickwinkeln aus betrachtet, sie wird untersucht unter dem militärischen, politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen, kulturell-zivilisatorischen und religiösen Aspekt. Wenn auch vieles von dem, was Wengst an stützenden Argumenten für seine These beizubringen vermag, allgemein bekannt ist (so z. B. die parasitäre Haltung der römischen Oberschicht gegenüber den Provinzen, die wirtschaftliche Ausbeutung), wirken doch seine »Wahrnehrnungen von unten« in ihrer Fülle erschütternd und ernüchternd.

Im *zweiten Hauptteil* des Buches, der den eigentlichen Schwerpunkt bildet, geht Wengst den Erfahrungen nach, die Jesus und die Urchristen mit der römischen Herrschaft gemacht haben. Hier wird nicht mehr rein historisch untersucht, hier wird der Gedankengang eminent theologisch. Wengst zeigt, daß das Friedensverständnis Jesu und eines Teils der Urchristenheit quer zur Praxis der Pax Rornana angelegt war, in bewußtem Widerspruch zu ihr. Er führt als Beleg dafür z. B. das Jesuswort aus Mk 10,42f. an, wo der Ausübung roher Gewalt durch die »Großen«, d. h. die Herrscher im politischen Bereich, eine Haltung des Dienens als Merkmal *wirklicher Größe* entgegengestellt wird. Bereits ganz zu Anfang des Buches, in der Einleitung, macht Wengst deutlich, daß in der sachlichen Mitte des Neuen Testaments, nämlich im Zeugnis von Tod und Auferweckung Jesu, zwei entgegengesetzte Weisen von Frieden aufeinanderprallen. Für die römischen Behörden war die Kreuzigung Jesu ein Akt der Friedenssicherung; Jesus, als Verkünder eines gewaltfreien Friedens, wurde das Opfer eines Friedens, der auf Macht basierte.

Nicht überall im Urchristentum wurde der Protest gegen die Pax Romana, den Jesus vorgelebt hatte, durchgehalten. Nahezu völlig aufgegeben ist dieser Protest bei *Lukas*, der versucht, sich an der »großen Welt« zu orientieren und das Christentum aus seinem Winkeldasein herauszuführen. Von diesem Anliegen her ist es nötig, die Loyalität der Christen gegenüber dem Staat zu betonen und den Staat in möglichst günstigem Licht darzustellen. Unversehens gerät Lukas dadurch »an einen Standort, der ihn die Wirklichkeit eher aus einer Perspektive -von oben- betrachten läßt« (S. 127). Noch übertroffen wird Lukas in dieser seiner Haltung durch *Clemens von Rom*, der als gut

situierter Römer die Pax Romana offenbar als Wohltat erfahren hat und in seinem Brief an die Gemeinde von Korinth die politische Herrschaft Roms sogar legitimiert. Davon hebt sich *Paulus* wohltuend ab, der zwar einerseits die politischen Rahmenbedingungen akzeptiert, aber andererseits Lebensformen initiiert, die der Pax Romana gegenläufig sind.

Insgesamt zeigt sich, daß es zur Frage des Friedens sehr unterschiedliche Antworten im frühen Christentum gibt. Verstanden, bewertet und ggf. kritisiert werden können sie nur dann, wenn ihr historischer Entstehungsort sauber herausgearbeitet wird. Und dazu hat Wengst im zweiten Teil seines Buches einen dankenswerten Beitrag geleistet.

Prof Dr. Walter Rebell
4350 Reck/inghausen

Zur Religionssoziologie

Liibbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung. Graz, Wien, Köln: Styria 1986. Ln. 336 S. 59,- DM.

Die religiöse Dimension der Gesellschaft vermag zunehmend das Interesse von Soziologen, Historikern und Philosophen zu erregen, das - jedenfalls in Deutschland - für einige Zeit kaum zu beobachten war. Dieses Interesse spiegelt sich in einem grundlegenden Werk des in Zürich lehrenden Philosophen Hermann Lübbe. Seine *Leitthese* läßt sich in folgender Weise wiedergeben: Keine auch noch so aufgeklärte Kultur kann auf jene Welt- und Lebensdeutung verzichten, auf der die Existenz der Religion beruht. Religion wird hier als »Lebenspraxis« verstanden, »durch die wir uns in ein vernünftiges Verhältnis zur unverfügbaren Kontingenz unseres Lebens und seiner unverfügbaren Bedingungen setzen« (17). Ihre besondere Stoßrichtung bekommt Lübbes Auffassung durch die Aufnahme eines Gedankens, den *Dietrich Rössler* entwickelt hat: Der Mensch ist gezwungen, sich auf die Abhängigkeit vom Unverfügbaren einzustellen. Dieses individuelle und soziale Verhältnis wird in der Religion gestaltet - und nur als Religion, als kulturell geformte Bejahung der schlechthinnigen Abhängigkeit, ist diese Einstellung vernünftig. Die Vernunft der Religion ist die Vernunft unseres Verhältnisses zum Unverfügbaren. Erst sie ermöglicht eine realistische Einstellung zur Welt (vgl. *Dietrich Rössler:* Die Vernunft der Religion, München 1976). Die Religion erweist sich als Bedingung der Realitätsfähigkeit der modernen Lebenskultur überhaupt.

Lübbe behandelt sein Thema auf dem Niveau des Prinzipiellen, in der Perspektive der Theorie der Religion. Wenn die Religion in ihrer generellen Bedeutung für die moderne Gesellschaft untersucht wird, liegt es nahe, dies in Form der Frage nach ihrer Funktion für die Gesellschaft zu tun. So ist ein eigenes Kapitel dem »Status funktionaler Religionstheorie« gewidmet. Das eine Mehrzahl der heutigen religionssoziologischen und -wissenschaftlichen Ansätze dem Funktionalismus im weiteren Sinne zugeordnet werden kann, wäre eine Klärung seiner strittigen Aspekte sehr willkommen.

Lübbe versucht zu zeigen, daß die funktionale Religionstheorie weder den Glauben zerstört noch funktionale Äquivalente zur Religion propagiert. Die Aufklärung über die Funktion der Religion könne diese nicht zersetzen, denn die religiöse Lebensdeutung stelle sich als »aufklärungsresistent« heraus, weil die Einsicht in die Unverfügbarkeit unseres Daseins »fortschrittsindifferent« sei. Als »Praxis der Kontingenzbewältigung« (219) erfülle sie eine Funktion von anthropologischer Universalität. Die funktionale Religionstheorie behaupte aber nicht, daß die Kontingenzbewältigung den Inhalt der Religion ausmache, im Unterschied zu dem, worauf sich die Religion ihrem Selbstverständnis nach beziehe. Der Begriff der *Kontingenzbewältigung* unterscheide die Religion von anderen Medien des Lebensvollzuges; er könne daher als solcher weder wahr noch falsch sein.

Lübbe kommt dann zu den entscheidenden Gedanken seiner Abhandlung, mit denen er die Debatte um die *Re/igionstheorie* vorantreiben will. Er äußert sich zu zentralen Vorwürfen, denen sich die funktionale Religionstheorie ausgesetzt sieht und die von erheblicher Bedeutung für sie sind, da ihre Sachgemäßheit mit ihnen auf dem Spiel steht. Die funktionale Religionstheorie unterminiere und zerstöre den Glauben. Sie propagiere funktionale Äquivalenzen der Religion, und sie blende die Wahrheitsfrage aus. Der erste Einwand zielt auf die praktischen Folgen der funktionalen Religionstheorie. Diese zerstöre den Glauben, indem sie die Religion auf die Bedingungen ihrer Nötigkeit

reduziere und so den Glauben an Gott als Placebo entlarve. Wenn die Funktion der Religion in den Mittelpunkt der Analyse rücke, werde ihr der Status der eigentlich bestimmenden Wirklichkeit zuerkannt und die reale Gestalt der Religion vergleichgültigt. Diesen Einwand läßt Lübbe nicht gelten. Vorläufig verweist er auf den Befund, daß Placebos selbst dann noch wirksam sind, wenn der Patient von ihrer Wirkungslosigkeit weiß. Ebenso verhalte es sich mit der Aufklärung über die Funktion der Religion. Es sei ein folgenschweres Mißverständnis, der funktionalen Religionstheorie vorzuwerfen, daß für sie die -Kontingenzbewältigungs den Inhalt der Religion ausmache. Die Beschreibung der Funktion der Religion bedeute nicht, daß sie es sei, »um deren Erfüllung es sich in der Religion eigentlich handle« (226), im Unterschied zu dem, worauf sich die Religion ihrem Selbstverständnis nach beziehe. Der Begriff der *>Kontingenzbewältigung<* sei allein ein theoretischer Begriff, der weder wahr noch falsch sein könne, sondern seine Zweckmäßigkeit darin erweise, die Religion von anderen Medien des Lebensvollzuges zu unterscheiden. In striktem Gegensatz zu den Kritikern meint Lübbe zeigen zu können, daß die funktionale Religionstheorie die Religion nicht nur nicht auflöse, sondern im Gegenteil stärke. Denn sie zeige, daß die Religion, im Unterschied *zum* Placebo, in der Erfüllung ihrer Funktion gerade nicht »illusionär«, also autosuggestiv, sondern real wirke. Diese Funktion könne durch Leistungen nichtreligiöser Kultur nicht aufgelöst werden. Daraus folge: »Für die Religion gibt es kein funktionales Äquivalent« (220).

Das ist eine zunächst überraschende Folgerung, denn zumeist wird die funktionale Religionstheorie gerade dafür kritisiert, daß sie den Inhalt der Religion zugunsten ihrer Funktionsbestimmung unberücksichtigt lasse und diese somit als austauschbare Größe behandle. Jener Gedankengang Lübbes, der die gesamte Abhandlung prägt und zu ihren maßgeblichen Erträgen zählt, kann die Diskussion um die *funktionalen Äquivalente der Religion.* den Religionsersatz, entscheidend vorantreiben. Lübbe greift damit zugleich indirekt auch in theologische Diskussionen ein und ruft insbesondere die Praktische Theologie zur Besinnung auf ihre Grundlagen auf. Er zeigt, daß die Annahme funktionaler Äquivalente der Religion weit verbreitet und auch in theologischen Diskussionen populär ist. Sie kommt in Stereotypen zum Ausdruck wie: Einige gehen zur Kirche, andere gehen zum Psychoanalytiker (230). In dieser Vorstellung wird die Religion als Medium der Lebensbewältigung bestimmt, analog zu anderen Arten der Lebensbewältigung. Sie hätte dann die Aufgabe, Defizite zu kompensieren, Selbstbewußtsein zu stärken oder Verhaltenskompetenzenzu stabilisieren. Eine solche Sicht der Religion – so Lübbe – entspreche weder der funktionalen Religionstheorie, noch sei sie sachgemäß. Die Religion diene ganz und gar nicht der Erfüllung therapeutischer Zwecke, wie sie auf der Ebene der Lebenshilfe von konkurrierenden Institutionen angeboten werde. Ihr Ziel und ihre Funktion beständen nicht in praktischer Lebenshilfe, auch wenn diese als »Mehrprodukt« regelmäßig auftrete. Daß all dies nicht der Funktion der Religion entspricht, ergibt sich aus ihrer Definition. Die »lebenseinstellungsverändernde« Wirkung der »Anerkennung dessen, was uns in der Kontingenz unseres Daseins schlechthin abhängig sein läßt«, habe keine »Defizitkompensationen und ausgefüllte Tage zum Ergebnis, sondern ein vernünftiges Verhältnis zum Unverfügbaren« (230f.). Anhand mannigfacher konkreter Beispiele bewährt Lübbe diese These auf eindrucksvolle Weise. So läßt die Mehrzahl der religiösen Handlungen, wie exemplarisch das Erteilen und Erbitten des Segens, sich gar nicht verstehen, wenn nicht erkannt wird, daß es in ihnen nicht um Veränderung der Realität oder des Subjektes geht, sondern um das Verhältnis des Subjektes zur Realität. Die religiösen Handlungen drükken die bejahende Annahme der Unverfügbarkeit aus.

Dieser Grundgedanke bezeichnet zugleich das argumentative Grundgerüst des Buches. Nach einem einleitenden Kapitel über den Geltungsschwund der *Naturwissenschaften* im Bewußtsein der Gegenwart analysiert Lübbe den Aufstieg der säkularen *Hochideologien* mit ihrem gegenaufklärerischen unbedingten Geltungsanspruch. Diese Ideologien ersetzen jedoch die Religion nicht, sie sind »Antireligionen«. Ihnen gegenüber ist die Religion geradezu ein »Medium der Neutralisierung der Ideologien« (63). An *Marx* und *Freud* demonstriert Lübbe die »Illusion der Religionskritik« (127), denn nicht die Religion, sondern diejenige Kritik, die ihr die Existenzberechtigung abspricht, erweist sich als Illusion, da keine Gesellschaft auf die religiöse Leistung der Kontingenzbewältigung verzichten kann.

Unter den Begnffen »Kuturreligion« und »Zrvilrehgion« versteht Lubbe Jene Bestandteile der rehgiosen Kultur, die m die offenthche Kultur und m das polinsehe System integriert worden sind Dazu zahlen die Anerkennung der Wahrheitsgeltung, die EXIstenz von Menschenrechten und SozIalstaat, die »kulturrehgionsabhangig« sind, und die Moral nach der Aufklarung

Zum Schluß noch eimge Anmerkungen zu Lubbes Vorgehenswetse auf prinzipiellem NIveau Fur den Sozialwissenschaftler Ist es deuthch, daß sich diese Methode vorzughch ber der systematischen Durchdrmgung von Begnffs- und Gedankengebilden bewahrt Es Ist aber eme zumindest offene Frage, ob bet Erkenntrusobjekten, die von sozialhistorischer Struktur sind, diese Vorgehenswerse unser Interesse und Deutungsbedurfrus befriedigen kann Bel Konfessionen, KIrchen und Rehgionen interessieren uns auch deren Entwicklung und aktuelle Gestalt Ebenso interessieren uns die subjektiven Vorstellungen der Menschen, die diese besondere Religion leben, der - wie *Max Weber* es ausdruckt – subjektiv gemeinte Sinn Ihrer rehgiosen Handlungen

DIe Leistungsfahigkeit der funktionalen Analyse bat Lubbe emdrucksvoll demonstnert Daß damit aicht alle Deutungsbedurfrusse befriedigt werden, Ist ihm bewußt Sem origmelles und gedankenvolles Buch Wird hoffenthch die Diskussionen ZWIschen Sozialwrssenschaftlern Philosophen und Theologen anregen

Annette und Harald Hamann
7400 Tubtngen

BuchhInweise

Sievernich Mund *K P Setf* (Hg) Schuld und Umkehr in den Weltreligionen Mainz Matthias Grunewald 1983 (Veroffenthchung der Rabanus Maurus-Akaderrue), 139 S 22,80 DM

Interreligiose Gesprache sind en vogue Keine Akadenue, die Sich mcht diesem Thema zuwendet und Referenten zu gewinnen weiß, die Sich fachspezifisch außern und kenntnisreiche Vortrage halten Bestimmte Referenten trifft man immer Wieder Das Judentum WIrd sympathisch und offen stets durch *P Laptde* vertreten Bel den anderen Rehgronen ISt die Vanationsbrerte der Referenten etwas großer, wenn man uberhaupt emen Nichtchnsten dazu emladt Das hat man in diesem Fall nicht getan, dafur Leute gewonnen, die Jahrelang m den Landern der darzustellenden Religionen gelebt haben Das WIrkt Sich fur das Referat uber den *Mahayana-Buddhismus* dahingehend aus, daß man einen fast vergnughchen Embhck m das kulturelle Milieu Japans bekommt und lernt, aus welchen rehgiosen Vorstellungen die Hofhchkeitsformen gepragt sind und warum man m Japan so gern Sich entschuldigt, ohne daß Schuld vorhegt, warum also das Schuldbekenntms zur leichten aber sehr WIchtigen Hoflichkeitsformel geworden ist Wie der *Hinduismus (R Hummel* berichtet zutreffend uber Ihn), aus dem er hervorgegangen ISt, kennt der Buddhismus keme ergentliehe Schuld, weil Tat und Tater beim Tode auseinandertreten und die Tat werug mit der Personhchkeit des Indrviduums zu tun hat - Starker als geschehen, hatte man herausarbeiten konnen, daß es SIch bei dieser Thematik weniger um eine rehgiose als um eine anthropologisehe Fragestellung handelt Hatte man starker nach den diesem Thema zugrunde hegenden anthropologischen Grundstrukturen gefragt, ware die Inkompanbihtat der ostasiatischen und der kleinastansehen Religionen deuthch geworden und die Fraghchkeit solchen phanomenologischen Vorgehens erkennbar geworden

Ein Unterschied zu vergleichbaren Banden sei hervorgehoben Die Stamrnesrelrgionen werden m das Gesprach einbezogen *J Sempebwa* gibt eme mformative Ubersicht Er wehrt Sich zu Recht dagegen, die Starnmesrehgionen Afrikas einfach unter dem Begriff »Schamkultur« zu subsummieren, wie es Vielfach geschieht Andererseits hebt er den korporativen Charakter afnkamscher Schuldvorstellungen hervor Hatte er starker herausgestellt, wie m Afrika Uberwindung von Schuld und Versohnung gefeiert Wird, hatte er unter Anknupfung an neutestamenthche Vorstellungen auch emen Impuls fur em neues Verstandurs von Schuld und Umkehr bei uns geben konnen

Prof Dr Theo Sundermeier
6900 Heidelberg

Schotteltus Justus Georg Ethica DIe SIttenkunst oder Wollebenskunst Hg von J Berns Bern und Munchen Francke Verlag 1980 (Deutsche Barockhteratur, hg von M Bircher und F Kemp) 630S 165,-DM

DIe »Etrnca- des Wolfenbutteler Hofbeamten Justus Georg *Schotteltus* (1612-1676) grlt als die

bedeutendste deutschsprachige Ethik des 17. Jahrhunderts. Der Herausgeber hat dem sorgfaltigen Reprint ein instruktives Nachwort und ein sehr umfangreiches Verzeichnis der deutschen Begriffe angefügt, während Schottelius selbst seiner deutschen Ethik ein lateinisches Register (und im Text lateinische Einschübe) eingefügt hat. Damit ist ein wichtiges Werk allgemein zugängig, das für die Kenntnis der sich herausbildenden deutschen ethischen Fachsprache geradezu unentbehrlich ist. Der Inhalt dieser Ethik ist nicht umstürzend; er bestätigt, was *Petersen* und *Wundt* über die aristotelisch geprägte Schulphilosophie des Protestantismus herausgearbeitet haben. Schottelius legt eine Güter- und Tugendethik vor, die in der Affektenlehre und der Voraussetzung der Willensfreiheit gründet. Seine Tugendlehre ist allerdings wesentlich differenzierter als die *Melanchthons.* Sie spiegelt ein Erziehungsprogramm, das Schottelius für seinesgleichen vorsah.

Diese Ausgabe sollte in keiner Seminarbibliothek fehlen, weil sie ein wichtiges Nachschlagemittel darstellt. Dem Fach der Ethik fehlt die Auseinandersetzung mit einer schulmäßigen Terminologie, wie sie die Dogmatik im Altprotestantismus findet. Um so wichtiger ist die Kontrolle ethischer Terminologie an der Schwelle vom Lateinischen zum Deutschen. – Das Nachwort des Herausgebers berichtet zudem instruktiv über eine Epoche, die in der Geschichte der Ethik zu kurz kommt. Vor allem soll der Einblick in die Auswirkungen von Ramismus und Aristotelismus im protestantischen Schulwesen des 17. Jahrhunderts erwähnt werden.

Prof. Dr. Christofer Frey
4600 Dortmund 72

Bibliographie

Zur Grundlegung der Ethik

Flechtheim. Ossip K.: Ist die Zukunft noch zu retten? Hamburg: Hoffmann & Campe 1987.255 S. 34,- DM.

Free wtu and Determinism. Papers from an Interdisciplinary Research Conference, 1986. Hg. von Viggo Mortensen und Robert C. Sorensen. Aarhus: Aarbus Unversity Press 1987. 214 S. 12,50 $/113 dkr.

Gegenentwürfe: 24 Lebensläufe für eine andere Theologie. Hg. von Hermann Häring und Karl-Josef Kusche!. München: Piper 1988. 384 S. 42,-DM.

Greiffenhagen, Martin und *Sylvia:* Das Glück - Realitäten eines Traums. München: Piper 1988. 216 S. 28,- DM.

Haber. Heinz: Die Zeit, Geheimnis des Lebens. München: Langen-Müller 1987. 160 S. 32,-DM.

Kenny, Anthony: The God of the Philosophers. -Oxford: Oxford University Press 1986. 144 S. 6,95 £.

Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. München: Chr. Kaiser 1987 (Kaiser Traktate - Neue Folge, 16).324 S. 19,80 DM.

Moral und Ethik in unserer Zeit. Berlin (Ost): SED 1987 (»Einheit«).

Pannenberg. Woifhart: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 (stw 676). Ca. 460 S. 28,- DM.

Rau, Gerhard, Ritter, Adolf Martin, und *Hermann Timm* (Hg.): Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987.271 S. m. Abb. 64,- DM

Schottroff. Luise, Sölle, Dorothee, und *Bärbel von Wartenberg-Potter:* Das Kreuz: Baum des Lebens. Stuttgart: Kreuz Verlag 1987. 96 S. 10,80 DM.

Sö/le, Dorothee: Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie. München: dtv Verlag 1987 (Bd. 10835). 8,80 DM.

Wischnath, Rolf (Hg.): Martin Niemöller. Ein Lesebuch. Köln: Pahl-Rugenstein 1987 (Kleine Bibliothek, 452). Ca. 180 S. Ca. 14,50 DM.

Historische Probleme der Ethik

Aron, Raymond: La Philosophie critique de l'histoire. Avec l'Introduction . la philosophie de l'histoire. Paris: Julliard 1987.378 S. 195 F.

Blumenberg, Hans: »Das Lachen der Thrakerin«, Eine Urgeschichte der Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. 162 S. 16,- DM.

Bohmer, Otto A.: Vom jungen und vom ganz jungen Schopenhauer. Zürich/Stuttgart: Claasen Verlag 1987. Ca. 100 S. Ca. 22,- DM.

Hansen, Karstein M.: K. E. Legstrups forfatterskap 1930-1987. En bibliografi. Aarhus: Aarhus Universitätsforlag 1987 (Acta Jutlandica LXIII: 3. Teologisk Serie 15). 146 S. 148 dkr.

Hennis, Wilhelm: Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987. VIII, 242 S. Brosch. 34,- DM; Ln. 58,- DM.

Köhler. Renate: »Schattenarbeit - Charlotte von Kirschbaum -- die Theologin an der Seite Karl Barths«. Köln: Pahl-Rugenstein 1987. 148 S. 14,80 DM.

Marcel, Gabriel: Reflexion und Intuition. Ausgew. und komment. von Vincent Berning. Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1987. 216 S. 36,- DM.

Mechels, Eberhard L. J.: Kirche und gesellschaftliche Umwelt. Thomas - Luther -- Barth. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988 (Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 6). Ca. 350 S. Ca. 94,- DM.

Morgan, George Allen: Speech and Society. The Christian Linguistic Social Philosophy of Eugen Rosenstock-Huessy. Gainesville: University Presses of Florida 1987. 209 S.

Roth, Günther: »Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1983«. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 (stw 680). 305 S. 20,- DM.

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

Wiggershaus, Rolf: Theodor W. Adorno. München: C. H. Beck 1987 (BSR 510). Ca. 180 S. m. ca. 6 Abb. Ca. 19,80 DM.

Wils, Jean-Pierre: Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1987 (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 21 – gemeinsam mit VerlagHerder, Freiburg Br.). 480 S. 49,– Fr./58,- DM.

Anthropologie und Ethik, u.a. Bildungspolitik

Alexander, Richard D.: The Biology of Moral Systems. Berlin/New York: Mouton de Gruyter 1987. XX, 301 S. Geb.: 98,- DM; Paperb.: 68,-DM.

Benk, Andreas: Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philosophische Anthropologie Helmut Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang 1987 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie. Bd. 320). 278 S. 60,- sFr.

Meyer, Heinz: Welt, Gesellschaft und Individuum. Ein Konzept empirischer Anthropologie und Sozialphilosophie. Frankfurt a. M./Bern/New York: Peter Lang 1987.450 S. 75,-sFr.

Müller, Klaus E.: »Das magische Universum der Identität – Elementarformen sozialen Verhaltens - Ein ethnologischer Grundriß«, Frankfurt a. M.: Campus 1987. 475 S. 98,- DM.

Müller-Rolli. Sebastian (Hg.): Das Bildungswesen der Zukunft. Stuttgart: Klett-Cotta 1987. Ca. 240 S. Ca. 48,- DM.

Sexualität, Ehe, Familie. Frauenfragen

Bayer, Oswald (Hg.): Ehe. Zeit zur Antwort. Mit Beiträgen v. O. Bayer, U. Eibach, G. Hennig, H. G. Pöhlmann und M. Seitz. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988. Ca. 128 S. Ca. 19,80 DM.

Dannecker. Martin: Das Drama der Sexualität. Frankfurt am Main: Athenäum 1987. 180 S. 25,-DM.

Denzler, Georg: Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral. München: Piper 1988. 378 S. 39,80 DM.

Gay, Peter: »Die zarte Leidenschaft - Liebe im bürgerlichen Zeitalter«, Aus dem Engl. v. Holger Fließbach. München: C. H. Beck 1987. 526 S. 58,- DM.

Halkes, Catharina J. M. (Hg.): Wenn Frauen ans Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1987 (rororo Nr. 1-8338-2). 8,80 DM.

Hohmann, Joachim S.: Geschichte der Sexualwissenschaft in Deutschland 1886-1933. Eine Übersicht. Berlin: Foerster Verlag 1987. 144 S. m. Abb. 16,80 DM.

Mosse, George L.: Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1987 (rowohlts enzyklopädie Nr. 55-448-8). 19,80 DM.

Ruether, Rosemary: Frauenbilder – Gottesbilder. Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten. Aus dem Amerikanischen v. B. Keune. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987 (GTB 490). Ca. 320 S. m. zahlr. Abb. 24,80 DM

Werner, Reiner: Homosexualität. Herausforderung an Wissen und Toleranz. Berlin (Ost): VEB Verlag Volk und Gesundheit 1987. 187 S. m. 5 Abb. 18,- M.

Wieck, Wilfried: Männer lassen lieben - Die Sucht nach der Frau. Stuttgart: Kreuz Verlag 1987. 200 S.24,80DM.

Wirtschaftsethik, u. a. Arbeit, Beruf, Weltwirtschaft,Technologie

Biervert, Berndund *Murtin Held (Hg.):* Ökonomische Theorie und Ethik. Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1987. 151 S. 34,- DM.

Brakelmann, Giinter: Zur Arbeit geboren? Beiträge zu einer christlichen Arbeitsethik. Bochum: SWI-Verlag 1988 (SWI Studien, Bd. 11). 218 S. 16,-DM.

Coester, Franz: »Genug Arbeit für Akademiker? Spätfolgen der Bildungsexpansion«. Frankfurt am Main: Haag+Herehen 1987. 159 S. 19,80 DM.

Ethische Grundfragen der Wirtschafts- und Rechtsordnung. Hg. von Detlev Rahmsdorf und Hans Schäfer. Berlin: Dietrich Reimer 1987 (Hamburger Beiträge zur öffentlichen Wissenschaft, Bd.4). Etwa 180 S. m. Glossar. Etwa 22,80 DM.

Fahlbusch. Wilhelm, Przybylski, Hartmut, und *Wolfgang Schröter:* Arbeit ist nicht alles. Versuche zu einer Ethik der Zukunft. Bochum: SWI-Verlag 1987 (SWI Zum Thema, Nr.6). 134 S. 14,50 DM.

Glaser, Hermann: Wieviel Arbeit braucht der Mensch. Düsseldorf: Econ 1988. 240 S. 38,-DM.

Grenholm, Carl-Henric: Arbetetsmäl och värde. En analys av ideologiska uppfattningar hos Lo, TCO och SAF; 1970-talets debatt om arbetsorganisation och datorisering. Summary: The Purpose and Value of Work. UppsalajStockholm: Almquist & Wiksell International 1987 (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics, 9). 402 S.

Jablonowski, Harry W. (Hg.): Kirche und Gewerkschaften im Dialog. I: Mitbestimmungsdiskussion und Ansätze kritischer Solidarität. Bochum: SWI-Verlag 1987 (SWI Studien, Bd. 10). 208 S. 8,– DM.

Kapp, K. William: Soziale Kosten der Marktwirtchaft. Das klassische Werk der Umwelt-Ökoiomie. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch-Verlag 1988 (fischer alternativ Bd.4167). 14,80 DM.

Lachmann, Werner: Wirtschaft und Ethik. Maßstäbe wirtschaftlichen HandeIns. Neuhausen: Hänssler-Verlag 1987 (Tagesfragen-Paperback). Ca. 140 S. Ca. 14,80 DM.

Volf, Miroslav: Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine ideologische Wertung. MünchenjMainz: Chr. KaiserjMatthias Grünewald-Verlag 1987 (Fundamentaltheologische Studien, 14). Ca. 192 S. Ca. 42,- DM.

Ökologische Ethik, u. a. Tierethik

Are we killing God's Earth? Ecology and Theology. Hg. v. W. S. Vorster. Pretoria: Unisa 1987 (Miscellanea Congregalia 30). 118 S. 9,45 $.

Bertell, Rosalie: Keine akute Gefahr? Die radioaktive Verseuchung der Erde. Mit einem Vorwort v, Petra Kelly. München: Goldmann 1987 (Nr. 11424). 24,80 DM.

Brüggemeier, Franz-Josef, und *Thomas Rommelspacher:* Besiegte Natur. Geschichte der Umwelt im 19. und 20. Jahrhundert. München: C. H. Beck 1987 (BSR 345). 200 S. 19,80 DM.

Joepen, Karl-Heinz: Umweltpolitik des kleinsten Widerstands. Über die Perversion des Umweltschutzes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987. Ca. 224 S. Ca. 32,- DM.

Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1986. 275 S. 24,80 DM.

Riedl, Rupert: Der Wiederaufbau des Menschlichen. Wir brauchen Verträge zwischen Natur und Gesellschaft. München: Piper 1988. Ca. 240 S. 36,- DM.

Sachsse, Hans: Ökologische Philosophie.Natur - Technik - Gesellschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987 (Wege der Forschung, Bd.331). VII, 416 S. m. Abb. 102,-DM.

Teutsch, Gotthard M.: Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik. GöttingenjZürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. Ca. 288 S. Ca. 28,- DM.

Wohlcke. Manfred: Umweltzerstörung in der Dritten Welt. München: C. H. Beck 1987 (BSR 331). 123 S. m. Karten, Übersichten und Tabellen. 16,80 DM.

Bioethik, u. a. Medizin, Genetik

Bayertz, Kurt: GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1987 (rowohlts enzyklopädie). 19,80 DM.

Berry, Caroline: The Rites of Life: Christians and Biomedical Decision Making. London: Hodder 1987. 192 S. 7,95 £.

Demmer, Klaus: Leben in Menschenhand. Grundprobleme der Bioethik. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1987 (Studien zur theolog. Ethik, Bd.23 - gemeinsam mit Verlag Herder, FreiburgjBr.). 180 S. 32,- Frj39,- DM.

Eibach, Ulrich: Sterbehilfe - Tötung auf Verlangen? Eine theologisch-ethische Stellungnahme zur Frage der Euthanasie. Wuppertal: R. Brockhaus 1988 (R. Brockhaus Taschenbuch Nr. 417). 224 S. 11,95 DM.

Eigen, Manfred: Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie. München: Piper 1987. 311 S. m. 50 Abb. 39,80 DM.

Hübner. Jürgen: Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht. München: Chr. Kaiser 1987. 522 S. 69,-DM.

Kelly, Kevin: Life and Love. Towards a Christian Dialogue on Bioethics. San Francisco, California: Collins Liturgical Publications 1987. 192 S. 7,95 $.

Piechowiak, Helmut: Eingriffe in menschliches Leben. Sinn und Grenzen ärztlichen HandeIns. Frankfurt a. M.: JosefKnecht 1987. Ca. 303 S. Ca. 34,-DM.

Schreiber, Hans-Peter: Die Erprobung des Humanen. Ethische Probleme der Fortpflanzungs- und Gentechnologie. Bern/Stuttgart: Paul Haupt 1987. 139 S. 1 Abb. 38,- FrJ45,60 DM.

Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Freiburg: Herder 1987. Ca. 96 S. 12,80 DM.

Gemeinde- und Kirchenethik

Helwig, Gisela, und *Detlef Urban (Hg.):* Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten. Köln: Verlag Berend von Nottbeck 1987.224 S. 16,80 DM.

Müller, Eberhard: Widerstand und Verständigung. Fünfzig Jahre Erfahrungen in Kirche und Gesellschaft. 1933-1983. Stuttgart: Calwer Verlag 1987. Ca. 180 S., Fot. und Faks. Ca. 24,80 DM.

Schlaich, Klaus (Hg.): Studien zu Kirchenrecht und Theologie I. Heidelberg: FESt 1987 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Reihe A, Nr. 26). 240 S. 14,- DM.

Welker, Michael: Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie »Christsein gestalten«. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987, Ca. 80 S. Ca. 14,80 DM.

Ethik der Weltreligionen und säkularer Bewegungen

Ascha, Ghassan: Du statut inferieur de la femme en Islam. Paris: L'Harmattan 1987. 238 S. 80 F.

Boff, Leonardo, und *Clodovis Boff:* Introducing Liberation Theology. Maryknoll, New York: Orbis Books 1987. 112 S. Kart. 7,95 $. Geb. 16,95 $.

Colpe, Carsten: Types ofReason in Faiths, Myths, and Truths. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton de Gruyter 1986 (Religion and Reason). 310 S. 85,- DM.

König. Franz, und *Hans Waldenfels:* Lexikon der Religionen. Phänomene ~ Geschichte - Ideen. Freiburg: Herder Verlag 1987.98,- DM.

Kisng, Hans. und *Julia Ching:* Christentum und Chinesische Religion. München: Piper 1988. 320 S. 39,80 DM.

Lott, Eric J.: Vision and Interpretation. The Interaction of Theology and the Study of Religion. Berlin / New York / Amsterdam: Mouton de Gruyter 1986 (Religion and Reason). 264 S. 85,-DM.

Schweitzer, Albert: Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik. Nachdruck der 3. neugef. Aufl. München: C. H. Beck 1987 (BSR 332). XII, 218 S. 19,80 DM.

Swinburne, Richard: The Evolution of the Soul. Oxford: Oxford University Press 1986 (Clarendon Press). 320 S. 25,00 £.

Waardenburg, Jacques: Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin/New York: de Gruyter 1986. IV, 277 S. 24,80 DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung/Introduction

Aktuelle Themen bergen besondere Gefahren in sich. Der Ethiker könnte sich einfach an die in den Medien und in der Öffentlichkeit geführte Diskussion anhängen und von den verbreiteten Informationen bzw. Desinformationen sowie den oft emotionalen Bewertungen abhängig machen. Der *Schwerpunkt* dieses Heftes gilt dem *Thema AIDS*. Alle Beiträge zielen auf kritische Aufklärung; aber ihre Akzente sind verschieden, weil Informationen und Prognosen verschieden ausgewählt und bewertet werden. Häufig fällt das Wort *Mythos,* mit dem ein undurchschautes Phänomen kritisch gekennzeichnet wird.

H. Saner, Philosoph, der letzte Assistent von Karl Jaspers, zeigt, daß dem Mythos ein verharmlosender Pseudorealismus entgegentreten kann. Beide entsprechen nicht der gebotenen Nüchternheit. Ebenso versagt der Moralismus, der eine bislang akzeptierte größere sexuelle Liberalität beseitigen will. Aufklärung, Selbstdisziplin und Solidarität mit den Opfern sind hingegen geboten. - *E. Neubert,* Referent beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, mißt den Horizont aus, in dem AIDS betrachtet werden muß. Biologische und soziale Kategorien werden verhängnisvoll verknüpft, die Emanzipation von Minderheiten wird von neuen Vorurteilen bedroht, die biopsychosoziale Einheit des Menschen zugunsten eines Krankheitsträgers reduziert. Die Kirchen sind herausgefordert, weil der AIDS-Mythos Dimensionen eines religiös wirkenden Vorurteils annimmt. - *W. eh. Zimmerli,* Philosoph an der Technischen Universität in Braunschweig, kommentiert seine vor einem Ärztekongreß vorgetragenen Thesen. Sie setzen einen dramatischen Zuwachs von AIDS-Erkrankten voraus. Im Sinne der Webersehen Verantwortungsethik fragen die Thesen nach den Handlungszielen der Fürsorgenden, der Legislative und der Betroffenen. Da die HIV-Infektion durch trieb- und suchtgesteuertes Verhalten erfolgt, können Furcht und Mitleid zu Gehilfen der sonst schwer durchsetzbaren Aufklärung werden. - *U. Dopslaff,* wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Strafrecht der Technischen Universität Hannover, gibt einen Überblick über rechtliche Probleme im Zusammenhang mit AIDS. Strafrechtliche Verfolgung der Weitergabe von HIV-Viren ist schwierig, weil die Übertragung streng kausal nicht nachgewiesen werden kann. Ein Abschreckungseffekt ist zweifelhaft, weil eine nichtheilbare Krankheit eher zu Verzweiflungstaten führt. Eine Anwendung des -Bundesseuchengesetzesc bewirkt nicht die notwendige Kooperation des Erkrankten zur Verhinderung weiterer Ansteckungen. – Der Mitherausgeber dieser Zeitschrift, *H. Ruh,* schließt in einem Kommentar, daß sich aus dem Umstand von AIDS keine direkte Aufforderung zu einem Überdenken der Sexualmoral ableiten läßt. - Ein weiterer Kommentar des Schriftleiters fragt nach den Konsequenzen von AIDS für die Sexualethik. In konservativen und evangelikalen Kreisen wurde darin bereits eine Geißel Gottes für die Sünde gesehen. Das entspricht keineswegs einem evangelischen Ansatz.

Aufgrund eigener Eindrücke reflektiert *W. Härle,* Professor für Systematische Theologie in Marburg, das kirchliche Handeln in Gefängnissen. Es bedeutet mehr als Seelsorge; denn die Verkündigung des Evangeliums will konkret werden. Im Leben des Strafgefangenen soll sich Vertrauen wiederherstellen.

U. Eibach, Klinikseelsorger in Bonn und Beauftragter seiner Landeskirche für die Seelsorge

in Krankenanstalten, versucht, in die Diskussion um die Sterbehilfe begriffliche und theologische Klärungen zu tragen.

c.F.

Current topics are fraught with special dangers. Is it possible for an ethicist simply to tag along with discussions in the media and among the public in general and to become dependent upon the information, disinformation and the often emotional evaluations that are disseminated? This issue of our journal focuses on the *topic 01 AIDS*. All the contributions aim for critical enlightenment, but their emphases vary, because the data and the prognoses are variously selected and interpreted. The word »myth« is frequently resorted to, in order to indicate in a critical way a phenomenon not yet completely understood.

H. Saner, philosopher and last assistant of Karl Jaspers, shows that sometimes a trivializing pseudorealism is opposed to a myth. Neither provides the appropriate common sense. By the same token, the sort of moralism that attempts to get rid of the more liberal attitude towards sexuality which has been aceepted for some time now is also doomed to failure. On the other hand, enlightenment, selfdiscipline, and solidarity with the victims are appropriate responses. – *E. Neubert,* of the Federation of the Protestant Churches in the German Democratic Republic, defines the wider context in which AIDS must be viewed. Biological and social categories are at present being linked in a most ominous manner, the emancipation of minorities is being threatened by new prejudices, and the concept of man is being reduced from that of a unity in biological, psychological and social terms to that of the carrier of a disease. There is a challenge to the churches in all this, because the AIDS myth is taking on the dimensions of a prejudice with religious consequences. - *W. eh. Zimmerli,* a philosopher at the Technical University of Braunschweig, comments on the theses he presented at a doctors' conference. He assumes that there will be a dramatic increase in AIDS victims. In accordance with Weber's ethics of responsibility, his theses inquire into the pragmatic goals of people in the caring professions, of the legislatures, and of the afflicted. Since HIV-infection occurs because of behavior motivated by basic drives and by addiction, fear and pity can be helpful in the otherwise difficult task of education. – *U. Dopslaff,* associated with the Chair for Criminal Law at the Technical University of Hannover, provides a survey of legal problems in connection with AIDS. Criminal prosecution for the transmission of HIVs is difficult, because the path of infection cannot be proven in strictly causal terms. It is doubtful whether any deterrent effect will result from legal sanctions, since an incurable disease is more likely to lead to acts of desperation. Applying the »Federal Law Relating to Infectious Diseases« will not bring about the necessary cooperation of an infected person in preventing further infections. - The coeditor of this journal, *H. Ruh,* conc1udes in a commentary that no direct demand for a rethinking of sexual morality can be derived from the mere fact that AIDS exists. – A further commentary by the present writer inquires into the consequences of AIDS for sexual ethics. Conservatives and evangelicals have already c1aimed to see God's scourge for sin at work in the epidemie. Such a stance is quite incompatible with an approach in terms of the Gospel.

W. Härle, professor of systematic theology in Marburg, draws on personal impressions in his reflections on the activities of the churches in the prisons. More must be involved than

spiritual counselling, for the preaching of the Gospel needs to be concrete. Trust must be revived in the lives of the prisoners.

U. Eibach, spiritual councillor at a clinic in Bonn and head of the regional church's organisation for spiritual councilling in hospitals, attempts to introduce some conceptual and theological clarifications into the discussion about euthanasia.

Translated by William Walker *C.F.*

Les sujets brülants d'actualite cachent souvent des dangers bien particuliers. Le specialiste d'ethique pourrait, bien sür, s'appuyer simplement sur les discussions presentees par les media ouentendues aupres du public, mais ceci au risque de s'enferrer dans une dependance vis à vis des informations, ou, le cas echeant, des »desinformations« qui se repandent ainsi que vis à vis de jugements reposant sur des categories de valeurs à caractere emotionnel. Le point central de ce numero est consacre au *SIDA.* Toutes les contributions ici presentes cherchent à atteindre un seul et meme but: l'information critique; mais les accents, selon les contributions, sont mis de façons differentes parce que les informations et les prognostics sont choisis et interpretes suivant des criteres differents. On rencontre frequemment le terme de »mythe«, terme à travers lequel on designe de maniere critique un phenomene dont Ja comprehension intime nous échappe encore.

H. Saner, philosophe et dernier assistant de Karl Jaspers, montre qu'au mythe peut s'opposer un pseudo-realisme minimisant le problerne. Aueune des deux tendances ne correspond à l'objectivite dont il y a lieu de faire preuve ici. La tendance moraliste qui eherehe à abolir une plus grande liberte sexuelle jusqu'ä present acceptee, se trouve egalement ici prise en defaut, L'information, l'auto-dicipline et la solidarite vis à vis des victimes sont au contraire ici de mise. - *E. Neubert,* rapporteur aupres de l'Union des Eglises Protestantes de Ja RDA, sonde l'horizon à travers lequel le SIDA doit etre considere. Les categories biologiques et sociales sont liees entre de facon dramatique, l'emancipation de certaines minorites est menacee de nouveaux prejuges, l'unite biopsychosociale de l'etre humain est reduite à la simple dimension d'un porteur de la maladie. Les eglises se sentent provoquees parce que le mythe du SIDA adopte les dimensions d'un prejuge qui prend une portee religieuse. - *W. eh. Zimmerli,* philosophe à I'Universite Technique de Brunswick, commente les theses qu'il a presentees devant un congres de medecins. L'axiome de depart sur lesquelles elles reposent est l'augmentation dramatique du nombre des victimes atteintes du SIDA. Dans l'esprit de l'ethique de la responsabilite de Weber, elles posent la question de savoir quels sont les veritables desseins vises par l'action de l'assistance sociale, du pouvoir legislatif et des victimes elles-memes. Comme le processus de contamination de type HIV est directement dependant du comportement dicte par l'instinct sexuel d'une part ou, de l'autre, d'un comportement de toxicomane, la peur et la pitie sont des attitudes qui peuvent venir en aide à une campagne d'information qui se revele autrement, difficile à mener, – *U. Dopslaff,* assistant scientifique à la chaire de droit penal de l'Universite de Hanovre, donne un apercu d'ensemble sur les problemes juridiques que pose le contexte du SIDA. Une poursuite penale en cas de contamination par des virus de type HIV pose un problerne ardu parce que la cause exacte

d'une telle contamination ne peut, en fait, jamais etre prouvee de maniere irrefutable. On est en droit de douter de l'effet dissuasif parce qu'une maladie incurable conduit plutöt à des actes desesperes. De plus, l'application de la loi federale relative aux maladies contagieuses n'entraine pas le phenomene de cooperation attendu de la part des victimes pour eviter la propagation de contaminations ulterieures. – Le coediteur de cette revue, *H. Ruh,* resume en un commentaire le fait qu'on ne peut deriver, à propos du SIDA, aucune invitation directe visant à repenser la morale sexuelle. - Un autre commentaire du redacteur pose la question de savoir quelles peuvent etre les consequences du SIDA pour l'ethique sexuelle. Au sein de certains milieux conservateurs et d'orientation radicale »evangelique«, on a dejä vu lä une ceuvre de flagellation de la part de Dieu en tant que punition du peche. Ceci ne correspond en aucun cas à la position de l'eglise protestante.

En se basant sur des impressions personelles, *W. Här/e,* professeur de theologie systematique à Marburg, s'interesse à l'action menee par l'eglise au sein des prisons. Cela va au-delä de l'assistance spirituelle car la predication de l'Evangile vent prendre une forme concrete. La confiance doit renaltre dans la vie des detenus.

U. Eibach, pasteur hospitalier à Bonn et charge par l'eglise de son Land d'un mandat de pastorat au sein des services hospitaliers, essaie d'apporter des eclaircissements d'ordre theologique et conceptuel à la discussion concernant l'euthanasie.

Traduit par Hugues Mirault C.F.

Zur Notwendigkeit des Zusammenhangs zwischen Aids und Sexualmoral

Von Hans Ruh

Im Blick auf die Strategie zur Bekämpfung der Krankheit Aids hat sich ein bemerkenswerter *Konsens* über zentrale Fragen eingesteUt. Dies gilt beispielsweise für die *Ablehnung der Kulpobilisierung und Diskriminierung von Aidskranken.* die Ablehnung von Zwangstests, die Pflichten der Ärzte, die Anforderungen an eine öffentliche Information.

Dagegen wird vor allem aus kirchlich-theologischen Kreisen offen oder versteckt moniert, daß in der ganzen Anti-Aids-Kampagne der Aspekt der *Sexualmoral,* vor allem im Blick auf Treue und Monogamie, zu kurz komme, ja daß es an Mut fehle, darüber öffentlich zu reden.

In nicht wenigen ethischen Abhandlungen zum Thema Aids findet sich zumindest der Hinweis, daß diese Krankheit u. a. auch die Frage nach der verantwortlichen Sexualpraxis aufwerfe. Insbesondere kirchliche Erklärungen zeichnen sich dadurch aus. Nicht selten wird vom Faktum der Krankheit Aids die Notwendigkeit für ein Überdenken der heute geltenden Standards in der Sexualmoral abgeleitet. Besteht dieses Postulat eigentlich zu recht? Welche Gründe lassen sich benennen für das Argument, daß Aids notwendig die Frage der verantwortlichen Sexualmoral und -praxis aufwerfe? Fragen wir einmal, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit diese Folgerung zu recht gezogen wird.

Das Argument der ursächlichen Rolle der Sexualpraxis für Aids

1. Es kann wohl nicht bestritten werden, daß Aids bei einer monogamen Praxis eine viel kleinere Chance für die Verbreitung gehabt hätte, auch wenn eine -langsamere – Verbreitung kaum ausgeschlossen werden kann. Ebenfalls ist anzunehmen, daß der Verzicht auf Sexualpraktiken, welche Verletzungen wahrscheinlich machen (Analverkehr), ebenfalls ein retardierendes Moment für die Ausbreitung gewesen wäre. Historisch ist also die *positive Korrelation zwischen Sexualmoral* und -praktiken einerseits, *Ausbreitung von Aids* andererseits kaum zu bestreiten, zumindest was das Tempo der Verbreitung betrifft. Die Frage ist nun aber, welche Schlüsse wir aus dieser Feststellung ziehen können.

Die Krankheit ist nun einmal da, und es müßte erst noch gezeigt werden, ob heute über eine Änderung der Sexualmoral ein markanter Beitrag zum Kampf gegen Aids zu leisten wäre. Teleologisch, d. h. auf die möglichen Folgen ausgerichtet, kann man sonst nicht mehr

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 165-168, ISSN 0044-2674

© Güterslohner Verlasshaus Gerd Mohn 1988

argumentieren. Bleibt die deontologische Argumentation. Eine ethisch begründete Ablehnung bestimmter sexueller Verhaltensweisen auf der Linie deontologischer Argumentation gilt aber bereits vor und jenseits von Aids. Das heißt, wir sind vorläufig nicht über eine historisch urteilende Position hinausgekommen, aus der sich keine Handlungsanweisungen für heute ableiten lassen. Die nächste Frage muß lauten:

2. Besteht die begründete Aussicht, daß durch die Propagierung und die Realisierung einer anderen Sexualmoral oder -praxis Aids besser bekämpft werden kann als durch andere Mittel?

Auf der Ebene der Propagierung wird man sagen müssen: Der *Appell an Treue* und die *Propagierung heterosexuell-monogamer Sexualität* sind deshalb *problematisch,* weil beide zu wenig Erfolgsaussichten versprechen. Die Propagierung der monogamen Form von Sexualität im Anschluß an und zur Vermeidung von Aids könnte in der Öffentlichkeit den Ernst der Lage überspielen, d. h. diese Strategie könnte, für sich allein genommen, kontraproduktiv sein in bezug auf eine streng am Erfolg der Eindämmung von Aids orientierte Kampagne, welche eine konsequente Anwendung von Kondomen vertritt.

Auf der Ebene des Verhaltens kann man folgern: Monogame Sexualpraxis, heute noch – wegen möglicher früherer Ansteckung eines Partners - verbunden mit der fallweisen Anwendung von Kondomen, ist zwar eine sichere Vorbeugung gegen Aids, allerdings kommt die konsequente Anwendung von Kondomen dieser Strategie im Ergebnis gleich.

Im Blick auf die Frage: »Nötigt Aids zu einem Überdenken des Sexualverhaltens?« wird man so zunächst sagen: nein, d. h. nur insofern, als die gebotene Änderung die *technische* Seite des Sexualvorgangs, nicht aber den moralischen Aspekt, betrifft. Aus Gründen, die allein in der Krankheit Aids liegen, ergibt sich vorläufig keine Aufforderung zu einem ethischen Überdenken!

3. Fragen wir andersherum: *Gibt es Gründe ethischer Natur, welche den grundsätzlichen Gebrauch von Verhütungsmitteln, speziell Kondomen, problematisch erscheinen lassen?*

Die Abneigung gegen Kondome oder die Bevorzugung des Koitus ohne Kondome können noch nicht als ein solcher ethischer Grund gelten. Es handelt sich hier um Vorzugsentscheidungen, z. B. zwischen Kondomgebrauch oder monogamer Sexualpraxis, die der einzelne jenseits ethischer Kategorien fällen kann.

Eine allgemeine Anwendung von Kondomen setzt eine allgemeine Information voraus. Sollten die Nebenwirkungen einer solchen Information ethisch problematisch sein, wäre hier ein Grund für den notwendigen Zusammenhang zwischen Aids und Ethik des Sexualverhaltens gegeben.

Die plötzliche und massive Kampagne der Gesundheitsämter am Anfang der Anti-Aids-Kampagne war sicher eine Überforderung für manche Erzieher und auch teilweise schockierend für einzelne Jugendliche. Aber auf dem Hintergrund der Öffentlichkeit, in der heute Sexualität zur Sprache kommt, kann dieses Argument für den Normalfall wohl nicht beigebracht werden. Das heißt, wir werden eben neben der bereits fast total öffentlichen Verhandlung sexueller Fragen noch dazu *mit einer ständigen Information über Aids leben müssen.* Es ist nicht einzusehen, wieso sich dies zusätzlich negativ auf ethische Standards der Sexualität auswirken soll. Zwar kommt es hier schon auf die Art und Weise der Information an. Wird sie zu brutal durchgeführt, und werden häufig alle erdenklichen Sexualpraktiken

öffentlich vorgeführt, sind negative Nebenwirkungen für eine verantwortliche Sexualität oder auch unzumutbare und schockierende Einflüsse für bestimmte Gruppen nicht auszuschließen. Trotzdem kann man bei den eingespielten Standards der öffentlichen Information, wie sie jetzt faktisch gelten, solche ethisch relevanten Nebenwirkungen ausschließen.

Ist Aids dann wenigstens ein Denkanstoß für ein anderes Sexualverhalten?

Sind die negativen Folgen von Aids ein Hinweis darauf, daß grundsätzlich etwas nicht stimmt mit unserer Sexualpraxis? (»So weit sind wir gekommen«; »Die Natur schlägt zurück«). Man könnte einsetzen mit der Frage, ob denn das in der Öffentlichkeit hergestellte Bild einer notwendig auf technische Hilfsmittel abgestützten Sexualität nicht negative Auswirkungen für ein personales Verständnis von Sexualität haben muß. Oder noch etwas anders gewendet: Gleicht das *Profil der technisch abgesicherten Sexualität* nicht verzweifelt dem Profil des modernen Menschen, das wir aus anderen Bereichen kennen, und das wir unter ethischen Aspekten kritisch betrachten: das Profil des Menschen, der auf kurzfristigen Gewinn aus ist und allfällige Probleme dabei technologisch bewältigt? Diesen *kurzfristigen Hedonismus* mit technologischer Ausrichtung kennen wir aus anderen zivilisatorischen Bereichen: Der Energiekonsum, das Mobilitäts- oder Eßverhalten orientieren sich stark an diesem Profil; die Ethik ist geneigt, hier kritische Anfragen zu erheben.

Aber auch wenn das Profil einer technisch unterstützten Sexualität vordergründig in der Nähe zu diesem problematischen Profil der Moderne steht, ist noch *keineswegs ausgemacht, daß von diesem Umstand her ethisch relevante Schlüsse gezogen werden können.* Technisch ist hier nicht gleich technisch, und man würde wohl die ethische Technikkritik überstrapaziert anwenden, wollte man damit den Gebrauch von Kondomen kritisieren. Selbst wenn man ethische Vorbehalte gegen die technisch gesicherte Sexualität mit guten Gründen haben könnte: auf der anderen Seite könnte eine solche Kritik auch wieder kontraproduktiv werden. Sie verträgt sich nämlich schlecht mit der Aufforderung zu einer verantwortlichen Sexualität gerade jugendlicher Menschen, dort im Blick auf Schwangerschaftsverhütung in der Suchphase jugendlichen Sexualverhaltens.

Allenfalls wären negative Nebenwirkungen der auf Kondomgebrauch ausgerichteten Strategie im Anschluß an den bekannten Slogan: »Vertrauen ist gut, Kondome sind besser« auszumachen. Doch auch hier ist eine Kritik eher an die Formulierung als an die Botschaft als solcher zu richten.

Alles in allem legt sich so der *Schluß* nahe, daß sich aus dem Umstand von Aids *keine direkte Aufforderung zu einem Überdenken der Sexualmoral* ableiten läßt. Daß Prostitution, Sextourismus und wahlloser Partnerwechsel nichts mit verantwortlicher Sexualität gemein haben, ist bereits vor und jenseits von Aids bekannt.

Der Verweis auf die Notwendigkeit und Aktualität eines ethischen Nachdenkens über Sexualität im Anschluß an die Aids-Krankheit kann also nicht als hinreichend begründet gelten. Er sollte aus dem Arsenal ethischer Argumentation verschwinden. Auch deshalb, weil er langfristig kontraproduktiv für die Ethik wirkt. Entfällt in Zukunft einmal die Angstur-

sache Aids, würde auch die Begründung für ein ethisches Nachdenken über die Sexualität entfallen.

Diese ganze Argumentation bedeutet nun natürlich nicht, daß nicht ethisch über *verantwortliche Sexualität* nachzudenken sei. Im Gegenteil, dies ist nach wie vor und heute besonders notwendig. Die Begründung und Ausrichtung dafür darf man sich aber nicht über die Krankheit Aids besorgen.

Diese Ausführungen wollen auch nicht abstreiten, daß die Krankheit Aids zu kultur- und zivilisationskritischen Überlegungen hinführen kann oder gar muß. Aber die strikte Folgerung, daß sich aus der Krankheit Aids die Notwendigkeit für ein Überdenken der Sexualmoral ergäbe, kann nicht als gerechtfertigt angesehen werden.

Prof Dr. Hans Ruh
Institut für Sozialethik der Universität Zürich
Kirchgasse 9
eH-800l Zürich

Brauchen wir eine neue Sexualethik?

Von Christofer Frey

Eine größere Zahl von Pressemitteilungen und Hinweisen belegt, daß das HIV-Virus inzwischen zum moralischen Gesetzgeber hochstilisiert wird. Kirchenleitungen werden von evangelikalen Versammlungen aufgefordert, das Thema der Homosexualität abzusetzen, weil AIDS als Strafe Gottes die Sünde bloßstelle. Namhafte Vertreter sexualwissenschaftlicher Institute erregen sich, weil sogar die relativ stabile heterosexuelle Partnerbindung in den Verdacht gerät, das Virus weiterzutragen. Ferner stellen manche Veröffentlichungen mit Zufriedenheit fest, daß sich die Homosexuellen zum größten Teil umorientiert hätten und - »zumindest«, so muß man es doch wohl lesen - der gleichgeschlechtlichen Treue und Partnerschaft nun aufgeschlossener seien. Ist es so einfach, eine Revision der Moral einzuleiten? Oder war sie gar nicht nötig, weil die immer wieder festgestellte sexuelle Revolution doch nicht stattgefunden hatte?

Die professionelle Ethik verhält sich weitgehend still. Dabei berührt die laufende Debatte ihren Ansatz von Grund auf. Sowohl die philosophisch gegründete als auch die theologisch fundierte Ethik (der Person) kennen zwei Bereiche, auf die sie sich erstrecken: die *Selbsterhaltung* und die *Selbstgestaltung* (oder auch »Selbststeigerung«), (Beide Bereiche gelten nicht allein für die Ethik unter dem Aspekt der Person, sondern auch unter dem Aspekt des Sozialen; denn sexuelles Verhalten hat mit der Reproduktion von Gesellschaft wie mit ihrer kulturellen Identität zu tun.)

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 168-171, ISSN 0044-2674
© Güterslohner Verlagshaus Gerd Mohn 1988

Merkwürdigerweise setzt die *konservative Ethik* vorzugsweise bei Themen der *Selbsterhaltung* an: Der Mensch, biologisch gesehen ein Mängelwesen, müsse die ihm fehlenden Instinkte durch Institutionen ersetzen, ja, er brauche »Zucht« (Arnold *Gehlen).* Mit der Beschränkung auf die Selbsterhaltung kommt wohl auch die Furcht vor den Folgen gesellschaftlichen Wandels zum Ausdruck. *Emanzipatorische Ethik* pflegt hingegen eher Themen der *Selbstgestaltung.* Die große, bis heute oft noch maßgebliche ethische Tradition der Antike hat Fragen der Selbsterhaltung oft unter der Rubrik »Politik« (einschließlich dessen, was wir heute Ökonomie nennen) und Fragen der Selbststeigerung vorzugsweise als Themen der Tugenden abgehandelt. *Tugenden* mußten allerdings in die soziale Kultur integriert sein; die blassen Erben der Tugenden jedoch, die *Werte,* werden heute oft nur als ideologische Produkte gehandelt. Wegen des Niedergangs der Wertediskussion ist es ratsam, die Debatte um AIDS und Sexualethik nicht von Werten ausgehen zu lassen, sondern nach *Selbstentwürfen von Menschen* oder nach Bildern von gelingendem Leben zu fragen, in die normierende Vorstellungen von sexuellem Verhalten integriert sind.

Im Blick auf die gegenwärtige *Orientierung* lassen sich drei sexualethische Richtungen unterscheiden:

1. Zuerst ist die seit den 60er Jahren vielbeachtete *emanzipatorische Sexualethik* zu nennen. Sie sieht sich heute durch AIDS und den begleitenden Mythos von der allmählichen Durchseuchung der Gesellschaften in der Defensive. Diese Sexualethik setzt entschieden, ja vielleicht einseitig auf die Selbststeigerung und kaum auf die Selbsterhaltung des Menschen. *Herbert Marcuse,* einer der Mentoren der Studentenbewegung, stellte die Frage der Selbsterhaltung zurück, als er die Theorie vertrat, der Kapitalismus habe solchen Überfluß akkumuliert, daß er die Zwänge bürgerlichen Verhaltens samt den Zwängen der modernen Produktion abzustreifen erlaube. Marcuse träumte von der Integration von Sinnlichkeit und befreiter, lustbetonter Arbeit; Eros sollte das gesamte Leben bestimmen. In dieser Perspektive dient Sexualität vor allem der Kommunikation; sie muß nicht unbedingt auf ein Zweierverhältnis beschränkt sein. Sollten Zärtlichkeit und Sinnlichkeit nicht auch andere als feste Partner suchen und finden können? Alex *Comfort* hat im Rahmen dieser Emanzipation die Sexualethik auf den Minimalgrundsatz reduziert, nicht willkürlich die Gefühle des anderen zu verletzen. Auch sollte für die Dauer der Kindererziehung eine stabile Zweierbeziehung bestehen, die grundsätzlich nur als Möglichkeit und nicht als Verpflichtung angesehen wird.

Emanzipatorisch orientierte Sexualforscher - diese keineswegs menschenverachtende Freiheit verteidigend – reagieren auf den Verdacht, AIDS könne auf heterosexuellem Wege und vor allem bei wechselnden Beziehungen übertragen werden, außerordentlich empfindlich. Sie sehen die Chancen für Jugendliche, Liebesbeziehungen einzuüben, ebenso gefährdet wie ihr breit angelegtes Konzept der Sexualität als Kommunikation.

2. Die menschenfreundliche Absicht dieser Sexualethik wird oft verkannt, vor allem in kirchlichen Kreisen. Schriften von Christa *Meves* zeigen beispielsweise die typischen Vorstellungen, Ängste und Argumente von *defensiven Konservativen,* deren Normen und Ansichten von Wirklichkeit auch in der protestantischen Ethik spätestens seit dem 19. Jahrhundert hinreichend bekannt sind: Der Mensch ist ein gefährdetes, ja, ein sich selbst gefährdendes Wesen. Seine Bedürfnisse sind potentiell unendlich und können - unreguliert- ihn vernichten. Um der *Selbsterhaltung* willen sind Ordnungen notwendig. Sie werden entweder als *Schöpfungsordnungen* interpretiert - dem Geschöpf in seinem Dasein angemessen; oder sie werden als *Erhaltungsordnungen* ausgelegt - mit der Funktion, das den Menschen aufgrund seiner Sünde jederzeit bedrohende Chaos einzudämmen. Welche Deutung den

sexuellen Beziehungen auch widerfuhr – beide Ordnungsgestalten legitimierten allein die Ehe, entweder als allgemeine menschliche Berufung oder als Institution der Abwehr von Unzucht. Konservative Moral konnte die sexualethischen Verpflichtungen des Mannes stillschweigend ermäßigen, aber der Frau strikte Grenzen auferlegen. Das ließ sich mit einer *Geschlechtertypologie* rechtfertigen: Dem aktiven, erobernden Mann stand die rezeptive, zu behütende Frau gegenüber. Kinder galten als asexuelle Wesen, und Jugendliche waren nicht zu früh sexuell aufzuwecken.

Trotz mancher Zugeständnisse an Jugendliche hat sich diese Moral in vielen Bereichen durchgehalten. Wenn ihre Vertreter religiös sind, dann können sie AIDS als Strafe Gottes für unerlaubte sexuelle Praktiken (vor allem Homosexueller) und für die Verachtung der Ehe (durch wechselnde heterosexuelle Beziehungen) ansehen.

3. Oft ist von dem zuerst genannten Ansatz wohl nur ein einfacher Hedonismus übriggeblieben. Jedoch verstehen die meisten Menschen so viel vom Glück, daß sie Sexualität nicht einfach zu jenem grenzenlosen Vergnügen rechnen, das uns die Welt des Konsums suggeriert. Aber die emanzipatorische Sexualethik steht heute vor der Tatsache, daß die Frage der Selbsterhaltung in einigen Lebensbereichen normsetzend wirken kann. Hatten ihre Vertreter oft unbarmherzig über die sozial begründeten Zwänge früherer Sexualmoral geurteilt, so werden sie heute durch AIDS mit einem moralexternen Faktum konfrontiert, das Berücksichtigung verlangt. Es betrifft männliche Homosexuelle – gerade in einer Zeit, in der sie anfangen, sich aus der gesellschaftlichen Randsituation zu befreien - ebenso wie die Opfer gesellschaftlicher Verdrängung, etwa Prostituierte, und wohl auch Personen mit häufig wechselnden Partnern.

Kirchen und Gemeinden sehen darin nicht das Hauptproblem. Der größere Teil der vor allem in Gemeinden vertriebenen Traktate gehört zum zweiten Typus der Sexualethik. Im Rahmen dieses Denkens ist AIDS kein Thema der Selbsterhaltung, sondern eine Art sozialen Mythos, der Furcht einflößt und dadurch zu einem bestimmten Verhalten motivieren soll. Kann auf diese Weise eine der biblischen Botschaft entsprechende Sexualität entfaltet und eingeübt werden? Die *biblische Ausrichtung* einer Ethik zeigt sich nicht in herausgerissenen Bibelzitaten. Überhaupt entfaltet die Bibel keine systematische Ethik. Durch die Jahrhunderte wußten die Kirchen, daß nur jene Gebotssätze zu tradieren sind, die alle Menschen in ihrem Dasein als Geschöpf Gottes und über die Grenzen bestimmter Kulturen hinaus betreffen. Der Zitate isolierende Fundamentalismus ist eher eine *moderne* Irrlehre! Der biblisch-kirchliche Beitrag ist im Bereich jener am Anfang genannten Selbstbilder und Leitvorstellungen gelingenden Lebens, nicht jedoch in kulturellen und schichtenspezifischen Normen zu suchen. Biblisches Ethos arbeitet sich bereits in der Zeit der biblischen Autoren an den Normen der Umwelt ab.

Zwei wichtige, vor allem neutestamentliche Gesichtspunkte sind die *Freiheit des Glaubens* und die Erfüllung der *Liebe zum Mitmenschen*. Freiheit ist nicht Beliebigkeit, sondern Befreiung vom einseitigen Kampf um Selbstdurchsetzung und von der Selbstbehauptung - bis in die eigenen moralischen Urteile hinein. Christus befreit von dem Verhängnis, die Linie des bisher geführten Lebens verlängern zu müssen. Diese Freiheit meint den Menschen in seiner leiblich-seelischen Verfassung und in seinem Bezug zu den Mitmenschen und darf deshalb nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden. Sie versteht die Frage des ersten Ansatzes nach einer

kultivierten, nicht abgespaltenen Sexualität. Aber sie sucht ihre Erfüllung in einer die *Person* des anderen achtenden und aufbauenden Beziehung. Nirgends gebietet die Bibel ausdrücklich die Monogamie; aber diese hat sich in neutestamentlicher Zeit einfach durchgesetzt - als Konsequenz der Einmaligkeit jedes Menschen. Mit bestimmten Tendenzen der emanzipatorischen Sexualethik (vgl. den ersten Typus) kann dieser Ansatz in einen Konflikt geraten, vor allem wenn jene - wie bei Helmut *Kentler* - einen naturalistisch-spontaneistischen Glauben vertritt: Die Freiheit von Kindern und Jugendlichen, die Zärtlichkeit und Freude beim sexuellen Spiel würden von allein mitmenschliche Sexualität hervorbringen; die Gestaltungsaufgabe ist jedoch ernster zu nehmen.

Viel deutlicher muß jedoch die Warnung vor dem *scheinchristlichen* zweiten *Ansatz* ausfallen. Die Selbstgestaltung kann nicht durch fremde *Autoritäten* ersetzt und vor allem nicht durch Furcht eingeschärft werden. Sie gelingt nur, wenn Bilder guten gelingenden Lebens, in das die Sexualität integriert ist, angeboten werden. Die evangelische Ethik dieses Jahrhunderts diskutiert das anhand der Reihenfolge von (befreiendem) *Evangelium* und (sittlich beanspruchendem) *Gesetz*. Wird das »Gesetz« vorausgestellt, dann stellt sich fast regelmäßig das konservative Syndrom von negativem Menschenbild, chaotischer Sinnlichkeit und der Notwendigkeit deutlicher Steuerung bzw. von Ordnung ein. Allzu offenkundig dient Theologie dann einem ideologischen Muster. Die umgekehrte Folge (Evangelium vor dem Gesetz) wurde oft als reformierte Spezialität verdrängt, womit die Freiheit und die Freude aus der Ethik verbannt wurden. *Luthers* Auffassung von der Vollendung der Geschlechtsgemeinschaft in geistlicher Geschwisterschaft hätte jedoch auch die Kritiker dieser Reihung eines Besseren belehren sollen und können. Im übrigen ist die Sünde – das sollte allem Moralismus entgegengehalten werden - biblisch gesehen nicht die Herrschaft *niederer* Triebe über den Geist, sondern der geistige Hochmut, der an Gottes Stelle mit letzter Gültigkeit Gut und Böse unterscheiden möchte und die *konkreten* Mitmenschen dabei unter *abstrakte* Maßstäbe beugt.

Eine evangelische Ethik wäre gut beraten, AIDS nicht als Mittel, eine bestimmte Sexualität einzuschärfen, anzusehen. Die Sorge um den konkreten Mitmenschen gebietet, auch bei abweichendem Sexualverhalten nach den Möglichkeiten der Gestaltwerdung christlicher Freiheit zu suchen. Es ist gut, daß sich ein Konsens herstellt, Infizierte nicht zu diskriminieren, sondern ihnen zu helfen. Wichtig bleibt aber für jede Art von Ethik (drei Ansätze wurden hier exemplarisch vorgestellt) die Bearbeitung moralexterner Faktoren. Ein Virus und seine Folgen allein reichen nicht aus, eine sittliche Verpflichtung zu begründen. Aber die Selbsterhaltung und die Selbstgestaltung müssen sich mit den *Spielräumen* auseinandersetzen, in denen die Freiheit und die Mitmenschlichkeit Gestalt gewinnen können. Das Virus bedeutet sicherlich eine Einschränkung der als Beliebigkeit verstandenen Freiheit; das muß dem platten Hedonismus gegenüber gesagt werden. Aber es stellt keinen hinreichenden Grund dar, Ängste, Chaosbefürchtungen und Disziplinierungsabsichten einer konservativen Ethik zu begründen.

Prof Dr. Christofer Frey
Ruhr-Universität Bochum
Postfach 102148
4630 Bochum

Studien

Reden über AIDS

Von Hans Saner

Wenn eine große, aber noch unbekannte Gefahr sich ankündigt, reagieren wir Menschen *als Naturwesen* vorerst ähnlich wie Tiere: Furcht und Angst packen uns und geben das Signal zur Flucht, die wir vielleicht voller Panik und blind ergreifen. Sie kann uns das Leben retten, und insofern sind Angst und Furcht instinktgesteuerte *Vermögen,* die für die Überlebensstrategien der höheren Lebewesen eine fundamentale Bedeutung haben. Ohne sie käme ein beträchtlicher Teil der Natur früher zu Tode. *Menschlich* ist nicht, daß wir *keine* Furcht und *keine* Angst haben, sondern daß Angst und Furcht aus dem Umfeld von Panik und Blindheit befreit werden. Die *sehende* Angst ist die menschliche Angst - und um sie zu haben, braucht es Klarheit und Mut.

Nun gibt es indes Gefahren, vor denen wir nicht davonlaufen können, weil sie überall drohen, wo Menschen sind. Auch auf sie reagieren die Menschen vorerst fast immer ähnlich. Sie machen die neue Gefahr zum *Mythos.* Der erste Schritt besteht darin, daß man für sie einen *Namen* sucht. Er muß geheimnisvoll sein wie die Sache selbst: »AIDS«, »Gen«, »Atom« - um nur an einige Mythenbildungen unserer Zeit zu erinnern. Dem Kernwort wird man eine geheimnisvolle Umfeld-Terminologie zugesellen: »HIV«, »Retroviren«, »Immunschwäche« u. a. m. All diese Wörter werden nun mit Gefahren *aufgeladen,* die eine schlechthin *apokalyptische Dimension* annehmen. Man wird sagen, die »Krankheitspenetranz« des HIV sei nahezu IOO%ig und es wirke immer tödlich. Aber woher kann man das *wissen?* Es zu wissen, ist logisch nicht möglich. Man wird ebenso sagen, die Krankheit breite sich unweigerlich epidemisch aus, ihr Wachstum sei exponentiell - in der und der Kadenz. Sie gefährde ganze Völker, ja im schlimmsten Fall entvölkere sie, kleine Lebensnischen ausgenommen, den ganzen Planeten. Sie wird zum zivilen Holocaust - und unversehens lebt man in der Stimmung, als ob der Holocaust schon da wäre. Nun bewertet man alles, was mit dieser Gefahr zu tun hat, negativ: Sie muß von unten kommen: von Tieren, von Afrikanern, von Randgruppen, von Sündern, und sie muß mit Niedrigem etwas zu tun haben: mit Perversitäten oder Zügellosigkeit. Man verbindet sie mythisch mit der Strafe und ist auch bereit, strafend zu reagieren, am liebsten durch die Exkommunikation aus der Gesellschaft. Sie ist der Inbegriff des Bösen - und wer von ihr befallen ist, wird wissen, warum, und muß weg.

Warum eignet sich AIDS so vorzüglich zur *Mythisierung?* Es gibt fünf Gründe:

I. Das Virus hat fast *keine Geschichte.* Wir können seine Spuren bestenfalls zwei Jahrzehnte zurückverfolgen. Aber dort scheint es wie aus dem Nichts zu kommen. Es ist plötzlich da – ohne klare Herkunft und bleibt dadurch rätselhaft.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 172-177, ISSN 0044-2674
© Güterslohner Verlagshaus Gerd Mohn 1988

2. Das Virus verhält sich überaus *»intelligent«.* Es befällt nicht periphere Bereiche, die, gestützt durch zentralere, eine Chance im Kampf gegen es hätten. Es befällt das Zentrum des Widerstandes und legt die Abwehrkraft des Organismus lahm. Es setzt ihn matt. In seiner »Intelligenz« streift es ans Diabolische.

3. Es ist gleichsam ein nichtfestgelegtes Tier. Es hat eine große genetische *Plastizität* und eine damit verbundene Fähigkeit der Verwandlung. Es entgleitet jedem, der es zu kennen glaubt.

4. Es ist allen bisherigen Therapien *unerbittlich überlegen* – mächtiger nicht nur als der befallene Organismus, sondern mächtiger als all das, was diesem von außen zur Stütze zugeführt wird.

5. Seine Übertragung ist mit intimen *Tabubereichen* verbunden, vor allem mit dem Geschlechtsakt. Da das Geheimgehaltene die Reproduktion des Menschen trifft, streift es unweigerlich auch das *Geheimnisvolle* und tangiert den Menschen im Zentrum seiner Verletzlichkeit.

Ohne Anfang, unüberbietbar in der Intelligenz, sich jeder Fixierbarkeit entziehend, mächtiger als jede Gegenwirkung, ins Geheimnis des Menschseins reichend: das sind typische mythisch-methaphysische Eigenschaften, die man sonst dem Gott zuschreibt. Sie machen das kleine Ding da zum Dämon, von dem Menschen in vielen Formen schon geträumt haben.

Wer so denkt und spricht, stellt sich auf AIDS ein wie auf eine Macht, der er nicht entgehen kann, falls sie über ihn kommt. Er ist als *mögliches* Opfer zum voraus wie gebannt, und er eignet sich deshalb als *wirkliches* Opfer vorzüglich. Ist er einmal von der Krankheit befallen, erfüllt er unweigerlich das Schicksal, das er prophezeit hat - in der Meinung, nur zur wiederholen, was die Wissenschaft ja schon lange sagt. Aber all das sagt nicht wirklich die *Wissenschaft,* sondern lediglich mythisierende Wissenschaftler, die das kritische Bewußtsein verloren haben. - Die Opfer vor und neben ihm aber wird er fliehen wie Gezeichnete. Aus seiner menschlichen Haltung zu ihnen verschwindet alle Humanität. – AIDS ist deshalb als Mythos gefährlich, weil dieser auch psychologisch den Widerstandswillen bricht und zur Unsolidarität verführt. Dennoch kann der Mythos *vorübergehend* notwendig sein, weil nur er das Gefahrenbewußtsein in allen zu wecken vermag. Aufklärung allein ist zu schwach dafür und vielen zu anstrengend und zu langweilig. Der Mythos von der unerhörten Gefahr aber fesselt und schreckt auf. Das ist seine legitime und gesellschaftlich unverzichtbare Funktion. Wo sie erfüllt ist, *muß* er verlassen werden, weil er, als Apokalypse, in der Verzweiflung endet.

Wer sich der Mythenhaltigkeit seines Redens und Denkens über AIDS bewußt wird, sucht vermutlich nach einer neuen Orientierung an den sogenannten *nackten Tatsachen.* Er wird nun zur Kenntnis nehmen, daß z. B. in der Schweiz seit Bekanntwerden der Krankheit bis Ende 1987 lediglich 355 Krankheitsfälle registriert worden sind und daß auf eine Million Einwohner pro Jahr nur etwa 7 Menschen akut erkrankt sind - 0,007 Promille. Keine Spur von Epidemie! Grippe, Radfahren, Rauchen, Hausarbeit, Bergsteigen, kurz: ungefähr alles ist gefährlicher als AIDS. Nun kann seine Apokalyptik umbrechen in eine »Wir-wollen-doch-mal-auf-dem-Boden-bleibenc-Mentalität, in einem leichtsinnigen *Pseudorealismus* also, der sich zur Selbstbestätigung unablässig Hoffnungen erfindet, etwa von der Art: daß der weit überwiegende Teil der Infizierten gar nicht erkranke, daß die Anstiegskurve von AIDS schon abflache,

daß bestimmt in kurzer Zeit ein Impfstoff auf dem Markt sei, daß AIDS eine Episode in der Geschichte der schweren Krankheiten bleiben werde und daß der Mensch noch mit jeder Bedrohung fertig geworden sei. Das sind lauter ungedeckte Checks. Die Einstellung dahinter ist weder nüchtern noch realistisch, sondern *illusionär,* weil sie nicht weiß, was ein Risiko ist- nämlich etwas, das als *Möglichkeit wahrscheinlich,* aber nicht als *Faktum gegeben* ist, bis die Möglichkeit eben doch umbricht ins Faktische. Er verhält sich wie einer, der den Tod nicht fürchtet, weil er ja noch lebt. Eine Haltung der dümmlichen Unbekümmertheit und der *Vorsichtsverweigerung* wird ihn prägen, und eben das prädestiniert auch ihn für die Krankheit. Er wird zur aktiven sozialen Gefahr und kann, so lange er nicht selber betroffen ist, das Elend der Betroffenen nicht verstehen.

Die illusionäre Hoffnung über AIDS ist somit nur die *einfache Negation des Mythos AIDS.* Gemeinsam ist beiden, daß sie nicht unterscheiden zwischen Drohung und Wirklichkeit. Der Mythos aber nimmt die *schlimmste* Möglichkeit als jeweils gegeben an und projiziert sie in eine vermeintlich notwendig hereinbrechende Apokalypse, die Illusion dagegen nimmt die *günstigste* als gegeben an und setzt auf sie in einem leichtsinnigen Glauben.Beide vergessen, daß sie lediglich *Hypothesen* vorgeben, über die die Wirklichkeit und nicht eine andere Hypothese zu Gericht sitzen wird. Der apokalyptischen Einstellung aber kann man wenigstens den existentiellen Ernst nicht absprechen. Insofern hat sie ein anderes Gewicht als der illusionäre Glaube, der in seinem Leichtsinn ebenso gefährlich wie verächtlich ist. Aber als *Durchgangsmoment* kann er legitim und vielleicht sogar heilsam sein: als Erinnerung an eine vordergründige Faktizität, die uns aus der Bannung durch den Mythos löst.

Wer erkennt, daß die Illusion nicht die Alternative zum Mythos sein darf, wird einen anderen Durchbruch zur Wirklichkeit suchen: die Orientierung am *wissenschaftlich* gesicherten Material und am ärztlich-technisch Machbaren. Er findet nun eine nüchterne Sprache, die differenziert zwisichen dem, was man weiß, und dem, was man vermutet, eine Sprache also, die Extrapolationen nicht für Fakten hält, sondern für *konditionale Sätze,* etwa von der Art: Wenn AIDS sich im gegenwärtigen Tempo weiter ausbreitet - die akuten Fälle also jährlich sich verdoppeln -, dann werden wir bis Ende 1990 in der Schweiz ca. 2800 akut Kranke registriert haben, von denen die Hälfte gestorben sein wird. Er kann nun eine Vielzahl solcher wenn ... dann-Sätze bilden, sofern er die bisherige Geschichte von AIDS kennt. Er wird dabei methodisch immer gleich vorgehen: er wird die bisherige Entwicklung in die Zukunft verlängern und dabei *die* Möglichkeit eines exponentiellen Wachstums vor Augen bekommen, die eintrifft, wenn ... Aber er weiß, daß die Wirklichkeit günstiger oder schlimmer sein kann. *Wie* sie sein wird, hängt auch von Faktoren ab, die er vielleicht noch nicht kennt und nicht kennen kann. Insofern weiß er auch, daß er nicht wirklich weiß, und denkt somit skeptisch über seine Prognosen.

Mit gleicher Nüchternheit wird er über das ärztlich Notwendige nachdenken. Falls sich AIDS zu einer Epidemie ausweiten sollte, was müßte dann getan werden? Man ist schon verloren, wenn eine Epidemie *nichtfrüh* genug erkannt wird. Man muß AIDS also als *mögliche* Epidemie ernst nehmen, bevor es wirklich eine ist. Die Infektionsherde müssen ermittelt werden, nach Möglichkeit lückenlos. Und nun muß man die Infektionsketten unterbrechen, indem man die Herde isoliert. Das Programm ist umzusetzen im Rahmen der besonderen Gegebenheiten *dieser* Krankheit.

Spätestens hier wird sich die Kritik auch angesichts der wissenschaftlich-technischen Sprachspiele melden, und zwar auf zwei Ebenen:

1. Falls wir nicht selber in der AIDS-Forschung tätig sind, müssen wir das Material, das uns vorgelegt wird, gutgläubig hinnehmen. Über alle Wissenschaft ist für den Laien der *Mehltau des Glaubens* gelegt. Aber: *Wie* haben die gemessen, die sagen, *daß* sie gemessen haben? Wie entmythologisiert und vom Leichtsinn befreit waren sie selber? Nicht immer entspricht die nüchterne Sprache der Wissenschaftler einer wirklich nüchternen Haltung, und nichts garantiert, daß diese nüchterne Sprache wirklich an die Wirklichkeit herankommt. Ihr prinzipiell *reduktiver* Charakter läßt eher vermuten, daß sie die volle Wirklichkeit *nicht* trifft. Ihre Wahrheit von heute ist der Irrtum von morgen.

2. Auch wenn wir annehmen, daß die Wissenschaft gute Arbeit leistet, bleibt ihr nüchtern lechnisches Programm des Notwendigen und des Machbaren kalt und in der reinen Technizität gefährlich. Wie soll man die Infektionsherde lückenlos ermitteln, wenn sie überall sein können und von großer Mobilität sind? Wie soll man die Infektionsketten unterbinden, wenn sie über die *Intimität* laufen? Das Programm setzt als Zwang einen *Intimitätstotalitarismus* und eine rigorose Marginalisierung von Gefährdungsgruppen voraus. Es verletzt die Menschenrechte, und zwar immer dann, wenn es sich in seiner Pragmatik selbst genug sein möchte, d. h. wenn es einen Zweck rein und *eindimensional* verfolgt. Das wissenschaftlich und technisch Machbare findet seine Grenzen an der Akzeptanz und an der Moral. Ja selbst seine Effizienz ist begrenzt. Die Nüchternheit der wissenschaftlichen Einstellung gegenüber *AIDS* ist unverzichtbar. Aber ist sie auch am Platz gegenüber einem *AIDS-Kranken?* Sie muß in der *Diagnostik* unbedingt vorherrschen. Aber auch in der *Therapie?* Innerhalb des Helfenden ist wissenschaftliches Handeln nur *ein* Moment, wenn auch in vielen Fällen das entscheidende. - Aber was hilft noch, wenn die Medizin nicht mehr rettend helfen *kann?* Die Wissenschaft darf sich jedenfalls dann nicht so geben, als ob sie *nicht* scheitern könnte. Sie ist *bessere* Wissenschaft, wenn sie ihre Grenzen anerkennt. Wenn sie diese *wirklich* anerkennt, ist sie bereit, sich dem anderen auch zu öffnen, das weder der Mythos noch die Illusion ist.

Ein anderes ist die *Moral.* Sie zeigt nicht, was *ist,* sondern sagt, was sein *sollte* oder geschehen *müßte.* Sie hat deshalb nicht eine rein sachliche Sprache entwickelt, sondern eine *wertende;* nicht bloß eine feststellende und darin beschreibende, sondern bald eine *subjektiv appellative,* bald eine *objektivierend normative.* Wer in ihr über AIDS spricht, *fordert* etwas. AIDS scheint sich für diese Sprache zu eignen, weil man in der Regel etwas *tun* muß, um diese Krankheit zu bekommen, etwas, das man *unterlassen* könnte. Daß man es unterlassen *könnte,* ist das Entscheidende - und eben dort setzt die Moral an. Denn das Unterlassen der möglichen Unterlassung kommt, rechtlich *und* moralisch, einer aktiven Tat gleich und steht im Umfeld der Schuld.

Die fordernde Sprache der Moral nun gleitet leicht ab in das wertende Belehren eines anderen oder aller anderen. Man sagt ihm oder ihnen, was getan werden müßte - mit der heimlichen Tendenz, sich selber auszunehmen. So wird indes nicht mehr moralisch, sondern moralisierend gesprochen. Alles *Moralisieren* gründet im Pharisäertum. Es ist eine Krankheit aus Selbstgerechtigkeit und darin die Verkehrung der Moral und ihre Abschiebung auf andere. Wer moralisiert, hat die Moral verlassen.

Moral spricht also, so bedeutet das, *uns* an. Mehr noch: In moralischen Sätzen *sprechen wir*

uns an. Wir fordern etwas *von uns* selber. Wir sind sowohl das *Subjekt* der fordernden Sprache als das *Objekt* der Forderung. Nur sofern wir die Forderung *selber* beherzigen, dürfen wir zugleich hoffen, daß auch der *andere* ihr zustimmt. Denn es gibt keine legitime Möglichkeit, ihn zur Zustimmung zu zwingen. Dies ist allein der *Legalität,* also dem Gesetz, vorbehalten. Eine Folge ist: Die Gesunden können nicht die Moral der Kranken unter sich ausmachen. Sie sind für diese *nicht* die moralische Instanz. Aber sie können *mit* ihm reden.

Dennoch können *meine* moralischen Überzeugungen eine *unterschiedliche Herkunft* haben. Sie können in langer Gewohnheit der Gesellschaft erwachsen sein, der ich angehöre. Man könnte dann von einer ethnischen oder einer *kulturspezijischen* Moral sprechen. Wenn ich ihr zustimme, sie mir also zueigen mache, wird vermutlich mein Ansinnen groß sein, daß auch die anderen sich ihr unterziehen. Eine solche Moral sedimentiert sich meist in *Sitten und Gebräuchen* und im ungeschriebenen Kodex einer verletzlichen, öffentlichen Meinung. Sie wird durch den gesellschaftlichen Druck *allgemein* zu einer fremdbestimmenden Macht und dadurch zu einer heteronomen, einer fremdgesetzlichen, auferlegten Moral.

Diese *öffentliche Moral,* mit der man übereinstimmen kann oder nicht, ist durch AIDS in eine heikle Lage gekommen. Über Jahrzehnte hat sich, umstritten und unter ständigen Rückfällen, die Akzeptanz für eine *größere sexuelle Liberalität* langsam sedimentiert. Nun ist es plötzlich, als ob sich diese Liberalität durch die Risiken von AIDS selber falsifizieren würde. Das ruft zwar die Moralisten von gestern auf den Plan, aber ändert nicht schlagartig das sexuelle Verhalten derer, die sich in eine andere Freiheit eingelebt haben. Die *autonome individuelle Moral* muß, weil sie beweglicher ist, die Normen angesichts der neuen Situation finden. Es sind vor allem drei:

1. *Aufklärung* über AIDS soll ohne Einschränkung sein.
2. Die sexuelle Freiheit verlangt *Selbstdisziplin.*
3. Das Leiden an AIDS verlangt *Solidarität* mit den Kranken.

Was heißt das?

1. Es muß alles geschehen, damit ein adäquates *Risikobewußtsein* in allen Schichten und in allen betroffenen Lebensaltern sich durchsetzt. Das kann nicht erreicht werden ohne *öffentliches* Gespräch und ohne den gezielten Einsatz der *Massenmedien.* Das wiederum setzt den Bruch mit tradierten *Tabus* voraus. Denn *adäquat* wird das Risikobewußtsein erst, wenn unser Wissen über AIDS entmythisiertes, moralinfreies und tabuloses Wissen ist.

2. Dem Risikobewußtsein entspringt die Forderung der *Selbstdisziplin.* Sie mag für verschiedene Menschen Unterschiedliches bedeuten: für den einen Forderung der Enthaltsamkeit, für den andern zur Monogamie und für den dritten zur Vorsicht. Gemeinsam ist ihnen nicht der Verzicht auf geschlechtliche Liberalität, sondern das *negative Regulativ,* nichts zu tun - sofern es an uns liegt -, was die Krankheit ausbreiten könnte: das Unterlaßbare also zu lassen, ob wir nun gesund oder krank seien.

3. Auf dem Fundament der Aufklärung und der Selbstdisziplin wird eine uneingeschränkte *Solidarität* mit den Infizierten und den akut Kranken möglich. Denn sie sind nicht permanente Mikrobendiffusoren, sondern hochgradig gefährdete, aber nicht unweigerlich gefährdende Menschen. Letztlich müssen wir an sie gar keine moralischen Forderungen stellen, sondern lediglich an uns selbst. Es genügt, daß *wir* uns danach verhalten. AIDS ist nicht ein theoretisch schwieriges Problem der Moral, sondern lediglich ein praktisch schwieriges der Disziplin.

Dennoch wird sich kein vernünftiger Mensch der Illusion hingeben, die Moral könne AIDS wieder zum Verschwinden bringen. Dies wird, wenn überhaupt, nur die Medizin bewirken. Aber es fragt sich, ob und wie lange die Moral, die *individuell* ein verläßlicher Schutz sein kann, auch *gesellschaftlich* hinreichende *Gefahrenbegrenzung* ermöglicht. Sollte das nicht oder nicht lang genug der Fall sein - man muß es aus mehreren Gründen befürchten -, so wird das Umfeld von AIDS vermutlich einer speziellen Verrechtlichung unterzogen werden. Recht ist, im Unterschied zu Moral, immer mit *Zwang* und *Sanktion* verbunden. Es appelliert nicht bloß, sondern gebietet und verbietet *drohend.* Ist es schon deshalb eine hinreichende Gefahrenbegrenzung? Auch dieser Illusion wird sich kein vernünftiger Mensch hingeben. Noch kein Delikt ist verschwunden, weil Gesetze gegen es erlassen worden sind. Vielmehr ist es durch diese erst zum *Delikt* geworden und hat sich in der Folge, wenn immer möglich, in ein Dunkel zurückgezogen. Aber gerade dies dürfte nicht geschehen. Die Paradoxie ist überdem altbekannt: Recht wirkt präventiv dort am nachhaltigsten, wo es sich auf das moralische Bewußtsein eines Kulturraums abstützen kann. Bloß: dort ist es am wenigsten notwendig. Daß dem Recht aber die Kraft der *Prävention* zukäme, wäre bei AIDS das schlechthin Entscheidende. Denn es soll ja die vermeidbare Ausbreitung der Krankheit *verhindern.* Jede Strafe wäre deshalb ein Eingeständnis in das Versagen dieses Rechts. Sie brächte - danach- nichts mehr in Ordnung, weil die Infizierung ja *irreversibel* ist. Sollte sie aber heilbar werden, würde vermutlich auch das Gesetz obsolet. Es ist - im Intimbereich - ohnehin auf verlorenem Posten.

Wenn das Recht und die Moral versagen, die Medizin scheitert, der Mythos zur Verzweiflung und die nackte Faktizität zum Leichtsinn verführen, und wenn der pragmatisch-politische Eingriff selber gefährlich wird, scheint der Geist am Ende seiner Möglichkeiten angekommen zu sein. Es gibt dort zwar noch die andere Hoffnung, die *religiöse.* Aber sie lehrt das Ertragen und nicht das Kurieren der Leiden, die Demut und nicht die aktive Revolte. Sie kann individuell eine Hilfe sein, aber gesellschaftlich auch eine Gefahr, nämlich als der Mythos mit dem verheißenen guten Ende. Der Chiliasmus ist der Bruder der Apokalypse. Wir sollten uns ihn, angesichts der Leiden anderer, nicht erlauben. Uns bleibt die Aufgabe, diese Krankheit, die im Prinzip übewindbar ist, zu bekämpfen - ohne Illusion, aber auch ohne Verzweiflung.

D». phil. Hans Sauer
Wanderstraße 10
CH-4054 Basel

Aufklärung über AIDS

Von Ehrhart Neubert

Kaum ein Wort ist im Zusammenhang mit AIDS mehr zu hören als *Aufklärung*. Gemeint sind Informationen über die Verhütung einer Hl'V-Infektion. Eine Assoziation drängt sich auf. »Aufklärung« war und ist ein stolzes Wort für die Emanzipation der abendländischen Kultur aus der Knechtschaft von Unwissenheit, Mystizismus, moralischer, sozialer und politischer Unmündigkeit. Der Umgang mit AIDS in unseren Gesellschaften nötigt zur Frage: Wie aufgeklärt sind wir eigentlich? Das ungute Gefühl stellt sich ein, daß die Aufklärung nur bescheidene Ergebnisse gebracht hat und wir dabei sind, Gewonnenes schon wieder zu verlieren. Der AIDS-Komplex offenbart den Zustand unserer Kultur und der in ihr wirkenden Kräfte. Dem nachzugehen bedarf es einer Analyse, die über einen *historisch-empirischen Zugang* eine Bestandsaufnahme ermöglicht. In einem zweiten Schritt soll eine *systematische Reflexion* den AIDS-Komplex bewerten. Schließlich wird der Versuch unternommen, den *spezifischen Beitrag theologischer Aufklärung* für die Urteilsfindung anzuzeigen.

1. Der AIDS-Komplex im soziokulturellen Zusammenhang

Die Krankheit AIDS hat sich anfangs als medizinisches Problem ausgewiesen. Doch schon bald nach der Entdeckung und Definition des AIDS zeigte sich, daß *viele Ebenen sozialer Beziehungen* betroffen sind und auch nichtmedizinische Wissensbereiche tangiert werden. AIDS hat neben den Medizinern Soziologen, Psychologen und Politologen herausgefordert, eine breite Diskussion um Normen und Werte ausgelöst und die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Teilsysteme unter Handlungsdruck gesetzt. Eine Krankheit, die in der weltweiten Todesursachenstatistik wahrscheinlich noch lange die letzten Ränge belegt, hat einen Status erhalten, der sich mit anderen Krankheiten kaum vergleichen läßt.

1.1 Wertigkeit von Biologie und Medizin. Die rasante Entwicklung von Biologie und naturwissenschaftlicher Medizin auf theoretischem Gebiet und in ihren Anwendungsbereichen hat diese Wissenschaften zu einem unverzichtbaren Teil der technisch-wissenschaftlichen Ausstattung unserer Gesellschaften werden lassen. Es geht schon nicht mehr um die gegenwärtige Leistungsfähigkeit dieser Wissenschaften, sondern darum, ob ihre Entwicklung mit den Bedürfnissen Schritt hält. So beauflagt eine Erwartungshaltung, vielleicht sogar ein unkritisches Vertrauen, Biologie und Medizin globale Notstände (Energie- und Nahrungsmangel) zu beheben und individuelle Wünsche (Gesundheit, sexuelle Jugend, Kosmetik, Wohlbefinden usw.) zu erfüllen. Dieser Druck durch *gesellschaftliche Projektionen* und die jeder Teilwissenschaft innewohnenden Tendenzen zur Verselbständigung haben Biologie und Medizin mehr und mehr zu eigenständigen Sinn-, Wert- und Handlungssystemen werden lassen. Dadurch bringen diese Wissenschaften normenbildende Theorien in die Gesellschaft ein, die zur Stabilisierung und Kontrolle gebraucht und mißbraucht werden können. Schon in

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 178-189, ISSN 0044-2674
© Güterslohner Verlagshaus Gerd Mohn 1988

den biologistischen Ideologien und Praktiken des deutschen Faschismus wirkte sich die *verhängnisvolle Verknüpfung biologischer und sozialer Kategorien* aus. Extreme Beispiele dürfen aber nicht den Blick für latenten Biologismus und Medizinalismus verstellen, dem wir heute ausgeliefert sind, ohne dies überhaupt wahrzunehmen. Mißtrauen ist dort angebracht, wo aus biologischer und medizinischer Logik Eingriffe in die soziale Gestaltung der Gesellschaft gefordert werden. Und mißtrauisch sollten wir gegen uns selbst sein, weil wir Hemmungen für eine vernünftige Kritik an der Medizin verinnerlicht haben. Wir akzeptieren schnell und gern alles, was sich biologisch oder medizinisch begründen läßt, ohne daran zu denken, daß wir es mit Wissenschaften zu tun haben, die selbst im Sozialen befangen sind.

In diesem allgemeinen Rahmen ist auch das AIDS zu sehen. Plötzlich treten Mediziner auf, die sich soziologisch und sozialethisch für kompetent halten, Normen und Werte der Gesellschaft beurteilen und politisch durchsetzen möchten. Politiker wiederum legitimieren ihre Handlungen mit medizinischen Argumenten und lassen ihre Gesellschaftspolitik von medizinischen Gutachtern rechtfertigen. Wenn nun auch noch die von der Krankheit Betroffenen ausgerechnet jene sind, die immer schon einem sozialen Vorurteil ausgeliefert waren, fragt es sich, wo Biologie und Medizin aufhören und Biologismus und Medizinalismus anfangen. Aus der Medizin kommen die Stimmen, die behaupten, daß über die Schwächung des Immunsystems die evolutive Selektion und Ausmerzung der nicht fortpflanzungsaktiven Teile der Bevölkerung, der Homosexuellen, erfolge",

1.2 AIDS in der »Wendezeit«. 1981 gab es in den USA die ersten Nachrichten über die neue Krankheit. Noch bevor wichtige medizinische Fakten abgeklärt waren, überrollte die USA und kurz darauf Westeuropa eine Lawine von Meldungen, Vermutungen und Befürchtungen. Sehr schnell wurde AIDS ein Thema für Politik, Wirtschaft, Justiz und Religion. Die Medien multiplizierten und verstärkten. Obwohl in den letzten Jahrzehnten über zwanzig neue Virenkrankheiten beschrieben wurden, fand keine dieser Krankheiten eine mit AIDS vergleichbare öffentliche Aufmerksamkeit. Offenbar paßte die »AIDS-Botschaft« in das *geistig-politische Klima der Zeit.*

Die *emanzipatorischen Bewegungen* hatten Ende der siebziger Jahre einen Höhepunkt erreicht. Neue sozial und politisch engagierte Gruppen, Institutionen und Parteien entstanden. Gleichzeitig bildeten sich alternative Subkulturen, die den Wertewandel markierten. Dem gegenüber formierte sich die »geistig-moralische Wende« in vielfältigen konservativen Realisierungen. »Sicherheit« wurde das Kennwort, unter dem Freiheit, Emanzipation und Partizipation begrenzt wurden. Die Angst vor Wertgefährdung und Werteverlust zeigte sich sowohl innenpolitisch, ökonomisch, wie auch im Streben nach immer neuen militärischen Sicherheitssystemen. In dieses Klima kamen die Nachrichten über AIDS. Sofort nahm sich die politische»Rechte« intensiv des Themas an. Wobei »rechts« hier die Chiffre für die Kräfte ist, die meinen, durch Handhabung von Machtmitteln Gesellschaften stabilisieren und in gewünschte Richtungen treiben zu können. In diesem Sinne können auch Linke ganz rechts stehen. Jedenfalls haben alle, die überkommene Werte verteidigen wollten, in AIDS ein plausibles Argument gesehen. Alternative und Linke konnten nur noch mit exotischen Theorien kontern. Manche wollten das Virus zur Waffe machen, das in höchste Kreise

subversiv eingeschleust werden sollte". Andere behaupteten, HIV sei ein Produkt amerikanischer Rüstungslabors".

Ein wichtiger Aspekt der Involvierung des AIDS in die soziokulturelle Situation ergibt sich daraus, daß diejenigen, die das Krankheitsbild formulierten und die wissenschaftliche Arbeit leisteten, keine wertneutralen Subjekte sind. Wissenschaftliche Ergebnisse sind von *Determinanten* bestimmt, die zu einem Teil *im Subjekt des Forschers* und *in der Richtung seiner Forschung* liegen. Tatsächlich haben die *»AIDS-Entdecker«* nach einer spezifischen Homosexuellenkrankheit gesucht. Sie haben manches aufgeben müssen, bis sie endlich bei AIDS »fündig« geworden sind". Bei anderen AIDS-Forschern läßt sich aus Statements und wissenschaftlichen Texten erkennen, in welchem Maße sie selbst in Urteil und Vorurteil befangen sind[5].

1.3 Mythos AIDS. Die medizinische Information und deren populärwissenschaftliche Vermittlung und Aufbereitung in den Medien hat durch die Markierung der *»Risikogruppen«* (Homosexuelle, Bisexuelle, Promiske und Drogensüchtige) alte, latent wirksame sexistische Vorurteile verstärkt und mit Hilfe einer Wissenschaftssprache plausibilisiert. Lebens- und Verhaltensweise dieser traditionell marginalisierten Gruppen bedingen die mögliche Blutzublutübertragung des HIV. Daß Hämophile, Personen mit häufigen Transfusionen und Kinder (durch Geburt) ebenfalls infiziert werden können, verstärkt noch diesen Effekt. Diese Menschen sind im Gegensatz zu den »Infektionsherden« die »unschuldigen Opfer«, Insbesondere sind durch die AIDS-Informationen auch *rassistische Vorurteile* objektiviert worden. Über die Epidemiologie erscheinen schwarze Menschen in Haiti, Zentralafrika und die farbigen Unterschichten der USA als von der »Seuche« besonders betroffen. Verschiedene Affentheorien tragen dazu bei, die abwertende »Infektionskette« Affe - Neger – Homosexuelle zu konstituieren. Viele soziale und politische Varianten ergänzen die Palette der Vorurteile. Die Mobilisierung und Objektivierung von Vorurteilen löst sozialpsychologische Mechanismen aus, die offenbar in der abendländischen Kultur in immer neuen Konkretionen erscheinen. Auch im AIDS-Fall wird die eigene Unsicherheitserfahrung in marginalisierte Gruppen projiziert, werden Sündenböcke erschaffen und Gefahren für die ganze Gesellschaft geortet. Kaum noch geht es um den konkreten Homosexuellen oder Fixer. Sie werden als Übel schlechthin abstrahiert. Im Konsens dieser Urteile können sogar die Opfer eingeschlossen sein. Wie im Mittelalter manche Frauen auf den Hexenwahn mit Teufelskulten reagierten und die Juden verzweifelte Sheylocktypisierungen hervorbrachten, integrieren nicht wenige Homosexuelle AIDS als Lust an der Strafangst.

Unabhängig von feststehenden und gesicherten medizinischen Fakten, von inzwischen aufgegebenen oder nie verifizierten Hypothesen ist um AIDS ein Bedeutungs- und Deutungsfeld entstanden, das in folgenden Assoziationsketten aufgelistet werden kann:

- Afrika - Unterentwicklung, fremd, unkontrolliert, hilfsbedürftig;
- Affen - Viren, tierisch, gefährlich, unerforscht, bösartig;
- Seuche - Infektionsgefahr, Hygiene, Distanz, Wissenschaft, Massensterben;
- Zerstörung der Abwehrkräfte – Tod, Schmerzen, Siechtum, Schicksal, Angst;
- Geschlechtskrankheiten - Sexualwünsche, Lebensweise, verbotene Liebe, Schuld, Sünde;
- Süchtige - soziales und persönliches Unglück, abhängig, unfrei;

- Homosexuelle	- Außenseiter, Subkultur, unnormal, heimlich, safer sex, Perversion;
- Promiske	- Moral, Untreue, Lust, Strafe.

Das Tetragramm AIDS symbolisiert ein diffuses Wert-jWissen-jHandlungsgemisch, das durch individuelle Angst und kollektive Angsthysterie dynamisiert und sozial wirksam wird. Inzwischen hat sich AIDS so verselbständigt, daß man geradezu von einem AIDS-Mythos reden muß. In immer neuen Logien und Imaginationen wirkt er in alle gesellschaftlichen Ebenen und Institutionen hinein. Staat, Justiz, Wirtschaft, Kultur, Kirche reagieren, als hätte es nie eine Differenzierung der Teilsysteme gegeben. Der AIDS-Mythos wertet, erklärt und zwingt unabweisbar zum Handeln. In allem ist nie ersichtlich, ob nun die reale Gefahr, die Angst vor der Gefahr die Reaktion auslöst, oder ob die Mittel, die gegen Angst und Krankheit ergriffen werden, die Angst erst hervorrufen. In dumpfen Gefühlen ahnt der Geängstigte Schauerliches.

Der AIDS-Mythos löste folgerichtig sofort nach den ersten Publikationen auch *im religiösen Feld Reaktionen* aus. Fernsehprediger, Kirchen, kirchliche Organisationen und Einzelpersönlichkeiten sahen sich herausgefordert. Abgesehen von der allgemeinen diakonischen Hilfsbereitschaft, die in ihrem Aufwand in einem merkwürdigen Gegensatz von tatsächlichen AIDS-Opfern und dem millionenfachen Leid durch andere Nöte steht, sind drei Haltungen zu erkennen.

1. AIDS wird zur Begründung und Plausibilisierung religiöser Normen, Vorstellungen und Handlungsanweisungen gebraucht. Danach ist AIDS Strafe oder Geißel Gottes, Zeichen des Gerichts u. a. m.

2. AIDS löst auch in den Kirchen Sicherungs- und Abgrenzungsmechanismen aus. Unter dem Stichwort Hygiene werden die Abendmahlspraxis diskutiert und Werte wie Ehe, Enthaltsamkeit, Treue interpretiert.

3. AIDS fordert aber auch eine kritische Haltung heraus, die das religiös-kulturelle Umfeld als eine der Bedingungen erkennt, die dem AIDS-Mythos Raum geben. Das löst Bemühungen aus, soziales Handeln der motivierenden Kraft des AIDS-Mythos zu entziehen.

Trotz vieler quasireligiöser Verschlüsselungen zeigt der AIDS-Mythos eine modernistische Fassade. Gerade in der Unbestimmbarkeit von eindeutig gesundheitspolitisch-präventiven Zwecken und gesellschaftspolitischem Mißbrauch realisieren sich Gewalt- und Repressionspotentiale. Diese sind zwar durch plausible und rationale Theorien verdeckt, bedeuten letztendlich aber den Vollzug ritualisierter Gewalt und die soziale Aktualisierung archaischer Opferungs- und Opferhaltung", In dieser religiösen Funktion spiegelt der AIDS-Mythos die Zustände und schreibt sie gleichzeitig fort.

1.4 Interessen. Der AIDS-Mythos reproduziert sich aber nicht von einigen Hl'V-Infizierten und einer gewissen Anzahl Hygienefanatiker. Schubkraft bekommt der Mythos aus handfesten *ökonomischen Interessen,* die ihm materielle Gewalt verleihen. Nach Angaben der WHO arbeiten angeblich 200000 Ärzte ausschließlich an AIDS. 500000 Veröffentlichungen hätte es bisher zum Thema gegeben". Wenn diese Zahlen der WHO (wie auch ihre anderen) möglicherweise übertrieben sind, zeigt das doch die Unverhältnismäßigkeit des Einsatzes. Die

Anzahl der Opfer (einschließlich der schon Verstorbenen) wird durch den personellen Aufwand um ein Vielfaches übertroffen. Ärzte, medizinisches Personal, Wissenschaftler, Politiker, Kirchenleute, Sozialarbeiter usw. finden an AIDS ihr »Brot«. Hier sind personelle Interessenlagen zu sehen. AIDS hat auch eine Fülle anderer Konjunkturen belebt. Medien, Sex-Industrie, zweifelhafte Heilpraktiken usw. konnten neue Nachfragen registrieren. Entscheidend wäre aber eine Untersuchung der inzwischen zu Milliardenhöhe angeschwollenen Geldströme. Den großen Profit kassieren die internationalen Konzerne, die Testmaterial und Therapeutika herstellen und Forschung betreiben. Der Konkurrenzkampf ist hart und wird nur mit seriösen Mitteln geführt. Selbst führende AIDS-Wissenschaftler sind einbezogen. Und wenn sie des Betrugs überführt sind, scheint das ihrer Reputation kaum zu schaden". Gleichzeitig bedeutet AIDS für den chemisch-pharmazeutischen Komplex und die verschiedenen biotechnischen Forschungsbereiche zusätzlich Legitimation für Humanexperimente und weitere Hochspezialisierung ihrer Produkte.

Eine Gesellschaft investiert aber immer nur dort massenhaft Geld, Kapazitäten und Personen, wo es um die Beseitigung von dringenden Notständen geht. Daß AIDS ein gefährlicher Notstand sei, wird durch Zahlen, Statistiken und Hochrechnungen belegt. So werden die *Zahlenangaben* seit 1981 kumulativ angegeben, was bei anderen Todesarten und Krankheiten sonst nicht üblich ist und zu Riesensummen führen würde. Die Hochrechnungen basieren auf der Annahme, daß sich die gesamte Bevölkerung wie promiske Homosexuelle oder Drogensüchtige verhält. Die Hochrechnungen für viele Länder, besonders aber für Afrika beruhen auf Schätzungen und Vermutungen. Hier wurden keine größeren Testreihen und dgl. durchgeführt. Leider beteiligt sich die WHO (Weltgesundheitsbehörde) an den Hochrechnungen bis zu 100 Millionen Fällen". Aus einer Epidemie mit weltweit 75000 Fällen wird die größte Pandemie aller Zeiten prognostiziert. Je größer die Gefahr, desto größer auch die Verpflichtung der Gesellschaft, das AIDS-Geschäft zu subventionieren.

1.5 Fakten und Hypothesen. Meist wird zwischen der realen Krankheit AIDS und den sozialen Folgen von AIDS unterschieden. Es sei zwar bedauerlich, daß es einige negative Folgen im sozialen Bereich durch AIDS gäbe, das HIV nehme aber auf emanzipative Bestrebungen keine Rücksicht[1o]. Hier muß nachgefragt werden. Die Epidemiologie arbeitet weithin mit Hypothesen. Auch bei Fragen der Übertragung und des Krankheitsverlaufes gibt es heute immer noch mehr Hypothesen als eindeutige Fakten und Zusammenhänge. Ungeklärt ist auch, wann bei einem Infizierten die Krankheit manifest wird und welche Kofaktoren eine Rolle spielen. So haben sich die Angaben über die Inkubationszeiten mit dem Entdeckungszeitraum gestreckt. Da die sogenannten opportunistischen Erkrankungen selbst immundeprimierend sind, ist auch immer noch in der Diskussion unentschieden, was im Einzelfall Ursache und Wirkung des Immunmangels ist.

Der aufmerksame Leser der medizinischen Fachliteratur ist über den Hypothesengehalt der AIDS-Medizin verblüfft. Die populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen können nicht als maßgebliches Informationsmaterial betrachtet werden, da hier Vereinfachungen und Verkürzungen angeboten werden. Sicher ist, daß es heute in der AIDS-Medizin neben gesicherten Fakten und Einzeldaten eine Fülle von Hypothesen und Vermutungen gibt, die zum Gesamtbild AIDS gehören und jeweils nur schwer zu differenzieren sind. Interessant ist dann

aber, von welcher Art der »Kitt« ist, der die Einzeldaten zu Hypothesen verbindet. Um einen Schritt weiterzukommen, muß AIDS in einen systematischen Zusammenhang mit der Bewertung und dem Umgang mit Krankheit in unserer Kultur gestellt werden.

2. System Mensch und Funktionsstörung AIDS

Die Beschreibung des Krankheitsbildes und der Krankheitsdefinition des AIDS erreicht nur einen schmalen biologisch-medizinischen Sektor des Wissens über den Menschen. Es ist vollkommen unbefriedigend, wenn Psychologen, Soziologen, Politiker oder Theologen die medizinische Vorgabe und das biologische Spezialwissen ungeprüft zum Axiom ihres Denkens und HandeIns machen. Bei vielen Zivilisationskrankheiten und psychischen Störungen haben andere Wissenschaftsgebiete längst ihre Kompetenz einbringen und nachweisen können. Bei AIDS steht das noch aus.

2.1 Die biopsychosoziale Einheit des Menschen und seine Immunität. Die anthropologischen Wissenschaften gehen heute davon aus, daß der *Mensch* eine *biopsychosoziale Einheit* ist. Noch aber fehlen hinreichende Gesamtkonzepte oder Modelle, die Komplexität dieser Beziehungen einschließlich des Faktors Zeit (Evolution) abzubilden. Ein solches Gesamtkonzept ermöglichte, die Daten und Fakten der Einzelwissenschaften besser zu bewerten und einzuordnen. Vorläufig hat das einen verstärkten Druck zu interdisziplinärer Zusammenarbeit ausgelöst und zur Installierung von Wissenschaftsbereichen geführt, die quer durch die Disziplinen Erkenntniswege abschreiten. Allein diese Praxis hat schon dazu beigetragen, den Menschen als biopsychosoziale Einheit bzw. als psychosomatisch-soziales Teilsystem im Großsystem Natur zu sehen.

Im Zusammenhang mit dem AIDS kann das ausschnittweise am Beispiel menschlicher *Immunität* dargestellt werden. Das komplexe Abwehrsystem ist ein sich selbst regulierendes offenes System. Allein die biologisch-medizinische Komponente besteht aus mehreren Teilen (Phagozyten, Resistenzproteinen u, a.), Diese sind jeweils in zahlreiche Einzel- und Komplexfunktionen des Organismus integriert (Hormone, Organe, psychischer Apparat u. a.). Alle Funktionen sind an die Individualgeschichte gebunden (Reifung des Resistenzsystems, geschlechts- und altersbedingte Faktoren usw.), die in einem Zusammenhang mit der Evolutionsgeschichte steht (genetisch gesteuerte Reproduktion des Organismus, Ausbildung von Organen zur Immunzellproduktion u. a.). Die organismusinternen Funktionen sind damit auch die ins Innere genommene Umwelt. Im Laufe der Evolution haben zumindest die Säugetiere und vor allem der Mensch gelernt, Erfahrungen in der Krankheitsabwehr zu sammeln, zu speichern, zu verarbeiten und schließlich auch sozial zu institutionalisieren. Die psychischen und sozialen Komponenten der Immunität sind nun nicht irgendwelche peripheren Zusatzleistungen für das Immunsystem, sondern haben auf dieses bezogen zentrale Aufgaben. Zur Erhaltung eines Individuums bzw. der Art kann der Schutz vor Krankheitsfaktoren, auch die Erkennung und Abwehr von Antigenen, nicht nur Zellreaktionen überlassen sein. Nahrungsaufnahme, geringfügige Verletzungen, Kontakte mit Giften u. a. m. würden die Organismen rasch vor unlösbare Probleme stellen. Die Komplexität des Systems sichert in der Regel, daß einzelne Störungen kompensiert werden können. Krankheitsprozesse sind entsprechend auch nicht als Funktionsstörung einer Komponente verstehbar.

Von zahlreichen Infektionskrankheiten weiß man heute sehr genau, daß der manifeste

Ausbruch der Krankheit eine *psychische Prädisposität* voraussetzt und *soziale Determinanten* hat. Tatsächlich sind sehr viel mehr Menschen mit irgendwelchen Keimen infiziert, als es akute Erkrankungen gibt. Infektion bedeutet in der Regel nicht zwangsläufig den Ausbruch der Krankheit. Dazu bedarf es psychischer und sozialer Kofaktoren.

Dies bestätigt sich auch bei einer HIV-Infektion, die mitunter Jahrzehnte ohne Krankheitsmanifestation andauern kann. Genetische Komponenten sind zur Zeit Gegenstand der Forschung. Das HIV wäre dann als ein Faktor unter anderen zu betrachten, das einen Beitrag zum Krankheitsprozeß liefert, nicht aber kausal determinierender Erreger ist. Die psychischen und sozialen Kofaktoren des AIDS müssen besonders beachtet werden.

2.2 Norm Gesundheit und Abweichung AIDS. Bisher ist vorausgesetzt, daß die Störung des biopsychosomatischen Systems Mensch Krankheit sei oder bedeutet. Da dieses System sich aber ständig in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt (und damit auch mit sich selbst) befindet, ist es, so gesehen, eigentlich immer krank, ist doch außerdem der Zerfall des Einzelwesens determiniert. Daher verlangt die Differenzierung zwischen »gesund« und »krank« ein Urteil. Die Kriterien für solche Urteile stammen aus dem gesellschaftlichen Konsens. Der Grad der Abweichung vom Normalfall wird gleichsam vereinbart, bewertet und gemessen. In verschiedenen Kulturen und Epochen fallen solche »Vereinbarungen« unterschiedlich aus. Ob z. B. altersbedingte Erscheinungen als Krankheit oder Reifung verstanden werden, hängt von Bewertungen ab, die mit Medizin gar nichts zu tun haben. Auch die Abweichung von sozialen und psychischen Normen wird selbst innerhalb unserer europäischen Kultur unterschiedlich bewertet.

Darum sind auch die *Grenzen zwischen Krankheit und Verbrechen* oft fließend. Der Kranke weicht aber nicht nur von der Norm ab, sondern wird auch als sozial »unfähig« definiert. Um Krankheit verträglich zu machen, hält die Gesellschaft die Rolle »krank« bereit, die den Betroffenen zwar sozial entmündigt und abhängig macht, ihm aber zugleich in normativen Grenzen eine bestimmte Akzeptanz und Fürsorge sichert.

Bei AIDS-krank-Definierten und bei allen Vorstufen des AIDS kulminieren nun die Normabweichungen. Auch die Rolle »krank« überschreitet die Grenzen akzeptierter »Unfähigkeit«, Die Hauptbetroffenengruppen, *Homosexuelle* und *Süchtige*, weichen in ihrer Lebensweise an sich schon von der Norm ab. Homosexualität wurde in der Vergangenheit als Krankheit oder gar als Verbrechen bewertet. Immer noch wird faktisch in der Gesellschaft diese Normabweichung nicht verkraftet. Auch Drogensucht wird mindestens als Krankheit bewertet, wenn nicht gar direkt oder indirekt kriminalisiert. Beide Phänomene haben, abgesehen von der negativen Bewertung, grundsätzlich nichts miteinander zu tun. Im AIDS-Fall aber wird die Krankheit direkt auf die für beide Gruppen je spezifische Lebensweise (Übertragung) zurückgeführt. Dadurch erscheint AIDS als »Schwulen- und Fixerseuche«. Präventive Maßnahmen sind deshalb oft mit Repression, Isolation und anderen Zwangsmaßnahmen verbunden. Bei eingesetzten Therapeutika werden die sonst üblichen Toleranzgrenzen für schädliche Nebenwirkungen relativ leicht überschritten. Die Behandlung und der Umgang mit AIDS-krank-Definierten und Test-Positiven gleichen eher Strafmaßnahmen, als heilendem Handeln.

Die Sozialmedizin hat schlüssig nachweisen können, daß krankhafte Prozesse immer *soziale Faktoren* haben. Jede Gesellschaft enthält für die Gesundheit des Menschen bestimmte Risiken, die sie auch verteilt. In früheren Gesellschaften (und heute noch) wurden solche »Risiken« gehäuft von den sozialen Unterschichten getragen. Mit diesen Einsichten wurde auch die Verpflichtung der Gesamtgesellschaft formuliert, für die (von ihr verursachten) Krankheiten einzutreten. Heute ist eben diese Solidargemeinschaft in Frage gestellt. Zwar kommen auch im AIDS-Fall Kassen und öffentliche Gesundheitseinrichtungen in der Regel noch ihren Verpflichtungen nach, aber die Theorien werden schon konstruiert, wonach es eine Eigenhaftung für selbst »verschuldete« Übel gibt. Schon die hygienische Propaganda individualisiert das Problem. Nach sozialen Faktoren bei AIDS wird gar nicht erst gesucht. Bei den AIDS-»Risikogruppen« wird ein individuell verantwortetes »Risikoverhalten« ausgemacht.

Der Risikobegriff verschleiert eigentlich nur die *kollektive Verursacherproblematik:* »Risikogruppe, -situation, -verhalten« bildet weder ein kausales Geschehen ab, noch kann er irgendwelche Determinanten exakt feststellen. Der Begriffhat lediglich einen statistischen Wert, der immer von Vorannahmen ausgehen muß. Nur im Extrem ist er stimmig, dann allerdings allgemein nichtssagend: Das Leben ist riskant.

Bestimmte gesundheitliche Gefahren (Autofahren, Genußmittel, Arbeitsintensität usw.) werden im sozialen Konsens in Kauf genommen, obwohl sie viele Opfer fordern. Ein entsprechendes Verhalten wird nicht als Risikoverhalten angelastet. Verhaltensweisen von *Minderheiten* werden aber nicht akzeptiert, negativ bewertet, als Krankheitsfaktoren betrachtet und zu individuellem Fehlverhalten erklärt.

Die Individualisierung der Krankheitsursachen bei AIDS ist auch auf einem anderen Hintergrund zu sehen. Immer mehr werden Biographien in individuellen Entscheidungen aus stereotypen (juristisch formulierten) Mustern zusammengesetzt. Diese Individualisierung, die eine neue Qualität der Vergesellschaftung und institutionellen Abhängigkeit bedeutet, enthält das Risiko, die Biographie falsch zu »konstruieren«11. Dies geschieht, wenn die angebotenen Muster verfehlt werden. Für Homosexuelle und Drogensüchtige fehlen überhaupt solche Angebote. Wie sie sich auch entscheiden, sie treffen auf einen rechtsfreien Raum, der sehr schnell zu einem recht-losen Raum werden kann. Zum Teil konnten Homosexuelle und Drogensüchtige diesen Mangel durch die Entwicklung von *Subkulturen* ausgleichen. Subkulturen entstehen zwar als direkte Folge von sozialen Mangelzuständen, sind aber erheblichem Druck der Gesamtgesellschaft ausgesetzt. Über die AIDS-Prävention werden diese Subkulturen erreicht und Versuche herausgefordert, sie als »Infektionsherde« auszulösen.

Die individualisierte Hygiene-Botschaft für AIDS entspricht jenen Selbstverwirklichungsideologien und Ich-Kulten, die den Individuen das Rüstzeug geben sollen, auch noch Sinn in seinen Entscheidungen zu sehen, die nur frei sind in der Erfüllung von Erwartungen der Gesellschaft.

2.3 Krankheitsprozeß und Diagnose AIDS. Wenn die Diagnose AIDS gestellt wird, müssen bestimmte klinische und anamnestische Kriterien erfüllt sein. Die Entscheidung AIDS fällt, wenn die Daten der Vorgabe des Krankheitsbildes entsprechen. Erst die Definition und Klassifikation der Krankheit ermächtigt die Diagnose. Konventionell und im populären Verständnis gilt die Diagnose als Vermittlung zwischen Krankheit und ärztlichem Handeln,

wobei angenommen wird, daß die Diagnose dem Patienteninteresse dient. Das gilt aber nur eingeschränkt. Zunächst muß zwischen der Krankheit selbst und dem Begriff von ihr unterschieden werden. Das *personale Krankheitsgeschehen* ist als dynamischer Prozeß eines Lebensproblems zu verstehen, der sich nur annäherungsweise in Fließgleichgewichten, Regelkreisen, komplexen Wechselbeziehungen und polaren Bezugssystemen weit über den Rahmen eines biologisch-medizinischen Symbolbereiches hinaus beschreiben läßt. Dagegen ist die Definition (Klassifikation) einer Krankheit eine typisierende und vereinfachende Formel für eine oder wenige biologische Funktionsstörungen. Die Definition einer Krankheit und entsprechend die ihr verpflichtete *Diagnose* erreicht daher den krankhaften Prozeß immer nur unzureichend. Niemals bedeuten die gleichen Funktionsstörungen, Symptome, Erreger usw. einen gleichartigen Krankheitsprozeß. Dennoch kann die Diagnose einen Wert haben. Sie ist sinnvoll in der medizinischen Kommunikation (Datenaustausch) und kann als gemeinsame AufgabensteIlung von Patienten und Therapeut gesehen werden, wenn der therapeutische Einsatz eindeutig ist. Werden aber ärztliches Handeln, Therapie und Diagnose nicht dem Patienteninteresse untergeordnet, kann eine funktionale Medizin dem Patienten mehr Schaden als Nutzen bringen, was heute an dem steigenden Anteil iatrogener Erkrankungen sichtbar wird. Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, ist die Diagnose AIDS ein extremes Beispiel für eine iatrogene Erkrankung.

Eine *Therapiefür AIDS,* d. h. in diesem Fall einer Hl'V-Infektion, gibt es nicht. Ärztliches Handeln bleibt nach der Diagnose nur eine Art verlängerte Sterbehilfe, da die Bestätigung des Krankheitsbildes durch die Diagnose die Todesgewißheit vermittelt. Der Diagnose AIDS werden regelmäßig kranke Menschen ausgesetzt. In sie wird mit der Diagnose das gesellschaftliche Urteil implantiert, ihre Identität zerstört und ihre Abweichung von der Norm mit Sanktionen (Isolation etc.) belegt. So führt schon allein ein testpositives Ergebnis bei 50% der Betroffenen zu schweren psychischen Belastungen[12]. Mehr oder weniger sind alle belastet. Die hohe Suizidrate bei AIDS ist eigentlich schon alarmierend. Nach allem, was wir über die menschliche Immunität wissen, schädigen soziale Ausgrenzung und psychische Belastung das Resistenzsystem. So wird die Diagnose AIDS selbst ein Kofaktor in einem Krankheitsprozeß, der als Immunschwäche beschrieben wird. Was hier nun Ursache und Wirkung ist, läßt sich tatsächlich nicht mehr trennen. Tragisch ist dabei, daß selbst präventive Konzepte und Maßnahmen an diesem Vorgang beteiligt sein können, weil auch sie zur Ausgrenzung mit ihren gesundheitlichen Nebenwirkungen beitragen.

Die Medizin müßte allein aus diesem Grund Sinn und Wert der Definition des AIDS überprüfen.

3. Das ethische Urteil als theologische Antwort auf AIDS

Die vorgestellte Sichtweise ist eine kritische Bestandsaufnahme des Umgangs mit dem AIDS durch Medizin, Gesundheits- und Sozialwesen, Politik, Medien und Öffentlichkeit, die in den Teufelskreis der Verselbständigung und Selbstlegitimierung einmal gefällter Urteile geraten sind. Auch *Kirchen* sind in diese Vorgänge involviert, da sie traditionell ethische Kompetenzen besitzen. Theologie und Kirche erfüllen aber nicht automatisch um der Opportunität und

Konsensfähigkeit willen Erwartungen. Die christliche Religion kann auch in kritische Distanz gehen und hinter den naturwissenschaftlichen Verobjektivierungen die *religiösen Dimensionen des AIDS-Mythos* erkennen und bewerten. Theologie und Kirche schulden der Gesellschaft theologische Aufklärung über das AIDS.

3.1 Konfrontation der Entwürfe. Der Mythos AIDS wirkt auf Werte, Deutungen und Handlungen, weil dieses Konglomerat aus Interessen und Urteilen soziale und individuelle Wünsche, Ängste und Erwartungen aktualisiert. Dabei projizieren das Krankheitsbild und die aus ihm abgeleiteten gesellschaftspolitischen Präventivmaßnahmen die Vision einer »gesunden« Gesellschaft, die Konformität voraussetzt. Die Abweichung von solchen Normen wird als Krankheit oder Krankheitsfaktor bewertet und plausibilisiert. Nun haben immer schon Krankheiten oder die Angst vor ihnen zur Stütze und Konsolidierung sozialer Strukturen gedient. Bei solchen Krankheiten, die oft genug im Gegensatz zu AIDS das Ausmaß einer Naturkatastrophe hatten, dominierten aber letztlich die sozialen und religiösen Sinnsysteme. Mit AIDS entstehen soziale Schreckensbilder (»Pest des Jahrhunderts«) und illusionäre Glücksbilder (»Gesundheit für alle«), die institutionell verwaltet werden und die Gesellschaft dominieren.

Christliches Denken, wie stark im Einzelfall auch auf Bewahrung festgelegt, zielt dagegen auf Veränderung, ist eschatologisch orientiert. Entscheidendes Axiom ist die Kategorie »Heil«, die Heilung des Individuums immer einschließt, aber grundsätzlich eine Überwindung anthropologischer und sozialer Determinanten meint. Wenn auch die Verwirklichung des Heils in der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung bleibt, liegt doch dem HeilsbegritT eine biopsychosoziale Einheitsschau des Menschen und seiner Geschichte zugrunde. Von hier aus legitimieren sich Wissenschafts- und Gesellschaftskritik, nicht aber deren Negation. In der theologisch-ethischen Urteilsbildung im konkreten Fall werden in diesem ganzheitlichen Bezugssystem der Mangel an Maßstäben und die Ambivalenz der Zweck-Mittelrelation der wissenschaftlichen (und technischen) Teilgebiete menschlichen Wissens durch verbindende und verbindliche Gewißheit behoben. Hier liegt auch der eigentliche Konflikt zwischen theologischer Anthropologie und der AIDS-Wissenschaft. Eine Wissenschaft, selbst in den sozialen Prozeß einbezogen, erstellt Daten, deren innere Verknüpfung und soziale Wertung eine eigene Wirklichkeit konstituieren, die im Zirkel der Selbstlegitimierung kreisen. Dieser fraktionierenden AIDS-Logik kann auf vielfältige Weise das theologische Urteil entgegengestellt werden.

In der *AIDS-Medizin* wird nach Ursachen für verhängnisvolle Wirkungen gefahndet. *Kausalität und Ä·tiologie* sind die reduktionellen Krücken dieser Wirkungswirklichkeit. Das prognostizierte Massensterben von Drogensüchtigen, Homosexuellen, Afrikanern und Asiaten wird auf einen Faktor zurückgeführt. Damit wird ignoriert und verdrängt, daß die Faktoren für die gesundheitlichen Katastrophen in der Dritten Welt, die Todesursachen für Drogensüchtige und die Belastungsfaktoren für Homosexuelle in der Gesellschaft liegen. Dazu gehört auch die AIDS-Botschaft selbst. Sie zwingt marginalisierte Menschen, sich dem kollektiven (Vor-)Urteil zu unterwerfen, es zu verinnerlichen und mit ihrer Selbstaufgabe zu realisieren.

Schon im *Heuen Testament* werden *Krankheit und Sünde* nicht als Wirkung von Ursachen

gesehen, die im Individuellen liegen. Tod, Krankheit und Sünde sind anthropologische Bestimmungen. Gottes Handeln rettet nicht vom, aber aus dem Tode. Krankheit ist Zeichen des Menschlichen und dient der »Offenbarung der Werke Gottes« (Joh 9.3). Sünde ist Gottesferne und wird nur von Gott überwunden, der allein rechtfertigt und annimmt. Die Sünde des einzelnen ist auch immer die Sünde der anderen. Aussatz wird zum Aussatz, weil andere aussetzen. Wenn diese Haltung zum Interesse leitenden Motiv der Erkenntnis über das AIDS, dessen Folgen und innere Strukturen würde, müßten die medizinischen Fakten nicht ignoriert werden, wohl aber erführe ihre Zuordnung, Deutung und Bewertung eine grundlegende Veränderung. Vergleichbar der inzwischen eingeforderten sozialen und politischen Kompetenz der Theologie in Friedens- und Ökologiefragen könnten für direkt und indirekt Betroffene lebensrettende Entwürfe erstellt und der Gesellschaft damit innovatorische Impulse gegeben werden.

3.2 Handlungs/eid Kirche. Die Kirchen könnten in ihrem eigenen Bereich die soziale Macht des AIDS eindämmen und damit in die Gesellschaft wirken. Der *Ökumenische Rat der Kirchen* hat dazu einen Anfang gemacht. Er beschreibt»Kirche als heilende Gemeinschaft«[13], bekennt Mitschuld und sieht die Mitverantwortung der Kirchen. Die ekklesiologische Bestimmung »Heilende Gemeinschaft« ermöglicht es, der ausgrenzenden AIDS-Ideologie integrierende Konzepte entgegenzusetzen.

Allerdings werden solche Konzepte nur dann wirklich greifen, wenn sie soziale Verbindlichkeit herhalten, d. h. innerhalb der Kirchen auch Rechtscharakter bekommen. Eine vorrangige Bedeutung hat daher die kirchenrechtliche Integration von Minderheiten. Eine diakonisch-fürsorgerische Haltung, die die spezifischen Bedürfnisse und Identitäten von Minderheiten nicht ernst nimmt und sich auch nicht auf rechtliche Fixierung beziehen kann, wird zuletzt nur marginalisierend wirken. Obwohl AIDS Homosexuelle, Drogensüchtige, Ausländer usw. unter den Aspekt der Infektion subsumiert, gälte es jeweils zu differenzieren und entgegen allen Abstraktionen zu konkretisieren.

Ein markantes Feld kirchlicher Selbstbehauptung gegen den AIDS-Mythos liegt auf dem umstrittenen Gebiet des *gemeinsamen Kelches.* Unter sehr zweifelhaften hygienischen Spekulationen stellt AIDS die rituelle Darstellung und Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft in Frage. Die Einführung von Einzelkelchen unter der AIDS-Drohung ist mindestens ein geistlicher Ausschluß von Menschen. Durch AIDS stellt sich damit zusätzlich die sakramentale Wahrheitsfrage.

In Verkündigung und Seelsorge der Kirche müssen Werte wie Ehe, Treue und Enthaltsamkeit biblisch-theologisch begründet werden. Die Position des christlichen *Liebesgebotes* und nicht die Negation der AIDS-Drohung sollte als Angebot für sinnerfüllte Lebensgestaltung begriffen werden. Die immer noch um sich greifende AIDS-Angst als Phobie unterschiedlichster Art von einzelnen und als kollektive Hysterie ist in der theologischen Deutung als Angst des Menschen vor sich selbst zu verstehen. AIDS-Phobien werden unsachgemäß bewertet, wenn sie nach medizinischen Gesichtspunkten als begründet oder unbegründet geschieden werden. Die Angst ist immer Teil des kranken Menschen, wie gesund er auch zu sein meint. Die Bilder der Angst sind nur verschieden. Jetzt malt der AIDS-Mythos neue Bilder. Dies aufzudecken, wäre eine erste seelsorgerliehe Aufgabe. Darüber hinaus gibt es

die gesellschaftliche Praxis der Liebe des Evangeliums, die mit ihren befreienden Impulsen Angst überwindet.

Ehrhart Neubert
Wilhelm-Pieck-Straße 43
DDR-I054 Berlin

Anmerkungen

1. Z. B. *H. Jonas;* gefunden bei *F. Riihmann,* AIDS, Frankfurt a. M. 1985.
2. *Nathan Fain:* Amerikaner sind niemals hilflos, in: Konkret-Sexualität, Hamburg 1986, S. 94ff.
3. Epd-Entwicklungspolitik 3/87: AIDS - Nicht aus Afrika, sondern aus den USA.
4. *Rühmann,* Frankfurt a. M. 1985, S. 7ff.
5. A.a.O., S. 22.
6. Dazu: *René Girad:* Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983.
7. *B. Velimirovic* berichtete dies auf der Tagung der Ev. Akademie Tutzing »Leben mit AIDS«, 8. 11. 1987 (dokumentiert: epd-Dokumentation Nr. 1/88, S. 12).
8. *Peter Hölzle:* Laborkrieg um AIDS, in: EK 20 (1987) S.
9. Epd Nr. 238, 11. 12. 1986.
10. *G. Frösner:* Das AIDS-Virus nimmt keine Rücksicht auf gesellschaftliche Vorstellungen, in: Süddeutsche Zeitung, 11. 3. 1987.
11. Dazu: *U. Beck:* Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.
12. Diese Angabe bei *R. Rosenbrock:* Sozia1e,medizinische und sozialwissenschaftliche Voraussetzungen der Präventionen und Bekämpfung von AIDS, Berlin, März 1987.
13. Herausgegeben vom Exekutivausschuß des ÖRK, Reykjawik (Tagung vom 15. bis 19.9. 1986).

AIDS - ethisch betrachtet

Von Walther eh. Zimmerli

Daß die Debatte über die erworbene Immunschwäche AIDS, wie sie heute geführt wird, voller Emotionen und Parteilichkeiten steckt, kann angesichts der ärztlichen und allgemeinmenschlichen Ohnmacht nicht verwundern, auf die sie stößt. Dieses Faktum sollte jedoch den *Versuch einer rationalen Diskussion* auch jener Fragen nicht verhindern, die sich mit den Werten und der Moral befassen. Fraglos nämlich fällt das Problem AIDS - ethisch betrachtet - in die Gruppe all jener Fragen, mit denen sich die medizinische Ethik befaßt.

I.

Im Hinblick auf diesen Bereich von Ethik und Medizin muß nun zunächst einmal in aller Deutlichkeit festgehalten werden:

(I) Die *Ethik-Diskussion* im Zusammenhang der Medizin steckt in Mitteleuropa noch weitgehend *in der vor-professionellen Phase.*

Damit ist nicht mehr und nicht weniger gemeint, als daß es hier im Vergleich zu den USA noch an nahezu allem fehlt, was man dazu brauchte, sinnvoll über Ethik in der Medizin zu diskutieren. Vor allem aber fehlt es an der Einsicht, daß man Ethik nicht einfach schon -kann-, wenn man ein guter Mensch ist. Gerade in spezialisierten Fragen wie denen einer berufsspezifischen Ethik reicht das nicht mehr aus. Hier gehören wir zu den geistigen Entwicklungsländern.

(2) Das bedeutet, daß es auch an entsprechenden *organisatorischen Einrichtungen* zur Umsetzung wie zur Weitergabe ethischer Erwägungen *weitgehendfeh/t.*

Die Verkennung der Schwierigkeiten medizinisch-ethischer Reflexion hat zur Folge, daß wir in Mitteleuropa auch bislang noch der Auffassung sind, es bedürfe zwar für jeden Mediziner einer Ausbildung in Medizin, nicht aber in medizinischer Ethik. Folglich finden wir - mit wenigen Ausnahmen – bei uns keine institutionellen Ausbildungsformen für medizinische Ethik, wie sie etwa in den USA schon lange selbstverständlich sind. Darüberhinaus aber kennen wir erst recht keine universitären oder staatlichen Forschungsinstitute für medizinische Ethik, wie sie ebenfalls in den Vereinigten Staaten in wachsender Zahl existieren. Schließlich sind aber auch die Umsetzungsinstitutionen, die sog. Ethikkommissionen bei uns im medizinischen Bereich noch bei weitem nicht so häufig und selbstverständlich wie in den USA. Damit soll nicht einer allgemeinen Amerika-Hörigkeit das Wort geredet, sondern nur eine Tatsachenfeststellung getroffen werden.

Nun trifft es sich, daß dies nicht nur für medizinische Ethik, sondern – mutatis mutandis – auch für die wissenschaftliche Forschung selbst gilt:

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 190-198 ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

(3) In einer *analogen Situation* befindet sich - dies allerdings weltweit - die medizinisch-molekularbiologische Forschung, was die *Entwicklung wirksamer Heilmittel* oder *Impfstoffe* betrifft.

In der ätiologischen Forschung dagegen sind rapide Fortschritte zu verzeichnen. Daß es gelang, nach doch relativ kurzer Zeit den bzw. die Erreger, d. h. die verschiedenen Varianten des HIV-Virus zu identifizieren und recht zuverlässige Tests zur Feststellung von HIV-Infektionen zu entwickeln, ist angesichts der sowohl klinischen Komplexität der Krankheitsbilder als auch angesichts der molekularbiologischen Fremdheit von Aufbau und Eigenschaft dieser Viren fast ein Wunder. Die Hoffnung indessen, mit der Identifikation des Erregers auch schon den Schlüssel zur Entwicklung von Medikamenten und Impfstoffen in der Hand zu haben, muß zum gegenwärtigen Zeitpunkt als zumindest verfrüht angesehen werden. Wir wissen hier immer noch kaum etwas.

(4) Im Gegensatz dazu *nimmt die Zahl der HIV-Infizierten* sowie die Zahl der AIDS-Erkrankten weiterhin *weltweit dramatisch zu.*

Auch hier ist von einer enttäuschten Hoffnung zu reden, die sich im nachhinein als eine Art von Schutzbehauptung herausstellte. Ich meine damit die Hoffnung, die erworbene Immunschwäche AIDS beschränke sich auf die sogenannten Risikogruppen der Homosexuellen, der Drogenabhängigen und der Hämophilen. Wir wissen heute mit peinigender Klarheit, daß das Virus die Grenze dieser Gruppen längst übersprungen hat. Wir wissen, daß die Stagnation in der Durchseuchung der Risikogruppen ein statistischer Sättigungseffekt, mathematisch: das Logistischwerden der Wachstumskurve ist und keineswegs bedeutet, daß hier der Ansteckungszuwachs im Griff sei. Wir wissen schließlich, daß die *exponentielle Explosion der Injektions-Zuwachsraten unmittelbar bevorsteht, was die heterosexuelle, nicht-drogenabhängige, nicht-hämophile Mehrheit der Bevölkerung betrifft.* Und auch die Hoffnung, dies alles lasse sich auf Afrika oder irgendeine andere geographische Einheit begrenzen, hat sich als trügerisch erwiesen.

Damit erst stellt sich unsere Leitfrage in ihrer ganzen Schärfe: *Nur unter der Bedingung einer sich weiterhin ausbreitenden epidemieartigen Zunahme der Zahl an Injizierten und Erkrankten bei weiterhin nahezu erfolgloser Medikamenten- und Impfstoff-Forschung ist die Ethik im vollen Sinne gefragt;* unter diesen Bedingungen nämlich wird aus dem technischen Problem von Medikation und Therapie, das natürlich ebenfalls ethische Implikationen hat, das ethische Problem für alle.

11.

Um zeigen zu können, daß Ethik in der Tat nicht nur in gutem Willen und in anständigem Verhalten sich erschöpft, bedarf es noch einiger *Bemerkungen zur Ethik im allgemeinen und zur medizinischen Ethik im besonderen.* Hier interessiert zunächst einmal die Frage nach dem *Verhältnis von Ethik und Moral.* Während wir unter sMorak die faktisch gelebten, teils explizit gemachten, zum großen Teil aber -stummen. Verhaltensnormen verstehen, deren Aufgabe es ist, das menschliche Zusammenleben zu regulieren, läßt sich -Ethikx durch eine andere Aufgabenzuweisung definieren:

(5) Aufgabe der Ethik ist es, *gelebte Verhaltensnormen* (stumme oder explizite Moralitäten) unabhängig von konfessionellen, parteilichen und ideologischen Bindungen *kritisch zu*

prüfen und daraus *Empfehlungen abzuleiten,* nicht aber selbst inhaltliche moralische Normen zu verkünden.

Dies ist eine wichtige Einschränkung, weil sie erlaubt, die Ethik weitgehend aus dem Streit der Meinungen in den Bereich der prinzipienorientierten rationalen Verfahren zu überführen. Während auf der Ebene der Moral *Meinungen und Werte* kollidieren, wird auf der Ebene der Ethik mit *Argumenten* gestritten. Sie ist das, was in der Sprache der Kritischen Theorie >praktischer Diskurse genannt wird.

Woher aber stammen die angeblich dem Streit der Meinungen entzogenen Prinzipien der Ethik, aufgrund welcher es möglich wird, mit Argumenten zu streiten? Hier ist einzuräumen, daß die Tatsache, daß wir uns in einem *pluralistischen Zeitalter* befinden, sich so ausgewirkt hat, daß wir unterschiedliche Prinzipien, genauer: Prinzipien unterschiedlicher Gültigkeitsextension, in Rechnung stellen müssen. Zwar gelten nach wie vor, was die formale Seite betrifft, die Vernunftprinzipien der Moderne, auf der anderen Seite gehen aber zunehmend weitere inhalts- und gruppenbezogene Prinzipien in die inhaltliche Debatte ein:

(6) Die für die Erfüllung der ethischen Aufgaben notwendigen *Prinzipien und Grundsätze* werden einerseits von der *Vernunftethik der Moderne* bereitgestellt, was den formalen Anteil betrifft, andererseits, was die Inhalte angeht, von den gesellschaftlich und professionell relevanten Gruppen auf seiten der Betroffenen wie auf seiten der Akteure mitbestimmt.

Die Prinzipien sind, was die Vernunftethik der Moderne angeht, schnell zu nennen; es handelt sich dabei im wesentlichen um das *Prinzip der Verallgemeinerbarkeit,* das *Prinzip der Gleichheit* (oder besser: der Gleichbehandlung unter relevant vergleichbaren Bedingungen) sowie das *Prinzip der Gerechtigkeit oder Fairness.* Das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit empfiehlt, bei jeder Handlung zu prüfen, ob man billigen würde, daß in einer vergleichbaren Situation jedes andere Vernunftwesen auch so handeln würde oder gar müßte. Das Prinzip der Gleichheit empfiehlt umgekehrt zu prüfen, ob man in vergleichbaren Situationen jeden anderen Menschen gleich behandeln würde oder gar müßte. Und das Prinzip der Gerechtigkeit fordert, nur solche Gesetze oder Maximen zuzulassen, bei denen man selbst damit einverstanden sein könnte, an der Stelle des durch das System am stärksten Benachteiligten zu sein.

Man sieht leicht, daß es sich hierbei nur um formale Prinzipien handelt. Bei ihrer inhaltlichen Konkretisierung taucht nun aber das Problem des Anwendungsbereichs in desto stärkerem Maße auf, je komplexer dieser ist:

(7) Eine erfolgreiche *Anwendung der ethischen Prinzipien* ist nur möglich, wenn eine kenntnisreiche und genaue Analyse des Problemfeldes vorliegt.

Und das ist, wie man sich leicht vorstellen kann, in einem dermaßen komplexen Falle wie in demjenigen von AIDS recht schwer zu leisten. Aufgrund der Tatsache indessen, daß es sich dabei um einen Fall handelt, der, wie erwähnt, in das Gebiet der medizinischen Ethik fällt, ist die Situation hier doch günstiger:

(8) Im Zusammenhang der medizinischen Ethik wird die Anwendung der Prinzipien dadurch erleichtert, daß *berufsständische Prinzipien der Ethik ärztlichen Handeins* (z. B. Nurernberg Code, Helsinki Declaration) bereits existieren und auch gelten.

Das Faktum berufsständisch kodifizierter ethischer Prinzipien ebenso wie das Faktum der Vernunftsprinzipien der Moderne, die in kodifizierter Form in den Verfassungen aller freiheitlich-demokratischen

Systeme vorliegen, zeigt, daß die Rede von der Beliebigkeit ethischer Prinzipien schlichter Unfug ist. Keine Zugehörigkeit zu irgendeiner religiösen, politischen oder ideologischen Gruppierung legitimiert Verstöße gegen diese Prinzipien, - ja, es gilt sogar: Wo gezeigt werden kann, daß geltende Gesetze gegen diese Prinzipien verstoßen, müssen die Gesetze geändert werden.

111.

Wenn wir aus dem Entwickelten nun die Nutzanwendung für unser Problem ziehen wollen, bedeutet das, daß wir in einem ersten Schritt eine Analyse des thematischen Bereichs AIDS vorzunehmen haben, und zwar so, daß unterschieden werden muß, welche Gruppen es auf seiten der *Betroffenen* und welche es auf seiten der *Akteure* gibt. Dabei sind *Funktionen* und nicht menschliche Individuen und Gruppen als solche gemeint, so daß durchaus ein- und dasselbe Individuum unterschiedliche Funktionen ausüben, z. B. Arzt und Patient sein kann.

(9) Eine erste Analyse ergibt, daß die folgenden Betroffenengruppen unterschieden werden müssen: *a) HIV-Injizierte, b) AIDS-Erkrankte und c) »Gesunde«.*

Dabei versteht sich von selbst, daß mit sGesundec die Gruppe derjenigen gemeint ist, die weder HIV-infiziert noch AIDS-krank sind, welche Krankheiten oder Gebrechen sie sonst immer haben mögen.

(10) Eine entsprechende Analyse auf seiten der *Akteure* ergibt, daß folgende Gruppen zu unterscheiden sind: a) professionell Fürsorgende (Ärzte, Pfleger, Geistliche, Psychologen, Betreuer etc.), b) politisch und gesellschaftlich Verantwortliche und c) -Öffentlichkeit« Dabei kann es sich jeweils um individuelle oder um kollektive Akteure handeln.

Mit der Grobanalyse der Gruppen der Betroffenen und der Akteure ist zum einen natürlich nicht ausgeschlossen, daß hier noch weitere Differenzierungen nötig werden könnten, und zum anderen ist damit auch erst die Seite des Gegenstands- und Personengruppenbereichs untersucht. Eine ähnliche Überlegung ist auch für den Bereich der ethischen Prinzipien nötig. Hier beobachten wir nämlich eine Verschiebung von einer *Gesinnungs-* zu einer *Verantwortungsethik.* wie *Max Weber* das genannt hat, anders: eine Verschiebung von der Beurteilung der Moralität einer Handlung gemäß den Motiven, die zu ihr führten, zu einer Beurteilung gemäß den Folgen, die sie nach sich zieht:

(11) Auch im hier untersuchten Zusammenhang von AIDS muß gemäß dem generell zu konstatierenden Wandel von der Gesinnungs- zur Verantwortungsethik die Prüfung der Handlungen von Akteuren wie Betroffenen sich an den *Folgen* orientieren, die sich aus diesen Handlungen ergeben bzw. als aus ihnen mit hoher Wahrscheinlichkeit folgend angenommen werden können.

Das bedeutet für unser weiteres Vorgehen:

(12) Die Verantwortlichkeiten der in These 10 genannten Akteure müssen zunächst in bezug auf die in These 9 genannten Betroffenen analysiert werden, bevor umgekehrt die Verantwortlichkeiten zwischen den Gruppen der Betroffenen selbst untersucht werden.

IV.

Beginnen will ich mit der ersten Akteursgruppe, die ich als die der professionell Fürsorgenden bezeichnet hatte. Für sie gilt in der geschilderten Situation des weitgehenden therapeutischen Nichtwissens vor allem anderen ein Fundamentalsatz aller ärztlichen Ethik:

(13) Erstes Handlungsziel für die *Gruppe der professionell Fürsorgenden* ist das alte hippokratische: nicht zu schaden (»primum non nocere«), sondern zu *helfen,* was die HIV-Infizierten und die AIDS-Erkrankten betrifft, sowie *vorzubeugen,* was die »Gesunden- angeht.

Das heißt im Klartext, daß eine doppelte Verantwortung resultiert, die in jedem einzelnen Falle abgewogen werden muß: Wie weit darf den HIV-Infizierten und den AIDS-Erkrankten geholfen werden, ohne daß die Vorbeugeverantwortung gegenüber den -Gesunden- tangiert wird? Und da gilt es eines nochmals besonders ins Gedächtnis zu rufen, obwohl es sich eigentlich von selbst versteht:

(14) Der Berufsstand der Ärzte hat einen besonders großen Teil dieser Verantwortung zu tragen, sowohl in der Forschung als auch in Therapie und Prophylaxe.

Damit, daß ich dies eigens hervorhebe, will ich darauf aufmerksam machen, daß der Rückzug auf ein rein professionelles Verhalten, gleichsam das Abspulen eingespielter Verhaltensmuster und Routinen, angesichts der genannten doppelten Verantwortung, anders: angesichts der in jedem Falle möglichen Pflichtenkollision mit Sicherheit keine adäquate Verhaltensweise darstellt. Und das gilt nicht nur im Hinblick auf die faktischen therapeutischen und prophylaktischen Maßnahmen, sondern primär im Bereich des ideellen Verhaltens und der Einstellungen.

(15) Stärker noch als bei beliebigen anderen Krankheiten gilt im Falle der Infektion mit dem HIV-Virus oder der AIDS-Erkrankung, daß *ideologische* oder *moralische Motive das Verhalten* in Diagnose, Therapie und Prophylaxe *in keiner Weise beeinträchtigen dürfen;* so paradox es auch klingen mag: der Arzt ist ethisch verpflichtet, aufs Moralisieren zu verzichten.

Das Bindeglied zwischen der Verantwortung dieser Gruppe von Akteuren und der Verantwortung einer der Betroffenengruppen (s. u. 23) ist eine spezielle Art von Prophylaxehandlungen:

(16) Besonders großes Gewicht muß auf die *Beratung HIV-Positiver* gelegt werden, zumal was deren eigene *Verpflichtung zu prophylaktischem Verhalten* betrifft.

Was bislang hauptsächlich am Exempel des ärztlichen Berufsstandes entwickelt worden ist, gilt - mutatis mutandis - natürlich ebenso für die anderen Mitglieder dieser Gruppe der professionell Fürsorgenden.

V.

Daneben existieren aber noch eine Reihe von anderen Verantwortungsbeziehungen, die in einem Sozialstaat vordringlich auch die überindividuellen bzw. in Individuen repräsentierten gesellschaftlichen und politischen Akteure betreffen. Vordringlich ist dabei an die *ethische Begründung der legislativen Verantwortung* zu denken:

(17) Wozu die (individuellen oder kollektiven) politischen und gesellschafliehen Akteure in ethischer Hinsicht verpflichtet sind, ist die Entwicklung *einesjuristischen Rege/werks,* das der bereits bei der ersten Akteursgruppe identifizierten doppelten Verantwortung Rechnung trägt, d. h. das a) den Schutz der -Gesunden- und b) die Wahrung der Eigenrechte der HIV-Infizierten und der AIDS-Erkrankten garantiert.

Daneben gilt es allerdings auch, die sich aus diesen ethischen Überlegungen ergebenden Konsequenzen exekutiver Verantwortung zu bedenken. Ich meine dabei vordringlich Maßnahmen, wie sie im Zusammenhang der AIDS-Politik im Freistaat Bayern diskutiert worden sind, zumal im Hinblick auf die obligatorischen Testreihen. Hier gilt erneut das Fairneß- und das Gleichheitsprinzip in den beiden Richtungen der Verantwortung gegenüber den HIV-Infizierten und den AIDS-Erkrankten ebenso wie gegenüber den sGesundenc, Als Kriterium kann dabei der Wissensgrad in bezug auf die Erreger-Wirkstoff-Relation gelten:

(18) In der Frage eines *obligatorischen generellen Screenings* muß gemäß den Prinzipien der Ethik ein Mittelweg zwischen den Verfahren allgemeiner prophylaktischer Maßnahmen bei bekannten Erreger-Wirkstoff-Relationen (z. B. obligatorische Schluckimpfungen) und den allgemeinen prophylaktischen Maßnahmen bei noch kaum bekannten, aber doch vermuteten Erreger-Wirkstoff-Relationen (z. B. fakultative Reihenuntersuchungen) eingeschlagen werden.

Das klingt nun bedeutend mehr nach Komprorniß, als es in Wahrheit ist. Vielmehr heißt das -- erneut im Klartext -, daß ich zum gegenwärtigen Zeitpunkt allein aufgrund ethischer Erwägungen die *Durchführung von fakultativen Reihentests nach dem Muster der Tuberkulose-Schirmbild-Reihenuntersuchungen* für geboten halte. Alle verharmlosenden Einwände dagegen halte ich für unverantwortlich. Sobald eine gesicherte Einsicht in die Erreger-Wirkstoff-Relation vorliegt, ist sogar eine obligatorische Impfung aus ethischer Sicht geboten. Solange dies indessen nicht der Fall ist, resultiert aus den ethischen Vemunftprinzipien der Modeme zusätzlich noch die Pflicht des politischen und gesellschaftlichen Akteurs, die Menschen in den Zustand autonomer Entscheidung zu versetzen, und das heißt primär einmal sie aufzuklären:

(19) Die *allgemeine Aufklärungspflicht* der politischen wie gesellschaftlichen Akteure ist eines der wenigen Beispiele bereits früh allgemein erkannter und akzeptierter Pflichten. Ob

allerdings der hier eingeschlagene Weg einer humorvollen, dadurch aber verharmlosenden Kampagne der richtige ist und welches die Reizschwellen sind, oberhalb welcher das öffentliche Sensorium nicht mehr angesprochen wird, muß erst noch festgestellt werden.

Neben den positiven Pflichten, die aus der doppelten Verantwortung auch der politischen und gesellschaftlichen Akteure resultieren, gibt es aber auch noch eine Reihe von *negativen Pflichten*, anders: von aus ethischen Gründen zu vermeidenden Handlungen. Die wichtigste Klasse solcher Handlungen sei deswegen noch explizit genannt:

(20) Eine *soziale Diskriminierung HIV-Infizierter oder AIDS-Erkrankter*, geschehe sie nun durch Quarantäne-Maßnahmen oder durch falsch verstandene Caritas, muß auf jeden Fall *vermieden* werden.

Hierfür gibt es sowohl ethische als auch pragmatische Gründe (die sich n. b. bei genauerem Zusehen auch als ethische Gründe erweisen). Zum einen nämlich verbietet das Prinzip der Gleichheit ohnehin bereits vom Grundsatz her jede soziale Diskriminierung; zum anderen aber führen (die Kriminalisierung und Desozialisierung der Arbeitslosen zeigt dies deutlich) falsch verstandene karitative Maßnahmen häufig zum Gegenteil dessen, was mit ihnen intendiert wurde.

Schließlich gilt es auch noch in Rechnung zu stellen, daß weder die politischen noch die sozialen Akteure ihre ethisch begründbaren Verpflichtungen in einem abgeschotteten Raum sehen sollten. Das Virus hält sich nicht an politische Grenzen:

(21) Angestrebt werden muß daher- und dies ist ebenfalls eine Verpflichtung, die sich ethisch begründen läßt – eine letztlich *weltweite Lösung*, da anderenfalls nach dem St. Floriansprinzip verfahren würde, das sich durch keine denkbare Ethik legitimieren läßt, auch nicht durch das in der Schweiz leider immer noch häufig befolgte »Das Boot ist volle-Prinzip. Hier ist Bayern kein nachahmenswertes Vorbild!

Und wen betrifft dies alles? – Die dritte Akteursgruppe, die der *>Öffentlichkeit<* ist es, die seit ihrem Funktionswandel in der Mitte des letzten Jahrhunderts diese Aufgaben wahrzunehmen hat:

(22) Der Öffentlichkeit obliegt die wahrlich nicht immer leichte Pflicht, sich all diesen Maßnahmen gemäß zu verhalten, was zur notwendigen (noch keineswegs hinreichenden) Bedingung hat, daß sie zumindest zutreffend und umfassend orientiert wird. Und hieraus läßt sich ethisch die Verpflichtung der für Öffentlichkeitsinformation in einer Mediengesellschaft zuständigen Instanzen ableiten, die politisch, gesellschaftlich und wissenschaftlich relevanten Informationen zu verbreiten.

VI.

Die *»Betroffenetu* waren bisher nur in passiver Rolle vorgekommen: als die diagnostosch und therapeutisch zu Beratenden, als die prophylaktisch und sozial zu Schützenden, kurz: als Elemente des Verantwortungsbereichs anderer, nicht aber selbst als Verantwortungssubjekte. Eben dies aber sind sie in einer Gesellschaft, die sich als Gesellschaft Mündiger definiert, natürlich ebenfalls, und zwar in demselben Maße wie die sogenannten Akteure. Eine Ethik, die dieser *Reziprozität* nicht Rechnung trüge, wäre nicht nur unvollständig, sondern sie würde auch gegen das Verbot sozialer Diskriminierung verstoßen (s. o. 20). Daher muß in aller Deutlichkeit festgehalten werden:

(23) Aus den vorgetragenen ethischen Erwägungen folgen für die *Betroffenen* selbst eine Reihe von *Verantwortungsverpflichtungen,* die diesen auch nicht einmal dadurch abgenommen werden, daß sie vielleicht bereits -zum Tode verurteilt< sind:

- Als Grundvoraussetzung (um überhaupt zu wissen, welcher Betroffenengruppe man selbst angehört) ist es als die Pflicht jedes Menschen anzusetzen, sich selbst *testen* zu lassen. Zusammen mit der komplementären politischen Pflicht (18) ergibt sich hieraus eine -flächendeckendec Screening-Verpflichtung auf fakultativer Basis.
- Bei positivem Testergebnis erwächst die Pflicht, die infrage kommenden *Sexualpartner* bzw. bei geändertem Wissensstand die anderweitig potentiell durch eigenes Verhalten Infizierten zu *informieren.*
- Darüber hinaus erwächst die Pflicht, *von allen Handlungen Abstand* zu nehmen, durch die *andere infiziert* werden könnten.
- Da dies gemäß der intergenerationellen Erstreckung der Geltung des Prinzips der Fairneß auch künftig lebende Generationen miteinschließt, resultiert de facto die Pflicht zum völligen *Fortpflanzungsverzicht.*

Gewiß, dies sind Forderungen, deren Realisierung schwierig, vielleicht sogar unmöglich erscheint. Und leicht wird hieraus die Konsequenz abgeleitet, daß deswegen die Ethik als solche falsch oder doch mindestens überflüssig sei. Dies indessen ist ein Trugschluß, der auf einem Kategorienfehler beruht: Die Folgerungen aus anerkannten ethischen Prinzipien können - wenn sie fehlerfrei abgeleitet sind – durch Verstöße gegen sie selbst dann nicht widerlegt werden, wenn diese Verstöße andauernd geschehen, da Normatives durch Faktisches nicht falsifizierbar ist.

Einem möglichen Einwand und einer auch für mich offenen Frage muß jedoch abschließend noch nachgegangen werden. Zwar trifft nämlich zu (und muß auch als verzichtbares Erbe der Aufklärung festgehalten werden), daß *Ethik* als die theoretisch disziplinierte praktische Vernunft auf *rationalen Grundlagen* aufruht. Und daher ist auch der ethische Diskurs über AIDS nüchtern und mit rationalen Argumenten zu führen. Andererseits sind aber die hauptsächlichen *Wege, sich mit dem HIV-Virus zu infizieren,* nämlich Sexualverkehr und das gemeinsame Benutzen von Spritzen beim Drogenmißbrauch, ihrerseits nicht rational, sondern *durch Trieb und Sucht motiviert.* Es tritt daher die Frage auf, ob es ethisch vertretbar ist, sich im Kampf gegen eine vor-rational ausgelöste Seuche weiterhin nur der rationalen ethischen Argumentation zu bedienen. Die *Erregung von Furcht und Mitleid* könnte so zu einem neuen

Verwendungszweck kommen, da es sehr wohl denkbar ist, daß nur auf diesem Wege die rational als notwendig eingesehene autonome Selbstbeschränkung faktisch zu realisieren ist. Das Stichwort sPanikmachec greift nur dort, wo die Verhinderung von Panik einen besseren Effekt hätte als deren Auslösung. Da dies aber im Falle zumindest der HIV-Infektion nichts weniger als plausibel ist, sind wir unter Gesichtspunkten der Verantwortungsethik, die die Folgen in Rechnung zu stellen hat, verpflichtet, diese Möglichkeit in Betracht zu ziehen. Und es sieht so aus, als hätten mindestens die großen deutschen Druckmedien, allen voran der STERN und der SPIEGEL, diese Konsequenz bereits gezogen.

Eines jedenfalls folgt mit Sicherheit hieraus: Abwiegelndes und beschönigendes Verhalten seitens aller beteiligten Akteure und Betroffenen fällt in den Bereich des moralisch Schlechten,im Volksmund: in den Bereich des unmoralischen Verhaltens, das deswegen auch zu ächten ist. Zwar gilt für alle genannten Akteure und Betroffenen die ihnen verfassunsgemäß, und das heißt: aufgrund der ethischen Vernunftprinzipien der Moderne garantierte Meinungsfreiheit. Diese hat indessen dort ihre Grenzen, wo die höheren Rechtsgüter (wie etwa die körperlich-seelische Integrität der Menschen) gefährdet werden. Das Recht auf freie Äußerung der Meinung schließt - dies sei den Abwieglem aller Couleur ins Stammbuch geschrieben - nicht auf das Recht auf Volksverdummung ein. Dies hat uns nicht zuletzt die ethische Debatte um die Kernenergie gelehrt!

Prof Dr. Walther Ch. Zimmerli
Technische Universität Carolo Wilhelmina
Seminar B für Philosophie
Spielmannstraße 8
3300 Braunschweig

Theologische Vorüberlegungen für eine Theorie kirchlichen Handeins in Gefängnissen*

Von Wilfried Härle

1. Der kirehliehe Auftrag

Wenn üblicherweise von Gefängnis- oder Gefangenenseelsorge die Rede ist, dann liegt darin eine gewisse Verengung, die möglicherweise historisch zu erklären ist. Denkt man an die klassische Funktion, in der der Geistliche in früheren Jahrhunderten im Rahmen des Strafvollzugs tätig war und von der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde, nämlich die Begleitung des zum Tode Verurteilten in seinen letzten Stunden und auf dem Weg zur Hinrichtung, also in Wahrnehmung seiner seelsorgerliehen Funktion im engeren Sinne, so wird diese terminologische Prägung vielleicht verständlich. Aber es kann keine Frage sein, daß kirchliches Handeln in Gefängnissen (ich vermeide bewußt das nichtssagende Kunstwort »Justizvollzugsanstalt«) sich nicht auf Seelsorge im engeren Sinne beschränkt und beschränken darf; vielmehr tauchen auch im Gefängnis alle Grundfunktionen kirchlichen Handeins auf: Die *liturgisch-homiletische* (Gottesdienste und Feiern); die *religionspädagogische* (Erwachsenenbildung, Religionsunterricht für Jugendliche); die *diakon ische* (Fürsorgeaufgaben für die Gefangenen und ihre Angehörigen, Vorbereitung der Rückkehr, Einsatz für verbesserte Haftbedingungen) sowie die *seelsorgerliehe* im engeren Sinn (also Einzel- und Gruppengespräche). Der in all diesen Grundfunktionen zur Auswirkung kommende *Auftrag* der Kirche ist darum die Bezugsgröße, an der sich eine »Theorie kirchlichen Handeins in Gefängnissen« orientieren muß.

1.1. Begründung und Begrenzung des kirchlichen Auftrags

Die christliche Kirche weiß sich begründet durch das Wort *Gottes,* d. h. durch die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus und durch das Wirken des Heiligen Geistes. Beide Größen verhalten sich wie folgt zueinander: Die Verkündigung des Evangeliums, die durch Wort und Sakrament, durch Bilder, Gesten, Taten, Verhaltensweisen usw. erfolgen kann, ist eine notwendige Bedingung dafür, daß Glaube entsteht (Röm. 10,14 und 17), aber sie ist *nicht* dessen *hinreichende* Bedingung. Nicht alle christliche Verkündigung findet oder weckt lebendigen Glauben. Dazu bedarf es des erleuchtenden Wirkens des Geistes Gottes selbst. Er beglaubigt die Verkündigung - wo und wann es ihm gefällt (CA V) - so, daß Menschen von ihrer Wahrheit überführt und ihrer gewiß werden. Dies erst erschließt ihnen die Möglichkeit, ihr Vertrauen auf das Evangelium zu setzen und ihr Leben von daher bestimmen zu lassen. Der kirchliche Verkündigungsauftrag ist gänzlich auf dieses Geistwirken angewie-

• Geringfügig überarbeitetes Referat, das am 30.9.85 in Bethel im Rahmen eines Fortbildungskurses für Gefängnispfarrer vorgetragen wurde.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 199-209, ISSN 0044-2674

© Güterslohner Verlagshaus Gerd Mohn 1988

sen, findet aber gerade deshalb an ihm auch seine Grenze. Wir haben zu verkündigen, so klar und verständlich, so anschaulich und glaubwürdig wie möglich, aber wir können nicht andere zu Glaubenden machen. Das ist einerseits schmerzlich, aber es entlastet uns umgekehrt davon, von der »Unwirksamkeit« unserer Verkündigung auf unser schuldhaftes Versagen als Verkündiger schließen zu müssen. Unser Auftrag ist ein durch Gott selbst begründeter und begrenzter, und in diesen Grenzen ist er von uns ohne Abstriche ernst zu nehmen.

1.2. Der Inhalt des kirchlichen Auftrags

Inhalt des kirchlichen Auftrags ist die Ansage der in Jesus Christus angebrochenen und sichtbar gewordenen Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes. Sie ist zu verkündigen als frohe Botschaft für alle Menschen, denn Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit bewirken nicht die Unterdrückung, Zerstörung und Verurteilung des Menschen, sondern dessen Begnadigung, Befreiung und Heilung. In Jesus Christus macht Gott sich sichtbar als der Gott, der das Verlorene sucht, Sündern Vergebung und neues Leben eröffnet. Verlorenheit und Sünde werden damit einerseits unzweideutig als das angesprochen, was sie sind. Andererseits werden gerade die Verlorenen und Sünder in Jesus Christus mit Gott versöhnt. Sünde und Schuld werden durch Versöhnung nicht bagatellisiert, sondern im Kreuz Jesu Christi von Gott »todernst« genommen, aber so, daß die tödlichen Folgen der Sünde nicht mehr vom Sünder getragen werden müssen, sondern in Jesus Christus von Gott selbst übernommen werden.

Gott spricht diese heilvolle Möglichkeit neuen Lebens dem Menschen unabhängig von irgendwelchen Vorleistungen und Bedingungen zu. Und die un-bedingte Zusage des Angenommenseins durch Gott ist das Evangelium, das für *alle* Menschen gilt, das keinen ausschließt, das also universal gültig ist. Aus diesem Evangelium lebt die Kirche. Dies zu verkündigen, ist ihr aufgetragen. Ohne diese Zusage würde die Kirche nicht existieren. Und in der Wahrnehmung dieses Verkündigungsauftrags ist die Kirche unersetzbar.

1.3. Das Ziel des kirchlichen Auftrags

Das Ziel dieser Verkündigung ist es, Menschen in ihrer jeweils besonderen Zeit und Situation so zum bewußten Leben unter der Herrschaft und aus der lebensspendenden Gerechtigkeit Gottes zu rufen, daß sie von daher ihr Leben neu verstehen und gestalten können. Die Gewißheit, daß das Evangelium für den Menschen der einzige Weg zu wahrem, erfülltem, ewigem Leben ist, verleiht dem Verkündigungsauftrag der Kirche seinen tiefen Ernst. Dieser Ernst bestimmt auch insofern den Verkündigungsinhalt, als zu ihm die Warnung vor den Folgen des Sich-Verschließens in Unglauben und Lieblosigkeit hinzugehört. Wir verfälschen das Evangelium, wenn wir es nicht als *das Heil* verkündigen, neben dem und ohne das uns ein anderes nicht gegeben ist.

Das Evangelium kann nur wirksam werden, wo es im Glauben angenommen wird und lebensbestimmende Bedeutung erhält. Dabei schließt die glaubende Annahme des Evangeliums die Gewißheit ein, im Wort Gottes der aufdeckenden und zurechtbringenden *Wahrheit*

begegnet zu sein. Der Glaube ist Erkenntnis der Wahrheit, die freimacht, gerade indem sie den Menschen ganz *unter Gott* stellt. Lebendiger Glaube ist darum stets Glaubensgehorsam aus Einsicht. Dieser Glaubensgehorsam ist keine (nachträgliche) Bedingung für Gottes Rechtfertigung, sondern die *Weise,* wie die uns bedingungslos zugesprochene Rechtfertigung von Menschen angenommen und in ihrem Leben wirksam werden kann. Dieser Glaubensgehorsam ist die ungeteilte Liebe zu Gott, die in der Liebe zum Nächsten und in der Fähigkeit, sich selbst als Geschöpf Gottes mit seinen Gaben und Grenzen anzunehmen und zu bejahen, ihren sichtbaren Ausdruck findet. Wo dies, wenn auch nur ansatzweise und bruchstückhaft, Ereignis wird, da ist die alles beherrschende Macht der Sünde durchbrochen (nicht beseitigt!) und ein Leben gemäß der Bestimmung des Menschen zu Gottes Ebenbild Wirklichkeit geworden. Das ist die jetzt und hier schon mögliche Anteilhabe am ewigen Leben. In diesem Hineingenommenwerden in Gottes ewiges Leben - hier zeitlich und dort ewiglich - hat der kirchliche Auftrag und hat darum auch das menschliche Leben sein schlechterdings unüberbietbares Ziel erreicht.

2. Die besonderen Rahmenbedingungen des Lebensbereichs Gefängnis

Wollte ich hier ein einigermaßen umfassendes Bild zeichnen, so müßte differenziert werden zwischen verschiedenen *Typen* von Gefängnissen, möglicherweise auch noch zwischen der Situation in den verschiedenen Bundesländern. Bei einer solchen differenzierenden Betrachtung würde erkennbar, daß nicht alle nachfolgend genannten Charakteristika durchgehend gelten. Insbesondere im sozialtherapeutischen Strafvollzug, wie er wohl nur in einigen wenigen modernen Gefängnissen möglich ist und durchgeführt wird, sowie im (halb-)offenen Strafvollzug, gelten einige der im folgenden genannten negativen Merkmale *nicht.* Da ich jedoch den offenen und den sozialtherapeutischen Strafvollzug nur aus kurzen Berichten von Inhaftierten kenne, und ich davon ausgehe, daß der sozialtherapeutische Strafvollzug -leider- die absolute Ausnahme darstellt, beschränke ich mich auf den »Normalfall« von Strafvollzug, der nach meiner Erkenntnis vorrangig durch das Kriterium der »sicheren Verwahrung« bestimmt ist. Für *diesen* Strafvollzug bzw. die ihm entsprechende Gefängnissituation scheinen mir die folgenden Merkmale typisch zu sein.

Am Endejedes Unterpunkts füge ich jeweils in Kleindruck eine kurze Stellungnahme zu der Frage an, ob, unter welchen Bedingungen bzw. inwieweit die einzelnen Merkmale meiner Überzeugung nach veränderbar sind.

2.1. Reduktion aller Entscheidungs- und Handlungsspielräume

Daß die Freiheitsstrafe eine erhebliche Reduktion von Entscheidungs- und Handlungsspielräumen mit sich bringt, ist nicht verwunderlich, sondern der *Sinn* dieser Strafe. Freilich bezieht sich diese Reduktion zunächst nur auf die Beziehung des Inhaftierten zur Außenwelt. Eine Nötigung *interner* Freiheitsbeschränkungen ist damit noch nicht ohne weiteres gegeben.

Faktisch finden solche internen Freiheitsbeschränkungen aber in erheblichem Maße statt (Reglementierung des Lebensrhythmus, Beschränkung des Bewegungsspielraums, Einschränkung finanzieller Möglichkeiten durch Niedrigstlöhne). Dafür dürften mehrere Gründe maßgeblich sein:

a) Sicherheitsgründe;
b) Gründe effektiver und kostengünstiger Verwaltung;
c) Unterstreichung bzw. Verschärfung des Strafcharakters.

Das Gefängnis ist auf diese Weise ein Ort, an dem der Umgang mit Freiheit nicht eingeübt, sondern systematisch *verlernt* wird. Dies ist nicht nur im Blick auf die Rückkehr in die Gesellschaft problematisch, sondern stellt schon im Gefängnis selbst eine Rahmenbedingung z. B. für Kommunikationsprozesse, Resozialisierungsbemühungen und kirchliche Verkündigung dar, die nicht unerheblich ist, weil sie dazu beiträgt, Selbstachtung, Würde und Verantwortung zu zerstören (also Persönlichkeiten zu deformieren), statt diese zu fördern.

Dies ist eine m. E. *veränderbare* Rahmenbedingung – allerdings nur unter Einsatz von mehr Personal und Geld und bei wesentlich niedrigeren Belegzahlen und/oder bei Schaffung von mehr Möglichkeiten (halb-)offenen Strafvollzugs und alternativen Strafen.

2.2. Die Erfahrung radikalen Mißtrauens

Aus den Ethiken *Wilhelm Herrmanns* und *K. E. Legstrups* sowie aus den sozialpsychologischen Analysen von *E. H. Erikson* ist hinlänglich bekannt, welche fundamentale Bedeutung *Vertrauen* für ein funktionierendes Zusammenleben und für menschliche Identitätsbildung hat, und zwar in dem dreifachen Sinn:

a) als Begegnung mit vertrauenswürdigen, verläßlichen Personen;
b) als Erfahrung entgegengebrachten Vertrauens;
c) als Ausbildung und Entwicklung eigener Vertrauenswürdigkeit (Treue, Verläßlichkeit).

Von diesen drei Faktoren ist der *erste* im Lebensbereich Gefängnis sehr *reduziert,* weil einerseits Gefängnisleitung und Vollzugsbeamte zu einem erheblichen Teil als willkürlich, unberechenbar, nicht an Kriterien überprüfbar erlebt (oder gedeutet) werden (mag diese Deutung auch gelegentlich eher aus überzogenen Projektionen resultieren). Andererseits erlebt der Gefangene in der Regel wohl auch die *Mitgefangenen* überwiegend als nicht vertrauenswürdig, sondern als potentiell bedrohlich. Man muß vor ihnen auf der Hut sein und darf sich von ihnen nichts gefallen lassen.

Der zweite Faktor fällt nach dem subjektiven Empfinden der Gefangenen fast völlig aus. »Man begegnet uns mit totalem Mißtrauen«. Diese Äußerung gilt primär im Blick auf die Vollzugsbeamten (sowie Staatsanwälte und Richter), aber sekundär auch hinsichtlich der Mitgefangenen. Darin wird nicht nur die Verletzbarkeit von Vertrauen (enttäuschtes Vertrauen) sichtbar, sondern es wird auch die Schwierigkeit erkennbar, die es bedeutet, und der Mut, den es erfordert, zerstörtes oder verletztes Vertrauen wieder aufzubauen.

Bei dem weitgehenden Ausfall der Erfahrungen von Vertrauenswürdigkeit und entgegengebrachtem Vertrauen sind die Ausbildung und Entwicklung eigener Vertrauenswürdigkeit

äußerst erschwert. D. h. aber, Gefangene verhalten sich häufig, wenn sich dazu die Gelegenheit bietet, genauso vertrauensunwürdig, wie es von ihnen erwartet und in ihrer Umgebung praktiziert wird.

Auch dies ist nicht nur im Blick auf die spätere Rückkehr in die Gesellschaft, sondern in der aktuellen Situation des Strafvollzugs relevant und prägend.

Diese Rahmenbedingung ist m. E. wesentlich schwerer veränderbar. Zwar wachsen mit den gefängnisinternen Freiheitsräumen (s. 2.1.) auch Vertrauensmöglichkeiten, aber das Mißtrauenssyndrom hat die Struktur eines Teufelskreises und ist deswegen nur schwer aufzubrechen.

2.3. Der Entzug von (geschlechtlicher und familiärer) Liebe

Ich habe mich gelegentlich gefragt, wodurch fühlen sich Inhaftierte eigentlich am meisten bestraft? Wo tut die Gefängnisstrafe am meisten weh? Ist es tatsächlich die Reduktion von Entscheidungs- und Handlungsspielräumen? (In welchem Maß nützen *wir* eigentlich solche Handlungsspielräume aus? Gehen wir - wir »draußen« - nicht viel zu sorglos und fahrlässig mit unserer Freiheit um, als daß die Beschränkung dieser Freiheit uns so fürchterlich treffen könnte? Sind der Tagesablauf eines »freien« Bürgers und der eines Inhaftierten [Aufstehen, Arbeit, Mahlzeiten, Fernsehen, Schlafen] eigentlich so unterschiedlich? Man könnte auch so fragen: Leben nicht viele in Freiheit so, als lebten sie in einem Gefängnis?) Oder ist es das radikale Mißtrauen, das das Gefängnis zur Strafe und Qual macht? Aber auch hier stellt sich doch sofort die Frage: Und wie sieht es faktisch mit Vertrauen und Mißtrauen außerhalb des Gefängnisses aus - tatsächlich *wesentlich* anders? Es hat mich deswegen überzeugt, als ein Strafgefangener mir vor einiger Zeit sagte, die eigentliche Strafe im Gefängnis sei (für ihn) der *Liebesentzug*. Und damit meinte er sowohl den Entzug heterosexueller und erotischer Kontakte als auch die fehlende Liebesbeziehung zwischen ihm als Vater und seinem Kind. Abgesehen von der - an sich schon gravierenden - Tatsache, daß diese Liebesmöglichkeiten ja auch den nichtstraffällig gewordenen Ehepartnern und Kindern entzogen werden, bedeutet diese Reduktion für die Gefangenen (vor allem für die jüngeren) eine enorme Belastung, ja eine potentielle Veränderung ihrer Persönlichkeit. Das gilt auch – und vielleicht gerade - dort, wo Homosexualität und Selbstbefriedigung Ersatzfunktionen übernehmen. Das Gefängnis reduziert die elementaren partnerschaftlichen und familiären Erlebnismöglichkeiten von Liebe auf ein Maß, das unter dem Existenzminimum liegt. Und dem entspricht dann auch die Angst vieler Gefangener, wenn sie erst einmal wieder draußen sind (sei es als Freigänger oder nach Verbüßung ihrer Strafe), in der Liebe »zu versagen«,

Hier gibt es m. E. in begrenztem Maße Veränderungsmöglichkeiten, für die freilich auch das unter 2.1 Gesagte gilt (Kosten, Alternativen etc.). Daß die nahen Verwandten eines Straftäters in Mitleidenschaft gezogen werden, ist selbst in einem reinen Maßnahmerecht nicht auszuschließen. Es ist m. E. auch unmöglich, ein normales Familienleben in den Freiheits-Strafvollzug zu integrieren. Wohl aber ist gut denkbar, daß die Möglichkeiten zu ungestörtem Zusammensein zwischen Ehepartnern und Eltern/Kindern erheblich ausgeweitet werden könnten. Damit würde auch einer der wichtigsten Faktoren für die gelingende Rückkehr: die Erhaltung von Ehe und/oder Familie wesentlich gefördert und gestärkt.

2.4. Die Orientierung an Bestrafung und Belohnung

Der Strafvollzug insgesamt ist naturgemäß orientiert am Sanktionsprinzip. Der Gefangene ist im Gefängnis, weil dies seine Strafe ist, die ihm - verdient oder unverdient - auferlegt wurde. D. h., er lebt in einem Lebensbereich, für den konstitutiv ist, daß er sich in ihm nicht zu Hause oder wohlfühlen soll, sondern den er als ein ihm zugefügtes Übel erleben *soll* und erlebt. Andererseits wird aber vom Gefangenen erwartet, daß er diesen Lebensbereich akzeptiert, sich ihm einfügt. Daraus entsteht eine äußerst komplizierte und widersprüchliche Konstellation. Am leichtesten erträglich ist sie vermutlich dann, wenn es dem Gefangenen gelingt, sein Gefangensein gewissermaßen zu *vergessen,* sich also an diesen Lebensbereich zu gewöhnen und sich in ihm möglichst angenehm einzurichten. Damit ist aber verbunden ein weitgehender Verzicht auf das Streben nach Selbstbestimmung, Persönlichkeitsbildung zugunsten einer primären Orientierung an Belohnungen und Vorteilen, die einen größeren Lustgewinn versprechen. Man hat im Blick auf dieses Phänomen immer wieder zu Recht davon gesprochen, daß das Gefängnis *infantile* Verhaltensweisen begünstige und hervorrufe. Das ist m. E. in großem Maße, wenn auch nicht durchweg, richtig. Die Bedeutung von Belohnung und Bestrafung dürfte nirgends in der Erwachsenenwelt so dominieren wie im Gefängnis. Daß diese Orientierung einhergeht mit einer Prämierung von Heuchelei und Anpassung, sei nur beiläufig erwähnt, ist aber für die Persönlichkeitsdeformation im Gefängnis von großer Bedeutung.

Was die Veränderbarkeit dieser Größe betrifft, habe ich die stärksten Zweifel. Einerseits ist diese Orientierung mit dem *Straf-System untrennbar verbunden,* andererseits ist sie auch *gesamtgesellschaftlich* durchaus wirksam, schließlich dominiert sie gerade in den gesellschaftlichen Randzonen, denen der Großteil der Straftäter entstammt.

2.5. Einschränkung der Rea/itätswahrnehmung

Als letztes Element meiner kurzen Beschreibung von Rahmenbedingungen des Lebensbereichs Gefängnis möchte ich auf ein Phänomen hinweisen, das ich -- im Unterschied zu dem bisher Genannten - nicht als rein negativ, sonden als *ambivalent* beurteile. Aber ich beginne auch hier mit dem Negativen: Die Gefängnissituation bringt nach meiner Beobachtung eine perspektivische Wahrnehmung der Realität mit sich, die ganz überwiegend von der leidvollen Erfahrung des Inhaftiertseins bestimmt ist. Ich könnte auch sagen: Die normale *Rollenvielfalt* (als Arbeitnehmer, Ehepartner, Elternteil, Mieter, Vereinsmitglied, Verbraucher, Kraftfahrer etc.) wird im Gefängnis, zumindest im Bewußtsein des Gefangenen, reduziert auf *eine* Rolle, die des Gefangenen. Alles, was er sonst möglicherweise auch noch ist, ist er *als* Gefangener. Und entsprechend wirkt *diese* Rolle wie ein alles beherrschender Filter der Realitätswahrnehmung. Es bezieht sich alles auf diese *eine* Bestimmung der Existenz. Dies ist nicht verwunderlich, weil das Gefängnis selbst ja der Raum ist, in dem und von dem 'aus die Realität ausschließlich wahrgenommen wird. Dabei ist in den letzten Jahrzehnten an dieser Stelle sicher eine gewisse Lockerung eingetreten, durch die Ausweitung der Schreiberlaubnis, durch die Möglichkeit, Massenmedien (von allem das Fernsehen) mehr oder weniger ungehindert zu

georaucnen. Aber die perspektivische Grundkonstellation und das Abgeschnittensein von einer Vielfalt von Informations- und Meinungsbildungsquellen hat sich dadurch nicht grundsätzlich geändert. Und daraus resultiert ein einseitiges, *gefängniszentriertes* Weltbild.

Freilich, und das ist die positive Kehrseite dieser Reduktion und Einseitigkeit: Was an *Quantität* der Realitätswahrnehmung verlorengeht, wird nach meiner Beobachtung weithin durch *Intensität* der Realitäts- und Informationsverarbeitung ersetzt. Jedenfalls gilt dies für den Teil der Gefangenen, die ich als Teilnehmer an kirchlichen Gesprächskreisen und Einzelgesprächen kennengelernt habe. Diese Leute verarbeiten die Nachrichten, die ihnen zugänglich werden, wesentlich aufmerksamer, und sie haben über ihre Situation viel gründlicher nachgedacht, als dies normalerweise außerhalb des Gefängnisses der Fall ist. Dies, und das daraus resultierende Gesprächsniveau, waren für mich die größten Überraschungen, die ich bei meinen Kontakten im Gefängnis erlebt habe und immer wieder erlebe.

Wie gesagt: Ich beurteile diese quantitative Reduktion und perspektivische Verschiebung der Realitätswahrnehmung als durchaus ambivalent. Sie ist im Vergleich zu bestimmten Entdifferenzierungstendenzen unserer Gesellschaft, aber auch im Vergleich zu dem unter 2.4. beschriebenen Anpassungsverhalten durchaus *auch* positiv zu bewerten. Wichtig wäre es jedoch, den Gefangenen immer wieder zu einer Perspektive zu verhelfen, in der sie nicht auf sich und ihre Probleme fixiert bleiben. Aber das läßt sich wohl *strukturell* nicht lösen. Daß es auch ohne Hilfe von außen zumindest als Problem wahrgenommen werden kann, belegt der Brief eines Gefangenen, der mir schrieb: »Was würde ein Gefangener aus einem KZ oder Gulag zu den Haftbedingungen hier sagen? Was würde der sagen, der z. B. türkische, südamerikanische und sonstwo die Folterknäste überlebt hat? Was ist mein Leid gemessen an deren Leiden? Und trotzdem, ich empfinde diese Strafe, erleide sie, als gäbe es nichts Schlimmeres auf dieser Erde.« Ich kann das, was ich oben sagen wollte, nicht besser ausdrücken, als durch dieses Zitat.

Ich breche meine Aufzählung und Kurzbeschreibung der Rahmenbedingungen hier ab. Stichworte, die noch genannt und entfaltet werden könnten, sind z. B. »Verlust der Privatheit«, »Wegfall der Distanzen und gesellschaftlichen Konventionen«, »wirtschaftliche Ohnmacht und Abhängigkeit«, »Gefühl des Ausgeliefertseins«, »Ambivalenz zwischen Härte und Weichheit« (»ich lasse mir nichts bieten« und »ich hab' doch auch ein Herz wie jeder andere Mensch«), All das und sicher noch einiges mehr gehört wohl zu den Rahmenbedingungen des Lebensbereichs Gefängnis, aber es muß nicht unbedingt ausgeführt werden, weil mit dem bisher Gesagten wohl die wichtigsten Faktoren benannt sind, die besondere Relevanz für die Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags besitzen.

3. Spezifische Schwierigkeiten, Möglichkeiten und Ziele kirchlicher Arbeit in Gefängnissen

3.1. Die Gefängniswirklichkeit als Widerspruch gegen das Evangelium

Hält man die Stichworte, mit denen der kirchliche Auftrag charakterisiert wurde, und diejenigen, die den Lebensbereich Gefängnis beschreiben, nebeneinander, so entsteht unweigerlich der Eindruck eines *Widerspruchs:* Vergebung contra Bestrafung; Annahme contra Mißtrauen; Liebe contra Liebesentzug; Aufruf zu Glauben und Gehorsam aus Einsicht

contra Fremdbestimmung und Entscheidungsverlust. Ich denke, der Eindruck des Widerspruchs ist *ganz zutreffend.* Es ist ein schneidender, umfassender Widerspruch. Die Welt des Gefängnisses besitzt keine natürliche Affinität zur Botschaft des Evangeliums, sondern sie stellt eine Art *Gegenwelt zum Evangelium* dar. Dies erweist sich an verschiedenen Punkten als besondere Schwierigkeit. Ich nenne drei von ihnen:

3.1.1. Die Schwierigkeit der Veranschaulichung. Mit dieser Formulierung meine ich etwas, das Luther gerne so ausgedrückt hat: Gott gibt uns seine Gaben (sei es zur Erhaltung oder zur Erlösung) nicht so, daß er selbst in den Weltlaufeingreift, sondern durch irdische, menschliche Mittel und Werkzeuge, wie durch »Röhren«, in denen das Wasser des Lebens fließt. In der Tat: Solche Erfahrungen haben und brauchen wir alle als Konkretisierungen und Veranschaulichungen dessen, was »Wirken Gottes« oder »Liebe Gottes« in unserem Leben heißen kann. Aber was bedeutet es eigentlich, wenn in der Lebenswelt (und vielleicht sogar in der ganzen Lebensgeschichte) eines Menschen ein fast völliger Ausfall solcher »Röhren« zu konstatieren ist, weil die Lebenswelt insgesamt den Charakter einer »Strafwelt« hat? Auf welche Erfahrungen und Erlebnisse kann in einer solchen Situation eigentlich verwiesen werden, um zu veranschaulichen, was gemeint ist, wenn von »Vergebung«, »Angenommen-werden«, »Liebe«, »Dankbarkeit« die Rede ist? Dabei geht es *nicht* etwa darum, erfahrene menschliche Liebe mit der Liebe Gottes zu identifizieren, Urvertrauen mit Gottesglauben gleichzusetzen, solidarische Interessenvertretung mit Nächstenliebe zu verwechseln. Alle diese Gleichsetzungen könnten auch – und vielleicht gerade dort - unterlaufen, wo empirisch so wenig identifizierbar ist, was man als Glaubenserfahrung bezeichnen könnte. Etwa nach dem Motto: »Wenn erst die Verhältnisse (im Gefängnis und in der Gesellschaft) anders wären, dann würden auch Straffällige einen Zugang zum Evangelium bekommen.« Solche aktuellen oder utopischen Identifikationen reduzieren aber die christliche Botschaft an einer entscheidenden Stelle: nämlich dort, wo es um den konstitutiven Bezug zu Gott geht. Aber auch wenn man solche Identifikationen nicht vollzieht, so stellt sich doch die Frage nach möglichen Konkretisierungen und Veranschaulichungen des Evangeliums im Lebensbereich Gefängnis mit besonderem Nachdruck.

3.1.2. Die Schwierigkeit der Praxis. Ich meine damit ganz konkret die Frage: »Wie sollte und könnte es für einen Strafgefangenen aussehen, als Christ zu leben?« Ist das Gefängnis ein möglicher Lebensraum, ein Praxisfeld christlichen Glaubens? Ich bin im Briefwechsel mit einem Strafgefangenen, der aus evangelikalen Traditionen herkommt und sich im Gefängnis erneut dem christlichen Glauben zugewandt hat.

Für ihn stellte sich die Frage: »Und was soll ich nun tun? Wie soll ich nun als Christ hier im Gefängnis leben?«

Ein ihn betreuender Seelsorger (allerdings *nicht* der zuständige Gefängnispfarrerl) hat ihm geraten, als erstes ein umfassendes Geständnis vor dem Staatsanwalt abzulegen, um »reinen Tisch« zu machen. Das hat er getan, und das hat ihm eine mehrjährige zusätzliche Gefängnisstrafe und anschließende Sicherungsverwahrung eingetragen. Ist das christliche Existenz im Gefängnis?

Oder ich erinnere mich an ein Gespräch in unserer Gruppe, wo es darum ging, ob die Gruppe

oder einzelne eine soziale Aufgabe, z. B. eine Patenschaft im Rahmen der Kindernothilfe übernehmen wollten. Nachdem ein Teilnehmer seine Opferbereitschaft - allerdings geknüpft an eine Reihe von Bedingungen – eindrücklich bekräftigt hatte, sagte einer der übrigen Teilnehmer: »Du brauchst hier gar keine so großen Worte zu machen. In Zelle X liegt der Y, der schon lange nicht mehr arbeiten kann und kein Geld von zu Hause bekommt. Hast du dem schon mal Tabak oder Kaffee gebracht? Sicher, damit kann man nicht so angeben. Aber da kannst du dein gutes Herz beweisen!« Da hatte ich den Eindruck: die Schwierigkeiten christlicher Praxis sind im Gefängnis doch vielleicht nur scheinbar größer als draußen. Und die größten Schwierigkeiten liegen offenbar - ob drin oder draußen - *in uns* selbst und eben nicht in den Verhältnissen.

3.1.3. Strafe trotz Vergebung. Was bedeutet »Vergebung« eigentlich im Kontext der Verbüßung einer Gefängnisstrafe? Kann man das überhaupt wahrnehmen? Hier ist der Widerspruch ja am offenkundigsten. Aber gerade hier habe ich Beziehungen entdeckt, die mir wichtig wurden, und zwar Beziehungen, aufgrund deren man sagen kann: Strafe könnte auch eine positiv-kritische Bedeutung für unser Reden von Vergebung haben. Ich nenne zwei Punkte:

a) Die Realität von Strafe kann daran erinnern, daß (die Annahme von) Vergebung die Anerkennung von Sünde bzw. die Schuldübernahme voraussetzt. Vergebung macht nicht ungeschehen oder erklärt für ungeschehen, sondern benennt Sünde, aber rechnet sie nicht mehr zu.

b) Die Realität von Strafe kann daran erinnern, daß auch Vergebung den Schmerz, das Leiden an den Sündenfolgen nicht einfach verschwinden läßt, sondern sie bedeutet, daß der Vergebende bereit ist, diesen Schmerz gewissermaßen stellvertretend zu tragen. Im Strafrecht wird ein erheblicher Teil des Leidens an den Täter weiter- bzw. zurückgegeben. (Ihm wird nicht vergeben, sondern vergolten.) Aber gerade von daher erwacht Verständnis für die Notwendigkeit, das Böse abzuarbeiten, zu erleiden. Erschließt sich von daher nicht neu der Versöhnungsgedanke? An solchen Punkten zeigt es sich exemplarisch, daß sogar in dieser Widerspruchssituation Anknüpfungspunkte liegen, die im Widerspruch eine Beziehung erkennen lassen. Davon soll nun noch kurz die Rede sein.

3.2. Das Evangelium als Widerspruch gegen die Gefängniswirklichkeit

Ich habe zu Beginn dieses Kapitels einen Widerspruch zwischen Evangelium und Gefängniswirklichkeit konstatiert. Dazu bedarf es keiner besonderen Wahrnehmungsfähigkeit. Und es ist auch ganz naheliegend, diesen Widerspruch als Erschwerung der kirchlichen Arbeit zu interpretieren. Ich habe etwas länger gebraucht, bis mir bewußt wurde, in welchem Maße dieser Widerspruch nun auch eine Chance der kirchlichen Arbeit im Gefängnis ist. Denn von keinem der obengenannten Widersprüche könnte ich sagen: »Er macht die Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags im Gefängnis unmöglich« - von allen würde ich aber sagen: »Sie machen die Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags im Gefängnis dringlich.« Diese These will ich ebenfalls an drei Aspekten verdeutlichen.

3.2.1. Das Evangelium als Licht an einem dunklen Ort. In der Literatur zur Gefängnisseelsorge wird stets – und zu Recht – auf den auffälligen Zug Jesu hin zu den Verlorenen, Schuldig-gewordenen, gesellschaftlich Geächteten verwiesen. Nicht nur einmal, sondern immer wieder wird dieser Kreis von Menschen als derjenige bezeichnet, zu dem Jesus sich gesandt weiß und bei dem er Glauben und Gehorsam findet (exemplarisch Lk. 7,47; 15; 19,10). Man könnte dies auch an den Seligpreisungen verdeutlichen. Die Ähnlichkeit des Lebensbereichs Gefängnis mit der Situation der Menschen, zu denen Jesus sich vor allem gesandt wußte, ist zu auffällig, als daß sie übersehen werden könnte. *Insofern* kann man sagen, daß das Gefängnis gerade als »Gegenwelt zum Evangelium« *doch* eine natürliche Affinität zur Botschaft des Evangeliums besitzt. Wenn irgendwo, so könnte man überspitzt formulieren, dann ist die Kirche im Gefängnis mit ihrer Arbeit am *richtigen Platz.*

Dafür spricht auch das häufig beobachtbare, bereits genannte konzentrierte Nachdenken vieler Gefangener über ihre Situation und ihr Leiden. Verglichen mit den Übersättigungen, Oberflächlichkeiten und Verkrustungen unserer alltäglichen »normalen« Lebenswelt, stellt sich das Gefängnis als ein Ort dar, an dem das Evangelium »gerade richtig« kommt – auch wenn es faktisch wenig Gehör und Glauben finden sollte. Von den Schwierigkeiten solcher glaubwürdigen Bezeugung war bereits oben die Rede. In dieser Situation kommt zweifellos der Person des Pfarrers und dem persönlichen Engagement anderer Gemeindeglieder erhöhte Bedeutung zu. Die ganzheitliche, von Achtung und Liebe bestimmte Verkündigung muß *sich selbst* veranschaulichen und konkretisieren. Das ist, wie jeder Gefängnispfarrer weiß, eine enorme Aufgabe, die viel Kraft, Zeit, Glauben, Liebe, Sachverstand und Geduld fordert. Sie wird dadurch noch komplizierter, daß der Gefängnispfarrer in ein ganz komplexes Beziehungsgefüge zwischen Gefängnisleitung. Vollzugsbeamten und Inhaftierten eingespannt ist, in dem er jedenfalls weder selbst zum Vollzugsbeamten noch zum Komplizen der Inhaftierten werden darf. Dort, wo es jedoch gelingt, in diesem komplizierten und (für alle) unerfreulichen Lebensbereich Gefängnis den Verkündigungsauftrag glaubwürdig wahrzunehmen, da ist dies ein besonders wichtiger und sinnvoller kirchlicher Dienst.

3.2.2. Das Gefängnis als Testfall der Verkündigung. Man fragt mich gelegentlich, warum ich denn regelmäßig an einer Gesprächsgruppe im Gefängnis teilnähme, ob ich nichts Wichtigeres zu tun hätte. Nun, ich habe tatsächlich oft Dinge zu tun, die mir *noch* wichtiger sind, aber die Begegnungen im Gefängnis gehören für mich als Theologen und als ordinierten Pfarrer zu den besonders wichtigen Dingen. Nicht, weil ich glaube, ich könnte da etwas Besonderes einbringen, sondern weil ich mir etwas erhoffe, was ich sonst kaum irgendwo finde. Die Gespräche im Gefängnis sind für mich eine elementare Bewährungsprobe für meine Theologie und Verkündigung. Was ich *hier* so sagen kann, daß es mir abgenommen wird, das kann ich auch in der Vorlesung und Predigt sagen. Ich habe den Eindruck, daß das Gefängnis – bildlich gesprochen – seine eigene Akustik hat, durch die falsche Töne, fromme Phrasen, zu große Worte in einer fast peinlichen Weise entlarvt werden. Deswegen glaube ich, daß man im Gefängnis besser als in anderen Umgebungen lernen kann, ehrlich und einfach von Gott zu reden - oder zu schweigen.

3.2.3. Vergebung trotz Strafe. Ich kehre abschließend die oben (3.1.3.) genannte Beziehung bewußt um: Daß trotz der Realität von Schuld und Strafe Vergebung, Angenommenwerden durch Gott und Menschen, Selbstannahme, Neubeginn, Leben aus Dankbarkeit und im Gehorsam gegen Gott möglich sind, das ist ja die gerade im Kontrast dazu so lebensnotwendige Botschaft, in der das Vertrauen, die Achtung und die Liebe zum Ausdruck kommen, die den Gefangenen notorisch vorenthalten werden. Vergebung erschließt Lebensmöglichkeiten, durch die der Sünder (auch der kriminelle Sünder) trotz seiner Straftat und Strafe (und nicht etwa), nach der Strafe erst ohne Leugnung oder Bagatellisierung seiner Sünde, doch nicht mehr durch seine Sünde definiert (also festgelegt) wird, sondern eine Zukunft erhält. Wo dies hörbar, verstehbar und geglaubt wird, weil es z. B. im Kontext einer christlichen Gemeinde oder Gruppe erfahrbare Realität wird, da ist dies der wirksamste und hoffnungsvollste Widerspruch des Evangeliums gegen die Gefängniswirklichkeit. den ich mir vorstellen kann.

Prof Dr. WH/ried Härle
Fachbereich Ev. Theologie
Am Lahntor 3
3550 MarburglL,

Aids und der (Aber-) Glaube an das Recht

Von Ulrich Dopslaff

Aids führt bei dem daran manifest Erkrankten zu dessen Tod. Aids ist gegenwärtig nicht heilbar. Aids breitet sich aus.

Es sind diese drei als gesichert anzusehenden Erkenntnisse[1], die es verständlich machen, daß Aids weithin als latente Bedrohung empfunden wird. Aber nicht nur das: In Verbindung mit diesen verbreiteten Bedrohungs- und Ohnmachtsgefühlen drängen sie auch auf Aktivitäten, Taten, auf wirksame Gegenmaßnahmen. Was können wir aber tun? Im Vordergrund steht natürlich die Suche nach einem Heilmittel, mit dem die Krankheit selbst geheilt werden kann bzw. die Suche nach einem Mittel, mit dem die weitere Ausbreitung der Krankheit unterbunden werden kann. Damit ist die medizinische Forschung gefordert. Wann die Medizin bei ihrer Suche erfolgreich sein wird und ob überhaupt, ist gegenwärtig aber nicht abzusehen. Wenn wir uns danach auf unabsehbare Zeit darauf einrichten müssen, dieser Krankheit auf medizinisch-therapeutischem Wege nicht beikommen zu können, dann kann unser Interesse nur darauf gerichtet sein, die *weitere Ausbreitung der Krankheit* in anderer Weise *zu verhindern.* In welcher Weise dies geschehen kann, wird zur Zeit uneinheitlich beantwortet. Im Vordergrund aller Bemühungen steht die *Aufklärung der Bevölkerung* - die Aufklärung vor allem über die Übertragungswege der Krankheit und über Maßnahmen, sich gegen eine Ansteckung zu schützen. Dieser Weg erscheint richtig. Angesichts der Übertragungswege, auf denen sich Aids ausbreitet (dazu unter II.L), kommt als wirksamer Schutz gegen diese Krankheit überhaupt nur die persönliche Sorgfalt und Vorsorge jedes einzelnen in Betracht. Es wäre daher nur konsequent, wenn alle Anstrengungen zur Eindämmung von Aids auf die Aufklärungsarbeit konzentriert würden.

Vielen erscheint dies aber als falsch, jedenfalls aber als unzureichend. Von ihnen wird nach weiteren Instrumenten gesucht, um die Ausbreitung von Aids zu verhindern. Bei dieser Suche glaubt man auch fündig geworden zu sein. Das *Strafrecht* und das *Seuchenrecht* werden in jüngster Zeit als geeignete Instrumente zur Eindämmung von Aids reklamiert[2]. Nun setzt der Einsatz von Straf- und Seuchenrecht aber zweierlei voraus. Einmal muß Aids überhaupt in den Regelungsbereich beider Rechtsmaterien fallen. Sollte dies feststehen, müßte zum anderen der Einsatz von seuchen- und strafrechtlichen Sanktionen auch tatsächlich einen Beitrag zur Eindämmung von Aids leisten und nicht etwa nachteilig auf die Verwirklichung dieses Ziels wirken. Der begreifliche und von allen geteilte Wunsch, kein Mittel im Kampf gegen Aids ungenutzt zu lassen, darf nun nicht dazu (ver-) führen, diese beiden Voraussetzungen vor dem Einsatz von seuchen- und strafrechtlichen Sanktionen ungeprüft zu übergehen. In diesem Fall bestünde die Gefahr, daß die eingesetzten Maßnahmen rechtlich unzulässig, zumindest aber unwirksam sind. Beide Voraussetzungen sollen daher im folgenden auf ihre Stichhaltigkeit befragt werden.

I. Straf- und Seuchenrecht als Instrument im Kampf gegen die Ausbreitung von Aids

Um den Einsatz straf- und seuchenrechtlicher Sanktionen angemessen beurteilen zu können, sind einige medizinische Grundkenntnisse aus der bisherigen Aids-Forschung - vor allem über die Übertragungswege – erforderlich.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 210-219, ISSN 0044-2674
© Güterslohner Verlagshaus Gerd Mohn 1988

1. Medizinische Erkenntnisse zur Übertragbarkeit und zum Krankheitsverlauf von Aids

Aids wird durch Viren hervorgerufen". Der Erreger, der z. Z. in Deutschland auftritt, ist das humane Immundefizienz-Virus Typ 1 (HIV-l). In der Welt breitet sich daneben gegenwärtig ein weiteres Virus aus – das HIV-2. Da es außerdem gelungen ist, noch weitere vergleichbare Viren zu isolieren, muß man für die Zukunft mit einer ganzen Virusfamilie rechnen, die zur Übertragung von Aids geeignet ist. Aids-Viren verbreiten sich auf drei Wegen. In erster Linie geschieht dies durch *homosexuellen und durch heterosexuellen Sexualkontakt,* Übertragen wird die Krankheit außerdem durch *Blut,* wobei nach neuesten Berichten damit gerechnet werden muß, daß in seltenen Fällen schon der bloße Hautkontakt mit infektiösem Blut zur Übertragung ausreichen kann". Schließlich kann das Virus auch von der *Mutter* auf das noch *ungeborene Kind* übertragen werden". Bedeutsam vor allem für den Einsatz des Strafrechts ist nun, daß nicht in jedem Fall, in dem sich diese Übertragungswege schließen - indem also ein Nichtinfizierter mit einem Infizierten Sexual- oder Blutkontakt hat bzw. bei dem noch nicht geborenen Kind einer infizierten Mutter - der Nichtinfizierte auch tatsächlich infiziert wird. Gesicherte Zahlen fehlen bislang jedoch",

Ist es auf einem dieser Wege zu einer Infektion gekommen, dann befallen die Aids-Viren ganz bestimmte Zellen des menschlichen Organismus, insbesondere die Lymphozyten. Sie setzen sich dort fest und können hier unterschiedlich lange Zeit - in der Regel 5 bis 7 Jahre - »stumm« verweilen. Durch z. B. Infektionen mit anderen Viren können sie dann aktiviert werden mit der Folge, daß sie sich vermehren und ihre sowie weitere Lymphozytenzellen zerstören. Da die Lymphozyten Träger des menschlichen Immunsystems sind, bewirkt dies die allmähliche Zerstörung dieses Abwehrsystems. In der weiteren Konsequenz können sich dann Bakterien und andere Viren, die sonst von diesem Immunsystem abgewehrt würden, ungehindert entwickeln und über anfangs leichtere Krankheiten wie Schnupfen, Grippe usw. zu bösartigen Krankheiten wie Erkrankungen des Nervensystems, bösartigen Tumoren, darunter das gefürchtete Kaposi-Sarkom (Hautkrebs) führen. Allerdings ist auch hier wieder von Bedeutung, daß nach gegenwärtigem Forschungsstand eine Infektion mit dem HI-Virus nicht in jedem Fall auch die manifeste Aids-Erkrankung nach sich zieht. Die Zahlen, die insoweit genannt werden, schwanken allerdings[7]. Ist ein Aids-Infizierter einmal erkrankt, dann ist nach dem heutigen Stand der Medizin sein Tod nicht mehr abzuwenden.

2. Der Einsatz des Strafrechts gegen die Ausbreitung von Aids

Im folgenden soll zuerst dargestellt werden, welche Normen des Strafrechts durch die Weitergabe von Aids-Viren überhaupt berührt werden können. Anschließend wird dann erörtert, ob es sinnvoll und erfolgversprechend ist, das Strafrecht auch tatsächlich im Kampf gegen die Verbreitung von Aids einzusetzen.

2.1 Die Strafbarkeit der Übertragung von Aids-Viren. Das *Strafwürdige an der Übertragung von Aids-Viren auf einen Nicht-Infizierten* ergibt sich daraus, daß die Infektion mit dem HI-Virus, der spätere Ausbruch der Krankheit sowie der Tod eines Infizierten die menschliche Gesundheit, die *körperliche Integrität und das menschliche Leben beeinträchtigen bzw. zerstören.* Es liegt daher nahe, im (strafrechtlichen) Kampf gegen Aids auf solche Strafrechtsnormen zurückzugreifen, die diese Rechtsgüter schützen. In Betracht kommen daher die Körperverletzungsdelikte; und zwar die einfache Körperverletzung (§ 223 StGB) in Form einer Beschädigung der Gesundheit", die gefährliche Körperverletzung (§ 223a StGB) in Gestalt einer das Leben gefährdenden Behandlung, die schwere Körperverletzung (§ 224 StGB) in Form einer Körperverletzung, die als Folge die dauernde Entstellung oder das Siechtum des Verletzten nach sich zieht. Schließlich kommt als Körperverletzungsdelikt auch noch die - in diesem Zusammenhang auf den ersten Blick irreführend so genannte- Vergiftung nach § 229 StGB in Betracht, wonach u. a. strafbar ist, wenn jemand einem anderen Stoffe beibringt, die geeignet sind, dessen Gesundheit zu zerstören. Mit Blick auf den durch Aids herbeigeführten Tod kommen außerdem die Tötungsdelikte in Betracht – nämlich Totschlag (§ 212 StGB) und Mord (§ 211 StGB), aber auch die fahrlässige Tötung (§ 222 StGB) und die Körperverletzung mit Todesfolge (§ 226 StGB).

Alle bezeichneten Vorschriften sind allerdings nur unter der Voraussetzung einsetzbar, daß eine Handlung vorliegt, die für die Körperverletzung (also für die Infektion mit Aids-Viren oder für die in der Folge davon auftretende Erkrankung an Aids) bzw. für den durch die Infektion hervorgerufenen Tod *kausal* gewesen ist". Um derartige Handlungen ausfindig zu machen, muß man die *Übertragungswege* betrachten, auf denen Aids sich ausbreitet. Bei dem an erster Stelle stehenden Übertragungsweg - nämlich dem homo- wie auch heterosexuellen Sexualkontakt – scheint die Ermittlung der strafbaren Handlung keine Probleme zu bereiten. Es ist vor allem die Ausübung des homo- oder heterosexuellen Geschlechtsverkehrs, die als strafbare Handlung in Frage zu kommen scheint. Probleme ergeben sich jedoch daraus, daß an einem Geschlechtsverkehr immer zwei beteiligt sind. Hielte man daran fest, daß die Ausübung des Geschlechtsverkehrs die strafbare Handlung ist, dann käme als Täter der genannten Delikte nicht nur der Infizierte, sondern auch der (noch) Nicht-Infizierte in Betracht. Letzterer soll ja aber gerade durch den Einsatz der Strafrechtsnormen geschützt werden. Die Auflösung dieses Problems bereitet den Strafjuristen allerdings auf dieser Ebene der Strafbarkeitsprüfung keine besonderen Probleme!". In Verbindung mit dem im Strafrecht ganz allgemein akzeptierten Prüfkriterium zur Feststellung der Kausalität gelingt es ihnen relativ mühelos, als strafbare Handlung nur den *Handlungsanteil des Infizierten bei dem gemeinsam ausgeübten Geschlechtsverkehr* herauszufiltern. Als kausal wird nämlich im Strafrecht jede Bedingung angesehen, bei deren hypothetischem Wegdenken der konkrete Erfolg entfallen wäre. Denkt man sich in dieser Weise den Handlungsanteil des Infizierten am Geschlchtsverkehr weg - stellt man sich also vor, daß der Geschlechtsverkehr zwischen Infiziertem und Nicht-Infiziertem gar nicht stattfindet-, dann wird erkennbar, daß der HI-Virus auch nicht übertragen werden kann. Die strafbare Handlung besteht damit bei homo- oder heterosexuellen Geschlechtsverkehr in dem Handlungsanteil des schon Infizierten.

Bei den anderen beiden Übertragungswegen fällt es dann nicht mehr schwer, die potentiell strafbaren Handlungen zu ermitteln. Bei der *Übertragung durch Kontakt mit infektiösem Blut* ist es etwa die Weitergabe einer Spritze, die ein infizierter Drogenabhängiger benutzt hat, an einen anderen nicht infizierten Drogenabhängigen. Oder: Jemand benutzt beim Tätowieren eine Nadel, die er vorher bereits bei einem an Aids Infizierten verwendet hat!". In Betracht kommt schließlich auch die *Verwendung von injizierten Blutkonserven* bei Bluttransfusionent-'. Bei der *Übertragung der Aids-Viren von der Mutter aufdas noch ungeborene Kind* kommen alle schon genannten Handlungen in Betracht. In Frage kommt aber auch eine strafbare Handlung der Mutter selbst. Verkehrt sie z. B. geschlechtlich mit einem an Aids infizierten Mann und steckt sie sich selbst sowie in der Folge auch das ungeborene Kind an, dann ist der Sexusalkontakt ja wieder eine Bedingung, bei deren Wegdenken eine Infizierung des noch nicht geborenen Kindes in jedem Fall entfallen würde. Die Handlung der Mutter wäre damit kausal für eine etwaige Infizierung[13].

Wenn es auf diese Weise auch gelungen ist, für alle drei Übertragungswege der Aids-Krankheit solche Handlungen herauszufinden, an die die Strafbarkeit wegen eines Körperverletzungs- oder gar Tötungsdelikte anknüpfen kann, so reicht dies noch nicht aus, um jemanden, der eine dieser Handlungen begangen hat, wegen vollendeter Körperverletzung oder vollendeter Tötung zu bestrafen. Weitere Voraussetzung hierfür ist insbesondere, daß die Handlung auch kausal für die Körperverletzung bzw. für den Tod geworden ist. Genauer: Weitere Voraussetzung ist der *Nachweis dieser Kausalität im Prozeß.* Hier besteht nun weitgehend Einigkeit, daß ein derartiger Nachweis praktisch nie gelingen wird [14]. Der Zeitraum zwischen Infektion und ersten Krankheitsanzeichen beträgt in der Regelja 5 bis 7 Jahre. Infiziert sich also ein bislang Nicht-Infizierter, dann wird ihm dies aller Voraussicht nach überhaupt erst nach diesem Zeitraum auffallen. Nach Ablauf eines derart langen Zeitraums kann aber regelmäßig nicht ausgeschlossen werden, daß der Infizierte sich in der Zwischenzeit woanders angesteckt hat. Der für die Verurteilung wegen eines vollendeten Delikts *erforderliche Nachweis* kann daher allenfalls *in Ausnahmefällen* gelingen, etwa wenn der Blut eines Nicht-Infizierten - wie bei einem Blutspender – in regelmäßigen Abständen untersucht wird. Auch hier ergeben sich aber noch derart große *Beweisprobleme,* daß man selbst in einem solchen Fall nicht von einem hinreichend sicheren Kausalitätsnachweis sprechen kann. Die gegenwärtigen Tests, mit denen die Infektion mit einem Aids-Virus nachgewiesen

wird, weisen nämlich nicht die Infektion selbst nach, sie zeigen vielmehr die Bildung von Antigenen an. Deren Bildung nimmt aber 4 Wochen bis 6 Monate in Anspruch. Da man zugunsten eines Angeklagten immer davon auszugehen hat, daß der Zeitraum zur Bildung der Antigene 6 Monate betrug, bleibt so ein Zeitraum von 6 Monaten, in dem sich der Infizierte auch woanders angesteckt haben kann. Die Bestrafung wegen einer vollendeten Körperverletzung oder einer vollendeten Tötung scheidet damit regelmäßig aus.

In diesen Fällen, aber natürlich auch bei allen beschriebenen Handlungen eines Infizierten, die keine Ansteckung mit dem Aids-Virus bei einem Nicht-Infizierten nach sich ziehen, kommt jedoch eine *Strafbarkeit wegen einer versuchten Körperverletzung bzw. einer versuchten Tötung* in Frage. Eine solche Versuchsstrafbarkeit besteht bei der gefährlichen und der schweren Körperverletzung (§§ 223a, 224 StGB), der Vergiftung (§ 229 StGB) sowie bei Mord und Totschlag (§§211, 212 StGB). Die Strafbarkeit wegen eines versuchten Körperverletzungs- bzw. Tötungsdelikts setzt voraus, daß der Täter - in derselben Weise wie bei einem vollendeten Delikt - mit *Vorsatz* gehandelt hat. Dies ist aber im Hinblick auf die Ansteckung mit Aids-Viren deshalb fraglich, weil nach heutigem Wissensstand nicht jeder Sexual- oder Blutkontakt eines Infizierten mit einem Nicht-Infizierten auch zur Infektion des Nicht-Infizierten führt und weil weiter nicht jede Infektion auch zur Erkrankung und dem Tod des Infizierten führt. Vorsätzlich handelt aber grundsätzlich nur der, der - z. B. bei der Körperverletzung - zum einen weiß, daß die eigene Handlung die Gesundheit des Tatopfers schädigt, und der darüber hinaus dies auch will. Infolge des Umstandes, daß nicht jede Handlung, durch die Aids-Viren übertragen werden können, dies auch tatsächlich zur Folge hat, scheidet ein derartiges Wissen aus. Allerdings führt dies noch nicht zur Straflosigkeit. Für die Körperverletzungs- wie auch die Tötungsdelikte ist anerkannt, daß eine Strafbarkeit auch dann in Betracht kommt, wenn der Täter lediglich mit *bedingtem Vorsatz* gehandelt hat. Ein derartiger bedingter Vorsatz muß nach der Rechtsprechung und auch der überwiegenden Auffassung in der Literatur zwei Elemente aufweisen: ein Wissens- und ein Wollenselement?". Für das *Wissenselement* reicht jetzt aber bereits aus, wenn der Täter – wieder am Beispiel der gefährlichen Körperverletzung - es nur für möglich hält, daß als Folge seiner Handlung das Tatopfer an seiner Gesundheit verletzt wird. Umstritten ist dagegen, wie das *Wollenselement* zu bestimmen ist. Die Rechtsprechung fordert etwa, daß der Täter sich mit dem möglichen Erfolg seiner Handlung abgefunden haben muß, daß er ihn billigend in Kauf genommen haben muß!". In der Literatur finden sich solche Formulierungen wie, der Täter muß den möglichen Erfolg seiner Handlung ernst genommen haben, er darf nicht darauf vertraut haben, daß der mögliche Erfolg nicht auftritt!".

Der Nachweis des bedingten Vorsatzes bereitet jetzt wieder Schwierigkeiten. Im Hinblick auf das Wissenselement sind sie allerdings noch gering. Aus dem Umstand, daß das Wissen über die Übertragungswege von Aids infolge der breit angelegten staatlichen Aufklärungsarbeit sowie der zahlreichen Berichte in den Massenmedien weit verbreitet ist, wird entnommen, daß jeder - also auch ein Aids-Infizierter – die Übertragungswege ebenso wie die Gesundheits- und Lebensgefahren kennt, die sich daraus für einen Nicht-Infizierten ergeben[18]. Schwierig wird es dann aber bei der Wollenskomponente des bedingten Vorsatzes. Hier muß ja nachgewiesen werden, daß der bereits Infizierte diese Folge auch billigend in Kauf genommen, bzw. daß er sie ernst genommen und nicht darauf vertraut hat, daß diese Folge gerade nicht eintreten wird. Gerade letzteres - also das Vertrauen auf einen guten Ausgang - bietet sich im Hinblick auf das Infektionsrisiko bei Aids aber an. Zum gegenwärtigen Wissensstand der medizinischen Aids-Forschung gehört ja auch die Erkenntnis, daß diese Handlungen nicht in jedem Fall, sondern nur mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit die Infektion mit dem Aids-Virus nach sich ziehen!". Wenn ein mit Aids Infizierter aber weiß, daß z. B. der Geschlechtsverkehr mit einer Nicht-Infizierten nicht in jedem Fall die Ansteckung mit dem Aids-Virus zur Folge hat, dann liegt es nahe, daß er auch darauf vertraut, daß es zu keiner Ansteckung kommen wird. Als Konsequenz drängt sich damit auf, daß sich bei allen Handlungen, die zur Übertragung des Aids-Virus führen können, die Wollenskomponente des bedingten Vorsatzes nicht nachweisen läßt. Diese Konsequenz wird von dem bislang einzigen veröffentlichten Urteil, in dem eine Prostituierte wegen versuchter gefährlicher Körperverletzung verurteilt wird, auf eine einfache, allerdings unzulässige Weise

gelöst-". Aus dem Umstand, daß die infizierte Frau das mit einem Geschlechtsverkehr verbundene Infektionsrisiko kannte und dennoch handelte, wird gefolgert, daß sie die Infektion und damit die Gesundheitsbeschädigung des noch nicht Infizierten billigend in Kauf genommen hat. Unzulässig ist diese Folgerung deshalb, weil die Kenntnis eines Risikos - also einer Wahrscheinlichkeit, daß ein bestimmtes Ereignis auftreten wird – immer auch die Kenntnis bedeutet, daß dieses Ereignis mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit nicht auftreten wird. Wenn also vom Amtsgericht München angenommen wird, daß die Prostituierte das Infektionsrisiko kannte, das sich aus einem Geschlechtsverkehr mit einem Nicht-Infizierten für diesen ergab, dann muß zugleich angenommen werden, daß die Prostituierte auch wußte, daß der Geschlechtsverkehr auch ohne diese Folge bleiben konnte. Kennt aber jemand beides – die Wahrscheinlichkeit der Ansteckung wie der Nicht-Ansteckung – dann kann das bloße Handeln nicht als Beleg dafür herangezogen werden, daß dann ausgerechnet das Infektionsrisiko billigend in Kauf genommen wird. Ebenso kann das Handeln nämlich im Vertrauen darauf erfolgen, daß der Geschlechtsverkehr ohne böse Folgen bleiben wird. Ungeachtet der unzulässigen Folgerung durch das Amtsgericht München muß man aber damit rechnen, daß sein schlechtes Beispiel Schule machen wird und daß bei allen Handlungen, die eine Übertragung des Aids-Virus zur Folge haben können, auch eine Verurteilung wegen versuchter gefährlicher bzw. schwerer Körperverletzung oder sogar wegen versuchten Mordes oder Totschlags ausgesprochen wird.

Ungeachtet der Verurteilung einer mit dem HI-Virus infizierten Prostituierten wegen gefährlicher Körperverletzung durch das Amtsgericht München steht die Erörterung der mit Aids verbundenen strafrechtlichen Fragen aber erst noch am Anfang. An zwei Problemen soll dies exemplarisch verdeutlicht werden. Das erste Problem betrifft die Frage, ob die mögliche Ansteckung mit dem Aids-Virus nicht zu den Risiken gehört, die in einer vor allem auch die Freiheitsrechte betonenden Gesellschaft - sozusagen als »Kosten« der freiheitlichen Lebensführung - Bestandteil des erlaubten allgemeinen Lebensrisikos sind mit der Folge, daß dann auch die Strafbarkeit im Zusammenhang mit der Übertragung von Aids-Viren entfallen würde-". Dies mag angesichts der mit einer Infektion verbundenen Lebensgefahr auf den ersten Blick unzumutbar erscheinen. Wenn man sich aber z. B. vor Augen führt, daß die Teilnahme am Straßenverkehr mit seinen durchschnittlich 8000 Verkehrstoten im Jahr ein derartiges sozialadäquates Risiko bildet, dann wird deutlich, daß wir uns in unserem gewohnten und nicht weiter befragten Alltagsleben durchaus damit eingerichtet haben, *zahlreiche und schwere Einbußen an Rechtsgütern als zum allgemeinen Lebensrisiko gehörig zu akzeptieren.* Welche Gefahren gehören aber nun zum allgemeinen Lebensrisiko? Nach welchen Maßstäben läßt sich diese Frage entscheiden? Die Zuordnung einzelner Gefahren zum allgemeinen Lebensrisiko ergibt sich letztlich auf der Grundlage einer *Giiterabwägung,* Beim Straßenverkehr stellt man etwa die damit verbundenen Gefährdungen und Rechtsverletzungen den Folgen gegenüber, die sich bei einem Verbot von Kraftfahrzeugen ergäben. Da wir die mit einem solchen Verbot verbundenen Nachteile augenscheinlich als wesentlich höher bewerten als die mit dem Straßenverkehr verbundenen Einbußen, sind wir bereit, die Risiken des Straßenverkehrs als sozialadäquat hinzunehmen. Nutzt man dies für die Beurteilung der mit Aids verbundenen Gefahren, dann lassen sich wohl zumindest für den hauptsächlichen Übertragungsweg - den homo- bzw. heterosexuellen Sexualkontakt - einige vorläufige und grobe Einschätzungen abgeben. So wird man als *sozialadäquates Risiko* wohl jedenfalls die *mögliche Ansteckung durch einen bereits Infizierten ansehen, der von seiner Infektion selbst nicht weiß.* In diesem Fall kann es zwar zu weiteren Ansteckungen kommen; will man diese Gefahr aber ausschalten, dann müßten sexuelle Kontakte entweder generell verboten werden oder aber man dürfte sie nur dann zulassen, wenn durch Untersuchungen allgemein sichergestellt ist, daß die jeweiligen Sexualpartner nicht identifiziert sind. Der mit solchen Verboten ins Leben tretende Überwachungsstaat sowie die sich daraus ergebenden tiefen Eingriffe in die Handlungsfreiheit, die Intimsphäre und das allgemeine Persönlichkeitsrecht würde man gegenwärtig aber vermutlich als gravierendere Rechtsgüterbeeinträchtigung ansehen als die Infektionsrisiken, die sich aus unreglementierten Sexualkontakten derer ergeben, die von ihrer Infektion nichts wissen. Vergleichbares scheint aber auch dann zu gelten, wenn jemand seine Infektion kennt, sich aber an die Empfehlungen

zum sog. »safer sex« hält. Fraglich bleibt dann nur, wie die Gruppe derer zu behandeln ist, die von ihrer Infektion wissen und die sich nicht an diese Empfehlungen halten. Die negativen Folgen eines Verbots eines derartigen Verhaltens für die Freiheits- und Schutzrechte der Privatsphäre scheinen nun nicht so gravierend, daß sie es legitimieren könnten, die mit einem solchen Verhalten verbundenen Infektionsrisiken hinzunehmen-", Im Ergebnis würde dies bedeuten, daß bei dem ersten Übertragungsweg als strafbare Handlungen überhaupt nur *ungeschützte Sexualpraktiken des bereits Injizierten und seine Infektion auch Kennenden* in Betracht käme. Die möglichen Folgen aller anderen Handlungen wären dann Bestandteil des sozialadäquaten Risikos und damit auch nicht strafbar.

Bei dem zweiten Problem geht es auch wieder um die Übertragung des Aids-Virus durch homo- bzw. hetetrosexuellen Sexualkontakt. Es knüpft an die *Beteiligung des Nicht-Infizierten* und dessen eigenes Handeln an. Hier stellt sich die Frage, ob der Nicht-Infizierte auf eigene Gefahr handelt mit der Folge - da Selbstverletzungen wie auch Selbstgefährdungen straflos sind -, daß dann auch die mögliche Ansteckung mit dem Aids-Virus durch den bereits infizierten Partner straflos ist. Der Bundesgerichtshof, der diese Begrenzung der Strafbarkeit bei selbstgefährdendem Handeln im Zusammenhang mit Todesfällen bei gemeinsamem Rauschmittelgenuß entwickelt hat, verneint die Strafbarkeit des Beteiligten allerdings dann nicht, wenn dieser aufgrund überlegenen Sachwissens das Risiko für den sich selbst Gefährdenden besser einschätzen kann und wenn er sein Wissen dem sich selbst Gefährdenden nicht mitteilt>". Übertragen auf die mögliche Infektion bei einem Sexualkontakt bedeutet dies, daß der infizierte Sexualpartner, der seine Infektion nicht kennt, grundsätzlich straflos bleibt. Weiß er jedoch von seiner Infektion, dann ist er *nur dann straflos, wenn er den Partner über seine Infektion aufkiärt>*,

Zusammenfassend läßt sich damit als Ergebnis zur Strafbarkeit der Übertragung von Aids-Viren folgendes festhalten. Die Diskussion um den Einsatz des Strafrechts zum Kampf gegen die Ausbreitung von Aids wird schwerpunktmäßig mit Blick auf die Übertragung durch homo- bzw-. heterosexuellen Sexualkontakt geführt. Die Strafbarkeit wegen eines vollendeten Körperverletzungs- oder Tötungsdelikts scheidet wegen der Schwierigkeiten, den Nachweis der Kausalität der jeweiligen Handlung für eine konkrete Infektion bzw. den späteren Tod eines Infizierten zu erbringen, regelmäßig aus. Eine Strafbarkeit wegen des Versuchs dieser Delikte steht im Hinblick auf den Nachweis des bedingten Vorsatzes vor vergleichbar unlösbaren Beweisproblemen. Die Rechtsprechung hat dieses Problem allerdings dadurch »gelöst«, daß sie letztlich die Kenntnis des Infizierten von seiner Infektion ausreichen läßt, um daraus den bedingten Vorsatz zu erschließen. Für die Zukunft muß man daher damit rechnen, daß es zu weiteren Verurteilungen wegen versuchter Körperverletzungs- oder gar versuchter Tötungsdelikte kommt.

2.2 Die Tauglichkeit des Strafrechts beim Kampf gegen die Ausbreitung von Aids. Dem Einsatz des Strafrechts im Kampf gegen die Ausbreitung von Aids wird mit offensichtlichem Unbehagen begegnet. Dieses Unbehagen nährt sich aus verschiedenen Quellen. Betrachtet man wieder den Sexualkontakt als den im Vordergrund stehenden Übertragungsweg für Aids, dann fällt es augenscheinlich schwer, die damit verbundenen Handlungen als versuchte gefährliche bzw. schwere Körperverletzung oder gar als versuchte Tötung und nicht vielmehr als Ausdruck wechselseitiger Achtung und Zuneigung aufzufassen. Unpassend erscheint es auch, einen mit dem Aids-Virus Infizierten, möglicherweise bereits Erkrankten auch noch - wie es das Urteil des Amtsgerichts München zeigt - zu einer längeren Freiheitsstrafe zu verurteilen. Zweifel entstehen schließlich auch aus dem Verdacht, daß die Freiheitsstrafe in Wirklichkeit gar nicht in Übereinstimmung mit § 46 Abs. 1 StGB in Anlehnung an die Tatschuld der Täter ausgesprochen wird, sondern daß sie in Wirklichkeit eingesetzt wird, um den für seine Umgebung als Gefahr eingeschätzten Aids-Infizierten auf möglichst lange Zeit als Gefahrenherd auszuschalten.

Das Unbehagen verdichtet sich zu begründetem *Zweifel,* wenn man überprüft, ob sich der *Abschreckungseffekt,* der als Legitimation für die Bestrafung der Übertragung von Aids-Viren vorrangig ins Feld geführt wird-", auch tatsächlich einstellen wird. Die angestrebte Abschreckung kann ja nur darauf abzielen, daß der zu Bestrafende selbst oder andere Aids-Infizierte, die von ihrer Infektion wissen, aus Angst vor Strafe künftig keinen ungeschützten Sexualkontakt ausüben. Wie

realistisch Ist aber nun die Annahme, daß dieses Verhalten etwa durch die Verhängung von langfristigen Freiheitsstrafen zu erreichen ist? Insoweit erscheint es notwendig, sich die Situation eines mit Aids Infizierten vor Augen zu führen. Dieser hat zu seinem eigenen Entsetzen erfahren, daß er HIV-positiv ist. Er muß damit rechnen, in absehbarer Zeit auch zu erkranken. Möglicherweise zeigen sich bereits die ersten Krankheitssymptome, so daß seine Ahnungen, sterben zu müssen, zur Gewißheit werden. Es versteht sich eigentlich von selbst, daß der Aids-Infizierte damit auf das Verständnis, die Hilfe und die Nähe seiner Umwelt angewiesen ist. Auf diese Lebenssituation mit einer Freiheitsstrafe zu reagieren, die immer Ausgrenzung, Abschieben und Distanzierung bedeutet, erscheint als das genaue Gegenteil dessen, worauf der Aids-Infizierte angewiesen ist. Weiß ein Infizierter jetzt, daß er für Handlungen, die wichtigste und selbstverständliche Bestandteile seines bisherigen Lebens waren, mit langjährigen Freiheitsstrafen bestraft werden kann, dann ist es hoch wahrscheinlich, daß er das darin sich ausdrückende Verkennen seiner Lebenssituation mit ohnmächtigen Trotzhandlungen beantworten und gerade das tun wird, wofür die Strafe verhängt wird. Daneben erscheint es auch *wirklichkeitsfremd*, wenn man glaubt, einen *Aids-Injizierten*, erst recht einen daran Erkrankten und damit Todgeweihten *durch die Androhung einer Freiheitsstrafe beeindrucken zu können.* Angesichts des drohenden eigenen Todes verlieren solche Drohungen vermutlich jegliches Gewicht. Es erscheint daher außerordentlich unwahrscheinlich, daß der Einsatz strafrechtlicher Sanktionen tatsächlich die erwünschten Verhaltensänderungen bei einem Aids-Infizierten zur Folge haben wird. Will man die Ausbreitung von Aids wirksam bekämpfen, dann erscheint der entgegengesetzte Weg – also Beratung, Hilfe, Annäherung - erfolgversprechender. Man sollte deshalb auf den Einsatz des Strafrechts im Kampf gegen die Ausbreitung von Aids verzichten.

3. Der Einsatz des Seuchenrechts gegen die Ausbreitung von Aids

3.1 Die Zulässigkeit seuchenrechtlicher Maßnahmen. Die Bezeichnung *»Bundesseuchengesetz«* ist eine Abkürzung. In seiner genauen Überschrift heißt es »Gesetz zur Verhütung und Bekämpfung übertragbarer Krankheiten beim Menschen« (BSeuG). In seinem § 1 definiert es den für seinen Geltungsbereich zentralen Begriff der »übertragbaren Krankheit« als eine durch Krankheitserreger verursachte Krankheit, die unmittelbar oder mittelbar auf den Menschen übertragen werden kann. Zu den damit erfaßten Krankheiten gehört auch Aids. Das spricht für die Annahme, daß dann auch die einzelnen Vorschriften des BSeuG – entsprechend seiner Überschrift - zur Verhütung und Bekämpfung von Aids herangezogen werden können. Schon bei dem ersten Instrument des BSeuG – der Meldepflicht nach § 3 - trifft dies aber nicht zu. Diese für Ärzte, berufsmäßige Pflegepersonen usw. geltende Pflicht (§ 4 BSeuG) besteht nämlich nur bei den Krankheiten, die in § 3 BSeuG ausdrücklich aufgelistet sind. Aids gehört nicht dazu. Nun besteht nach § 7 Abs. I BSeuG allerdings die Möglichkeit, daß der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit durch Rechtsverordnung den Katalog der meldepflichtigen Krankheiten in § 3 BSeuG auf andere übertragbare Krankheiten ausdehnen kann. Davon ist bis heute aber kein Gebrauch gemacht worden. Worin diese Zurückhaltung auch immer ihre Begründung finden mag, sie schärft jedenfalls die Aufmerksamkeit bei der Prüfung der Frage, ob dann die übrigen Vorschriften des BSeuG im Kampf gegen die Ausbreitung von Aids eingesetzt werden können.

Bei dieser Prüfung empfiehlt es sich, zu trennen zwischen den Vorschriften zur Verhütung übertragbarer Krankheiten (§§ 10-29 BSeuG) und den Vorschriften, die der Bekämpfung übertragbarer Krankheiten dienen sollen (§§ 3Q-38a BSeuG). Bei der *Verhütung übertragbarer Krankheiten* steht im Zentrum das Ziel, das Auftreten der Krankheit, also die erstmalige Erkrankung bei bislang Gesunden von vornherein zu vermeiden. Bei der *Bekämpfung* geht es dagegen darum, die Krankheit selbst durch geeignete Maßnahmen - vor allem durch ärztliche Hilfe (§ 30 BSeuG) - zu behandeln. Im Hinblick auf die Verhütung von Aids kommt die Generalklausel in § 10 BSeuG in Betracht. Danach trifft die zuständige Behörde die notwendigen Maßnahmen zur Abwehr drohender Gefahren einmal dann, wenn Tatsachen feststehen, die zum Auftreten von Aids führen können. Diese Ermächtigung gilt aber auch schon dann, wenn lediglich anzunehmen ist, daß derartige Tatsachen vorliegen. Zu diesen Maßnahmen gehört dann vor allem die Durchführung von Ermittlungen, Untersu-

chungen und Blutentnahmen (§ 10 Abs.2 und 3 BSeuG). Weitere Maßnahmen sind Schutzimpfungen, bestimmte Tätigkeits- und Beschäftigungsverbote beim Verkehr mit Lebensmitteln sowie Beschränkungen bei Arbeiten mit den jeweiligen Krankheitserregern. Diese letzten drei Maßnahmen spielen wegen der Übertragungswege der HI-Viren aber allenfalls eine untergeordnete Rolle. Zentral bleibt daher die Ermächtigung zur Anordnung der notwendigen Maßnahmen in der Generalklausel des § 10 BSeuG.

Um übertragbare Krankheiten bekämpfen zu können, sieht § 31 BSeuG dann die Duchführung von Ermittlungen vor. § 34 enthält erneut eine Generalklausel, nach der die zuständige Behörde ermächtigt ist, die notwendigen Schutzmaßnahmen anzuordnen, und zwar soweit und solange es zur Verhinderung der Verbreitung übertragbarer Krankheiten erforderlich ist. Einzelne insoweit in Betracht kommende Maßnahmen werden dann in §§ 36–38 BSeuG aufgeführt. Dazu gehört u. a. die *Beobachtung von Kranken,* aber auch schon von Krankheitsverdächtigen oder Ansteckungsverdächtigen. Insbesondere gehört dazu die *Absonderung des Kranken* in einem Krankenhaus oder in sonst geeigneter Weise. Die Absonderung kann sogar zwangsweise erfolgen, wenn der Kranke den darauf gerichteten Anordnungen nicht folgt. Schließlich sieht § 38 BSeuG das Verbot bestimmter beruflicher Tätigkeiten vor, ohne diese Tätigkeiten allerdings im einzelnen zu benennen.

Ebenso wie bei der Strafbarkeit der Übertragung von Aids sollen hier wieder nur zwei rechtliche Probleme angesprochen werden, die von besonderem Gewicht sind und die zugleich erkennen lassen, daß die Diskussion über die Zulässigkeit seuchenrechtlicher Maßnahmen im Kampf gegen Aids erst in den Anfängen steckt. Die schwerwiegendste seuchenrechtliche Maßnahme ist die *Absonderung* des Kranken (§ 37 BSeuG). Hier stellt sich deshalb mit Nachdruck die Frage, ob eine derartige Maßnahme zur Bekämpfung von Aids tatsächlich zulässig ist. Bedenken ergeben sich vor allem daraus, daß eine Absonderung – wie auch jede andere belastende Maßnahme einer Behörde - dem *Verhdltnismäßigkeitsprinzip* entsprechen muß. Damit wird dreierlei gefordert. Einmal muß die Maßnahme geeignet sein, den mit ihrem Einsatz erstrebten Zweck auch tatsächlich zu erreichen. Welcher Zweck ist dies aber bei der Absonderung? Wenn § 34 Abs. 1 BSeuG die Absonderung zuläßt, »soweit und solange es zur Verhinderung der Verbreitung übertragbarer Krankheiten erforderlich ist«, so scheint der Zweck der Absonderung darin zu liegen, eben diese Verbreitung der Krankheit zu verhindern. § 34 Abs. I BSeuG steht aber in dem Abschnitt des BSeuG, der die Maßnahmen zur Bekämpfung der Krankheit - nicht aber ihrer Verhütung - regelt. Dies legt die Auslegung nahe, daß auch bei der Absonderung der im Vordergrund stehende Zweck darin besteht, die Krankheit durch Behandlung zu bekämpfen. Die *Verhinderung der Verbreitung der Krankheit* ist dann nur ein *Nebenzweck,* der *für die Dauer des medizinischen Heilungsprozesses* Bedeutung erlangt. Da *Aids* gegenwärtig aber *nicht heilbar,* der Zweck also nicht erreichbar ist, würde dies für die *Absonderung* bedeuten, daß sie *grundsätzlich rechtswidrig* ist.

Vergleichbare Zweifel ergeben sich aus dem zweiten Element des Verhältnismäßigkeitsprinzips. Danach muß die Absonderung auch erforderlich sein, d. h. es darf kein gleich geeignetes Mittel geben, das den Betroffenen geringer belastet. Gleich geeignet - wenn nicht gar besser geeignet - erscheint es aber, bei der Bekämpfung von Aids auf beratende, helfende Maßnahmen zu bauen. Hierdurch könnten die Infizierten bzw. Erkrankten zu Vorsichtsmaßnahmen motiviert und dadurch die Ausbreitung der Krankheit minimiert werden. Setzt man dagegen auf die Absonderung als letztes Mittel, muß man damit rechnen, daß die Betroffenen sich dem mit aller Macht zu entziehen versuchen werden. Da viele dieser Versuche auch erfolgreich sein werden, würde dies die Gefahr nach sich ziehen, daß die Krankheit sich auf diese Weise unkontrolliert ausbreitet. Bedenken ergeben sich letztlich auch aus dem dritten Element des Verhältnismäßigkeitsprinzips, wonach die bei dem abgesonderten Kranken eintretenden Folgen nicht außer Verhältnis zu dem angestrebten Zweck stehen dürfen. Bedenkt man insoweit, daß der Aids-Infizierte grundsätzlich bis zu seinem Lebensende abgesondert werden müßte, und stellt man dem die Infektionsrisiken gegenüber-", dann wird die Rechtmäßigkeit der Absonderung auch unter diesem Aspekt fraglich.

Ein weiteres Grundproblem besteht in der Frage, ob der Aids-Infizierte eingentlieh in jedem Fall auch den Maßnahmen nach dem BSeuG ausgesetzt werden darf. *Voraussetzung* dafür ist nämlich, daß er auch als *Störer im polizeirechtlichen Sinn* anzusehen ist-". Dies ist er dann, wenn er selbst

unmittelbar die konkrete Gefahr, die es auszuschalten gilt, verursacht hat. Dies ist aber regelmäßig derjenige, der auch zeitlich die letzte Ursache für die konkrete Gefahr gesetzt hat. Betrachtet man jetzt wieder den Sexualkontakt als Hauptübertragungsweg, dann wird erkennbar, daß als Verursacher in jedem Fall auch der nicht infizierte Sexualpartner in Betracht kommt. Dies hat zur Folge, daß der HIV-Infizierte nicht ohne weiteres als Adressat seuchenrechtlicher Maßnahmen herangezogen werden kann. Es zeigt sich damit, daß auch im Seuchenrecht ungelöste rechtliche Probleme bestehen, die seinen Einsatz zur Eindämmung von Aids zweifelhaft erscheinen lassen.

3.2 Die Tauglichkeit seuchenrechtlicher Maßnahmen zum Kampf gegen Aids. Wie schon beim Einsatz des Strafrechts im Kampf gegen Aids lassen sich auch im Hinblick auf den Einsatz seuchenrechtlicher Maßnahmen Unbehagen und Zweifel belegen. Wie anders sollte es sonst zu erklären sein, daß der Bundesminister für Familie, Jugend und Gesundheit von der Ermächtigung in § 7 Abs. I BSeuG, den Katalog der meldepflichtigen Krankheiten auch auf Aids auszudehnen, bislang keinen Gebrauch gemacht hat. Begründete Zweifel an dem Konzept, mit dem Seuchenrecht gegen Aids vorzugehen, ergeben sich aber noch aus Folgendem: Wie das Strafrecht werden auch die seuchenrechtlichen Maßnahmen als0 brigkeitliche Waffen, als Zwangsinstrumente eingesetzt. Alle Maßnahmen sind nämlich für den Fall ihrer Nichtbefolgung mit Strafen (§§ 63ff. BSeuG) oder mit Geldbußeanordnungen bewehrt. Den klarsten Ausdruck findet der Zwangscharakter des Seuchenrechts in seiner weitestgehenden Maßnahme, der Absonderung des Kranken und damit dem – u. U. lebenslangen - *Ausschluß des Kranken aus der Gesellschaft,* Derartige Maßnahmen verleihen dem Aids-Infizierten den Status eines zu bekämpfenden Gegners. Dadurch wird aber schon im Ansatz die *zur Bekämpfung der tückischen Aids-Krankheit notwendige Kooperation verfehlt.* Ein Infizierter bzw. Erkrankter wird vielmehr versuchen, diesen Maßnahmen auszuweichen, und so dazu beitragen, daß sich Aids weiter ausbreiten kann. Ein zweites kommt noch hinzu. Ein umfangreicher Maßnahmenskatalog - wie ihn etwa der sog. Gauweiler-Erlaß darstellt-8 - erweckt in der Bevölkerung den Eindruck trügerischer Sicherheit. Die Folge davon wird häufig sein, daß eigene Vorkehrungen *zum* Schutz gegen Aids versäumt werden. Letztlich kann aber nur von derartigen Vorkehrungen ein wirksamer Schutz vor Ansteckung mit Aids-Viren erwartet werden. Auf den Einsatz seuchenrechtlicher Maßnahmen sollte daher gleichfalls verzichtet werden.

11. Ein Rest von Magie ...

Bei dem gegenwärtigen Versuch, Aids mit Hilfe von Straf- und Seuchenrecht einzudämmen, fällt auf, daß dieser Versuch unternommen wird, obwohl viele empirische Fragen – wie z. B. die wichtige Frage der Höhe des Infektionsrisikos - wie auch rechtliche Fragen noch nicht geklärt, *z;* T. wohl noch nicht einmal gestellt sind. Wenn Straf- und Seuchenrecht dennoch eingesetzt werden, dann läßt sich dies aus den Argumentationszusammenhängen, die beiden Rechtsgebieten zugrundeliegen, nicht legitimieren. Ein solches Verhalten kann deshalb schwerlich rational genannt werden. Es läßt sich nur erklären: als Hoffnung, als (Aber-) Glaube an die Wirksamkeit des Rechts im Kampf gegen eine tückische Krankheit, der man sich sonst hilflos ausgeliefert fühlen würde.

Dr. Ulrich Dopslaff
Fachbereich Rechtswissenschaften
Lehrgebiet A für Strafrecht
Hanomagstraße 8
3000 Hannover 91

Anmerkungen

1. VgI. *Laufs:* Aids und Arztrecht, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 1987, 2257fT.
2. *Bruns:* Aids, Prostitution und das Strafrecht, NJW 1987, 693f.; *ders.:* Nochmals: Aids und Strafrecht, NJW 1987, 2281; *HerzogfNestler-Tremel:* Aids und Strafrecht, Strafverteidiger 1987, 360fT.; *Herzberg:* Die Strafdrohung als Waffe im Kampf gegen Aids?, NJW 1987, 1461fT.; AG München, NJW 1987,2314; LG München, NJW 1987, 1495.
3. Zum folgenden vgl. *Laufs,* Anm. 1.
4. Weltweit werden allerdings nur 5 Fälle berichtet. Voraussetzung für die Über-Tragung des Aids-Virus durch infektiöses Blut scheint in diesen Fällen gewesen zu sein, daß die Haut der Nicht-Infizierten Risse aufwies *(Laufs,* Anm. 1, S. 2260).
5. Als Übertragungswege scheiden aus: Alltagskontakte bei der Arbeit und in der Schule, bei Berührung und

Umarmung, durch Husten und Niesen, durch Insekten, durch Wasser und Nahrungsmittel, durch die Benutzung von Schwimmbädern, Saunen, durch die gemeinsame Benutzung des Abendmahlkelches *(Laufs,* Anm. 1,2260).

6. Für die Übertragung des Aids-Virus von der Mutter auf das ungeborene Kiund werden 40 bis 60% genannt. Von *Herzberg* (Anm.2, 1464) wird als Infektionsrisiko bei Sexualkontakt eine Wahrscheinlichkeit von 5% angegeben. Bei ihm fehlt aber der Hinweis auf einen empirischen Beleg. *Eberbach* (Medizinrecht 1987, 270) beziffert das Infektionsrisiko bei einmaligem Sexualkontakt mit 0,5 bis I %. Er stützt sich dabei auf eine medizinisch-gutachterliehe Stellungnahme in einem Strafverfahren vor dem LG München (dazu Anm. 2).
7. *Laufs* zitiert dazu zwei Studien. Die eine ergab, daß bei 115 HIV-positiven Männern 7 Jahre und 4 Monate nach ihrer Infektion 36% an Aids erkrankt waren. In einer anderen Studie - ausgeführt an 63 HIV-positiven Männern - zeigte sich, daß 6 Jahre nach der Infektion 30% an Aids und weitere 46% an Aids-verwandten schweren Krankheiten erkrankt waren *(Laufs,* Anm. I, 2259).
8. Z. B. AG München, Fn. 2.
9. Körperverletzung und Tötung können auch durch Unterlassen begangen werden. Da darin aber keine Aids-spezifischen Probleme liegen, wird hierauf nicht eingegangen.
10. Wie sich in diesem Abschnitt noch zeigen wird, wird das Verhalten des Nicht-Infizierten unter den Stichworten »selbstgefährdendes Handeln« bzw. »sozialadäquates Risiko« relevant.
11. Im Strafvollzug ist das Tätowieren durchaus gebräuchlich.
12. Das Ansteckungsrisiko ist hier zwischenzeitlich extrem niedrig *(Laufs,* Anm. I, S. 2260 gibt es an mit I: I 000000).
13. Fraglich ist hier allerdings, ob eine strafbare Handlung nicht deshalb ausscheiden muß, weil das ungeborene Kind als Leibesfrucht zwar durch §218 StGB, nicht aber durch die Körperverletzungs- bzw. Tötungsdelikte geschützt ist. Dieses Problem kann aber nur für die Infektion des Kindes relevant werden. Für die Erkrankung des Kindes bzw. seinen Tod müßte dagegen eine strafbare Handlungg bejaht werden, da beides ja regelmäßig erst eine erhebliche Zeit nach der Infektion und damit nach der Geburt eintritt.
14. Vgl. *Herzberg, Bruns, Herzogl Nestler-Tremel,* alle Anm.2.
15. Vgl. nur *Herzberg,* Anm. 2.
16. S. AG München und die dort zitierten Urteile, Anm.2.
17. Z. B. *Herzberg,* Anm. 2, S. 1463.
18. Dazu AG München und LG München, Anm. 2.
19. Dazu Anm, 6.
20. So AG München im Ansatz auch LG München, beide Anm.2.
21. S. auch die Erörterung dieses Problems bei *Herzberg,* Anm. 2, S. 1462.
22. *Herzberg.* gibt zu denken, ob in diesem Fall nicht auch die mögliche Todesfolge von der Strafbarkeit auszunehmen sei (Anm. 2, S. 1466).
23. *Bruns,* Anm. 2, S. 694; BGH NJW 1984, 1469.
24. *Herzogj Nestler-Tremel* gehen noch weiter und bejahen ein Handeln auf eigene Gefahr unabhängig von der Aufklärung durch den seine Infektion kennenden Sexualpartner bereits dann, wenn der Nicht-Infizierte weiß, daß sein Sexualpartner einer sog. Risikogruppe (z. B. Prostituierte) angehört (Anm. 2, S. 367).
25. Vgl. Anm. 24. Vgl. Anm. 6.
27. Zu diesem Problem s, *Seewa/d:* Zur Verantwortlichkeit des Bürgers nach dem BSeuG, NJW 1987, 2273.
28. S. Ministerialamtsblatt der Bayerischen Inneren Verwaltung 1987, 245ff.

Sterbehilfe - Tötung auf Verlangen?

Theologische und ethische Gesichtspunkte

Von Ulrich Eibach

1. »Sterbehilfe« - Begriffliche Klärungen und der Hintergrund der heutigen Diskussion

Die Diskussion über Probleme der Sterbehilfe leidet oft an der Unklarheit darüber, was wir unter Begriffen wie »Euthanasie« oder »Sterbehilfe« verstehen. Auf den Begriff »Euthanasie« sollte wegen seines Mißbrauchs im »Dritten Reich« am besten ganz verzichtet werden. Aber auch der Begriff'xäterbehilfe« ist so weit und unklar, daß mit ihm so verschiedene Sachverhalte bezeichnet werden wie der mitmenschliche und pflegerische Beistand bei Sterbenden *(Hilfe beim Sterben),* die Erleichterung des Sterbens mittels medizinischer Methoden der Schmerzlinderung (oft »passive Sterbehilfe« genannt), ungewollte oder beabsichtigte Beschleunigung des Sterbens, etwa als Nebenwirkung der Schmerzlinderung mit Medikamenten oder anderer medizinischer Methoden, und auch die bewußte Tötung von Patienten (saktive« Sterbehilfe). Die ethischen Probleme im Bereich des Sterbens sind offensichtlich zu unterschiedlich, als daß sie unter einem Begriff zusammengefaßt werden könnten. Abgesehen von der »Hilfe beim Sterben« empfiehlt es sich, grundsätzlich zu unterscheiden zwischen *Tötung* (einschließlich beabsichtigter Lebensverkürzung als Ziel einer Handlung) einerseits und dem *Verzicht auf Lebensverlängerung* (einschließlich der Lebensverkürzung als unbeabsichtigter Nebenwirkung von Schmerzlinderung) andererseits", Diese Unterscheidung deckt sich nicht mit der am Handlungsvollzug orientierten Unterscheidung von »aktiver« und »passiver« Sterbehilfe, denn auch ein Verzicht (ein Unterlassen) auflebensverlängernde Maßnahmen erfordert immer eine geistige Aktivität (bewußte Entscheidungen), oft aber auch ein Handeln (Absetzen von Geräten, Behandlungen usw.). Die *Unterschiede zwischen Tötung und Verzicht* erschließen sich nur bei Beachtung des ganzen Handlungsgefüges, das sich aus der Motivation (Absicht, Gesinnung), den Mitteln und den Folgen (Ergebnis) einer Handlung zusammensetzt.

Unter Tötung verstehen wir eine Handlung, die den Tod eines Menschen *verursacht.* Wenn dieser Erfolg einer Handlung gewollt ist, sprechen wir von beabsichtigter Tötung; wenn niederträchtige Motive dahinter stehen, sprechen wir von Mord. Der Unterschied von Tötung und Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen soll später näher erläutert werden. Wichtig für diese Unterscheidung ist nicht zuletzt die Frage, ob es sich um notwendig *sterbende* oder nicht notwendig sterbende Menschen handelt. *»Sterbender«* ist ein Mensch dann zu nennen, wenn es notwendig zu einem unwiderruflichen und fortschreitenden Prozeß kommt, der erfahrungsgemäß in absehbarer Zeit zum Tode führt. Über das Leben eines sterbenden Menschen ist unwiderruflich so verfügt, daß der Sterbeprozeß nicht aufzuhalten, allenfalls noch verlangsamt werden kann-.

Weiter ist es wichtig zu unterscheiden, ob sich die Tötung bzw. der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen bei *mündigen* Menschen vollzieht, die einer freien *Willensbekundung* fähig sind, oder ob es sich um Menschen handelt, die nicht mehr in klarer Einsicht entscheiden können. Auf diesen Kriterien basiert die Unterscheidung von *Tötung auf Verlangen* und der Tötung ohne Verlangen. Sowohl für die Tötung wie auch den Verzicht auf lebensverlängemde Maßnahmen macht es einen entscheidenden Unterschied in der sittlichen und rechtlichen Bewertung aus, ob es sich um sterbende oder nicht notwendig sterbende oder ob es sich jeweils wieder um mündige oder nicht mündige Menschen, um die Erfüllung ihres Wunsches oder die Entscheidung anderer handelt.

Von daher kommen wir zu folgender Aufteilung

1. Hilfe beim Sterben
2. Tötung (und gezielte und bewußte Lebensverkürzung)
   - 2.1 von notwendig Sterbenden
   - 2.1.1 mit bewußter Einwilligung
   - 2.1.2 ohne bewußte Einwilligung
   - 2.2 von nicht notwendig Sterbenden
   - 2.2.1 auf bewußtes Verlangen

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 220-229, ISSN 0044-2674
© Güterslohner Verlagshaus Gerd Mohn 1988

2.2.2 ohne Verlangen bzw. wider Willen = Vernichtung sogenannten »lebensunwerten« Lebens

3. Verzicht auf Lebensverlängerung (weitere Einteilung wie unter 2)

Das »Euthanasieproblem« stellte sich den Menschen nicht erst mit dem Aufkommen der naturwissenschaftlich-technischen Medizin zu Ende des vergangenen Jahrhunderts. Zu allen Zeiten haben Menschen schwer an Krankheiten und im Sterben gelitten, und haben sie oder andere über die Möglichkeiten der Befreiung vom Leiden nachgedacht. Unbestritten ist, daß sich viele Probleme mit dem Sterben erst aus dem Überhandnehmen der Medizintechnik ergeben. Andererseits ist aber auch zuzugeben, daß die Medizin viele Möglichkeiten der Linderung von Schmerzen geschaffen hat, die frühere Zeiten nicht kannten. Von daher ist zu vermuten, daß die Menschen vergangener Jahrhunderte eher mehr als der heutige Mensch an Krankheiten gelitten haben. Wir dürfen also bei der Erörterung des Problems nicht nur an das Sterben unter den Bedingungen der technisierten Medizin (etwa gar nur der Intensivmedizin) denken, sondern wir müssen das Augenmerk ebenso auf die immer größer werdende Zahl pflegebedürftiger und teils dahinsiechender Menschen richten. Bei einer ethischen Beurteilung müssen beide Bereiche zugleich bedacht werden. Dabei hat der Bereich der Geriatrie mit der Euthanasie-Thematik, wie sie in der Geschichte von der Antike an erörtert wurde, am meisten Berührung.

Die Geschichte der »Euthanasiediskussion« läßt deutlich werden, daß die grundliegenden ethischen Probleme des Sterbens nur zum Teil Folgen der medizinischen Technik sind, daß sie sich vielmehr noch aus den *unterschiedlichen weltanschaulichen Auffassungen über den Tod und die Würde des Menschen ergeben.* Geändert haben sich nicht nur die medizinischen Möglichkeiten zur Bekämpfung von Krankheiten, sondern auch Einstellungen zu Krankheit und vor allem zum Tod. Bis zu Ende des Mittelalters wurde das irdische Leben mit seinen Leiden als Vorbereitung zum ewigen Leben und der Tod als Übergang in das ewige Leben betrachtet. Seit der Aufklärung entwickelt sich immer mehr ein Bewußtsein vom Tod, in dem der Tod als das absolute Ende eines einmaligen Lebens gilt, in dem also die radikale Diesseitigkeit und mit ihr zugleich die verzweifelte Liebe zu diesem Leben herrschend wird". Dies hat nicht dazu geführt, daß der Mensch seine Bedürfnisse nach einem leidfreien, möglichst ungebrochenen glücklichen Leben, dessen Erfüllung er ehedem vom ewigen Leben erwartete, preisgibt, sondern dazu, daß er die Erfüllung seiner Bedürfnisse und Wünsche nun im irdischen Leben sucht. Da Gesundheit grundlegende Voraussetzung eines glücklichen Lebens ist, bekommt die Medizin eine herausragende, teils pseudo-religiöse Stellung. Von ihr erwartet man die Herstellung eines von Krankheit freien Lebens, wenn nicht gar die Besiegung des Todes. Der medizintechnische Kampf gegen Krankheit und Tod entspricht ziemlich genau dieser gewandelten Einstellung zum Tod. Der Herstellung der radikalen Diesseitigkeit des Lebens entspricht die Erwartung, daß die Medizin den Tod besiegen kann. Entsprechend diesen Erwartungen ist die Medizin einseitig auf die technische Bekämpfung von Krankheit und Tod hin organisiert worden. Wenn diese Zielsetzung nicht aufrechtzuerhalten ist, wenn die Krankheit unheilbar und der Tod unabwendbar wird, wenn also medizinisch nichts mehr »zu machen« ist, dann stürzt diese Erkenntnis oft nicht nur den Patienten, sondern auch den Arzt und das Pflegepersonal in eine tiefe Verunsicherung. Denn wenn »nichts mehr zu machen ist«, wenn das Leben nur noch in einem Erleiden der Krankheit und dem Warten auf den Tod besteht, dann droht das Leben sinnlos, wertlos, »lebensunwert« zu werden. Welchen Sinn soll es schon haben, ein fast nur noch von der Krankheit gezeichnetes Leben bis zum bitteren Ende zu durchstehen, wenn es kein Jenseits dieses Diesseits, kein Leben über den Tod hinaus gibt? Die altkirchliche und mittelalterliche Vorstellung, daß man sich gerade im Leiden und im geduldigen Ertragen des Sterbensgeschicks auf das Jenseits vorbereite, wird damit sinnlos. Dies meinte *V. v. Weizsiicker",* wenn er in Auseinandersetzung mit der Medizin im Dritten Reich sagte: Wenn wir nur einen Wert des diesseitigen, zeitlichen Lebens annehmen, ohne Rücksicht auf einen ewigen Wert, »dann kann in der Tat das zeitliche Leben auch so unwert sein (oder werden), daß es Vernichtung verdient«. Das besagt, daß der bloß technische Kampf gegen den Tod und die Unwerterklärung und Vernichtung von Leben nur zwei sich entsprechende Seiten einer Weltanschauung sind, die das diesseitige Leben, vor allem die aktiv freiheitliche Gestaltung des Lebens zum letzten und einzigen Wert erklärt. Es besteht Anlaß zu der Vermutung, daß aufgrund

einer derart *gewandelten Einstellung zum Leben und Tod die Fähigkeit und Bereitschaft abgenommen hat, ein über den Menschen gekommenes schweres Krankheitsgeschick, eine Krankheit zum Tode, anzunehmen und zu ertragen.* Die Fähigkeit des Erleidens des Lebens nimmt in dem Maße ab, wie die Vorstellung der aktiven Gestaltung und totalen Beherrschbarkeit des Lebens durch das »Ich« zunimmt. Dem entspricht, daß das nicht mehr aktiv gestaltbare Leben sinnlos, wertlos, überfällig, lebensunwert ist und also eigentlich nicht mehr »dasein«, sondern »weggemacht« werden sollte.

Diese Überlegungen führen uns zu den beiden theologischen Kernproblemen, die in der Frage der Sterbehilfe zur Debatte stehen, nämlich dem Verständnis vom *Tod* und von der *Freiheit* des Menschen.

2. **Tod und** Freiheit

Im *stoischen und idealistischen Verständnis vom Tod* wird davon ausgegangen, daß der Mensch das Sterben, den Tod nicht in Passivität erleiden, sondern ihn in eine *Tat der Freiheit* umgestalten soll, daß er ihn aber auf keinen Fall der Freiheit berauben soll. Der Psychiater *V. E. v. Gebsattel",* sah in dieser Auffassung vom Tod den Ausdruck jenes Trugbildes von Freiheit, das sich als Verfügenkönnen über das *Unverfiigbare* versteht. »Nicht das ist die Funktion des Todes, der Ichheit auf den Thron zu helfen, sondern umgekehrt ist seine Funktion, sie vom Thron zu stürzen. Nicht die Majestät der Ichheit kommt im Tode zu Wort, sondern die Majestät Gottes ... Das ist die Tat der Freiheit, die Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes, der die Gestalt der Todesdrohung hat. Je mehr Antwort im Menschen lebendig wird, d. h. je mehr Bereitschaft, über sich verfügen zu lassen, entsteht, desto mehr schwindet der tödliche und damit drohende Aspekt des Todes ..., desto mehr wird das Sterben zur Antwort des Menschen auf den Liebesruf Gottes, obschon dieses zugleich den Charakter des Gerichts hat.« In dieser Formulierung eines Nichttheologen kommt in hervorragender Weise der christlicher Auffassung entsprechende Doppelaspekt des Todes zum Ausdruck. Der Tod ist einmal die von Gott gesetzte natürliche Grenze des Lebens, das natürlich Ende des Lebens, dem die Vollendung des Lebens der Person durch Gott und bei Gott folgt, und er ist zum anderen Zeichen des verwirkten Lebens und des Gerichts, des gewaltsamen Abbruchs des Lebens, durch den uns Gott als Richter begegnet. Der *Tod* ist also in einem die *Grenze hinter dem irdischen Leben* und der *Fluch über dem Leben.* Faktisch aber ist der Tod als Grenze unter der Gestalt des Todes als Gericht und Fluch meist verborgen. An der Endlichkeit des Lebens hat der Tod als Fluch seinen Ansatzpunkt und sein Einfallstor ins Leben.

Der Tod als Gericht, als Fluch, der über dem Leben lastet, verbietet einmal eine Verharmlosung des Todes als unabänderliches Naturphänomen. als bloßes Erlöschen des Lebens, und zum anderen jede Heroisierung des Todes als Tat des Menschen. Der Tod begegnet uns sowohl in der Gestalt der Grenze des Lebens wie auch erst recht in der Gestalt des Fluches über dem Leben als *Macht,* durch die über den Menschen verfügt wird, wohingegen der Tod nach stoischer und idealistischer Auffassung (etwa auch noch bei *M. Heidegger)* ein Mittel ist, die Macht und Überlegenheit des Ich über den Tod zu erweisen, die Freiheit des Ich angesichts des Todes zu bewähren. Der Tod wird aus einer Macht, die über den Menschen verfügt, zu einem Mittel und Instrument der Macht des Ich, das sich ihm gegenüber überlegen erweisen muß, weil ein bloßes Erleiden des Todes für unter-menschlich, entwürdigend und tierisch gehalten wird.

Nach *theologischer Sicht* gehört es also zum endlichen *Wesen des Geschöpfs Mensch,* daß er selbst bei allen Versuchen der selbsttätigen Realisierung seines Lebens bereits immer der ist, *über dessen Leben schon verfügt ist".* Der Mensch gibt sich nicht selbst das Leben, er erleidet den Anfang des Lebens in einer Passivität, die – bei aller Mitwirkung der Eltern -letztlich doch ganz durch die Aktivität des Schöpfers bedingt ist. Dies zeigt an, daß das Leben nicht Besitz des Menschen, sondern Gabe, Geschenk ist, daß nicht der Mensch selbst, sondern Gott der Herr des Lebens ist und bleibt, der allein letztgültig über es richten und verfügen darf. Der Mensch soll, so wie er sich selbst nicht ins Dasein gebracht hat, sein Leben in Passivität empfangen hat, auch sein Lebensende erleiden »in einer Passivität, die durch die Aktivität des Schöpfers Gottes bedingt ists". Ja, es ist das dem Menschen als *Sünder* widerfahrende Geschick, daß sein *Tod nicht einfach Grenze des Lebens,* ein natürliches Ende ist, dem die Vollendung des Daseins bei Gott folgt, sondern daß er

immer zugleich *Gericht* ist, das heißt mit der Ermächtigung des Ich, dem Sterben des Ich, oder - wie *Paulus* 2 Kor 5 sagt – dem Entkleidetwerden, dem Nacktwerden verbunden ist, also niemals bloß ein Überkleidet-, ein bloßes Verwandeltwerden ist. Es hat nichts mit Unmenschlichkeit zu tun, daß das Ich im Tode stirbt, daß die Persönlichkeit im Sterben entmächtigt wird und zerbricht, daß der Mensch im Tode in der Tat, wie Paulus Röm 8 sagt, mit dem Seufzen der vernunftlosen Kreatur auf eine Stufe gestellt wird und in diesem wortlosen Seufzen mit der sprachlosen Kreatur gemeinsam den Schrei nach Erlösung ausstößt. Deshalb wird der Mensch auch im bloß passiv erlittenen Sterben noch nicht zum Tier.

Natürlich kann man gegen eine derartige theologische Auffassung das Argument ins Feld führen, daß hier *Gottes Handeln* unmittelbar mit einem *Naturgeschick* identifiziert, daß die Auflehnung gegen dieses Geschick als Auflehnung gegen Gott gedeutet werde, daß damit aber auch jeder Kampf gegen die *Krankheit* als Vorbote des Todes Auflehnung gegen Gott sein müsse", Krankheit wird jedoch zumindest im Neuen Testament nicht in erster Linie als Ausdruck von Gottes Schöpferwalten, sondern als Folge der Leben zerstörenden Mächte des Bösen aufgefaßt, die der Mensch durchaus bekämpfen soll. Wir bekämpfen Krankheiten in der Tat theologisch gesehen zu Recht, wenn dadurch das Leben von Krankheit und Tod geschützt wird, nicht aber, wenn wir durch unser Handeln zur Zerstörung von Leben beitragen. Unser Auftrag ist es, *gegen die Krankheit* und *für das Leben der Person* zu kämpfen, aber nicht, mit dem Kampf gegen die Krankheit das Leben der Person zu zerstören oder gar direkt das Leben auszulöschen. Es kommt theologisch gerade darauf an, daß wir zwischen der Person und ihrer Krankheit klar unterscheiden. Das Leben der Person ist zu schützen und die Krankheit ist zu bekämpfen. Von daher macht es einen grundsätzlichen ethischen Unterschied aus, ob wir die Krankheit bekämpfen oder ob wir mit dem Kampf gegen die Krankheit auch das Leben der Person zerstören.

3. Freiheit und Menschenwürde

Das stoisch-idealistische Postulat eines selbstbeherrschten und selbstbestimmten Sterbens und Todes verkennt die Obermacht des Todes über die Freiheit; es ist in seiner Wurzel nicht vereinbar mit der christlichen Auffassung von Freiheit, die immer nur als im Lebensvollzug erneut sich vollziehnde Befreiung zum Vertrauen auf Gott, als je neu in der konkreten Lebenssituation im Glauben ermöglichte Freiheit aufgefaßt wird, sich der Fügung Gottes anzuvertrauen. Menschliche Freiheit ist ermöglichte, immer neu gewährte, geschenkte Befreiung, ist begrenzte, geschöpfliehe Freiheit, Freiheit in der Abhängigkeit von Gott, in der der Mensch nie Schöpfer seiner selbst werden kann und in der er nie total über sein Leben verfügen soll, denn Gott wird nicht nur als Geber, sondern auch als Herr des Lebens bekannt".

Das geschöpfliehe Leben wird primär als Gegebensein und Abhängigsein von Gott verstanden. Die Würde, Mensch und Person zu sein, die Menschenwürde, beruht nicht auf den Fähigkeiten und Freiheitsmöglichkeiten der Person, sich selbsttätig als Persönlichkeit zu verwirklichen, nicht auf des Menschen Geistigkeit, Vernünftigkeit, sondern darin, daß der Mensch von Gott als sein Partner geschaffen, in Jesus Christus geliebt und für wert geachtet ist, an der Vollendung des Menschseins im Reich Gottes teilzuhaben. Das, was der Mensch in Freiheit aus seinem Leben macht, können wir im Unterschied zur *Person* und ihrer Würde *Persönlichkeit* nennen.

Unzweifelhaft kann es durch schwere Krankheit zur Zerrüttung der Persönlichkeit kommen, doch haben wir auch dann hinter der zerrütteten Persönlichkeit die von Gott geliebte Person zu sehen. Ihre Würde ist dem faktischen Leben transzendent, sie ist bleibend jedem Moment des Lebens und Sterbens bis zum Tod von Gott her zugeeignet, zugesprochen, so daß sie weder durch Krankheit und Versehrung noch durch moralisches Versagen in Verlust geraten kann. Die Kategorie »lebensunwert« »untermenschliches« Leben ist - wie *K. Barth'?* sagte - christlich undenkbar. Es gibt keinen Verlust der Menschenwürde durch empirische Umstände. Der Lebenswert ist dem faktischen Leben transzendent, von Gott her verheißen und jedem Augenblick des Lebens und Sterbens bleibend zugeeignet. Er ist also kein empirisch feststellbarer Sachverhalt, ist nichts, worüber der Mensch

richten darf, weder in bezug auf sein eigenes Leben noch erst recht nicht in bezug auf das Leben anderer.

Für unsere Fragestellung heißt das, daß dem Menschen bis zu seinem Tode die Würde, Mensch, Person zu sein, unverlierbar zugeeignet ist und daß er ihr entsprechend zu achten und zu behandeln ist, wie versehrt auch immer die Persönlichkeit sein mag. Das bedeutet zumindest, daß eine Befriedigung seiner *Grundbedürfnisse* ihm nicht verweigert werden darf, daß man ihm dabei helfen muß, wenn er dazu selbst nicht mehr in der Lage ist. Zu diesen Grundbedürfnissen gehört zumindest all das, was ein Säugling an Grundbedürfnissen hat, aber nicht selbst befriedigen kann, nämlich Ernährung, Reinigung, Bettung, Schmerzlinderung - also das, was man unter *Grundpflege* versteht – und nicht zuletzt die mitmenschliche Zuwendung. Die Befriedigung dieser Grundbedürfnisse ist ein unverzichtbares Grundrecht der Person, das mit ihrem Dasein selbst gegeben ist, das bis zum Tode nicht vernachlässigt werden darf.

Freilich sind hier Fragen zu diskutieren, wie die, welche Gestalt die Ernährung annehmen muß, ob eine künstliche Ernährung durchgeführt werden muß oder darf" '. Unbestritten aber sollte sein, daß im Sterbeprozeß die Befriedigung der Grundbedürfnisse durch Pflege und Zuwendung nicht vernachlässigt werden darf, selbst dann nicht, wenn der Mensch sein Selbstbewußtsein verloren hat. Eine Verweigerung der Befriedigung dieser Grundbedürfnisse mit der Begründung, daß das Leben nur noch ein lebensunwertes, bewußtloses Dahinvegetieren sei, das für andere eine kaum erträgliche oder unerträgliche Last sei, ist ethisch uneingeschränkt abzulehnen, weil es eine »Entmenschlichung« bis zum Tod nicht geben kann. Niemand ist befugt, einem Menschen den Lebenswert und das Lebensrecht abzusprechen, weil es mit dem Dasein selbst von Gott her vorgegeben, geschenkt ist. Leben hat einer solchen Totalverfügung durch Menschen entzogen zu sein.

4. Sterblichkeit und Verzicht auf Lebensverlängerung

Der Unterscheidung von Person und Persönlichkeit, Krankheit und Person entspricht die Unterscheidung von *Pflege* und *medizinischer Behandlungt«.* Ziel der Pflege ist in erster Linie die Befriedigung der erwähnten Grundbedürfnisse der Person und erst in zweiter Linie die Unterstützung der medizinischen Behandlung. Ziel der medizinischen Behandlung hat nicht die Bekämpfung des Todes, die Verlängerung der Zahl der Lebenstage, sondern die *Erhaltung der Persönlichkeit* zu sein, also der Fähigkeiten der Person, ihrer Lebensbestimmung zu entsprechen. Die Medizin soll gegen die Krankheit kämpfen, um der Person die Entfaltungsmöglichkeit zur Persönlichkeit zu erhalten. *Aufgabe der Medizin ist es also nicht, gegen den Tod an sich zu kämpfen, Leben immer zu verlängern, sondern gegen die Krankheit zu kämpfen* und damit für die Erhaltung der psychophysischen Voraussetzungen zu sorgen, die ein Leben entsprechend der menschlichen Lebensbestimmung sinnvoll, wenigstens aber erträglich machen.

Es ist nicht leicht, dafür *objektive Kriterien* anzugeben. Dazu bedürfte es eingehender theologischer und anthropologischer Überlegungen, die m. E. in ihrem Ergebnis zu der berechtigten Annahme führen, daß zu den Grundbedingungen für eine sinnhafte Entfaltung der Persönlichkeit folgende Fähigkeiten gehören: Selbstbewußtsein, Kommunikationsfähigkeit; die Fähigkeit eine – wenn auch beschränkte - körperliche Eigentätigkeit zu entfalten; ein Leben ohne ausdauernde schwere Schmerzen->. Wo diese Grundstrukturen für ein sinnvolles und erträgliches Leben nicht mehr gegeben sind, sollte eine Verlängerung der Lebenszeit durch medizinische Behandlungen nicht mehr angestrebt werden, denn der medizinische Kampf gegen die Krankheit gerät dann nur zu einer Verlängerung der Leidenszeit. Es kann der Medizin aber keinesfalls erlaubt sein, zu dem als unabwendbares Geschick über den Menschen gekommenen Leiden von Menschenhand noch zusätzliche Leiden ohne begründete Aussicht auf Besserung zuzufügen oder bloß die Leidenszeit zu verlängern. Die Medizin verstößt sonst gegen den für sie fundamentalen ethischen *Grundsatz, zu helfen ohne mehr zu schaden als zu helfen.* Was Leiden heißt, erweist sich dabei nicht nur an den augenblicklichen physischen und seelischen Schmerzen, sondern möglichst an der gesamten noch zu durchlebenden Lebensspanne und den gesamten, auch den sozialen Lebensumständen.

Wenn eine schwere Krankheit unheilbar ist und wenn das Leben nur um den Preis eines dauernd von schweren Schmerzen gekennzeichneten Lebens erhalten werden kann, dann ist davon auszu-

gehen, daß über das Leben eines solchen Menschen *verfügt* ist von einer Instanz, die sich menschlicher Verfügung entzieht. Erst recht ist dies der Fall, wenn es sich um eine irreversibel auf den absehbaren Tod zulaufende Krankheit handelt. Jedes medizinische Handeln zum Zweck der Lebensverlängerung überspielt dann nur die Ohnmacht der Menschen angesichts der Übermacht von Krankheit und Tod. Wo in dieser Weise das Leben eines Menschen unwiderruflich verfügt ist, da bedarf jede das Leben und Sterben verlängernde Maßnahme einer besonderen ethischen Rechtfertigung, wenn sie nicht ein willkürliches Verfügen über das Leben sein soll. Allgemein ist davon auszugehen, daß diese Erkenntnis zu einer solchen *Änderung der Behandlungsziele* führen sollte, daß die Schmerzlinderung und die Sorge um ein erträgliches und noch möglichst sinnvoll zu führendes Leben (vor allem in vertrauter Umgebung) absoluten Vorrang vor der Verlängerung der Lebenszeit haben sollte. Das Verfolgen beider Ziele, optimale Schmerzlinderung und Verlängerung der Lebenstage, widerspricht sich dann meist. Ein solcher *Verzicht* auf eine weitere medizinische Bekämpfung der Krankheit mit dem Ziel der Lebensverlängerung darf nicht dazu führen, daß man den Menschen aufgibt, ganz im Gegenteil wird er meist dazu herausfordern, die Pflege und den mitmenschlichen Beistand zu intensivieren. Eine Vernachlässigung der Pflege und Zuwendung käme einem menschenverachtenden Angriff auf die Würde der Person gleich.

In einem solchen *Verzicht* auf die Bekämpfung der Krankheit mit dem Ziel der Lebensverlängerung vollzieht sich theologisch gesehen keine eigenmächtige Verfügung über den Lebenswert und das Lebensrecht eines Menschen, weder durch den Patienten selbst noch durch den Arzt, sondern die Anerkennung dessen, daß über das Leben bereits von einer der menschlichen Verfügung entzogenen Instanz verfügt ist. Der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen *verursacht* den Tod nicht, sondern läßt nur zu, daß das Geschick zum Tode hin seinen Lauf nimmt; es läßt das Todesgeschick zu, weil seine weitere Bekämpfung letztendlich nur eine blinde Auflehnung gegen das Geschick ist, die mehr Leiden erzeugt als lindert. Der Mensch *verursacht* durch diesen Verzicht auf medizinisches Handeln nicht den Tod, sondern *läßt ihn zu.* In der Anerkennung dieses Geschicks, des Verfügtseins zum Tode, vollzieht sich für den Christen letztlich die Anerkennung des Urteils Gottes über das zeitliche Leben, auch wenn Gottes Handeln unter der konkreten Gestalt des Sterbens »verhüllt« ist, die konkreten Umstände des Sterbens und des Todes also nicht unmittelbar als Fügung Gottes gedeutet werden dürfen.

Die Zielsetzung der Medizin, den Tod zu bekämpfen und die Lebenszeit um jeden Preis zu verlängern, entspricht zwar der Verdiesseitigung der Lebenseinstellungen und der Verleugnung der Unausweichlichkeit des Todes in unserer Gesellschaft und damit der Unfähigkeit, den Tod anzunehmen, widerspricht aber der notwendigen Endlichkeit alles geschöpfliehen Daseins in dieser Welt.

Der Arzt kann dem Sog zur Verleugnung des Todes erliegen, indem er sich als Kämpfer gegen den Tod an sich versteht oder indem ihm vom Patienten, der seinen Tod nicht annehmen kann, Macht über den Tod »zuphantasiert« wird und er dieser Phantasie nicht widersteht, weil sie ihm z. B. eine herausgehobene gesellschaftliche Machtposition sichert oder weil er selbst unfähig ist, sich der Tatsache der eigenen Sterblichkeit zu stellen, oder weil er das Sterben als eine Niederlage empfindet.

Der christliche Glaube hätte sich zunächst darin zu bewähren, daß wir unsere Sterblichkeit, unsere letztlich immer bleibende Hilflosigkeit gegenüber dem Tod so realisieren, daß wir demütig das Herrsein Gottes über das Leben und eine letzte Unverfügbarkeit des Lebens und des Todes anerkennen. Wenn ein Arzt so allen ihm von außen her zugetragenen oder von innen her aufsteigenden »Allmachtsphantasien« widersteht, wird er wenigstens dann den Mut haben, einen Patienten auf die Wahrheit einer Krankheit zum Tode einfühlsam vorzubereiten, wenn dieser sich - was allerdings oft der Fall ist-nicht verzweifelt ans Leben klammert. Ohne die Bereitschaft – und zwar von seiten des Patienten und des Arztes -, über das Sterben zu sprechen, sich mit dem Tod auseinanderzusetzen, wird eine dem Wohl des Menschen am meisten dienende medizinische Hilfe im Sterben nur selten gelingen, wird meist alles technisch Machbare gemacht, werden keine ethischen Entscheidungen gefällt, sondern läuft alles nach den Eigengesetzlichkeiten der medizinisch-technischen Institution »Krankenhaus« ab, die ausschließlich auf die Bekämpfung von Krankheit und Tod hin organisiert ist. Entscheidungen müssen gegen den Druck dieser Organisationsstruktur gefällt werden. Ohne

daß eine Bereitschaft wächst, das Todesgeschick anzunehmen, und zwar in erster Linie auf seiten der Patienten (und seiner Angehörigen) und dann auch auf seiten der Ärzte, ist ein Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen nur ganz selten erreichbar. Weitgehend stehen wir aber vor der Tatsache, daß Menschen sich an ihr Leben klammern (teils sind daran auch die Angehörigen beteiligt) und daß sich deshalb ihre Hoffnungen mit den Zielsetzungen des Medizinbetriebs decken[14].

5. Tötung auf Verlangen?

Vom *Verzicht* auf Lebensverlängerung ist die *Tötung* zu unterscheiden, durch die der Tod eines Menschen verursacht wird. Der beabsichtigten Tötung geht - von der Tötung aus niederträchtigen Motiven abgesehen - meist eine abschließende Bewertung des Lebenswertes oder des Lebensrechtes, also ein »Letzturteil« über das Leben voraus, in dem der Mensch über das eigene oder das Leben anderer abschließend richtet und verfügt und dieses »Urteil« dann an sich oder anderen vollzieht. Dieses Urteil beinhaltet immer eine Erklärung des Unwertes des Lebens, die die Tötung rechtfertigen soll. Vom christlichen Standpunkt aus ist gerade diese geistige Totalverfügung (die Beurteilung des Lebenswertes), der die physische Verfügung folgt, in sich problematisch, weil der Lebenswert überhaupt kein an bestimmte psychophysische Leistungen gebundener und daher empirisch feststellbarer Sachverhalt ist und weil auch der Sinn des Daseins nicht etwas ist, was der Mensch selbst setzt, sondern was als Geschenk und Lebensaufgabe auf »mich« zukommt, »mich« in Anspruch nimmt als Herausforderung, die das.Leben an mich stellt. Der Sinn des Daseins kann daher nicht nur in der freien und aktiven Gestaltung des Daseins gesehen werden. *Es ist des Menschen nicht unwürdig, den Tod zu erleiden,* im Sterben seiner Freiheitsmöglichkeiten beraubt und in dieser Passivität ganz auf die Aktivität Gottes geworfen zu werden. Es wäre eine Aufgabe des mitmenschlichen und seelsorgerliehen Beistands zu verdeutlichen, daß der Mensch ein Urteil über den Wert seines Lebens nicht fällen muß. daß er auch in dem passiv erlittenen Leben von Menschen und Gott bejaht und geliebt ist, daß er auch nicht vorweg entscheiden muß, ob und wielange das Leben für ihn sinnvoll und tragbar ist. Vielmehr ginge es darum, Vertrauen darauf zu vermitteln, daß der Menschen auch im größten Elend von dem noch größeren Gott umfangen und getragen ist, daß Gott auch in dieser Situation ihm nahe sein will, daß »uns nichts von der Liebe Gottes scheiden kann« (Röm 8,31 ff.). Der Mensch muß nicht vorweg entscheiden, ob und wie er fähig sein will, zu sterben. Er soll aber die *Gewißheit haben, daß er von Menschen und Gott nicht verlassen wird.* Das falsche Ideal eines selbstbeherrschten und vom Ich gestalteten Sterben ist abzubauen. Aus ihm heraus wächst nur die Angst, diesem Ideal nicht gerecht zu werden. Gerade für Menschen, die immer in der Lage waren, die Geschicke ihres Lebens selbst zu lenken, die den (Sinn des Daseins nur in der aktiven Selbstgestaltung, in Leistung sehen, ist es schwer, den Zustand wachsender Passivität und des Überwältigtwerdens des Ichs, die zunehmende Hilfsbedürftigkeit zu ertragen. Hinzu kommt oft das Gefühl, überflüssig und für andere nur eine Last zu sein. Beides zusammen stürzt sie oft in eine tiefe Verzweiflung. Für manche ist daher die Vorstellung ein Trost, sich selbst umbringen zu können, wenn das Leben vom Erleiden beherrscht zu werden droht.

Wenn ein Mensch an seinem Geschick verzweifelt und wenn er dann Todeswünsche äußert, so stellt dies für alle Beteiligten zunächst immer ein Aufruf dar, ihre Bemühungen um Schmerzlinderung, um gute Pflege und mitmenschlichen und seelsorgerliehen Beistand zu verstärken. Der *Todeswunsch* ist zunächst immer als *Schrei um Hilfe* zu interpretieren. Dahinter kann sich, besonders bei älteren Menschen, oft der Wunsch verbergen, das Leben möge doch zu Ende gehen, also der Wunsch nach Erlösung durch ein naturbedingtes Eintreten des Todes. Ganz selten sind Todeswünsche als Bitte um aktive Beihilfe zur Selbsttötung zu deuten. Selbst wenn dies offen so ausgesprochen wird, bleibt die Frage, ob dies nur Ausdruck momentaner Verzweiflung am Dasein, ein Schrei um Hilfe oder ein wirklicher Tötungswunsch ist[15]

6. Grenzsituationen

Es ist einzuräumen, daß die meisten der wenigen Menschen, die einen solchen Tötungswunsch äußern, nicht ausdrücklich beabsichtigen, eine geistige Totalverfügung über ihr Leben zu vollziehen, ihr Leben in ein lebenswertes und lebensunwertes aufzuteilen, sich als uneingeschränkte Her-

ren ihres Lebens aufzuspielen und den Tod in eine menschliche Tat umzubiegen. Derartiges ist bei einigen exzentrischen Persönlichkeiten und Propagandisten der Selbsttötung wie *F. Nietzsche, J. Amery, A. Köstler* zwar der Fall gewesen, trifft aber deshalb noch nicht auf alle anderen Menschen zu, die mit dem Gedanken der Selbsttötung umgehen und die in dieser Möglichkeit eine Hilfe zur Bewältigung ihres Sterbensgeschicks sehen.

Es ist unbestreitbar, daß Leidenszustände in ganz seltenen Fällen so schwer und unerträglich werden können, daß eine Unterscheidung zwischen Krankheit und Persönlichkeit überhaupt nicht mehr möglich ist, daß die Krankheit die Persönlichkeit total beherrscht und zerrüttet. Man kann die Krankheit dann nicht mehr bekämpfen, ohne zugleich das Leben der Person anzutasten. Dann kommt man in den ausweglosen, ohnmächtig machenden Konflikt, helfen zu wollen und doch nicht helfen zu können. Wer in solchen Fällen die *Möglichkeit der Tötung als »ultima ratio« erwägt,* der sollte dies *nicht als Handeln aus Liebe bezeichnen.* Liebe ermöglicht, fördert Leben, sie vernichtet aber nicht den Gegenstand der Liebe und damit die Liebesbeziehung. Es ist ein *Handeln aus Ohnmacht,* aus Verzweiflung, und es setzt doch voraus, daß man dem schwer leidenden Menschen in Liebe verbunden ist, ihn in seiner Biographie, seinen Lebensanschauungen genau kennt und seinen Lebens- und Leidensweg über längere Zeit intensiv persönlich begleitet hat; es setzt voraus, daß man sein eigenes Leiden an diesem Elend nicht in den anderen hineinprojiziert. Wenn aus solcher Ohnmacht heraus, nämlich helfen zu sollen und mit keinem Mittel helfen zu können, zum Mittel der Tötung gegriffen wird, so entzieht sich ein solcher Schritt jeglicher allgemeiner normativer ethischer Be- und Verurteilung. Der Täter steht allein mit seinem Gewissen vor Gott. Die Bereitschaft, aus einem derart ausweglosen Konflikt heraus die Verantwortung für die Tötung und damit Schuld zu übernehmen, schließt ein, sich auch vor Menschen zu verantworten und die möglicherweise zu erwartende Strafe auf sich zu nehmen.

Ein solches Geschehen kann nicht aus der intimen persönlichen Vertrauensbeziehung herausverlagert, durch Gremien geregelt und rechtlich gebilligt und nachträglich wohl auch kaum hinreichend objektiv überprüft werden, denn das erforderte nicht nur die Überprüfung, ob der Kranke seine Bitte um Beihilfe zur Selbsttötung in geistiger Freiheit und ohne Druck von außen vollzogen hat, sondern auch, ob sein Geschick wirklich so ausweglos, schmerzhaft und verzweifelt ist, daß sein Wunsch berechtigt ist und seine Bitte erfüllt werden kann. Begründend für die Beihilfe zur Selbsttötung sind dann meist die leidvollen Umstände und keinesfalls allein der Wunsch des Kranken, getötet zu werden. Je mehr die objektiv leidvollen Umstände gegeben sind, um so weniger ist der Mensch im Besitz klarer geistiger Kräfte. Warum soll dann aber nur derjenige, dessen geistige Fähigkeiten durch die Krankheit noch nicht zerrüttet oder beeinträchtigt sind, in seinem Schrei nach einem Ende seines Lebens aktive Hilfe zum Tode erfahren, aber nicht derjenige, der etwa infolge einer schweren Erkrankung oder schwerster Schmerzen nicht mehr im Besitz klarer geistiger Kräfte ist und der nicht einmal mit Recht als sterbender Mensch eingestuft werden kann, dessen Leben aber noch viel leidvoller und »unwürdiger« ist? Wenn alles in der Argumentation auf die *freie Selbstentscheidung* abgestellt wird, dann dürfte man überhaupt nicht nach objektiven, den anderen einleuchtenden Gründen - wie etwa schwere Krankheit - für die Beihilfe zur Tötung fragen, dann wäre der Beihilfeleistende einfach Vollzugsgehilfe eines Wunsches des anderen. Sobald man jedoch auf objektiv begründende Argumente für die Tötung abhebt, also etwa auf den Tatbestand, daß es sich um einen sterbenden Menschen handelt, daß sein Zustand unerträglich ist, kann das Moment der Achtung der Freiheit der Entscheidung des Betroffenen nicht allein begründend sein. Es zeigt sich dann bald, daß eigentlich die Menschen, die diese Freiheit nicht mehr besitzen (z. B. in Pflegeheimen), in einem elenden Zustand sind, von dem sie erlöst werden sollten, aber nicht dürfen, weil sie es versäumt haben, zur rechten Zeit zu sterben, oder weil sie gar nicht ahnen konnten, daß so etwas auf sie zukommt (etwa Schlaganfallpatienten).

Das *Tötungsverbot* ist das für den Schutz des Lebens grundlegendste Verbot. Jede Erweichung des Verbots für bestimmte Einzelbereiche kann auch Folgen für andere Bereiche haben. Diese möglichen Folgen sind bei jeder Veränderung zu beachten. Man kann eine generell geltende ethische und rechtliche Norm deshalb nicht ohne weiteres auflösen oder in ihrer unverbrüchlichen Geltung in Frage stellen, weil sie bestimmten Einzelsituationen nicht gerecht wird, wie sie uns hier und da in

der Seelsorge begegnen. Ethische und rechtliche Normen haben es nicht primär mit Einzelfällen zu tun, sondern haben immer den gesamten Geltungsbereich einer Norm vor Augen.

Nun denken z. B. auch die *Reformvorschläge der »Altemativ-Professorene'"* nicht daran, daß Verbot der Tötung abzuschaffen, »wenn derjenige, der einen anderen tötet. ... durch das ausdrückliche und ernsthafte Verlangen des Getöteten zur Tötung bestimmt worden ist«, sondern nur daran, daß unter dieser Voraussetzung dann von Strafe abgesehen werden *kann* (nicht muß), »wenn die Tötung der Beendigung eines schwersten, vom Betroffenen nicht mehr zu ertragenden Leidenszustands dient, der nicht durch andere Maßnahmen behoben oder gelindert werden kann«, In diesem Reformvorschlag ist nicht festgelegt, was ein solcher Zustand ist. Gedacht war aber durchaus nicht nur an Sterbende, denn dann müßte man ja auch rechtlich definieren, was ein Sterbender ist. Solche Indikationen sind in diesem Bereich noch viel problematischer als am Lebensbeginn (§ 218). Wenn man aber keine solche Indikationen festlegt, die Möglichkeit der Straffreiheit nicht einmal auf Sterbende eingrenzt, so wissen weder die Betroffenen, noch ihre Angehörigen noch die Ärzte, in welchen Fällen die Möglichkeit der Tötung auf Verlangen straffrei ist. Der Staatsanwalt muß in allen Fällen einschreiten und der Richter muß als Unbeteiligter entscheiden, ob er von Strafe absieht. Die Entkoppelung von rechtlicher Norm (Tötungsverbot) und Sanktion (Strafe) erweist sich als sehr problematisch, sie bringt nichts als Unsicherheit, und zwar sowohl auf seiten dessen, der den Tötungswunsch äußert, wie auch derer, die ihn erfüllen sollen. Einerseits können Angehörige und Ärzte sich dem nicht mehr mit Hinweis auf die immer zu erwartende Strafe verweigern, andererseits ist nunmehr aber kein Schwerkranker mehr davor eindeutig geschützt, daß man ihm nicht insgeheim zu verstehen gibt - besonders wenn er eine schwere Last für alle darstellt – daß er doch um die Möglichkeit der »aktiven Erlösung« nachsuchen solle. Diese Möglichkeit zu beachten ist gerade angesichts der zunehmenden Zahl von Pflegebedürftigen, senilen und zerebral abgebauten Patienten und der Last, die ihre Pflege darstellt, unerläßlich. In dieser ganzen Frage gilt, was der am NS-Euthanasieprogramm beteiligte Arzt *von Beyde* als späte Einsicht kundgetan habe, daß auch gutgemeinte Gesetzestexte den Mißbrauch nicht abwehren können, und zwar in jedem politischen System wegen der Unvollkommenheit der Menschen!",

7. Schutz des Patienten vor der Verfügungsmacht der Medizin

Dem Menschen kann aus theologischer Sicht kein totales Verfügungsrecht über sein eigenes Leben eingeräumt werden. Erst recht gibt es aber kein Verfügungsrecht anderer über »mein« eigenes Leben. Der politische und rechtliche Kampf für ein humanes Sterben muß in der Tat darauf ausgehen, daß der Wille des Patienten geachtet wird und daß er nicht zu einem Objekt anderer Menschen oder von eigengesetzlich ablaufenden Strukturen von Krankeninstitutionen wird. Geschützt werden muß der Patient davor, daß ihm von Menschenhand zu seinen als Verhängnis über ihn gekommenen Leiden zusätzliche Leiden ohne Aussicht auf eine wirkliche Besserung des Zustands auferlegt werden. Aufgabe der Medizin kann es also weder sein, einem Menschen um jeden Preis den Schmerz des Sterbens zu ersparen, noch sein Leben mit allen Mitteln und um jeden Preis zu verlängern oder gar den Tod zu bekämpfen. Die allermeisten Fälle qualvollen Sterbens könnten Menschen erspart werden, wenn die Patienten und Ärzte fähig wären, über Tod und Sterben zu sprechen, den Tod als unausweichliche Gegebenheit anzunehmen, wenn Ärzte daraufhin bereit wären, die rechtlich gegebenen Freiräume zum Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen und Schmerzlinderung auszuschöpfen und gegen die Eigengesetzlichkeiten der Organisationsstruktur der Medizin, die bloß auf Bekämpfung von Krankheit und Tod hin organisiert ist, auf die wahren Bedürfnisse von Patienten Rücksicht zu nehmen und überhaupt entsprechende ethische Entscheidungen zu fällen. Wir brauchen also nicht so sehr eine neue Ethik und ein neues Recht, sondern Menschen, die fähig und willens sind, das gegen die Eigengesetzlichkeit der Organisationsstruktur der Medizin und die Trägheit von Menschen durchzusetzen, was sie als gut und richtig erkannt haben. Aus der Erkenntnis des Guten und dem Wissen um es folgt nämlich oft nicht, daß der Mensch es tut und tun kann, daß er die Freiheitsspielräume, den Willen, die Kraft und Macht hat, es Tat werden zu lassen. Die Gefährdung der Würde des Menschen besteht in dem

Geist der Medizin, die den Menschen primär als Objekt von Diagnose und Therapie betrachtet, aber nicht als Subjekt ernst nimmt, und darin, daß man immer noch entsprechend der Organisationsstruktur der Medizin und des Krankenhauses davon ausgeht, daß das technisch Machbare, also auch jede Verlängerung des Lebens, dem Wohl des Menschen dient. Es ist der Erkenntnis endlich Rechnung zu tragen, daß die Eigengesetzlichkeit wissenschaftlich-technischer und ökonomischer Strukturen und das Wohlergehen von Menschen sich nicht decken, daß eine annähernde Entsprechung durch bewußte ethische Entscheidungen und dementsprechendes entschiedenes Handeln erst hergestellt werden muß. Dabei sind neben eindeutigen Willensentscheidungen von Patienten auch sogenannte »Patiententestamente« und begründete Hinweise und Bitten von Angehörigen wichtige Hilfen für ärztliches Entscheiden und Handeln, das dem Willen und Wohlergehen des Patienten dienen möchte. Dem Gesetzgeber käme die Aufgabe zu, dafür zu sorgen, daß Ärzte, die sich in ihrem Handeln an solchen »Patiententestamenten« orientieren, wenigstens strafrechtlich voll abgesichert sind. Der Gesetzgeber hat bereits das Betäubungsmittelrecht so geändert, daß - wie in anderen Ländern auch - Opiate bei chronisch kranken, sterbenden und unter schweren Schmerzen leidenden Menschen dauerhaft dosiert eingesetzt werden dürfen, denn bei Menschen mit einer tödlichen Krankheit und begrenzter Lebenszeit spielt die Suchtproblematik eine gegenüber der Schmerzbekämpfung untergeordnete Rolle.

Dr. Ulrich Eibach
Saalestraße 2
5300 Bonn 1

Anmerkungen

- Vortrag an der Ev. Akademie Bad Boll am 4. 4. 87.

1. Zur Begründung vgl. *U. Eibach:* Medizin und Menschenwürde, 3. Aufl., Wuppertal 1988, S. 247ff.
2. Zur Problematik des Begriffs »Sterben« vgl. *U. Eibach:* Sterbehilfe - Tötung auf Verlangen? Wuppertal 1988, S. 87 ff.
3. Vgl. *Ph. Aries:* Geschichte des Todes im Abendland, München 1980, bes. S.179f. und 719f.; ferner *J. Meyer,* Todesangst und Todesbewußtsein der Gegenwart, 2. Aufl., Berlin 1982; G. *Condrau:* Der Mensch und sein Tod: Certa moriendi condicio, Zürich 1984; *R. Winau, H. R. Rosemeier* (Hg.): Tod und Sterben, Berlin 1984.
4. Euthanasie und Menschenversuche, Heidelberg 1947, S.15.
5. Aspekte des Todes, in: *A. Jores* (Hg.): Der Tod. Synopsis Bd. 3, Hamburg 1949, S. 86.
6. *K. Rahner:* Schriften zur Theologie, Bd. IX, Einsiedein 1970, S. 335.
7. *E. Jünge/:* Tod, Stuttgart 1971, S. 116.
8. So zu Recht *E. Drewermann:* Vom Problem des Selbstmords ..., in *ders.:* Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 3, Mainz 1984, S. 122ff.
9. *H. M. Kuitert* (Das falsche Urteil über den Suizid, Stuttgart 1986, S.93ff., 164ff., 212ff.) kommt nicht zuletzt aufgrund eines theologisch bedenklichen Freiheitsverständnisses zu problematischen ethischen Urteilen in Sachen Suizid und Hilfe zum Tode. Zur Sicht kath. Moraltheologie vgl. *A. Ho/deregger:* Verfügung über den eigenen Tod? Freiburg u. a, 1980; zur Diskussion im angloamerikanischen Bereich vgl. zuletzt *J. Rache/s:* The End of Life: Euthanasia and Morality, Oxford 1986; *St, Lammers, A. Verhey* (Eds.): On Moral Medicine. Theological Perspectives in Medical Ethics, Grand Rapids Michigan, 1987, S. 173ff., 439ff.
10. KD III/4, 2. Aufl.• Zürich 1957. S. 484, vgl. 460f.; vgl. *H. Thie/icke:* Theol. Ethik. Bd. I. Tübingen 1958. Nr.836; *D. Bonhoeffer:* Ethik. München 1966. S.175.
11. Vgl. *U. Eibach,* Medizin .... S. 417ff.
12. Vgl. *U. Eibach,* Sterbehilfe S. 131ff.
13. Vgl. *U. Eibach,* Medizin S. 156ff.; kritisch dazu *T. Koch:* »Sterbehilfe« oder »Euthanasie« als Thema der Ethik, in: ZThK 84 (1987), S. 86ff., bes. 89f.
14. Vgl. *U. Eibach,* Sterbehilfe .... S. 48ff., 1I8ff.
15. Vgl. Ebd. S. 172ff.
16. *J. Baumann* u. a.: Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe (AE - Sterbehilfe), Stuttgart 1986; vgl. dazu kritisch *R.-P. CaJ/iess:* Zum Altemativ-Entwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe. in: ZEE 30 (1986), S. 247fT.
17. Nach *H. Ehrhardt:* Euthanasie und Vernichtung »lebensunwerten« Lebens, Stuttgart 1965, S. 46.

Dokumentationen

AIDS fordert uns alle heraus

Erklärung der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax zu ethischen Fragen betreffend die AIDS-Krankheit

Mit derfolgenden Erklärung äußert sich die Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax erstmals zur AIDS-Problematik. Sie tut dies im Bewußtsein, daß mit einer kurzen Erklärung nicht alle mit der AIDS-Krankheit im Zusammenhang stehenden ethischen Fragen beantwortet werden können. Vielmehr ist sie gewillt, diese Fragen weiter zu bearbeiten und dabei insbesondere die mit der AIDS-Krankheit verbundenenrechtlichen und sozialen Probleme vertieft zu behandeln. Diese Aspekte werden in den folgenden Teilen nur kurz angesprochen, da diese Erklärung in erster Linie den Verantwortlichen in der Seelsorge eine kurze Orientierungshilfe bieten will.

AIDS ist eine der großen Ängste unserer Zeit. Niemand mehr kann sich zu den Nicht-Betroffenen zählen. AIDS fordert uns alle heraus, ob *wir* nun zu den Gesunden, den Testpositiven oder den AIDS-Kranken gehören. In der Sphäre von Liebe und Sexualität bedrohen uns spürbar Krankheit und Tod. Verhaltensänderungen. Umdenken werden erforderlich. Sich selbst und andere schützen wird zur ethischen Forderung, um Leben zu bewahren und der Weiterausbreitung von AIDS Einhalt zu gebieten.

Aber damit ist es nicht getan. Auch die Not und Angst der Erkrankten, der Angesteckten und der Angehörigen von Betroffenen muß ernstgenommen werden. Das durch AIDS verursachte Leiden und Sterben erfordert von uns den Betroffenen gegenüber Liebe, Hilfsbereitschaft, Verständnis. Die Kranken und Betroffenen dürfen in ihrer ausweglosen Situation nicht in die Isolation, ins Niemandsland, fort vom Leben, vom Lebendigen gedrängt werden. Für uns Christen ist dabei die Rückbesinnung auf das Handeln und Reden Jesu bedeutsam: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Jesu Umgang beispielsweise mit Aussätzigen oder *mit* der blutflüssigen Frau. Hier werden beeindruckende Grundhaltungen gegenüber an den Rand gedrängten Menschen sichtbar, welche wegweisend sein müssen.

Medizinische Betreuung ist wichtig, aber sie allein genügt nicht. Es geht darum, den kranken und leidenden Menschen aufzunehmen, seine Menschenwürde zu respektieren und zu erhalten und ihm Anteilnahme und Trost entgegenzubringen. Aus dieser Grundhaltung heraus ist die vorliegende Erklärung verfaßt worden, die einen Appell an Verantwortung, Einsatzbereitschaft und Mitgefühl darstellen will.

AIDS und Gesundheit

AIDS *ist* eine Infektionskrankheit, die sowohl durch Geschlechtsverkehr als auch durch Blut und Blutzellen übertragen werden kann, beispielsweise durch die gemeinsame Verwendung einer Spritze bei Drogenabhängigen. Nach heutigem Wissensstand sind dies die einzigen Übertragungswege der Krankheit. *Dies* bedeutet, daß der normale, freundschaftliche, herzliche Umgang von Menschen miteinander keinerlei Risiken bietet und es keinen Anlaß gibt, diesen aus übertriebener Angst vor der AIDS-Krankheit einzuschränken. Auch Blutkonserven werden mittlerweile bei uns streng kontrolliert und die Testverfahren zum Nachweis des AIDS-Virus werden laufend weiterentwickelt, sodaß die Gefahr der Übertragung mittels Bluttransfusionen sehr gering ist. Beim Geschlechtsverkehr andererseits billigen Fachleute der konsequenten und richtigen Anwendung von Kondomen nicht eine absolute, wohl aber eine hohe Schutzfunktion zu.

Obwohl die AIDS-Krankheit zuerst in sogenannten Randgruppen (Homosexuelle, Drogenab-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 230-233, ISSN 0044-2674
© Güterslohner Verlagshaus Gerd Mohn 1988

hängige, Prostituierte usw.) aufgetreten ist, hat sie sich heute ihren Weg in die gesamte Gesellschaft gebahnt und bedroht nun alle sexuell aktiven Menschen, die nicht in einer seit Jahren bestehenden, auf absoluter sexueller Treue basierenden Beziehung leben. Trotzdem ist AIDS auch nicht als DAS Hauptproblem der Gegenwart zu betrachten, es ist angesichts anderer Bedrohungen eine unter vielen Herausforderungen und Aufgaben unserer Zeit.

Mit diesen Feststellungen wollen wir weder das Risiko der Ansteckung mit AIDS herunterspielen noch die Gefährlichkeit der Krankheit selbst verharmlosen. Sie sind vielmehr gegen die übertriebene Angst vor AIDS und die Überbetonung der AIDS-Problematik gerichtet. Hingegen soll damit in keiner Weise die ethische Pflicht jedes einzelnen, seine eigene Gesundheit und jene der Mitmenschen vor der AIDS-Krankheit zu schützen, in Abrede gestellt werden.

Das Wissen um die Notwendigkeit, sich vor AIDS zu schützen, darf aber nicht dazu führen, daß wir Testpositive und AIDS-Kranke pauschal anklagen, sich unrichtig oder gar schuldhaft verhalten zu haben. Wie unter anderem das Beispiel von an AIDS erkrankten Kindern zeigt, besteht vielmehr die Möglichkeit einer AIDS-Infizierung ohne eigenes fehlerhaftes Verhalten.

AIDS und Sexualität

AIDS wirft durch seine Nähe zur Sexualität auch sexualethische Fragen auf und berührt damit einen wichtigen Sektor unserer Lebensgestaltung. Dabei kann es nicht genügen, Präservative und ihre konsequente Anwendung als die Lösung aller Probleme bezüglich AIDS zu propagieren. Es hieße aber der Wirklichkeit nicht gerecht werden, wenn der Tatsache, daß häufiger Partnerwechsel und unpersönliche Sexualkontakte heute sehr häufig sind, bei der Bekämpfung der AIDS-Krankheit nicht Rechnung getragen würde. Diese Einstellung zur Sexualität als einem »Konsumgut« wird sich auch durch die Bedrohung AIDS nicht wesentlich ändern. Daher ist es eine ethische Pflicht, sich und andere nicht durch Risikoverhalten zu gefährden.

Eine besondere Verantwortung besteht auch gegenüber Kindern, die vor dem frühen Verlust ihrer Eltern geschützt werden müssen und gegenüber ungeborenen Kindern, die vor dem schweren Erbe der AIDS-Krankheit zu bewahren sind. Das Wissen um den relativen Schutz, den das Kondom bietet, genügt nicht; unerläßlich ist ein aus Verantwortung resultierendes, aktiv-präventives Verhalten.

AIDS bedroht uns, löst Ängste – Todesängste – in uns aus und stellt unsere Einstellung zu Freundschaft, Liebe und Sexualität in Frage. Daher kann AIDS auch Anlaß sein, einmal über die Gestaltung des eigenen Intimlebens nachzudenken. Besteht noch das Bewußtsein, daß zur Sexualität nicht nur Lust und Befriedigung, sondern auch Liebe, Treue und Vertrauen, Verzicht und Verantwortung gehören, in einem christlichen Kontext sogar gehören müssen?

Es läßt sich aus der Tatsache, daß AIDS durch Geschlechtsverkehr übertragen werden kann, gewiß nicht auf gut oder böse, richtig oder falsch eines bestimmten Sexualverhaltens schließen. Der Versuch, sexualethische Forderungen (Treue, Verzicht) auf der Basis der Angst vor Ansteckung durchzusetzen, ist unrichtig. Denn Treue ist (und war immer schon) mehr als nur ein Mittel zur Vermeidung von Geschlechtskrankheiten. Treue und Verzicht müssen aus dem Herzen kommen und von gegenseitiger Verantwortung getragen sein, denn sonst würde der »Notwendigkeit«, treu und enthaltsam zu sein, mit der Bereitstellung eines wirksamen Impfstoffes oder eines sicheren Heilmittels der Boden entzogen.

Solidarität mit den Betroffenen

AIDS ist ein Problem von Randgruppen – so lautet noch heute eine weitverbreitete und tiefverwurzelte Meinung. Schuldzuweisungen und die Suche nach Sündenböcken finden hier ihren Nährboden. Homosexuelle, Fixer, Prostituierte - also Menschen, die schon immer gesellschaftlicher Ächtung und Geringschätzung ausgesetzt waren - sind jetzt noch mehr ins Abseits geraten. Tendenzen, die Testpositiven und AIDS-Kranken zu einer neuen Gruppe zusammenzufassen und auszugrenzen, lassen sich nicht übersehen. Dies aber bedeutet, die Nöte und Ängste dieser Menschen nicht ernst zu nehmen und sie dadurch noch zu verstärken.

Im Gegensatz dazu hat sich Jesus den aus der Gesellschaft Weggewiesenen zugewandt, die an den Rand Gedrängten mit Aufmerksamkeit

bedacht. sie angenommen. emstgenommen als das. was sie waren - Leidende. Einsame. Verzweifelte. Fragen nach Sünde und Schuld spielten angesichts der Bedrängnis nicht die Hauptrolle; was zählte, war der an Leib und Seele leidende Mensch. der Hilfe brauchte.

Jesu Verhalten kann uns heute Modell sein für den Umgang mit AIDS-Kranken. Testpositiven, Angehörigen von Betroffenen und Mitgliedern sogenannter Randgruppen. Nicht nur der medizinischen Seite des Problems. der physischen Betreuung soll Aufmerksamkeit gewidmet werden. auch die Herausforderungen auf der seelisch und pastoralen Ebene sind anzugehen.

AIDS verlangt keine Absonderung der Kranken und Testpositiven. AIDS darf nicht dazu führen. daß sich Menschen trennen, sich voneinander zurückziehen in die Verhältnis- und Bindungslosigkeit. Werte wie Liebe. Gemeinschaft, Solidarität und Toleranz dürfen angesichts der Angst vor Ansteckung nicht verkümmern.

Viele der Erkrankten und Betroffenen sind jung, stehen am Anfang ihres Lebens und müssen doch seinem baldigen Ende entgegensehen. Es läßt sich vielleicht erahnen, was hier für ein Maß an Zuwendung, Verständnis und Einfühlungsvermögen aufgewendet werden muß. Diese Forderungen, die sich an die Gesunden richten, ihnen Toleranz und Einsicht abverlangen, setzen aber auch voraus, daß die Virusträger alles dazu tun. daß sich die Krankheit nicht weiter ausbreitet. Solidarität und Fairness müssen gegenseitig sein.

Besonderer Zuwendung bedürfen auch die Angehörigen der AIDS-Kranken und der Testpositiven. Nicht nur. daß sie dabei sind. einen geliebten Menschen zu verlieren. daß sie hilflos seinem Leiden und Sterben zusehen müssen, bedrückt sie; zusätzlich müssen sie noch mit dem Unverständnis und der Ablehnung durch ihre Umgebung rechnen.

Da die medizinischen Maßnahmen zumindest in den frühen Stadien der Krankheit keine Spezialisierungen voraussetzen, kann und sollte die Hilfe auf allen Ebenen so dezentral als möglich erfolgen, um wirklich jeder Ausgrenzung entgegenzuwirken.

Die Verantwortung der Medien, des Staates und der Kirchen

Die *Medienschaffenden* tragen eine besondere Verantwortung in bezug auf die durch AIDS aufgeworfenen Probleme. Dabei ist eine sachgerechte Information ebenso erforderlich wie die nüchterne Darstellung der AIDS-Krankheit in der richtigen Relation zur Wirklichkeit. zu anderen Risiken.

Die Erzeugung einer Massenhysterie durch die Medien wird der Problematik ebensowenig gerecht wie der Versuch. Hoffnungsträger zu vermarkten, zum Beispiel Heilmethoden anzupreisen. Der Konkurrenzkampf der Medien darf nicht dazu führen, daß Hoffnungen geweckt werden, die nur enttäuscht werden können.

Durch die Nähe von AIDS zur Sexualität bieten sich den Medien unzählige Möglichkeiten für Reportagen und Berichte, die unter dem Deckmantel der Aufklärung und Information mit Grauen und Sex Geschäfte machen. Es ist nicht bloß eine Frage des guten Geschmacks. sondern des journalistischen Ethos. hier zurückhaltender zu werden, auf sensationelle Berichte zu verzichten und aus dem verkaufsträchtigen »Mythos AIDS« das zu machen, was es wirklich ist: Eine Krankheit. die viel menschliches Leiden mit sich bringt.

Die Hauptaufgabe des *Staates* besteht darin, auf der Ebene von Information und Aufklärung eine weitere Ausbreitung der AIDS-Krankheit zu verhindern. Beratungszentren müssen eröffnet und Betreuungsprobleme angegangen werden. In bezug auf die drogenabhängigen AIDS-Kranken und Testpositiven ist zu prüfen. ob sich Änderungen in der Drogenpolitik aufdrängen. Schließlich hat der Staat in allen Bereichen die notwendigen Maßnahmen zu treffen, um jegliche Formen der Diskriminierung und Ausgrenzung von AIDS-Kranken und Testpositiven zu verhindern.

Die eingesetzten Mittel müssen sich am tatsächlichen Sexual- und Suchtverhalten der Bevölkerung orientieren. Der Frage der Einführung von obligatorischen Tests für bestimmte Teile der Bevölkerung ist mit größter Zurückhaltung zu begegnen. Dabei ist zwischen dem öffentlichen Interesse an Information und dem zu wahrenden Recht des einzelnen auf Diskretion sorgfältig abzuwägen und jede Diskriminierung zu vermeiden.

Aufgrund dieser Überlegungen ist es zu begrüßen. daß der Bundesrat bei der Einführung der Meldepflicht für AIDS-Erkrankungen auf den

1. Dezember 1987 die absolute Anonymität der Meldungen zwingend vorgeschrieben und dadurch bewirkt hat, daß die Kantone ihrerseits keine namentliche Meldepflicht einführen können. Da die Medizin im Moment noch über keine wirksame Therapie gegen AIDS verfügt und daher auch keine Maßnahmen gegen die Immunschwäche möglich sind, stellte eine solche obligatorische namentliche Meldepflicht einen unnötigen und verfehlten Eingriff in die persönliche Freiheit der Betroffenen dar.

Den *Kirchen* fällt es zu, klar und deutlich zu sagen, daß AIDS nicht einfach als Strafe Gottes bezeichnet werden darf. AIDS ist nicht die Geißel Gottes, die unter denen wütet, die vom rechten Weg abgekommen sind. AIDS ist vielmehr eine gefährliche Viruskrankheit, die Menschen aus der Mitte des Lebens in unmittelbare Nähe des Todes bringt. Eine Moral aus Angst soll nicht gefördert werden, aber AIDS könnte - aufgrund der Tatsache, daß durch diese Krankheit die heute üblichen sexuellen Freiheiten in Frage gestellt werden – Anlaß sein, wieder einmal über das Wesen der Sexualität, ihren Sinn und ihre Rolle im menschlichen Leben nachzudenken. In gleicher Weise können ja auch andere Krankheiten Anlaß geben, unser Leben zu überdenken. Als Beispiel kann die Zunahme der Streßkrankheiten (Herzinfarkte, Kreislaufstörungen usw.) angeführt werden, welche grundsätzliche Anfragen an unseren Lebensstil und unsere Arbeitswelt stellt.

Die Seelsorger haben die schwere Aufgabe, Krankheit und Tod, Schmerz und Verlust – Tabuthemen unserer Zeit – wieder vermehrt zur Sprache zu bringen. Gleichzeitig haben sie und alle Christen aber auch die Pflicht, für den menschlichen und menschenwürdigen Umgang mit den AIDS-Kranken, Angesteckten und den Angehörigen von Betroffenen einzutreten und Vorbild zu sein im Einsatz und im Bemühen um Linderung von Not und Angst.

Bern, den 9. November 1987

Rezensionen

Grundlegung der Ethik

Hübner, Eberhard: Theologie und Empirie der Kirche. Prolegomena zur praktischen Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. 1985. X, 345 S. 48,- DM.

Die Lehre des dritten Artikels und darin die Ekklesiologie ist in der Dogmatik häufig genug nicht recht beachtet worden. Der schwächste Punkt in der Ekklesiologie ist die mangelnde theologische Durchdringung der institutionellen Seite der Kirche. Auch wenn *Karl Barth* Rechtfertigung und Recht in einen Zusammenhang bringen wollte und *Ernst Wolf* die Frage der Institutionen zum Mittelpunkt seiner Sozialethik machte, sind die theologisch-ekklesiologischen Aussagen auf halber Strecke steckengeblieben. Wenn die praktische Theologie als Lehre vom Handeln der Kirche Anknüpfung an die Dogmatik sucht, dann wäre dieser Weg ganz zu gehen. Oder die theologische Lehre bliebe so etwas wie eine nachgehende Rechtfertigung des immer schon vorhandenen volkskirchlichen Handlungszusammenhangs. Damit befinden wir uns mitten im Felde der Theologiepolitik und der Kirchenpolitik. An diesem heutigen Kampffeld gehen *Eberhard Hübners* Prolegomena zur praktischen Theologie eher vornehm vorbei.

Die praktische Theologie könnte heute für das gesamte Feld der theologischen Disziplinen paradigmatische Bedeutung erlangen. Denn sie steht wie kaum eine andere (sieht man von der Ethik ab) im Schnittfeld verschiedener wissenschaftlicher Methoden. Die einseitige historisch-hermeneutische Ausrichtung der Theologie sollte und könnte in der praktischen Theologie durchbrochen werden. Denn sie ist auf Handlungs- und empirische Wissenschaften bezogen. Differenzierungen und wissenschaftstheoretische Überlegungen im Blick daraufsind notwendig. Allerdings hat der Verf. die Unterscheidung von Handlungs- (bzw. Sozial-) und empirischen Wissenschaften, wie sie etwa *Habermus* vorgeschlagen hat, kaum in den Blick gefaßt. Wie geht er vor? Eine neutestamentliche Orientierung stellt fest, daß die institutionelle Seite und das Handlungsfeld Kirche nicht beliebiger Entwicklung überlassen werden können. Sondern eine ständige theologische Identifizierung und eine ihr korrelierende praktische Orientierung sind geboten. Der mittlere, wohl gewichtigste Teil ist mit »Rückblick« überschrieben. Summarisch stellt er neuere Entwicklungen dar und rubriziert sie unter einem »anthropologischen« und einem »geisteswissenschaftlichen Zirkel«. Unter den ersten gruppiert er ekklesiologische Ansätze *Schleiermachers, Rothes, Troeltschs, Tillichs, Rendtorffs* und neuerer religionssoziologischer Versuche. In diesem Zirkel werde beim religiösen Menschen ein Gottesbewußtsein vorausgesetzt (S. 80), das an die Stelle einer metaphysischen bzw. kosmischen natürlichen Theologie tritt. Offenbarung hat dann nur soweit einen Sinn, wie sie den anthropologischen Grunddaten bzw. der gesellschaftlich-geschichtlichen Situation der Kirche der Neuzeit entspricht. Im »geisteswissenschaftlichen Zirkel« wird die empirische Kirche verfehlt. Hier kommt vor allem *Barths* Tradition zur Sprache. Von ihr wird (S. 94f.) mit *Josuttis* behauptet, daß für sie die empirische Kirche nur eingeschränkt im Blick sei.

Derletzte Teil (»Ausblick«, S. 149ff.) möchte die traditionelle Unterscheidung einer unsichtbaren und einer sichtbaren Kirche vermeiden und Wesensaussagen nicht von Handlungsaussagen trennen. Überhaupt erscheint das statische Konzept eines Wesens der Kirche jenseits ihrer empirischen Realität verdächtig. Dennoch ist oft nicht recht zu erkennen, wie die *Alternative des Ver!* aussieht. Darum seien einige Diskussionsfragen gestellt: a) Was behauptet er eigentlich, wenn er auf die empirische Kirche zielt? Die Empirie wird ja nie untheoretisch festgestellt, wie die neuere sozialwissenschaftliehe Diskussion beweist. Das scheint in *Bonhoeffers* sonst so schwer genießbarem Buch »Sanctorum Communio« das Neue: Eine Sozialphilosophie ist notwendig, um die soziale Realität zu durchdringen. b) Durch Barth und die Tradition des Bekenntnisses von Barmen sind die *Rechtsfragen* und die Rechtsgestalt so wichtig geworden. Damit werden die gesellschaftlichen Bedingungen der Existenz der Kirche bereits ange-

sprochen. Wenn sie Volks- und nicht Staatskirche ist, dann muß sie die Unterscheidung von Gesellschaft und Staat ernst nehmen. Jenseits des Staates im gesellschaftlichen Raum wird das Thema der Öffentlichkeit wichtig. Deswegen verwundert es den Rezensenten außerordentlich, daß Wolfgang *Hubers* Ansatz gar nicht zur Sprache kommt. Vielleicht meint Hübner, daß sie in den Bereich der Ausführungen seiner praktischen Theologie gehören. Aber gehören sie nicht in die Prolegomena? c) Den Ekklesiologien im geisteswissenschaftlichen Zirkel wird vorgeworfen, daß sie aus der Eigengesetzlichkeit des Kirchenbegriffs (in christologischer Konzentration) eine *wesentliche* Kirche deduzierten (S. 145). Diese Theologie nehme einen deduktiven Charakter an. Was setzt Hübner aber an die Stelle des »Wesentlichen«? Es müßte und soll ein ständiger Identifikationsprozeß inmitten der Realität des Handlungsfeldes Kirche sein. In diesem Fall hätte die Soziologie (vor allem wohl auch die Wissenssoziologie) in die Prolegomena gehört. d) Fällt der Verf. nicht doch in die Unterscheidung von Innen und Außen, von Wesen und Erscheinung zurück, wenn er behauptet, daß die Kirche in Raum und Zeit immer wieder die Kirche des Glaubens verdecke (S. 150). Obwohl er feststellt, daß die Kirche im Modus der Verheißung zu denken sei, bemüht Hübner die Vokabel »intrinsisch« (S. 251), zu der im Kontrast ein »extrinsisch« zu postulieren wäre. Gerade weil in den Prolegomena die Kategorienfrage so wichtig ist, wäre hier Klarheit zu wünschen gewesen.

Die Prolegomena von Hübner bieten einen verdienstvollen Überblick über neuere ekklesiologisehe Ansätze, wobei der Rezensent die rigide Rubrizierung argwöhnisch betrachtet, weil sie das Profil so mancher Ekklesiologie verzerren könnte. Bedauerlich ist, daß die ausführlich abgedruckten Zitate nicht immer mit Hilfe der Fußnoten und der darin angegebenen Fundorte zu verifizieren sind. Hier wäre eine Überarbeitung vor der Drucklegung dringend zu wünschen gewesen.

Prof Dr. Christo/er Frey
4630 Bochum

Historische Probleme

Picht, Georg: Kants Religionsphilosophie: G. Picht. Vorlesungen und Schriften. Studienausgabe, hg. von C. Eisenbart in Zusammenarbeit mit E. Rudolph. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. XXI, 638 S. Ln. 68,- DM.

Mit dem vorliegenden Buch wird eine mehrbändige Edition der Vorlesungen und Schriften von *Georg Picht* (1913-1982) begonnen. »Kants Religionsphilosophie« liegt der von Picht (= P.) selber ausgearbeitete Text zweier Vorlesungen zugrunde, die dieser im Wintersemester 1965/66 und im Sommersemester 1966 in Heidelberg gehalten hat. In einer »Einleitung« (XV -- XXI) skizziert *E. Rudolph* die Intention von P.'s Kant-Interpretation, und C. *Eisenbart* informiert in einem »Nachwort« (607-614) über die Grundsätze der Edition.

Mit dem Titel: »Kants Religionsphilosophie« zielt P. nicht auf eine Interpretation von Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Vielmehr versteht er die Philosophie Kants »insgesamt und in jedem ihrer einzelnen Teile« (1) als »Religionsphilosophie«, Zu diesem Zweck läßt er sich von der These M. Heideggers leiten, »die Frage nach Sinn und Möglichkeit des Satzes >Gott ist< sei »die zentrale Frage nach der kantischen Philosophie«. Die »Richtigkeit von Heideggers These« versucht er somit dadurch »zu erproben« (1), daß er Kants Philosophie insgesamt als »Religionsphilosophie« faßt. »Unter dem Titel sKants Religionsphilosophie< verbirgt sich also die kühne Absicht, nach der Einheit der kantischen Philosophie, nach der Einheit der drei Kritiken zu fragen« (2). Allerdings ist die Wahl dieses Titels nicht als glücklich zu bezeichnen. Denn der Ausdruck sReligionsphilosophie< dient gerade in den von Kant ausgegangenen Bemühungen dazu, eine von der philosophischen (vernünftig-natürlichen) Theologie abgekoppelte Thematisierung der Religion als Theorie des religiösen Bewußtseins zu etablieren. Demgegenüber identifiziert P. Religionsphilosophie mit Metaphysik, so daß er »Kants Philosophie als ein System der Metaphysik« (147) interpretieren will, das seine Einheit und sein Zentrum in der philosophisch-transzendentalen Theologie habe. P. weiß, daß er mit dieser Interpretationsabsicht der nachidealistischen Kant-Forschung von Grund auf widerspricht: Nicht die als erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch interpretierten Grundsätze der »transzendentalen Analytik«, sondern die Ideen der »transzendentalen Dialektik« stellen die Basis und das Zentrum der Philosophie Kants dar.

Freilich gelingt es P. nicht, seine höchst brisante Interpretationshypothese zureichend zu begrün-

den und durchzuführen. Das liegt vor allem daran, daß er seine Vorlesungen zugleich als eine an Theologiestudenten adressierte Einführung in die Philosophie im allgemeinen und in die Kants im besonderen konzipiert. Obwohl P. seine Leitfrage nach der Einheit der kantischen Philosophie als Metaphysik und Theologie immer wieder aufnimmt, gelangt er doch *erst* in den *letzten* Abschnitten (bes. 454-605) dazu, sie in systematisch genauerer Weise zu erläutern. In den vorhergehenden Abschnitten beschäftigt er sich vor allem mit Grundbegriffen der »transzendentalen Analytik« (14-201, 250ff.) und »Ästhetik« (202-249), die er nicht nur durch detaillierte Analysen kantischer Texte, sondern ebenso auf dem Hintergrund der griechischen Philosophie *(Plato, Aristoteles)* und neuzeitlicher Denker *(Descartes, Locke, Leibniz, Hegel* u. a.) minuziös interpretiert. Was im Rahmen einer zweisemestrigen Vorlesung sinnvoll ist, gilt nicht ohne weiteres für eine Buch-Edition: Der Duktus der Darstellung wird immer wieder durch eine Fülle vermeidbarer Wiederholungen gestört.

Indem P. immer wieder Kants Philosophie mit der Platos und Artistoteles' vergleicht, wil1 er sie nicht in den Zusammenhang eines vermeintlich einheitlichen »alteuropäischen« Denkens einordnen. Im Gegenteil, ihm ist es gerade mittels der systematisch angelegten Vergleiche mit den Griechen und neuzeitlichen Denkern darum zu tun, die spezifische »Denkweise« (392) Kants herauszuarbeiten. Kants Philosophie ziele auf eine »Wende« (342) und »Neubegründung der Metaphysik« (146), die nicht als bloße Metaphysik des Seienden, vielmehr als »Metaphysik der Vernunft« (153) der »Selbsterkenntnis der Vernunft« (162, 175 u. ö.) verpflichtet sei. So gelingt es P. zu zeigen, daß die »transzendentale Analytik«, die Kategorien und Grundsätze des Verstandes, in den im ersten Buch der »Transzendentalen Dialektik« explizierten Vernunftideen begründet seien. Folglich fuße die Metaphysik der Vernunft auf einer »transzendentalen Ontologie« (480), durch die sich das »transkategorial« sich selbst bestimmende Vermögen der Vernunft als Freiheit und somit als Einheit von denkender Spontaneität und willentlicher Selbstbestimmung expliziere. »Die Freiheit ist Kants transzendentaler SeinsbegrifT, und alle transkategorialen Seinsbestimmungen (sc. Möglichkeit als Vermögen u. a.) ... sind als Bestimmungen der Freiheit zu verstehen.« (499) Daher begreift P. Kants Metaphysik der theoretischen und praktischen Vernunft als eine »Metaphysik der *Freiheit* der Vernunft« (539), die als Metaphysik der Natur und der Sitten zugleich »die transzendentale Grundlegung der Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt« (575) darstellte.

Bis hier hin wird man P. in dem Bewußtsein folgen können, daß es ihm aufgrund der Berücksichtigung zu wenig beachteter Schlüsseltexte und Zusammenhänge der »Kritik der reinen Vernunft« gelingt, die erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch verengte Kant-Interpretation entscheidend zu korrigieren. Der weitergehende Versuch jedoch, nämlich Gott als »tragendem) Grund des Systems der Vernunft« (471) zu erweisen, überzeugt jedoch nur teilweise. Wenn P. auch die Architektonik der von Kant intendierten, aber nur teilweise durchgeführten Metaphysik in klarer Weise skizzieren kann, so ist er doch nicht in der Lage, die Behauptung zu verifizieren, Gott konstituiere die Vernunft als Vernunft (603). P. übersieht nicht nur, daß nach Kant Gott ein »Selbstgeschöpf« der theoretischen Vernunft sei; er beachtet auch zu wenig die Differenz zwischen dem höchsten ursprünglichen Gut (Gott) und dem höchsten abgeleiteten Gut (Übereinstimmung von Sittlichkeit und Natur). Daß die kantische Philosophie auf eine »transzendentale Teleologie« (603) abhebe, bleibt daher eine unerwiesene und dem Charakter der reflektierenden Urteilskraft zuwiderlaufende Behauptung. Zugleich übergeht P. die Schwierigkeiten, die im Zusammenhang der kantischen Postulatenlehre auftreten und die Kant selber veranlaßt haben, diese Konzeption fortlaufend zu korrigieren. Überdies dürfte die Annahme, daß Gott das »in uns denkende Subjekt« (Kritik der reinen Vernunft, B 770) sei (189, 201), auf eine Fehlinterpretation der betreffenden Kant-Stelle zurückgehen: »das höchste Wesen« meint selbstverständlich Gott, aber »das in uns denkende Subjekt« ist nicht Gott, vielmehr die für die Unsterblichkeit vorausgesetzte »reine Intelligenz« intelligibler Menschen. Ebenso wenig kann die Behauptung überzeugen, die von Kant ins Auge gefaßte »Metaphysik der denkenden Natur« werde im Deutschen Idealismus zur »Metaphysik der Geschichte« (568). Denn Hegel hat nicht nur eine eigenständige Lehre vom »subjektiven Geist« ausgebildet, sondern auch die Geschichte - ähnlich wie Kant - im Zusammenhang des »objektiven Geistes«, kantisch gesprochen: der praktischen Philo-

sophie oder der »Metaphysik der Sitten« behandelt. Schließlich ist das »Sein Gottes« nicht, wie es S.472 heißt: auf die »Antinomie der reinen Vernunft«, vielmehr auf das »transzendentale Ideal« zu beziehen.

P. bleibt also bei der Durchführung seines Versuchs, Gott als den tragenden Grund der kantischen Philosophie zu erweisen, hinter seiner Intention zurück. Gleichwohl besteht die Bedeutung dieser Vorlesungen in einer weitgehend gelungenen Korrektur einer allzu einseitigen Kant-Interpretation, die von Kant alle metaphysischen Fragen fern halten möchte. P. zeigt demgegenüber, daß die kantische Philosophie als eine Neubegründung der Metaphysik, aber einer Methaphysik der Vernunft und der Freiheit zu begreifen ist. Vielleicht kann diese Sicht dazu beitragen, daß die evangelische Theologie Kant als einen »protestantische(n) Denker in der nominalistischen Tradition« (263) neu entdeckt.

Prof Dr. Falk Wagner
8000 München 40

Ökologie

Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die modeme Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdung einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag 1986. 275 S. Kt. 24,80 DM.

Der Bielefelder Soziologe Niklas Luhmann bleibt sich treu. Wieder hat er ein aktuelles Thema, diesmal die Ökologie, aufgegriffen, um sie in sein systemtheoretisches Theoriegebäude zu integrieren. Dabei stellen sich zwei offenbar wechselseitig bedingende Fragen: Bekommt das Thema Ökologie seiner Theoriekonstruktion und bekommt seine Theoriekonstruktion dem Thema Ökologie? Um es vorweg zu sagen, Luhmanns systemtheoretische Reflexion ist relativ genug, um fast alles zu verarbeiten. Aber der ökologisch informierte Leser gewinnt bald den Eindruck, daß die ökologische Problematik auf der Strecke bleibt. Es mag zwar systemtheoretisch plausibel sein, wenn ökologische Zusammenhänge zur Umwelt des Systems (welches System?) bestimmt werden und gefragt wird, inwieweit das System in der Lage ist, Umweltkomplexität zu reduzieren, wobei der Begriff der Resonanz eine Schlüsselstellung einnimmt, aber es fragt sich doch, ob ökologische Zusammenhänge nicht konstitutive Bestandteile z. B. der sozialen Wirklichkeit sind. Wer ökologische Fragestellungen der Umwelt von Systemen zuschlägt, mag zwar damit einem üblichen Sprachgebrauch folgen, nämlich daß Ökologie gleich Umwelt sei, verfehlt aber die Sache gerade, um die es hier geht. Denn eines der Haupteigenschaften ökologischer Momente ist ja, daß sie sich als immanente und nur immer wieder kunstvoll externalisierte Bestandteile, etwa gesellschaftlicher Wirklichkeit, erweisen. Diese Problematik läßt sich dann in dem Hauptteil des Buches, nämlich in den Kapiteln IX bis XV, identifizieren. Es ist zwar einleuchtend, wenn die verschiedenen Systeme Wirtschaft, Recht, Wissenschaft usw., eine spezifische Sensibilität gegenüber ökologischen Fragestellungen aufweisen - bloß warum diese Sensibilität gleichsam in Gleichgewichtsstörungen der die einzelnen Funktionssysteme bestimmenden Codierungen und Programmierungen lokalisiert wird, bleibt völlig unklar. Auf diese Weise werden nämlich ökologische Fragestellungen auf externe Störfaktoren reduziert. Ökologische Fragestellungen würden erst relevant, wenn die Knappheit natürlicher Ressourcen zum Problem geworden ist, wenn ein Kernkraftwerk geschmolzen ist, oder wenn das Waldsterben zu einer ökonomischen Katastrophe geworden ist. Um es plakativ zu sagen, - und Luhmann scheut ja selber vor plakativen Bewertungen bzw. Abwertungen (S. 176) keineswegs zurück, - so reproduziert der Soziologe hier genau die Verdrängungsarbeit gegenüber ökologischen Fragestellungen, die er eigentlich bei einer genaueren Analyse der Sachverhalte den verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssystemen ankreiden müßte. Mit anderen Worten, Luhmann begnügt sich hier keineswegs damit, mit Hilfe seines Theoriekonzeptes aktuelle gesellschaftliche Fragen wie das Ökologie-Problem in Relation zu dem gesellschaftlichen Ganzen zu bringen, sondern er betreibt auf diesem Hintergrund auch ganz ausdrücklich z. B. *Politikberatung,* indem er die sich selbst aussteuernden Systeme blindlings zur Norm erhebt und all diejenigen, die angesichts konkreter Krisenerscheinungen sowohl die Kraft der sich selbst regulierenden Systeme bezweifeln als auch den Trend, nach dem die Systeme sich fortsetzen, in Frage stellen, schlicht abqualifiziert. Er disqualifiziert sie, unterstellt ihnen generelle Verhinderungspolitik, obgleich diese nur eine spezifische Politiklinie verhindern wollen. Alles in allem bietet das vorliegende Buch einen sehr interessanten Beitrag, interessant

aber vor allem deshalb, weil es endgültig belegen kann, wie normativ systemtheoretische Reflexion im Grunde ausgelegt ist und welche politische, hier geradezu zukunftsdestruktive, Kraft in einem solchen Ansatz verborgen sein kann.

t». Wolf-Dietrich Bukow
7527 Kraichtal

Bibliographie

Zur Grundlegung der Ethik

Dreher, Eduard: Die Willensfreiheit. Ein zentrales Problem mit vielen Seiten. München: C. H. Beck 1987. XI, 417 S. 68,- DM.

Eberhard, Kurt: Einftihrung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Geschichte und Praxis der konkurrierenden Erkenntniswege. Stuttgart: Kohlhammer 1987 (Urban-Taschenb., Bd. 386). 156 S. 24,- DM.

Einwürfe 5: *Umgang mit Niederlagen.* Mit Beiträgen von H.-E. Bahr, J. Ebach, K. Raiser und K. Wengst. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 170 S. Ca. 19,80 DM.

Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Hg. v. Maria Kassel. Stuttgart: Kreuz Verlag 1988. Ca. 320 S. Ca. 29,80 DM.

Grewel, Hans: Brennende Fragen christlicher Ethik. Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 214 S. m. 3 Abb. Ca. 29,80 DM.

Heller, Agnes: General Ethics. Oxford: Blackwell 1988. Ca. 208 S. Ca. 25,00 L.

Kolakowski, Leszek: Metaphysical Horror. Oxford: Blackwell 1988. 112 S. 12,95 L.

Kreibich, Rolf: Die Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech-Revolution. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. 804 S. Kt.: 58,- DM; Ln. 88,-DM.

Marquard, Friedrich-Wtlhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 448 S. 89,- DM.

Müller, Wolfgang Erich: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas. Frankfurt a. M.: athenäum 1988 (athenäums monografien Theologie). Ca. 150 S. Ca. 48,- DM.

Obermeier, Otto-Peter: Zweck- Funktion - System. Kritisch konstruktive Untersuchung zu Niklas Luhmanns Theoriekonzeptionen. Freiburg: Karl Alber 1988 (Reihe: Alber-Broschur Philosophie). 356 S. 75,- DM.

Ringeling; Hermann: Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, Freiburg/Wien: Herder 1988 (Studien zur Theologischen Ethik, Bd. 24), 163 S.

Sauter, Gerhard: In der Freiheit des Geistes. Theologische Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 200 S. 29,80 DM.

Schmid, Hans Heinrich (Hg.): Mythos und Rationalität. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988. Ca. 352 S. 42,- DM. (Für Mitgl. d. Wiss. Ges. f. Theol.: 34,- DM).

Schorsch, Christof: Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. - Eine kritische Auseinandersetzung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988. 255 S. 48,-DM.

Siegele-Wenschkewitz, L. (Hg.): Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. München: Chr. Kaiser 1988 (Kaiser Traktate, Neue Folge 29). Ca. 170 S. Ca. 15,80 DM.

Sosoe, Lukas K.: Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik. Studien zu G. E. Moore und J. S. Mill. Freiburg: Kar! Alber 1988 (Reihe: Praktische Philosophie, Bd. 28). Ca. 320 S. Ca. 64,-DM.

Sozialismus und Ethik. Einführung, Hg. von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK derr SED. Berlin (Ost): Dietz Verlag 1984. 371 S. 6,80 M.

Strunk, Reiner: Nachfolge Christi. Erinnerung an eine evangelische Provokation. München: Chr. Kaiser 1988 (Kaiser Traktate – Neue Folge 32). 264 S. 18,- DM.

Tödt, Heinz Eduard: Perspektiven theologischer Ethik. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 300 S. Ca. 42,-DM.

Historische Probleme der Ethik

Blaser, Klauspeter: Karl Barth 1886-1986. Combats - Idees - Reprises. Berne/Frankfurt a. M. New York/Paris: Peter Lang 1987 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd.57). XIV, 233 S. 40,- sFr.

Bonhoeffer und Hegel. Ferenc Lehels Aufzeichnungen. Eine Dokumentation in der Bearbeitung von.Ilse T'ödt. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 152 S. Ca. 48,- DM.

Ebert, Klaus: Thomas Müntzer: Von Eigensinn und Widerspruch. Biographie des Theologen. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988. Ca. 38,-DM.

Kodal/e, Klaus-M.: Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard. Paderborn: Schöningh 1988. 324 S. Ca. 78,- DM.

Lutz-Bachmann, Matthias: Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Marx. Freiburg: Karl Alber 1988 (Reihe: Praktische Philosophie, Bd.27). Ca. 240 S. Ca. 48,- DM.

Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München: Piper 1988 (Sammlung Piper 639). 16,80 DM.

Taubes, Jacob: Theokratie. München/Paderborn: Gemeinschaftsverlag W. Fink/F. Schöningh 1988 (Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 3). 340 S. 78,- DM.

Sexualität, Ehe, Familie, Lebenszyklus, Frauenfragen

Blumenthal-Barby, Kay (Hg.): Betreuung Sterbender. Tendenzen, Fakten, Probleme. 3. erw. Aufl. Berlin (Ost): VEB Verlag Volk und Gesundheit 1987. 192 S. 3 Abb. 9 Tab. 17,10 M.

Frau und Mann in Kirche und Gesellschaft. Arbeitsergebnisse des Facharbeitskreises für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft aus den Jahren 1972-1985. Hg. v. Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Bearb. v. Hansjürgen Schulz und Christa Lewek. Berlin (Ost): Ev. Verlagsanstalt 1987.200 S.

Nead, Lynda: Myths ofSexuality. Representations of Women in Victorian Britain. Oxford: Blackweil 1988. 304 S. m. 50 Abb. 19,50 £.

Ruse, Michael: Homosexuality. Oxford: Blackwell 1988. 384 S. m. 30 Abb. u. 6 Fot. 19,50 L.

Schul/er, Alexander, und *Nikolaus Heim:* Vermessene Sexualität. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1987. XII, 262 S. 58,- DM.

Thiele, Johannes: Die Erotik Gottes. Menschen werden wir nur als Liebende. Stuttgart: Kreuz Verlag 1988. Ca. 180 S. Ca. 24,- DM.

Politische Ethik

Albertz, Heinrich: »Misere nobis - Eine politische Messe«. München: Kindler 1987. 159 S. 28,-DM.

Beuys, Barbara: Vergeßt uns nicht. Menschen im Widerstand 1933-1945. Reinbek: Rowohlt 1987. 602 S. 42,- DM.

Braillard, Philippe: Mythe et reälite du nonalignement. Geneve: PUF, pour le compte de l'Institut des hautes etudes internationales de Geneve 1987. 132 S. 100 F.

Dirks, Walter: Sozialismus oder Restauration. Politische Publizistik 1945-1950 (Gesammelte Schriften, Bd. 4) Hg. v. Fritz Boll, Ulrich Bröckling und Karl Prümm. Zürich: Ammann Verlag 1987. 351 S. 39,80 DM.

Just-Dahlmann, Barbara, und *Helmut Just:* Die Gehilfen. NS-Verbrechen und die Justiz nach 1945. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988. 328 S.. 38,-DM.

Mcl.ellan, David: Marxism and Religion. New York: Harper & Row 1987. 288 S. 18,95 $.

Moltmann, Jiirgen (Hg.): Friedenstheologie - Befreiungstheologie. Analysen – Berichte - Meditationen. München: Chr. Kaiser 1988 (Kaiser Traktate, Neue Folge, 26). Ca. 144 S. Ca. 14,80 DM.

Risse-Kappen, Thomas: Die Krise der Sicherheitspolitik. Neuorientierungen und Entscheidungs-

prozesse im politischen System der Bundesrepublik Deutschland. Entwicklung und Frieden. München/Mainz: Chr. Kaiser/M. Grünewald 1988 (Wissenschaftliche Reihe, Bd.47). Ca. 320 S. Ca. 36,- DM.

Sievernich, Michael (Hg.): Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch. München/Mainz: Chr. Kaiser/M. Grünewald 1988 (Forum Politische Theologie, 6). Ca. 176 S. Ca. 19,80 DM.

Wogaman, J. Philip: Christian Perspectives on Politics. London: SCM Press Ltd. 1988. 320 S. 12,50 L. .

Ökumenische Ethik

Buren, Paul M. van: Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses. Aus d. Amerikan. v. Eva Sacksofsky. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 256 S. Ca. 48,- DM.

Duchrow, Ulrich, und *Gerhard Liedke:* Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden. Eine biblische Arbeitshilfe zum konziliaren Prozeß. Stuttgart: Kreuz Verlag 1987.251 S. 16,80 DM.

Fabella, Virginia, und *Mercy Amba Oduyoye (Hg.):* With Passion and Compassion. Theological Reflections of Third World Women. New York: Maryknoll 1988 (Orbis Books). 282 S. 11,95 S.

Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung - Analyse - Dokumentation. Hg. v. Wolfgang Beinert. Regensburg: Friedrich Pustet 1987. Ca. 300 S. Ca. 34,-DM.

Kammer, Charles: Ethics and Liberation. An Introduction. New York: Maryknoll 1988 (Orbis Books). 176 S. 11,95 S.

Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985. Im Auftrag der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. v. Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix. München/Paderborn: Chr. Kaiser/Verlag der Bonifatius-Druckerei 1987. 720 S. 98,- DM.

Swidler, Leonard (Hg.): Toward a Universal Theology of Religion. Faith meets Faith. New York: Maryknoll 1987 (Orbis Books). 304 S. Kart.: 9,95 $; geb.: 19,95 $.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung/Introduction

Ein Kommentar des Mitherausgebers *T. Rendtorff* behandelt das Problem technischer Risiken. Der Umgang mit einem Risiko ist jeweils auf das Vertrauen bezogen. Wenn das Vertrauen in den Risikonehmer Technik in eine Krise gerät, entsteht das Problem des Vertrauensrisikos.

»Ob und wie Familie gelebt wird, können wir einerseits als Folge des gesellschaftlichen Wandels auffassen; andererseits vermag die heutige Realität von Familie künftige gesellschaftliche Realitäten zu beeinflussen.« Beobachtungen und Forderungen, die sich in der Perspektive dieses Satzes, den *Kurt Lüscher* einleitend formuliert, aufzeigen lassen, bilden das *Schwerpunktthema.* Es wird in drei Studien behandelt, die für dieses Heft geschrieben wurden.

Kurt Lüscher, Professor für Soziologie in Konstanz, geht speziell der Frage nach, ob und in welcher Weise es gegenwärtig gelingt, mit der Familie eine relativ autonome Lebenswelt und familiale »Eigenzeit« zu schaffen, in welcher die Persönlichkeit der Kinder auf der Grundlage der Erfahrung von Solidarität entwickelt werden kann. Diese Erfahrungsgrundlage wird durch Tendenzen der Familienentwicklung, die insgesamt eher eine individualistische Einstellung der Situationsbewältigung begünstigen, geschwächt. - *Siegfried Keil,* Professor für Sozialethik in Marburg, nimmt das dichotomische Verhältnis von Familie und Arbeitswelt zum Anlaß, um zu untersuchen, wie sich die Aufspaltung der Lebenswelten in der bürgerlichen Gesellschaft als kirchliches Leitbild etabliert und zu immer noch offenen Fragen nach einer gerechteren Aufteilung von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit zwischen Männern und Frauen führt. Dafür bedarf es einer Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und familienpolitischer Bestrebungen, die ebenfalls von dem katholischen Sozialethiker *Plasch Spescha* gewünscht werden. Er widmet dem (in diesem Heft durchgängig beachteten) Thema der Zeitstruktur, von deren gesellschaftlichen Bedingungen die solidarische Ich-Konstitution abhängt, Überlegungen, welche die Dichotomie von Arbeitszeit und Freizeit überwinden sollen. Eine gesellschaftliche »Sozialzeit« soll die familiale Zeitsouveränität fördern und auf soziale Verantwortung hin orientieren.

Ein *Bericht* zum Thema der Menschenrechte ist im Jahre 1988 von selbstverständlicher Bedeutung. *Axel Frhr. von Campenhausen,* Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD, stellt eine Abhandlung *Martin Heckeis* (Professor für Kirchenrecht und Staatsrecht in Tübingen) vor, deren Gegenstand die moderne kirchliche Auseinandersetzung mit Menschenrechten, besonders auch die ökumenische Diskussion und Bedeutung der Menschenrechte ist. – Dem Thema »Menschenrechte in der Kirche«, das gewiß auch ein ökumenisches Thema ist, besonders aber auch dem in diesem Jahr emeritierten Marburger Sozialethiker *Stephan H. Pfürtner* gilt der Bericht *Hermann Ringelings* über *Ludwig Kaufmanns* Buch, zuerst veröffentlicht in der Zeitung »Der Bund«, Bern, 139. Jg., Nr. 24; 30. Januar 1988.

Zwei Beiträge erstrecken sich auf die wissenschaftsethische Diskussion in den heiden deutschen Staaten. *Ch. Walther,* Professor für Evangelische Theologie an der Hochschule der Bundeswehr in Hamburg, gibt Einblicke in neuere Veröffentlichungen. Einem gegen die Moderne gerichteten Affekt stellt er die Begrenzung von Naturwissenschaften und Technik

entgegen, die er von einem integrativen Verständnis des Menschen her gewinnen will. *H. P. Gensichen,* an einem theologischen Forschungsinstitut in Wittenberg tätig, zeigt in einem Bericht die besonderen Chancen der Kirchen in der DDR, Probleme zu verhandeln, die in der offiziellen Doktrin nicht vorkommen. Der Beitrag einer kirchlichen Gruppe zur Wissenschaftsethik richtet sich deutlich an der ökumenischen Diskussion aus.

H. Stc. F.

A commentary by our coeditor *T. Rendtorff* deals with the problem of technical risks. Living with a risk is in every case a matter of trust. If one's trust in technology, as a taker of risks, undergoes a crisis, then the problem arises that trust itself is placed at risk.

»How and whether family life is experienced can be seen on the one hand as the result of social change; on the other hand, the present reality of the family can itself influence future social realities.« Our main theme is revealed by the observations and demands expressed in the preceding sentence, which *Kurt Lüscher* places in the introduction to his comments. The theme is treated in three studies written for this issue of our journal.

Kurt Liischer, professor of sociology in Constance, focuses on the question as to whether and how it is currently possible to create by means of the family a relatively autonomous ambience and a specifically familial time-frame in which childrens' personalities can develop on the basis of an experience of solidarity. This fundamental experience is weakened by tendencies in the development of the family which, on the whole, favor a more individualistic attitude towards coping with difficult situations. *Siegfried Keil,* professor of social ethics in Marburg, takes the dichotomy between the family and the workaday world as his starting point for an analysis of how this splitting apart of the two spheres is established as a guiding principle for the churches, and how it leads to as yet unresolved questions concerning a more equitable division of'family activities and gainful employment between men and women. Such a division requires a change in basic social conditions as well as efforts in the area of politics directed towards family matters, such as those promoted by the Catholic scholar of social ethics, *Plasch Spescha.* He concentrates on temporal structure, a theme at the center of attention throughout this issue. He brings to this concept of temporal structure, which provides the social conditions upon which the constitution of an ego founded in solidarity depends, considerations intended to overcome the division between work-time and leisure time. A socially accepted »social time« would promote the temporal sovereignty of the family and provide an orientation towards social responsibility.

A report on the topic of human rights is of obvious significance in the year 1988. *Axel Freiherr von Campenhausen,* Director of the Institute for Church Law of the Evangelical Church in Germany, presents a study by *Martin Heckel* (professor of church law and political law in Tübingen), which focuses on the modern argument in the churches about human rights, in particular the ecumenical discussion and significance of the question of human rights. *Hermann Ringeling's* review (first published in the periodical *Der Bund,* Bern, Vol. 139, No. 24, January 1988) *of Ludwig Kaufmann's* book *Human Rights in the Church,* surely also an ecumenical theme, gives special attention to the Marburg professor of social ethics *Stephan H. Pfiirtner,* who became an emeritus this year.

Two further contributions cover the discussion of the ethics of science in both German states. *eh. Walther,* professor ofProtestant theology at the military college (Hochschule der Bundeswehr) in Hamburg, provides insights into recent publications. He wants to replace the emotional reaction against everything modern with a limitation on the natural sciences and technology, which he believes can be derived from an integrative conception of humanity. *H. P. Gensichen,* currently at an institute for theological research in Wittenberg, reports on the special opportunities for churches in East Germany to mediate in difficulties not dealt with in the official doctrine. A contribution from a church group on the topic ofthe ethics ofscience is c1early oriented according to the current ecumenical discussion.

Translated by William Walker *H. s.tc. F.*

Un commentaire du coediteur *T. Rendtorff* traite le problerne des risques techniques. Le comportement vis à vis d'un risque est à chaque fois lie à un problerne de confiance. Si la confiance que l'on accorde a la technique - consideree comme entite »preneuse« de risques- est sujette à une crise, alors intervient le problerne du risque relatif à la confiance.

»Le fait que la vie de famille soit vecue ou non et, si oui comment, peut-etre concu d'une part comme consequence des transformations sociales et d'autre part la realite actuelle de la famille est en mesure d'influencer les realites sociales à venir.« Les observations et les exigences qui peuvent se dessiner à travers la perspective de cette phrase que *Kurt Lüscher* formule à titre d'introduction constituent le theme principal. Il sera analyse a l'aide de trois etudes qui ont ete redigees pour ce numero.

Kurt Lüscher, professeur de sociologie à Constance, s'interesse particulierement à la question de savoir si on peut reussir, et dans l'affirmative dans quelle mesure, à creer avec la famille un monde vecu relativement autonome et un »espace-temps« propre au cadre familial au sein duquella personnalite des enfants peut-etre developpee sur la base de l'experience de la solidarite. Cette base de l'experience est affaiblie par les tendances adoptees par le developpement de la famille, qui, considere globalement, favorise plus volontiers une position individualiste se faisant jour pour maitriser une situation donnee, - *Siegfried Keil,* professeur d'ethique sociale à Marbourg, utilise la relation dichotomique existant entre la famille et le monde du travail pour analyser de quelle maniere s'etablit, en tant que modele de l'eglise, la dissociation des differents mondes dans la societe civile et comment cette separation conduit à des questions – qui n'ont pas encore trouve de reponses - à propos d'une repartition plus juste entre les hommes et les femmes des täches imposees par la vie de famille et celles imposees par l'exercice d'une activite remuneree, Cela demande de passer par le biais d'un changement des conditions determinant le cadre de la vie sociale et une modification dans l'orientation des efforts pris dans le contexte de la politique familiale que souhaite egalement *Plasch Spescha,* specialiste d'ethique sociale catholique. Il consacre au theme de la structure du temps (theme par ailleurs pris en consideration tout au long de ce numero) des conditions sociales de laquelle la constitution du »Moi« solidaire depend, des reflexions qui doivent aider à surmonter la dichotomie du temps consacre au travail par rapport à celui consacre aux loisirs. Une espece

de »temps social« reconnu par la societe doit encourager la souverainete temporelle familiale et orienter vers une responsabilite civile.

Un compte-rendu ayant pour theme les droits de l'homme est, en 1988, charge d'une signification evidente. *Monsieur le baron Axel de Campenhausen,* directeur de l'institut de droit ecclesiastique de »l'Eglise Protestante d'Allernagne«, presente un traite de *Martin Heckel* (professeur de droit ecclesiastique et de droit public à Tübingen) dont le sujet est la demarche critique moderne avec laquelle l'eglise traite le problerne des droits de l'homme ainsi que, en particulier, la discussion et la signification eecumeniques ayant trait aux droits de l'homme.- Le rapport de *Hermann Ringeling* apropos du livre de *Ludwig Kaufmann* paru tout d'abord dans le journal »Der Bund« à Bern 139ème annee, n° 24 du 30 janvier 1988 s'interesse au theme des' »droits de l'homme au sein de l'eglise«, un sujet en lui meme bien evidemment à caractere oecumenique mais s'adresse egalement en particulier au specialiste d'ethique sociale de Marbourg, *Stephan H. Pfürtner,* partant cette annee à la retraite.

Deux contributions portent sur la discussion au sujet de l'ethique appliquee au domaine des sciences dans les deux etats allemands. *eh. Walther,* professeur de theologie protestante . l'Universite de l'armee de la Republique federale à Hambourg fournit quelques apercus portant sur des publications relativement recentes. 11 oppose à une sorte de reaction chargee de passion et dirigee contre les modernes les limites des sciences physiques et naturelles ainsi que de la technique, limites qu'il entend definir en partant d'une comprehension »integrative« de l'etre humain. *H. P. Gensichen,* travaillant dans un institut theologique de recherehes à Wittenberg, presente dans sa contribution les chances particulieres dont disposent les eglises en RDA pour traiter des problemes n'apparaissant pas dans la doctrine officielle. La contribution d'un groupe ecclesiastique portant sur l'ethique des sciences s'aligne nettement sur la discussion eecumenique.

Traduit par Hugues Mirault *H. n.tc. F.*

Vertrauenskrise?

Bemerkungen zum Gebrauch des Topos »Bewahrung der Schöpfung«

Von Trutz Rendtorff

In Bonn wird gegenwärtig eine Debatte darüber geführt, ob der *Schutz der natürlichen Umwelt* des Menschen ins *Grundgesetz* aufgenommen werden soll. Für die entsprechende Änderung des Grundgesetzes steht dabei auch ein Formulierungsvorschlag zur Diskussion, demzufolge das intendierte Staatsziel mit dem Begriff »Bewahrung der Schöpfung« zu bestimmen sei. Die Forderung, eine Staatszielbestimmung »Bewahrung der Schöpfung« in die Verfassungsurkunde aufzunehmen, ist in mehrfacher Hinsicht signifikant für den gegenwärtigen gesellschaftlichen Umgang mit den Folgelasten des zivilisatorischen Fortschrittes. Sie wird erhoben an den Grenzen dessen, was als Nutzen weitgehend zu den zeitgemäßen Selbstverständlichkeiten des alltäglichen Lebens gehört - ein hochentwickeltes, medizinisch-technisch modernes und flächendeckend zugängliches Gesundheitswesen, eine stets präsente und den Alltagsbedürfnissen leistungsgerechte Energieversorgung, ein die Bewegungsfreiheit in jeder gewünschten Richtung bedienendes System von Verkehrs- und Kommunikationsmitteln. An den Grenzen des erkennbaren und selbstverständlich in Anspruch genommenen Nutzens der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation hat sich die Sorge eingenistet, die Folgen könnten den Nutzen dementieren. Für die Gesamtheit der Phänomene, die dabei heute die Aufmerksamkeit unseres öffentlichen Bewußtseins beanspruchen, hat sich als Kurzform in der Kritik die Parole *Zerstörung der Schöpfung* eingestellt. Ihr antwortet die Zielbestimmung »Bewahrung der Schöpfung«, der nunmehr auch die Aufnahme in die Verfassungsnorm, das Grundgesetz zugedacht ist.

Damit wird ein zentraler Topos der religiösen Sprache als Verständigungsmittel über einen in Herkunft und Folge durch und durch säkularen Sachzusammenhang angeboten und in Umlauf gebracht. Denn darüber kann ja kein Zweifel bestehen, daß Wort und Ausdruck »Schöpfung« in dem umfassenden, die Vorbedingungen und Gegebenheiten unseres Lebens, alles Lebens meinenden Sinne ihren primären Ort in der Religion haben. Und so ist es eine keineswegs zufällige Parallele, daß in dem gegenwärtigen sogenannten *konziliaren Prozeß in den Kirchen* die Trias lautet »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«,

Diskutiert wird über eine *»Akzeptanzkrise« von Wissenschaft und Technik.* Für die überwältigende Summe der für die »Industriegesellschaft« typischen Angebote besteht zwar kein Anlaß, von einer Akzeptanzkrise zu sprechen; aber ebenso unübersehbar sind die Krisenphänomene, die sich an unbeabsichtigten Folgen des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts für die Umwelt und an Risiken des Nutzens unserer technisch-wissenschaftlichen Potenzen ballen. Und je mehr diese Sachverhalte die allgemeine öffentliche Diskussion

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 245-249, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

bestimmen und in ihr Platz greifen, umso dringender wird die Frage, in welchem Medium sich die Verständigung über sie zusammenfaßt und zum gemeinverständlichen Ausdruck bringt. In dieser gesellschaftlich relevanten Kommunikation ist der Topos »Schöpfung« zu neuen Ehren gekommen, und zwar in der Doppelwertigkeit, in der die »Zerstörung der Schöpfung« und die »Bewahrung der Schöpfung« als Globalformel für die Wahrnehmung der Krisenphänomene zitiert werden.

Diese *Renaissance des Redens von Schöpfung* speist sich nun keineswegs aus den Quellen der Theologie. Sie assoziiert vielmehr in theologisch durchaus unbekümmerter Weise mit diesem Topos die moralische Intensität einer Kritik, die damit über bestimmte Sachverhalte, die als solche riskant genannt zu werden verdienen - Dünnsäure in der Nordsee und Algen in der Ostsee, Ozonloch und Eisbergschmelze, Entsorgung von Strahlungsmaterialien oder was jeweils in den Vordergrund der Aufmerksamkeit tritt – hinausgeht und eine Verständigung über das Ganze anbietet, um das es geht und in dessen Ausdruck sich alles so versammelt, daß es dem moralischen Appell Unausweichlichkeit verleiht: »Zerstörung der Schöpfung!«

Signifikant ist nun, daß die Repräsentanten der Kirchen in Bonn, als Kompetenzträger für religiöse Topoi, die Einführung des Begriffs »Bewahrung der Schöpfung« befürworten. Sie tun das mit dem Argument, es sei doch gut, wenn ein unzweifelhaft biblischer Ausdruck in das Selbstverständnis des Staates Aufnahme fände. Und es sei vor allem auch zu begrüßen, daß damit implizit ein Bekenntnis dazu stattfände, daß der Mensch nicht der letzte Maßstab sei, wie das doch bei der Verwendung des Ausdruckes »natürliche Umwelt des Menschen« immer noch vorausgesetzt sei. Und es kann ja auch kein Zweifel sein, daß die Kirchen sich überall in Bewegung gesetzt haben, um mit dieser neuen Bewegung der Dinge Tritt zu fassen.

In der Tat, der *religiöse Gehalt des Topos »Schiipfung« bringt* genau diesen Gedanken *zum Ausdruck, daß das Ganze unserer Wirklichkeit nicht als Produkt menschlicher Tätigkeit zu begreifen sei.* Subjekt der Schöpfung - im neuzeitlichen Verständnis von Subjekt - ist nicht der Mensch sondern Gott. Die Schöpfung ist Gottes Werk und der Mensch soll sich in dieser Hinsicht als Geschöpf verstehen.

Als Deutung gegenwärtiger Krise wird dabei eine Ebene der Verständigung gewählt, die über ihren symbolischen Darstellungswert hinaus keine praktische Orientierung zu geben vermag.

Der Topos »Schöpfung« symbolisiert etwas anderes als Kenntnisse, die in die Auseinandersetzung um Kernenergie oder Genforschung gezielt oder pragmatisch-handlungsorientierend eingebracht werden können. Er wird heute vorwiegend assoziiert, um die angesichts der Risiken und Folgelasten der technisch bestimmten Zivilisation bestehenden Orientierungslücken gezielt mit einem *moralischen Vorwurf* auszufüllen: »Zerstörung der Schöpfung« sei das, worauf das alles hinauslaufe, und die Anklage zielt darauf, dem Vorwurf höchstes Gewicht zu verleihen.

In der Theologie muß sich dagegen Widerspruch regen. Und wenn es denn so ist, daß religiöse Topoi im gesellschaftlichen Umgang mit Technik und Wissenschaft eine Rolle spielen, dann wird man gut daran tun, darüber zu sprechen, was damit zum Ausdruck gebracht werden kann und was gerade nicht. Die Theologie muß ja darüber auskunftspflichtig sein, wofür das religiöse Bewußtsein kompetent ist. In allen einzelnen und bestimmten Fragen, was zu tun sei angesichts erkennbarer Risiken, wie sie mit dem technisch-wissenschaftlichen

Weltumgang verbunden sind, verfügt Religion nicht über ein Wissen, das im übrigen nicht vorhanden wäre, und sie kann gebotene Klugheit nicht auf andere Weise informieren als der Commonsense. *Religion ist eine Angelegenheit des Vertrauens und der Wahrnehmung von Grenzen im Blick auf unsere Dispositionsmoglichkeiten,* innerhalb deren sich menschliche Verantwortung gestalten läßt. Die Rede von der »Zerstörung« der Schöpfung dient zunächst einfach dazu, der Sorge über die im Prinzip unbeabsichtigten Folgen unseres Handelns Nachdruck zu verleihen. Sie stellt aber auch einen scheinbar unmittelbaren Zusammenhang her zwischen den Risikophänomenen in der Folge menschlicher Zivilisationstätigkeit und dem Bestand der Schöpfung überhaupt. *Schöpfung* ist in der jüdischen und christlichen Theologie ein *Prädikat Gottes* und nicht des Menschen. Und die »Bewahrung der Schöpfung« ist in der Theologie als Lehre von der »conservatio mundi« eine Aussage über Gott und nicht eine Aussage über die Fähigkeiten des Menschen, die Schöpfung entweder zu erhalten und zu bewahren oder eben zu zerstören. Diesem Sachverhalt ist angesichts des sich verwirrenden Sprachgebrauchs Aufmerksamkeit zuzuwenden. *Wenn nämlich dem Menschen die Fähigkeit zur »Zerstörung der Schiipfung« zugesprochen würde, müßte ihm eben damit auch die Fähigkeit zugestanden werden, in direkter Konkurrenz zu Gott tätig zu werden* und damit über einen Willen und eine Fähigkeit zu verfügen, die Gott zumindest ebenbürtig sind und im gegebenen Falle auch überlegen sind. Das zu sagen wäre aber nach Kriterien christlicher Theologie der Fall einer fundamentalen Irrlehre, eine theologisch illegitime Desorientierung. Ich sage das so betont, weil nun gerade in den Kirchen die Neigung zu beobachten ist, mit einer freudigen Bedenkenlosigkeit hier etwas nachzusprechen, was in dieser Form einer verantwortlichen theologischen Nachprüfung nicht standhält.

Die Theologie muß vor diesem Weg schon deswegen warnen, weil sich die Kirchen, wenn sie darauf mitgehen, auf eine ruinöse Weise einer intellektuell noch verantwortbaren Rede und Verständigung begeben würden. Denn das muß ja klar sein: »Zerstörung der Schöpfung« als Deutekategorie für die Risiken der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation besagt in der Konsequenz, daß jedenfalls Gott im Blick auf die Schöpfung zur Machtlosigkeit verurteilt wird. Die Vermutung, daß die Gottlosigkeit von Menschen die Ursache für die Krisenphänomene sei, führt unter der Hand zur *Proklamation der Gottlosigkeit der Welt,* der Ohnmacht Gottes und damit zur Verkündigung des Atheismus der Welt. Wie immer es mit dem neuzeitlichen Atheismus als Einstellung von Menschen und als Bewußtseinsphänomen bestellt sein mag, so ist es doch von anderer Qualität, wenn über die Rede von der »Zerstörung der Schöpfung« die Abwesenheit und das heißt ja nicht Existenz Gottes kirchlicherseits gepredigt würde. Ich sage das bewußt so dramatisch, weil diese Folgerungen ja durchaus den gesellschaftlichen Umgang mit Technik und Wissenschaft betreffen und daran eine erkennbare Rolle zu spielen vermögen. Der gebotenen Pragmatik des Umgangs mit Risiken und Folgeproblemen wird auf diesem Wege jede vertrauenswürdige Grundlage entzogen. Die Hoffnung, daß die Menschheit allein durch eine moralische Kehrtwendung fundamentalen Stils vor dem Untergang gerettet werden könne, ist nach Kriterien christlicher Theologie irrig, denn sie unterstellt, daß die conservatio mundi, die Bewahrung der Schöpfung eine Funktion der moralischen Integrität der Menschheit sei und allein von ihr abhängig sei.

Für die *Frage,* was zu tun sei und *wie mit den Risiken, Gefahren und Folgeproblemen in der Gesellschaft umzugehen sei,* ist es von hoher Bedeutung, in welcher Weise die Verständigung

darüber gesucht wird. Moralische Verurteilungen, religiöse Diffamierungen und pauschale Umkehrforderungen sind als Ausdruck einer kritischen Lage durchaus verständlich. Die Forderung, ein anderer Mensch müsse her, um die Welt als Schöpfung zu bewahren, hat alle Anzeichen einer plausiblen Radikalkur für sich. Aber in dem Maße, in dem damit dem konkreten und möglichen Umgang mit den uns bekannten Risiken die Vertrauensgrundlage entzogen wird, wird auch das religiöse und moralische Fundament destruiert, auf das sich solche Forderungen doch abstützen. Wenn die Kirchen nun gar die Tendenz befördern würden, daß die neuzeitliche Entwicklung von Technik und Naturwissenschaft auf einer fundamentalen moralischen und religiösen Fehlinformation beruhen, die »in radice« zu korrigieren sei, dann würde sie sich im strikten Gegensatz zu den Grundlagen dessen setzen, was sie zu predigen hat. *Aufprinzipielles Mißtrauen läßt sich keine Ethik bauen.* Insofern ist Ethik das wichtigste Medium, um eine Verständigung darüber zu erzielen, wie wir den Chancen und Gefahren einer hochentwickelten Zivilisation Stellung nehmen sollen. Ethik spricht sich in Kategorien der Besinnung und der Stellungnahme aus, zu denen immer dann Anlaß gegeben ist, wenn die planmäßig angesteuerten Ziele des HandeIns auf den nie gänzlich aufhebbaren Faktor der nichtbeabsichtigten Folgen treffen, die sich zum planmäßigen Handeln kontingent verhalten. *Hans Jonas* hat angesichts der spezifischen Risiken von Wissenschaft und Technik in seinem Prinzip Verantwortung eine *»Heuristik der Furcht«* vorgeschlagen. Sie empfiehlt den Grundsatz »in dubio pro malo«, d. h. unter den Bedingungen empirischer Ungewißheit hinsichtlich der Folgen die jeweils schlimmsten Folgen als wahrscheinlich anzunehmen. Als Prinzip und allgemeine Regel angewendet, müßte diese Empfehlung allerdings folgerichtigerweise bedeuten, bei Ungewißheit der Folgen grundsätzlich nichts zu tun. Das wäre natürlich keine kluge Weise des Umganges mit Risiken, weil auch im Falle, in dem ein Handeln unterlassen wird, ersichtlich nicht das Risiko der Folgen des unterlassenen Handelns ausgeschlossen werden kann. *Risikovermeidung durch Versieht* ist eine zwar populäre Forderung, aber doch eine *Formel der Ohnmacht.* Verzicht ist und war allerdings schon immer ein attraktiver Ratschlag, der in den verschiedensten Idealen der Askese praktiziert worden ist. In der alten Morallehre hat die Enthaltsamkeit als Ratschlag Tradition, um den Verirrungen, Versuchungen und Fehlwegen aktiver Lebenspraxis zu entgehen. Die Sorge um moralische Integrität hat dabei letztlich das Mißtrauen zu ihrem Ratgeber. In einer durch Technik und Wissenschaft bestimmten Welt ist das Unterlassen die Preisgabe der uns gegebenen Möglichkeiten mit Risiken und Gefahren umzugehen. Die *protestantische Ethik* hat sich immer dagegen gewandt, unter Ethik eine solche Planbarkeit der Lebenspraxis zu verstehen, die als solche die Gesamtheit der Lebensbedingungen widerstandsfrei dem guten Willen beherrschbar machen könnte. Sie hat statt dessen Ethik als die in bestimmte konkreten Aufgaben eines Berufs, einer Arbeit, eines Auftrages eingelassene Verantwortung verstanden.

Was wir heute und gegenwärtig zu erkunden haben, ist als Folge einer beispiellosen Expansion unserer technischen Möglichkeiten und einer ebenso beispiellosen Steigerung des daraus resultierenden Nutzens (Massenwohlstand) den proportional dazu gesteigerten Risiken ungeschmälert und ehrlich, aber *ohne metaphysische Furcht* entgegenzutreten. Der aus verständlichen Gründen aber oft mit der unerwiesenen Behauptung eines Wissensvorsprungs betriebenen Dramatisierung der Zustände und Gefahren muß doch immer wieder eine *gezielte*

Entdramatisierung entgegenwirken, damit das kluge und nützlicherweise zu Tuende getan werden kann und nicht vor der Forderung nach der großen und alles betreffenden Lösung als zu gering erscheint und deswegen diskreditiert wird. Im Blick darauf ist es schon mehr als eine Randfrage, ob die Vertrauenskräfte des Christentums und der Religion dem Bestehen dieser Aufgabe zugeführt werden und zugute kommen oder ob sie ihm programmatisch entzogen werden.

Die Bewahrung der Schöpfung, dieser Topos soll darum in erster Linie ein Grundvertrauen ausdrücken, das seinen handlungspraktischen Sinn darin erweisen soll, daß es sich nüchtern und realistisch in der Aufgabe ausspricht, eben die natürliche Umwelt des Menschen zu erhalten. Die *Sorge ums Ganze,* das niemand und keiner ernsthaft und wirksam zu besorgen vermag, muß sich in der *Klugheit des pragmatischen Weltumganges* im einzelnen und ad usum hominum realisieren. Die Ethik liefert dafür keine Blaupause, die abgesehen von den konkreten Aufgaben und Herausforderungen entworfen und konzipiert werden könnte. Sie muß sich als Prozeß einer Beratung vollziehen, deren einzige Voraussetzung ist, daß die konkrete Situation, in der wir uns befinden, das Gemeinsame konstituiert, von dem keiner ausgeschlossen ist und von dem sich keiner ausschließen kann. In diesem Sinne mag dann gelten: »Es ist genug, daß ein jeder Tag seine eigene Plage habe«.

Prof Dr. Trutz Rendtorff
Evangelisch-Theologische Fakultät
Schellingstraße stttt Vgb.
8000 München 40

Der prekäre Beitrag von Familie zur Konstitution personaler Identität

Von Kurt Lüscher'

Über die »Familie« ist seit jeher dem Individuum eine Identität zugeschrieben worden, selbst in jenen weit zurückliegenden Zeiten, als ein Begriff von Familie »eher für die Verwandtschaft als für die Einzelfamilie angenommen werden« kann-. Damals ging es darum, die Stellung des einzelnen Menschen in der Abfolge der Generationen und seine Rechte und Pflichten im Geflecht überschaubarer sozialer Beziehungen zu bestimmen.

In der *»bürgerlichen Familie«* wurde die moderne Wende zum *»Individualismus«* mitvollzogen, der ein herausragendes Merkmal der Moderne ist". Als Ideal beeinflußte diese Familienform über die mittelständischen Gesellschaftsschichten hinaus weite Kreise der Bevölkerung, nicht zuletzt, weil es im Recht und in der staatlichen Verwaltung Eingang fand. Die bürgerliche Familie gilt bis heute bevorzugt als jener Raum, in dem unter Bedingungen relativer Autonomie beim heranwachsenden Menschen dank besonderer Fürsorge und Erziehung die Entfaltung der Person gefördert wurde. Die Einsichten der um die Jahrhundertwende aufgekommenen Entwicklungspsychologie und der Psychoanalyse festigten diese Auffassungen und trugen zu ihrer Verallgemeinerung bei. Sie wurden verstärkt durch gesellschaftliche Veränderungen, welche die *Sozialisation der Kinder* als die zentrale Aufgabe der Familie darstellten".

In diesen Entwicklungen war allerdings von Anfang an ein Moment der Relativierung angelegt. Differenzierte Einsichten über die Persönlichkeitsentwicklung in der Familie ließen ihre Vielfalt sowie die dabei auftretenden Probleme erkennen; parallel wurde gesehen, in welcher Weise andere Lebensbereiche ebenfalls persönlichkeitsbildend sind und welche Spannungen zur Familie bestehen. Überdies wurde herausgearbeitet, wie die Übernahme der Mutterrolle und Vaterrolle für die Persönlichkeitsentwicklung der Erwachsenen von Belang ist und dies wiederum auf die Kinder zurückwirkt.

Welches ist nun in der Gegenwart der Stellenwert der Familie für die Konstitution personaler Identitätrt Diese Frage ist aus mehreren Gründen aktuell. Erstens mehren sich die Stimmen, die – mit guten Gründen - von unserer Zeit als einer solchen des Übergangs sprechen. Symptomatisch dafür ist die zunehmende Popularität des Begriffes der *Postmoderne,* nicht mehr nur in der Literatur- und Kunstkritik, wo er anfänglich entstanden ist, sondern mittlerweile auch in sozialwissenschaftliehen und sogar sozialethischen Zeitdiagnosen", Zweitens ist ein zentrales Thema aller dieser Zeitdiagnosen die *Problematisierung von »Individualität«.* Um nur einige wenige Beispiele zu nennen: *Zapjspricht* von einem »hohen Individualisierungsdruck«, *Beck* vom »Individualitätsschub«, *Bellah* et al. beschreiben besorgt die amerikanische »Kultur der Vereinzelunge". Drittens lassen sich offensichtlich

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 250-259, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

Veränderungen privater Lebensformen beobachten, die nicht selten und keineswegs nur von konservativer Seite als eine Krise der Familie gedeutet werden. Einen zusätzlichen Auftrieb erhält die öffentliche Debatte angesichts der radikal neuen Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin und der teilweise damit zusammenhängenden Gentechnologie.

Wenn wir uns anschicken, die soziale Bedeutung von Familie in unserer Gegenwart zu bedenken, ist es zweckmäßig, zwei Gesichtspunkte auseinanderzuhalten. Ob und wie Familie gelebt wird, können wir einerseits als Folge des gesellschaftlichen Wandels auffassen; andererseits vermag die heutige Realität von Familie künftige gesellschaftliche Realitäten zu beeinflussen. Eine solche Sichtweise ist an und für sich nicht neu. Aber ihre Implikationen werden oft übersehen, weil die gängige Rhetorik »die« Familie als handelndes Subjekt auffaßt, das je nachdem seine »Funktionen« erfüllt oder das versagt. Ebenso irreführend ist es, die Familie als einen »Wert« per se darzustellen, was häufig mit der Vorstellung zusammengeht, daß dann, wenn er irgendwie wieder anerkannt würde, viele Übel dieser Zeit von selbst verschwänden. Wer so argumentiert, vergibt die Möglichkeit, eine jede Familie als eine »Lebenswelt« zu betrachten, deren Realität von den Lebensverhältnissen, dem Wissen und den Gefühlen derjenigen abhängt, die sie – in der mehrfachen Bedeutung des Wortes - bilden und formen; Familie ist sowohl *Aufgabe* als auch *Leistung.* Beides sollten wir im Auge behalten, wenn wir uns sozialwissenschaftlich der Familie annähern, ebenso ist beides sozialethisch von Belang.

Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses von Familie möchte ich im folgenden auf einige besondere Schwierigkeiten hinweisen, die in unserer Gegenwart bestehen, Familie zu leben, was sich deutlich in bezug auf die zentrale Aufgabe der Konstitution personaler Identität erkennen läßt. Ich gehe dabei von einer theoretisch und empirisch begründbaren, im übrigen auch plausiblen Annahme aus. Sie lautet: Die Pflege und Erziehung der Kinder (ihre *Sozialisation),* somit die Entwicklung ihrer Persönlichkeit (die *Konstitution von Identität)* hängen eng damit zusammen, ob und in welcher Weise es gelingt, mit der Familie eine relativ autonome Lebenswelt zu schaffen, also eine gewisse *Eigenständigkeit von Familie* zu erreichen und gleichzeitig dafür reale gesellschaftliche Anerkennung zu finden. Dies hängt mit dem Verständnis der Familienrollen zusammen. Ich werde argumentieren, daß in der Bundesrepublik oder ihr ähnlichen Staaten gesellschaftliche Bedingungen bestehen, aus denen spezifische strukturelle Schwierigkeiten für die Herausbildung der Eigenständigkeit von Familien resultieren. Sie sind ein wichtiger Grund, warum die Gründung einer Familie vermehrt problematisiert und häufiger als in früheren Jahrzehnten auf sie verzichtet wird sowie die Pluralität der Familienformen sich weiter ausprägt. Dementsprechend verändern sich die Familienrollen. Diese Entwicklungen lassen sich sowohl als Folge wie auch als Antrieb der eingangs erwähnten Tendenzen der »Individualisierung« in der wachsenden Einsicht in ihre Ambivalenzen interpretieren.

Die fragile Autonomie von Familien

Autonomie bzw. Eigenständigkeit der Familie meint, daß die Familienangehörigen ihr Handeln so organisieren und aufeinander abstimmen können, daß es vorrangig auf die

Erfüllung familialer Aufgaben ausgerichtet ist, und dabei die Einflüsse der Umwelt konstruktiv verarbeitet und notfalls abgehalten werden können". In einem übertragenen Sinne entsteht so eine Identität der Familie als Gruppe bzw. Gemeinschaft. Solche Eigenständigkeit hängt ab erstens von den *materiellen Ressourcen,* zweitens von *Wissen,* in das eigene Erfahrungen ebenso wie Berichte über fremde Erfahrungen integriert werden können, und drittens von der Möglichkeit, eine *eigene Perspektive* über das Verhältnis von Ressourcen und Wissen im Hinblick auf das praktische Handeln zu entwickeln, wofür der *Umgang mit »Zeit«* einen wichtigen Indikator darstellt.

Es wäre nun im einzelnen ausführlich abzuhandeln, wie sich die genannten Komponenten familialer Eigenständigkeit konkretisieren lassen und in welcher Weise in einzelnen Familien bzw. Familientypen es gelingt, eine Identität der Familie herzustellen". Wir müssen uns hier damit begnügen, kurz einige exemplarische Sachverhalte zu erörtern, die für die erwähnte Argumentation von Belang sind[10].

a) Im Bereich der *wirtschaftlichen Ressourcen* ist im Zuge des Rückgangs bzw. des Verschwindens der Naturalwirtschaft für die meisten Familien außer den »vermögenden« eine Differenzierung zwischen der Erzielung von Einkommen (durch Erwerb) und der Beschaffung von Gütern aller Art (durch Konsum) entstanden. In dem Maße, in dem die Entlohnung die Deckung des existentiellen Mindestbedarfs übersteigt, entsteht ein Potential selbständiger Verfügung – nicht nur hinsichtlich der Arten der unmittelbaren Nutzung, sondern auch zum Sparen. Dieses Potential ermöglicht eine Differenzierung und eine Individualisierung der Lebensstile und ist die Zielscheibe der Werbung. Wesentlich für unser Thema ist, wie diese ihre Adressaten anspricht, ob dies im Bezug auf die Bedürfnisse bzw. Aufgaben von Familien geschieht oder sich an die Individuen wendet.

Selbstverständlich ist empirisch beides der Fall, doch interessiert, ob das eine oder andere überwiegt. Definitive Aussagen sind mangels entsprechender Untersuchungen schwierig, doch stimmen viele Beobachter darin überein, auch solche aus der Branche selbst, daß die Ausrichtung auf das Individuum überwiegt, was durchaus plausibel ist[11]. Von diesem einen Komplex des Konsums ausgehend wäre wiederum darzulegen, daß ein quantitativer und qualitativer Anstieg Rückwirkungen auf die Erwerbsbeteiligung hat. Namentlich sind die Konsumbedürfnisse ein wichtiger unter den Faktoren außerhäuslicher Berufstätigkeit von Frauen nicht nur der unteren, sondern ebenso der mittleren Einkommensgruppen. Daraus entstehen die bekannten Probleme einer Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbstätigkeit. Die dabei auftretenden Rollenkonflikte werden von öffentlichen Dienstleistungen strukturell kaum gelöst!-. Es ist darum notwendig, individualistische Arrangements zu finden.

b) Das Wissen ist eine Komponente der *Eigenständigkeit von Familien,* insoweit in den Familien die Gelegenheit besteht, eigene Erfahrungen gewissermaßen unvoreingenommen zu durchdenken und mit Kenntnissen zu verknüpfen, die von außen herangetragen werden[13]. Es ist schwierig, definitiv auszumachen, wie die Gewichte gelagert sind. Unübersehbar ist ein reiches Angebot an Elternbildung und -beratung aller Art, das ausgiebig genutzt wird. Die erklärte und in Selbsthilfegruppen oft verwirklichte Absicht, die eigene Erfahrung aufzuarbeiten, steht neben Tendenzen zur gewollten oder ungewollten »Laisierung« von Eltern durch die zunehmende Professionalisierung der sozialen Arbeit und die Ausweitung ihrer Dienste.

Überdies wird bei Beratungen und Therapien aller Art das System Familie immer mehr miteinbezogen; die Grenzen zwischen Hilfe zur Selbsthilfe, Intervention und (sanfter) Disziplinierung sind oft schwer zu ziehen. Wie in anderen Bereichen sind die Wirkungen dieser Aktivität nicht nur hinsichtlich der unmittelbar Beteiligten zu bedenken, sondern zusätzlich hinsichtlich des von den darüber berichtenden Medien verbreiteten Bildes der »hilfebedürftigen« Familie. Die beliebten Hinweise auf Dunkelziffern, namentlich bei abweichendem Verhalten wie Kindesmißhandlung, geben ihm zusätzliches Relief>'.

Es scheint im weiteren plausibel und ist schon oft abgehandelt worden, daß die *alltäglichen Wissensvorräte* von Familien in der Gegenwart wesentlich von der Omnipräsenz der Medien beeinflußt werden. Eine originelle These legt *Meyrowitz* für das Fernsehen vor!". Demnach beeinflußt dieses die Perspektivik unserer Wahrnehmung und unseres Handelns, indem die Abgrenzung zwischen dem Vordergrund und dem Hintergrund von Situationen verwischt wird. Dies geschieht in den Darstellungen des Mediums selbst, jedoch ebenso dadurch, daß dieses über die möglichen Hintergründe von Situationen aufklärt, die den Zuschauern aus ihrem (familiären) Alltag vertraut sind. Kinder werden beispielsweise auf mögliche Motive des Handeins ihrer Eltern hingewiesen, von denen sie bis dahin keine Vorstellung hatten. Dasselbe gilt für Einblicke in intimes Verhalten. Unter diesen Umständen entsteht eine Art von Aufklärung, die sich der verantwortlichen Kontrolle der Eltern noch mehr entzieht als beispielsweise der Sexualkundeunterricht in den Schulen. Zur Debatte steht hier nicht die moralische Bewertung der Phänomene, sondern lediglich die dadurch stattfindende Beeinflussung der Eigenständigkeit von Familien.

c) *Autonomie* im vorne umschriebenen Sinne bedingt die Möglichkeit, einen Standpunkt zu beziehen, von dem aus Prioritäten in der Nutzung von Ressourcen und der Strukturierung von Wissen gesetzt werden können. Ich muß mich auf einen Aspekt dieser komplexen Zusammenhänge beschränken und wähle dazu die zeitliche Organisation des familialen Handelns. Inwiefern ist es möglich, darin trotz unterschiedlicher alltäglicher Anforderungen die Dimension der Dauer zu gewährleisten? Inwiefern wird eine Synchronisation der Handlungen von Eltern und Kindern erreicht? Kann so etwas wie eine »Eigenzeit« entstehen, die sich auf eine Biographie und damit eine Identität der Familie bezieht, somit einen Bezug bildet, um aktuelle Situationen von der »gemeinsamen« Vergangenheit und der Gewißheit einer (gemeinsamen) Zukunft her zu interpretieren, zu gestalten und dadurch auch ihre Relevanz zu beurteilen?

Es gibt zahlreiche Beobachtungen sowie vereinzelte Forschungsbefunde, die darauf hinweisen, daß es für Familien heutzutage schwierig ist, im umschriebenen Sinn eine eigene Zeitorganisation zu etablieren sowie durchzuhalten, also einen »Familienrhythmus« zu finden, besonders wenn die Kinder älter sind!". Die »Situation« bzw. die unmittelbare Gegenwart schiebt sich in den Vordergrund, die nicht oder nur in einem geringen Maße reflektiert und relativiert werden kann. Der durch Werbung geförderte Konsum sowie die Aufforderung, auf Kredit zu kaufen, hebt ebenfalls den unmittelbaren Nutzen und die Vordringlichkeit der Gegenwart hervor. Die Aktualität von Moden, die weit über deren ursprünglichen Bereiche hinaus sozusagen alle Aspekte des alltäglichen Konsums prägt, indem die tatsächliche oder vermeintliche Neuheit eines Produktes eine Legitimation per se darstellt, verstärkt den Gegenwartsbezug faktisch und symbolisch.

Diesem *Konsumverhalten* entsprechen Produktionsformen, mit denen die Verfügbarkeit der Waren zusehends weniger durch eine entsprechende Lagerhaltung und dafür mehr durch flexible, hochleistungsfähige Herstellungsverfahren gewährleistet wird, wie sie die modernen Kommunikations- und Steuerungstechnologien überhaupt erst ermöglichen; sie erfordern allerdings von den Arbeitskräften aller Stufen ebenfalls eine rasche und umfassende Verfügbarkeit, um die Ausnutzung der Anlagen rund um die Uhr zu ermöglichen. Der daraus resultierende Abbau der Rhythmisierung des Tages und der Woche stellt eine weitere Komponente dar und beeinflußt zumindest indirekt, vielerorts auch direkt das Familienleben. Was zunächst als »Königsweg« besserer Vereinbarkeit von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit erschien, eine höhere Flexibilisierung der Arbeitszeiten, kann unter solchen Umständen ein Ausmaß annehmen, das die Eigenständigkeit von Familien letztlich schwächt, indem die Spielräume für gemeinsames Tun eingeschränkt und harte Prioritäten von außen gesetzt werden.

Die *Wissensangebote* an die Familie, namentlich jene, die über die elektronischen Medien vermittelt werden, weisen ebenfalls eine Zeitstruktur auf, welche in der Nutzung die Situation und in vielen Inhalten wegen ihrer Aktualität die Gegenwart hervorhebt. Die Fülle des Angebots schafft zusätzlich Bedingungen, die eine Relativierung seiner Vordringlichkeit erschwert.

Mit solchen allgemeinen Beobachtungen gut vereinbar sind die in ihrer Richtung keineswegs vereinzelt dastehenden Ergebnisse einer Analyse der Erziehungsauffassungen von Eltern, aus denen hervorgeht, daß die vorherrschenden Dimensionen, in denen die Eltern das Verhalten ihrer Kinder interpretieren, ebenfalls situationaler Art sind, während statusorientierte Kriterien in den Hintergrund treten[17].

Familiale Eigenständigkeit und die Vielfalt von Familientypen

In der Vielfalt von Familientypen drücken sich zum einen neue Möglichkeiten der Familienbildung aus; zum anderen zeigt sich, wie sie genutzt werden, um unter gegebenen Bedingungen Familie »eigenständig« zu verstehen und zu leben, allerdings auch, daß vermehrt auf eine eigene Familie verzichtet wird. Hervorzuheben sind folgende Sachverhalte:

a) Die Zahl der gewollt kinderlosen Frauen bzw. Paare nimmt zu: Gemäß den Mikrozensusergebnissen waren beispielsweise 14 von 100 Ehen der Ehejahrgänge 1961/1965 nach 11-15 Jahren noch kinderlos, von den Ehejahrgängen 1971/1975 waren dies 19[18]. Der *Verzicht auf eine eigene Familie* steht häufig nicht von vorneherein fest, sondern kommt bei vielen Paaren zustande, indem die Entscheidung für eigene Kinder angesichts anderer, vordringlicher Beschäftigungen immer wieder hinausgeschoben wird[19].

b) Es werden *mehr Kinder gewollt außerehelich geboren.* 1960 betrug der Anteil der Geborenen unverheirateter Mütter an allen Geborenen 6,3%, 25 Jahre später 9,4%20. Viele Mütter bleiben allein. Darin drückt sich eine individuelle und gesellschaftliche Anerkennung dieser während langer Zeit überwiegend negativ bewerteten Familienform aus. Dasselbe gilt für geschiedene Mütter?[1]. Allerdings stellen sich alleinstehende Eltern wirtschaftlich und sozial größtenteils schlechter als verheiratete. Ein Teil der außerehelich geborenen Kinder

wächst bei Eltern auf, die zusammenleben, jedoch auf eine Heirat verzichten. Bei dieser Lebensform stoßen derzeit subjektive Deutung und gesellschaftliche, jedenfalls rechtliche Anerkennung häufig aufeinander.

c) Die Entwicklungen in der *Reproduktionsmedizin* machen bei der Behandlung von Unfruchtbarkeit Formen der Familienbildung möglich, von denen die meisten zahlenmäßig nicht sehr ins Gewicht fallen, jedoch von großer symbolischer Bedeutung in der Öffentlichkeit sind, weil sie den Eindruck von Machbarkeit und Beliebigkeit erhöben->. Interessant ist ferner die späte erste Mutterschaft, nicht nur, weil sie seit Anfang der 70er Jahre zunimmt, sondern weil die erhöhten Risiken für Mütter und Kinder besser erkannt werden können.

Das Spektrum der Vielfalt möglicher Familienformen ist damit noch keineswegs abgedeckt, wie beispielsweise die neuere Forschung über Lebensstile belegt-", Die Wohnung und ihre Umgebung, die auf Verwandtschaft, Beruf, Freundschaften und Freizeitinteresse beruhenden sozialen Netzwerke schaffen zahlreiche weitere Möglichkeiten der Variation von Lebensformen. Gewiß handelt es sich dabei oft um vorgegebene Verhältnisse, doch die Chancen zu wählen und selbständig Priorität zu setzen sind alles in allem für weite Kreise größer als zu früheren Zeiten, wozu bessere Möglichkeiten der Ausbildung, höhere Realeinkommen, wohlfahrtsstaatliche Absicherungen, ein Verkehrssystem mit wesentlich höherer Mobilität *(z.* B. für tägliches oder wöchentliches Pendeln) beitragen.

Allerdings dürfen wir unverkennbare Tendenzen der *Angleichung familialer Verhaltensweisen* nicht außer acht lassen. In erster Linie ist die *Beschränkung der Kinderzahl* zu nennen. Familien mit drei und mehr Kindern sind in den letzten Jahrzehnten zurückgegangen>'. Ferner zeichnen sich bei immer mehr Paaren Tendenzen ab, mit dem Eheschluß bis zur anstehenden Gründung einer Familie zu warten. Ebenso vermindern sich bei vielen Familien die Geburtenabstände zwischen den Kindern.

Mit guten Gründen läßt sich die These vertreten, zwischen den genannten Tendenzen der Pluralisierung von Familienformen und jenen der Angleichung von Verhaltensweisen bestehe ein innerer Zusammenhang. Den gemeinsamen Nenner können wir darin sehen, daß die subjektive Bedeutung von Familie für die (prospektiven) Eltern zugenommen hat und dementsprechend die zu treffenden Entscheidungen an Gewichtigkeit gewinnen - angesichts einer verminderten Geltung von Brauch und Sitte, einem damit einhergehenden verminderten Einfluß bzw. der (oft erstaunlichen) Toleranz der Herkunftsfamilie und der übrigen Verwandtschaft.

Da sexuelle Beziehungen unter Verwendung von Antikonzeptiva vor einem Eheschluß weit verbreitet sind, ist mit einer *Entscheidung für das Kind* eine *bewußte Verhaltensänderung,* das Absetzen der Empfängnisverhütung, notwendig. Im weiteren sind weitere Entscheidungen von großer Tragweite zu erwägen, so beispielsweise die Aufgabe der Erwerbstätigkeit. Dabei spielt wiederum die subjektive Bedeutung eines Kindes für die prospektive Mutter selbst bzw. für die Eltern eine erhebliche Rolle. Analoges ist für die Entscheidungen für weitere Kinder, insbesondere für ein drittes Kind bekannt. Überhaupt ergibt sich aus neueren Studien die Einsicht, daß es wesentlich angemessener ist, anstatt wie bisher von einem generativen Verhalten von einem *generativen Handeln* zu sprechen, um dessen Sinnhaftigkeit und Bedeutung und deren subjektives Bewußtsein bei den Beteiligten anzusprechen-[5]. Es liegt nahe, unter diesen Umständen die Elternschaft und nicht die Ehe oder die wirtschaftliche

Hausgemeinschaft, schon gar nicht die neuen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen verschiedenen Häusern als konstituierend für Familie in der heutigen Gesellschaft anzusehen. Die Entscheidungen, die dabei der Familiengründung vorausgehen, weisen auf die Tragweite von subjektiven Interpretationen der Elternrollen hin. Eine solche wird im Laufe der weiteren Familienentwicklung und im Familienalltag sowohl zugestanden als auch erwartet.

Insgesamt kumulieren somit eine wachsende Vielfalt der Möglichkeiten, die Kenntnisse und die Relativierung von Normen und Werten. Dadurch entstehen Ambivalenzen, die eine Subjektivierung der Entscheidungen fördern. In diesem Sinne bedingen sich Pluralisierung und Individualisierung quantitativ und qualitativ.

Gesellschaftspolitische und sozialethische Implikationen

Eine ausführlichere Analyse böte nicht nur die Gelegenheit, näher auf die Einzelheiten einzugehen, sondern auch auf gegenteilige Einflüsse hinzuweisen. Das Bild, das solchermaßen entstünde, würde allerdings in einem entscheidenden Punkt die Argumentation eher verstärken als entkräften, indem die strukturell vorgegebene, vielseitig verflochtene, zum Teil widersprüchliche Vielfalt der Lebensverhältnisse und das Wissen darüber noch stärker hervorträte. Beide zusammen sind wesentliche Voraussetzungen dafür, daß die anstehenden Entscheidungen nicht nur den Charakter eines erweiterten Freiraumes, sondern ebenso den einer Qual der Wahl haben, wodurch - zumindest potentiell- das Maß ihrer Problematisierung erhöht wird.

Die *Gründung einer Familie* und die darauf folgende alltägliche Gestaltung des Zusammenlebens scheint unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen für eine zunehmende Zahl von Menschen keine von vornherein selbstverständliche, sondern eine eher als *schwierig angesehene Lebensaufgabe*. Sie erfordert ein hohes subjektives Engagement. Dementsprechend neigen viele prospektive Eltern dazu, die anstehenden Entscheidungen individualistisch, d. h. im Bezug auf ihre Bedeutung für sie selbst zu rechtfertigen. Viele Aspekte der gegenwärtigen Lebensbedingungen erschweren es, im Alltag die Eigenständigkeit von Familie zu etablieren, sie also empirisch als gesicherte Institution zu erfahren.

Diese Entwicklungen schlagen sich in gesellschaftlichen und persönlichen Ambivalenzen nieder, die wiederum nach verstärkten Bemühungen rufen, Familie pragmatisch zu definieren, teils indem auf die ungebrochene Gültigkeit traditioneller Verständnisse verwiesen, teils für neue Lebensformen eingetreten, teils eine stillschweigende Toleranz geübt wird-". Das Ergebnis ist eine noch ausgeprägtere Vielfalt von familialen Lebensformen, deren gesellschaftliches Erscheinungsbild durch die Berichterstattung in den Medien zusätzlich akzentuiert wird. Dadurch verstärkt sich wiederum der Eindruck der Subjektivierung von Familie, wohingegen ihr Verständnis als Institution geschwächt wird. Der Beitrag, der in den Familien und durch sie zur Konstitution personaler Identität erbracht wird, scheint unter diesen Umständen in mehrfacher Hinsicht prekär, also unsicher und heikel, in gewisser Hinsicht sogar gefährdet. Indessen begeben wir uns, wenn davon die Rede ist, in den Bereich des Hypothetischen.

Allerdings gibt es Gründe und Beobachtungen, die dafür sprechen, daß die *Schwierigkeiten*,

eine Eigenständigkeit von Familie herzustellen, auf die Dauer die Erfahrung von Solidarität schwächen. Diese ist, weil sie Leistungen des einen für einen anderen erfordert, ohne daß die Gegenleistungen von vornherein feststehen, eine wichtige Alternative zu jener Form von Identität, die *Bellah et al.* als »utilitaristischen Individualismus« kennzeichen; gemeint ist damit, das menschliche Leben lasse sich als eine individuelle Anstrengung ansehen, »die Durchsetzungschancen der Eigeninteressen neu zu maximieren«, was »eine Affinität zu einem im Grundsatz ökonomischen Verständnis der menschlichen Existenz« aufweise-7. Es wäre nun jedoch verfehlt, die Forderung nach vermehrter oder erneuerter Solidarität von außen an »die« Familie heranzutragen; dies käme einer Instrumentalisierung von Familie gleich.

Eine solche liegt, sozusagen mit umgekehrten Vorzeichen, auch vor, wenn die Gründung einer Familie und die Beziehungen zum Kind überwiegend oder sogar ausschließlich unter Gesichtspunkten des Ausdrucks individueller Gefühle und Intentionen, des»Verschmelzens« mit anderen Menschen, der Natur oder dem Kosmos gesehen werden, als Ausdruck dessen, was gelegentlich mit dem (mißverständlichen) Modewort »Selbstentfaltung« bezeichnet wird. Hier handelt es sich um eine Variante des von Bellah et al. sogenannten »expressiven Individualismus«. Er repräsentiert, ebenso wie die utilitaristische Variante, eine Form der Konstitution von Identität, bei der die sozialen Komponenten den individuellen nachgeordnet sind. Der einzelne legitimiert (und verantwortet) dabei sein Handeln primär und so weit wie möglich gegenüber sich selbst, schreibt sich selbst alle Verdienste am Erfolg und alle Schuld am Mißerfolg zu. Überforderungen, die sich aus diesen Formen eines »ontologischen Individualismus« ergeben, oder umgekehrt die Auffassung, diesen idealisierten Ansprüchen nicht zu genügen, können die Konstitution einer Identität begünstigen, die sich an fundamentalistischen Positionen orientiert und sich ihrem Totalitarismus unterwirft.

Die Problematik des prekären Beitrags von Familie für die Konstitution personaler Identität dürfte eine wichtige Triebkraft für vermehrte Aktivitäten im Bereich der *Familienpolitik* sein. Doch diese ist auch Politik im Sinne einer Auseinandersetzung um gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen, mehr noch, um die Durchsetzung von Einfluß sowie die Verkoppelung von Interessen. Familienpolitik weist ihrerseits Ambivalenzen auf, beispielsweise, indem sich die Maßnahmen teils an die einzelnen Familienmitglieder richten, teils an die Familie als System. Die Bedingungen, unter denen die Leistungen gewährt werden, erhöhen zum Teil die familiale Eigenständigkeit, teilweise engen sie diese ein. Die *wohlfahrtsstaatliehen Absieherungen* tragen finanziell wesentlich dazu bei, daß *alternative Lebensformen* überhaupt sich entfalten können, doch es entstehen neue Abhängigkeiten und Möglichkeiten der Kontrolle, die ihrerseits individualistische Strategien der Abwehr fördern.

Mittels soziologischer Analysen können wir die Tendenzen der Familienentwicklung und die in den Familien ablaufenden Prozesse rekonstruieren, wobei selbstverständlich die hier angesprochenen Zusammenhänge erhebliche Differenzierungen erfordern. Ebenso ist es möglich – was allerdings noch selten geschieht -- die Rhetorik von Familienpolitik sowie ihre manifesten und latenten Wirkungen sozialwissenschaftlieh zu beobachten. Bisweilen wird sozialwissenschaftliches Wissen für Zwecke der Politikberatung beigezogen, wobei die Grenzen einer Funktionalisierung, mit anderen Worten einer Unterordnung unter mehr oder weniger explizite Ziele und Zwecke, oft schwer zu ziehen sind. In dieser Situation könnte der

Sozialethik eine wichtige Aufgabe zuwachsen, indem sie eine die unterschiedlichen Perspektiven, Interessen und Abhängigkeiten reflektierende Position in den öffentlichen Diskurs einbringt, die in einer christlichen Anthropologie gründet-".

Prof. Dr. Kurt Lüscher
Sandackerweg 6
CH-8580 Amriswil

Anmerkungen

1. Ich widme diesen Beitrag Dr. theol. *Theophil Vogt,* mit dem ich nun schon seit vielen Jahren ein fruchtbares interdisziplinäres Gespräch zwischen Sozialethik und Soziologie führen darf, gerade auch zum Themenkreis »Familie«, aus Anlaß seines Rücktritts als Leiter des Instituts für Erwachsenenbildung der evangelisch reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.
2. *D. Schwab:* Familie, in: O. Brunner et al. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1975,256.
3. Zur Analyse der bürgerlichen Familie aus unterschiedlichen Perspektiven siehe: *B. Berger u. P. Berger:* In Verteidigung der bürgerlichen Familie, Frankfurt 1984; *H. Rosenbaum:* Formen der Familie, Frankfurt 1982; *I. Weber-Kellermann:* Die deutsche Familie, Frankfurt 1977.
4. Diese Entwicklung geht einher mit der Akzentuierung der sozialen Rolle des Kindes, wofür wiederum wichtig war, daß seine Pflege und Erziehung eng miteinander verflochten zur Persönlichkeitsentwicklung beitragen. Zur näheren Begründung dieser These siehe: *K. Lüscher:* Perspektiven einer Soziologie der Sozialisation: Die Entwicklung der Rolle des Kindes, Zeitschrift für Soziologie 1975,4,359-379.
5. Der Begriff der Identität, bezogen auf die Person, wird auf unterschiedlichste Weise definiert und verwendet. Für einen neueren Überblick über die Forschung siehe: *H.-P. Frey* und *K. Haußer* (Hg.): Identität, Stuttgart 1987. Eine prägnante theoretische Umschreibung aus soziologischer Sicht bietet: *Th. Luckmann:* Persönliche Identität, soziale Rolleund Rollendistanz, in: O. Marquard, H. Stierle (Hg.): Identität, München 1979,293-314.
6. Ich gehe im folgenden nicht näher auf die interessanten Querverbindungen zwischen den in der Kunst und Literatur und der Familienanalyse beobachtbaren Thematisierungen von »Identität« ein, siehe aber: *K. Lüscher et al.* (Hg.): Die »postmoderne« Familie, Konstanz 1988, speziell S. 15–36.
7. *W. Zapf et al.,* Individualisierung und Sicherheit, München 1987; *U. Beck,* Risikogesellschaft, Frankfurt 1987; *R. N. Bellah et al.:* Gewohnheiten des Herzens, Köln 1987.
8. Das Konzept der Autonomie von Familie steht selbstverständlich in einem engen Zusammenhang zu demjenigen der Subsidiarität. Für eine detaillierte Analyse aus soziologischer Sicht siehe: *H.-J. Schulze:* Autonomiepotentiale familialer Sozialisation, Stuttgart 1985; ferner neuestens: *N. Luhmann:* Sozialsystem Familie, in: System Familie 1988, I, 75-91, wo von der ungewöhnlichen »Definition« ausgegangen wird: »Die Familie besteht aus Kommunikationen (nicht aus Personen), die durch ein selbstreferentiell-geschlossenes Netzwerk von Kommunikationen produziert und reproduziert werden.«
9. Vgl. in bezug auf die gesellschaftlichen Bedingungen von Autonomie in historischer Sicht die kritisch-polemische Abhandlung von *H. Dubiel:* Autonomie oder Anomie, in: J. *Berger* (Hg.): Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren, Sonderband 4 der Sozialen Welt, Göttingen 1986,263-281.
10. Ich möchte die unvermeidliche Beschränkung der empirischen Illustrationen ausdrücklich betonen. So muß ich die für die Identitätsbildung wichtigen Wohnverhältnisse ebenso außer acht lassen wie die Auswirkungen neuer Kommunikationstechnologien. Ferner kann ich nicht näher auf mittelbare Konsequenzen eingehen wie beispielsweise die Folgen des intensiven Wettbewerbes und der Konkurrenz am Arbeitsplatz. Zu rechtfertigen sind diese Beschränkungen, abgesehen vom Umfang des Beitrages, durch den Zweck, die allgemeine These einer »fragilen« Autonomie zu illustrieren und auf den Zusammenhang zur Identitätskonstitution und zu der diese Entwicklungen verstärkenden Pluralisierung von Familienformen hinzuweisen, in der Absicht anzuregen, die »Krise« von Familie in den gesellschaftlichen Bedingungen und nicht in ihrem »Versagen« zu suchen.
11. Siehe hierzu z. B. die Ausführungen zum »neuen Konsumenten« von *W. Wyss:* »New Marketing« - Konsequenzen aus dem Paradigma-Wechsel des Konsumenten, Adlingenswil 1986.
12. Ausführlich dazu das Gutachten des Wissenschaftlichen Beirates für Familienfragen beim BMJFG, Familie und Arbeitswelt, Stuttgart 1984.
13. Zum Themenbereich »Familie und Wissen« siehe die Literaturübersicht von *F. Schultheis* und *K. Lüscher:* Familles et Savoirs, in: L'Annee Sociologique 1987, 37, 239-263.

14. Eine die Thematik des familialen Selbstverständnisses berücksichtigende Analyse der Selbsthilfe findet sich bei *H. Nokieiski* und *E. Pankoke:* Familiale Eigenhilfe und situative Selbsthilfe, in: *F. X. Kaufmann* (Hg.): Staatliche Sozialpolitik und Familie, München 1982,267-284.
15. *J. Meyrowitz:* Die Fernsehgesellschaft - Wirklichkeit und Identität im Medienzeitalter, Weinheim 1987. – Im Unterschied zu *N. Postmans* eher journalistisch gefärbter These beklagt Meyrowitz nicht den »Verlust der Kindheit«, argumentiert also nicht schlicht kulturpessimistisch, sondern versucht, einen theoretischen Orientierungsrahmen für die Analyse der Veränderungen von Sozialisation zu begründen und zu illustrieren.
16. Eine Übersicht über die traditionsreiche Zeitbudget-Forschung vermittelt *R. Andorka:* Time-budgets and their uses, in: Annual Review ofSociology 1987, 13, 149--164. - Hier geht es allerdings darum, Zeit nicht nur als »Ressource« zu verstehen, sondern als eine Komponente der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit. Hierzu *J. J. Hesse* und C. *Zöpel* (Hg.): Neuorganisation der Zeit, Baden-Baden 1987, und darin speziell *J. P. Rinderspacher:* Auf dem Weg in die Rund-um-die-Uhr-Gesellschaft, S.97-124. Die These der zunehmenden Gegenwartsorientierung vertritt und begründet u. a. *H. Nowotny:* Mind, technologies and collective timeconsciousness: From the future to the extended present, in: *J. T. Frazer, J. A. Michon:* Time and mind, Amhurst, in press.
17. Dieser Befund ergibt sich u. a. aus den Sekundäranalysen von Daten über die Lebenssituation junger Familien und das alltägliche Erziehungsverständnis der Eltern. Siehe: *K. Lüscher, M. Wehrspaun:* Identitätszuschreibung als familiale Leistung, in: Schweizerische Zeitschrift für Psychologie 1985,44, 197-219.
18. BIß Mitteilungen. Informationen aus dem Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung 1988, 9, 17.
19. So die vorläufigen Forschungsergebnisse von *R. Nave-Herz:* Kinderlose Ehen, in: *K. Lüscher et aI.* 1988 (Anm. 6), 193-200.
20. Statistisches Bundesamt, Gebiet und Bevölkerung 1985, Wiesbaden 1987.
21. Auf den wichtigen Aspekt der (vor allem in den USA) im Anschluß an Scheidungen durch häufige Wiederheiraten entstehenden »diffusen« Verwandtschaftsbeziehungen weist *F. F. Furstenberg:* »Die Entstehung des Verhaltensmusters -sukzessiver Ehenc« (in: K. Lüscher et al., Hg., 1988 - Anm. 6, 84-97) hin. Die verwandtschaftlichen Zuschreibungen erfahren dadurch ebenfalls eine Art von »Subjektivierung«.
22. Ich verzichte hier auf ausführliche Literaturhinweise zu diesem überaus aktuellen Thema und hebe im Anschluß an *W. van den DaeIe:* Der Fötus als Subjekt und die Autonomie der Frau, in: *U. Gerhardt, Y. Schütze* (Hg.): Frauensituation, Frankfurt 1988, 189-215, lediglich hervor, daß die rechtlichen Regelungen dieser Verfahren den Beziehungsaspekt Mutter-Kind während der Schwangerschaft zurücktreten lassen und dafür den Subjektcharakter des Fötus vermehrt hervorheben.
23. Hierzu z. B. *W. Zapf et al.,* op. eil. (Anm. 7).
24. Gemäß den oben (vgl. Anm. 18) erwähnten Mikrozensusergebnissen hatten 7% der Paare der Ehejahrgänge 1961/65 nach 11-15jähriger Ehedauer 4 und mehr Kinder und insgesamt 23% hatten 3 und mehr Kinder; die Vergleichszahlen für Paare der Ehejahrgänge 1971/75 betrug 3% bzw. 13%.
25. Diese These vertritt anschaulich und differenziert *K. P. Strohmeier:* Geburtenrückgang als Ausdruck von Gesellschaftswandel, in: Der Bürger im Staat, Sonderheft: Bevölkerungsentwicklung und Bevölkerungspolitik in der Bundesrepublik 1987, 37, 150-158.
26. Als allgemeine (formale) Definition von Familie in westlichen Industriestaaten kann gelten: Der Begriff Familie bezeichnet primär mit der Gestaltung der Eltern-Kind-Beziehungen konstituierte Sozialformen eigener Art, die als solche gesellschaftlich anerkannt sind. - Die pragmatische Dimension bezieht sich auf die gesellschaftliche Anerkennung, wie sie durch das Recht, durch Brauch und Sitte und in neuerer Zeit zusehends durch familienpolitische Maßnahmen und Einrichtungen ausgedrückt wird.
27. An dieser und den unmittelbar folgenden Stellen stütze ich mich auf *N. Bellah et aI.:* Gewohnheiten des Herzens, Köln 1987, insbesondere die im Glossar (369-371) zusammengefaßten Definitionen. – Siehe auch die ausführliche Würdigung von Bellahs Theorie einer »civil religion« und deren sozialethische Implikationen von *R. Schieder,* Civil Religion 1987.
28. Ich stelle mir vor, daß dies im Sinne des Beitrages von *Th. Strohm:* Die Zukunft des Sozialstaats im Blickwinkel der neueren Literatur, Zeitschrift für Evangelische Ethik 1988, 32, 132-142, eine Zuwendung der Sozialethik zur Sozialpolitik bedingt, mit dem Ziel, theologisch begründbare »Orientierungen« aufzustellen, die zumindest auf der Metaebene konsensfähig sind, worauf dann in interdisziplinärer Zusammenarbeit die pragmatische Relevanz zu untersuchen wäre. Umgekehrt könnten Orientierungen, die bereits Teil des Diskurses sind, auf ihre übergreifenden Bedeutungen hin untersucht werden. Ein Beispiel dafür wäre das Konzept des »Kindeswohls«. - Ein weiterer Bezug ergibt sich von der in der Einleitung (und Anm. 6) angesprochenen »Postmoderne« zu *T. Rendtorffs* Frage »Ethik in der Postmoderne: Bildet sich eine neue Diskussionsgrundlage?«, Zeitschrift für Evangelische Ethik 1988,32, 129-131. - Ganz allgemein scheint mir aus sozialwissenschaftlicher Sicht eine wichtige Aufgabe der Sozialethik in unserer Zeit darin zu liegen, »Zukunft zu eröffnen«, womit gemeint ist,Ethik könne zeigen, inwiefern es möglich ist, die Ungewißheiten gegenwärtigen Handeins zu ertragen und dennoch Neues zu wagen.

Familie und Arbeitswelt

Zur Überwindung der geschlechtsspezifischen Rollenzuweisung von Erwerbstätigkeit und Familientätigkeit

Von Siegfried Keil

1. Die Aufspaltung der Lebenswelten in der bürgerlichen Gesellschaft als kirchliches Leitbild

Das gegenwärtige dichotomische Verhältnis von Familie und Arbeitswelt hat sich in einem langen historischen Entwicklungsprozeß herauskristallisiert. Das mittelalterliche *Haus* als idealisierte Einheit von Broterwerb und Familienleben war schon in der vorindustriellen Zeit nicht die einzige Lebensform[1]. Zumindest für die Frauen und Männer der ländlichen, vor allem aber der städtischen Unterschichtfamilien war Lohnarbeit außerhalb des Hauses bereits in vor- oder frühindustrieller Zeit selbstverständlich. Die vielfältigen landesherrlichen Versuche, den armen und mittellosen Männern und Frauen Ehe- und Familiengründung durch die Begrenzung der Heiratserlaubnis auf die Inhaber ökonomischer Vollstellen zu verbieten, konnten die für Unterschichtfamilien typische Lebenssituation der Trennung von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit jedenfalls nicht aus der Welt schaffen>.

Mit dem Anwachsen des Dienstleistungsbereiches, der Entstehung des Berufsbeamtentums in der kommunalen und staatlichen Verwaltung sowie der Trennung von Handelskontor und Vorstadtvilla für die Familie des Prinzipals bzw. Mietwohnungen für seine Mitarbeiter beginnt die *Trennung von Familie und Arbeitswelt* am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert auch für das Bürgertum.'. Und erst hier geht sie einher mit der typischen geschlechtsspezifischen Rollenteilung. Die Pädagogik der Aufklärung entdeckt die *Bedeutung der Mutter* für die Erziehung der Kinder, die im preußischen Landrecht (1794) gar rechtlich fixiert wird. Das neue Beamtenrecht verbietet den Ehefrauen die Erwerbstätigkeit, weil sie das Ansehen ihrer Ehemänner schädigen könnte". Trotz gegenläufiger realer Entwicklung der Frauenerwerbstätigkeit im Zuge der industriellen Revolution wird das bürgerliche Leitbild auch von der Arbeiterschaft übernommen: Eigentlich sollte der Mann als Familienvater soviel verdienen, daß seine Frau als Mutter seiner Kinder sich ganz den Familienpflichten widmen kann".

Eine weitere Folge der geschlechtsspezifischen Trennung der Lebenswelten ist ihre unterschiedliche Gewichtung. Die *Engführung des protestantischen Arbeitsethos auf die Erwerbsarbeit* und den beruflichen Erfolg führte jetzt endgültig zur Aufwertung des Mannes und seiner Erwerbstätigkeit und zur Abwertung der Frau und ihrer Familientätigkeit. Diese Tendenz war mit keinem noch so gut gemeinten, humanwissenschaftlich wie theologisch begründeten Lobpreis der Mutterschaft aufzuhalten", Der deutsche Protestantismus hat bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg an dem bürgerlichen Leitbild der Familie und der damit verbundenen Dichotomisierung der Lebenswelten festgehalten.

Die EKD-Synode von Spandau (1954) beschäftigt sich mit der Familie. Unter rechtlichen Gesichtspunkten wird ein mühseliger Kompromiß zur Gleichberechtigung gefunden: In der Ehe kann auf den

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 260-269, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

Stichentscheid des Mannes verzichtet werden, nicht jedoch in Erziehungsfragen. Die Hausfrauenehe stand zu dieser Zeit weder gesellschaftlich noch kirchlich zur Disposition[7]. Auch unter sozialpolitischen Gesichtspunkten wird das Verhältnis zur Arbeitswelt nicht thematisiert. Das Erwerbseinkommen soll in einer Weise besteuert und notfalls durch Kinder- und Familienzuschläge ergänzt werden, die es den Müttern ermöglicht, bei ihren (kleinen) Kindern bleiben zu können[8].

Die EKD-Synode in Espelkamp (1955) beschäftigt sich mit der »Welt der industriellen Arbeit«. Hier verläuft die Diskussion ähnlich. Das Thema Familie taucht nicht auf, wohl aber die Situation der erwerbstätigen Frau. Weibliche Erwerbstätigkeit, auch die von Ehefrauen, dürfe zwar nicht mehr als »geschichtlicher Betriebsunfall« angesehen werden. »Mit aller Kraft muß sich die Kirche allerdings der Inanspruchnahme von Müttern mit kleinen Kindern durch die Wirtschaft entgegenstellen und entsprechende sozialpolitische Maßnahmen fordem.e? Im gleichen Sinne äußert sich ein Jahr später noch einmal der Rat der EKD: »Eine (finanzielle) Entlastung der Familie wird der Ausweitung der Erwerbstätigkeit der Mütter, die wir mit Sorge beobachten, entgegenwirken.e"?

Die einzige nennenswerte innerkirchliche Opposition gegen die bis dahin vorherrschende defensive, die geschlechtsspezifische Rollenzuweisung in Familie und Arbeitswelt verteidigende Haltung wird vor 1965 von der *Evangelischen Frauenarbeit* vorgetragen. Sie wehrt sich gegen die Forderung, »die Frau gehöre ins Haus«!". Ihr Rechtsausschuß votiert für einen Hausarbeitstag sowie für mehr Halbtagsstellen für Mütter'>. Von diesem Zeitpunkt an muß sich die Arbeitswelt darauf einstellen, daß Arbeitnehmer/innen keine isolierten Individuen, sondern in familiäre Zusammenhänge eingebunden sind. Das beginnt in den 60er Jahren mit der Forderung nach Arbeitszeitregelungen, die den Müttern gerecht werden.

In der Denkschrift »Teilzeitarbeit von Frauen«, die der Rat 1965 gebilligt hat, heißt es erstmalig: »Familie und Beruf sollte nicht als widerstreitend angesehen werden. Beide gehören gleichwertig zu der Verantwortung der Frau. Es müssen deshalb Forderungen gefunden werden, um beides sinnvoll zu vereinen.e-" Dazu gehören die arbeits- und versicherungsrechtliche Angleichung der Teilzeitarbeit an die Vollzeitbeschäftigung und die Krisensicherheit der Teilzeitarbeitsplätze. Kurze Wege zum Arbeitsplatz und Kleinkindbetreuung erscheinen als sinnvolle Voraussetzungen. Allerdings sollte Teilzeitarbeit »nur mit Einwilligung des Ehemannes aufgenommen werdene.P

Noch muß die Frau die *Doppelbelastung von Haushalt und Beruf* alleine tragen. Dabei steht die Aufnahme der Erwerbstätigkeit - in der Regel nur in untergeordneten und schlecht bezahlten Positionen - unter dem ausdrücklichen Vorbehalt der Einwilligung ihres Mannes. Deutlicher konnten die Nachwirkungen der traditionellen Rollenteilung von Mann und Frau nicht ausgedrückt werden, gerade weil es sich hier im ganzen um eine die Entwicklung voranbringende kirchliche Äußerung handelt.

2. Die Verdoppelung der mütterlichen Erwerbstätigkeit zwischen 1950 und 1980 ohne Akzeptanz neuer Leitbilder

Der Anteil der *erwerbstätigen Frauen* hat in den letzten 100 Jahren von rund ⅔ auf gut die Hälfte der Frauen zugenommen, bei den verheirateten Frauen von knapp 1/10 auf knapp ½[15]. Der Anteil der erwerbstätigen Mütter wird erst seit 1950 statistisch genauer erhoben. Die Zahl der abhängig beschäftigten Mütter außerhalb der Land- und Forstwirtschaft mit Kindern unter 15 Jahren ist von 336 Tausend (1950) über 1,517 Mill. (1970) auf 2,081 Mill. (1981) gestiegen!". Der prozentuale Anteil an der Erwerbstätigkeit hat sich bei den verheirateten Müttern mit nur einem Kind in der Zeit mehr als verdoppelt (von 22,5 auf 46,2%) und bei denen mit zwei Kindern auch noch fast verdoppelt (von 21,8 auf 36,7%)17 (s. Tab. 1).

Die Entscheidung der Mütter für die Erwerbstätigkeit ist sehr stark vom Einkommen ihrer Ehemänner abhängig. Sie geht in den Beamten- und Angestelltenfamilien von 52,0% auf 28,8%

Tabelle 1

Erwerbstätigenquote der Mütter 1950-1982 in %

Jahr	a) alle Mütter			b) verheiratete Mütter		
	mit Kindern unter 18 J.	mit Kindern unter 15 J.	mit Kindern unter 6 J.	Zahl der Kinder unter 15 Jahren 1	2	3 und mehr
1950	24,3	22,8	–*	22,5	21,8	25,7
1961	34,7	32,7	29,7	37,3	31,7	31,7
1970	35,7	34,2	29,8	39,0	30,5	29,3
1980	42,3	40,8	35,8	46,2	36,7	31,7
1982	42,6	41,4	35,8	46,2	36,7	29,9

* Zu diesem Kriterium sind für 1950 keine Daten veröffentlicht worden.

Quelle: R. Nave-Herz (Hg.): Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1988, S. 299.

zurück, wenn der Ehemann statt unter 1800,- DM mehr als 2500,- DM verdient, und in den Arbeiterfamilien bei den entsprechenden Einkommen der Ehemänner von 42,8 auf21,8%. Die erwerbstätigen Mütter verdienen nur zu 10% mehr als 1800,– DM, die große Masse verdient weniger als 1200,- DM18. D. h. die meisten Mütter sind aus wirtschaftlichen Gründen erwerbstätig. Das gilt für die 1,6 Millionen alleinerziehenden Mütter und Väter fast ausnahmslos.

Neben der Notwendigkeit, sich eine *eigenständige soziale Sicherung* aufzubauen oder zu erhalten, ist der Wunsch nach sozialen Kontakten, Selbst- und Fremdbestätigung außerhalb der Familie eine wichtige Motivation für die Fortsetzung oder Wiederaufnahme von Erwerbstätigkeit. Dies gilt für alle Einkommensgruppen. Bei den Ehefrauen der besserverdienenden Ehemänner, die in der Regel auch selbst eine qualifiziertere Berufsposition innehaben, ist die Motivation zur Erwerbstätigkeit nicht primär finanziell begründet. Vielmehr wird die Ausübung des Berufes als Möglichkeit der *Selbstverwirklichung* wahrgenommen. Der erlernte Beruf wird daher auch nicht aufgegeben oder nach der Kleinkindphase möglichst schnell wieder ausgeübt, zumal eine spätere Rückkehr in den Beruf aus innerberuflichen wie aus arbeitsmarktpolitischen Gründen ausgesprochen schwierig ist.

Sind auch die Gründe für mütterliche Erwerbstätigkeit je nach Qualifizierungsgrad und beruflicher Befriedigung unterschiedlich, versucht doch etwa die Hälfte der verheirateten Mütter und ein Drittel der Alleinerziehenden, die Doppelbelastung von beruflichen und familiären Pflichten dadurch zu minimieren, daß sie einer Teilzeitbeschäftigung nachgehen (s. Tab. 2).

Dieser Personenkreis stellt 60% aller Teilzeitbeschäftigten. Dabei ist der Wunsch nach Teilzeitarbeitsplätzen größer als das Angebot. Die Hälfte aller vollzeitbeschäftigten Frauen hätte lieber einen Teilzeitarbeitsplatz.

Betrachten wir die Müttererwerbstätigkeit aus der *Perspektive der Kinder*, so haben 40% aller ledigen Kinder unter 18 Jahren in vollständigen Familien eine erwerbstätige Mutter (33,7% aller unter 6jährigen) und 55,5% aller ledigen Kinder unter 18 Jahren von alleinerziehenden Müttern (44,6% aller unter 6jährigen)19. Die außerhäusliche Betreuungssituation dieser Kinder>? ist allenfalls für die 3- bis 6jährigen mit einer Betreuungsquote von kanpp 80% aller Kinder dieser

Tabelle 2

Voll- und teilzeiterwerbstätige Mütter in vollständigen Familien nach der Kinderzahl 1981*)

Kinderzahl	Frauen insgesamt	darunter					
		erwerbstätige		und zwar			
				Vollzeit		Teilzeit	
	1000		%1	1000	%2	1000	%2
	Ehedauer bis 10 Jahre						
1	1079	492	45,6	260	52,8	232	47,2
2	682	222	32,6	95	42,8	127	57,2
3 o. mehr	162	49	30,2	26	53,1	23	46,9
zusammen	1923	763	39,7	381	49,9	382	50,1
	Ehedauer 11 und mehr Jahre						
1	2567	1105	43,0	468	42,4	637	57,6
2	2488	1052	42,3	413	39,3	639	60,7
3 o. mehr	1348	533	39,5	244	45,8	289	54,2
zusammen	6403	2690	42,0	1125	41,8	1565	58,2

*) Nur Ehen deutscher Frauen mit mindestens einem ledigen Kind im Haushalt.
1) Der Frauen insgesamt. - 2) Der erwerbstätigen Frauen.

Quelle: Familie und Arbeitswelt. Gutachten des wissenschaftlichen Beirats für Familienfragen beim BMJFG, Stuttgart 1984, S. 51.

Altersgruppe im Bundesdurchschnitt halbwegs abgesichert. Es gibt allerdings regionale und strukturelle Disparitäten der Betreuungsquote zwischen Bundesländern von 50,7 bis 94,4%. Einrichtungen mit Ganztagsplätzen stehen jedoch nur für 11,6% der Kinder zur Verfügung. Die regionalen Unterschiede sind hier besonders groß (3,4 bis 100%).

Noch schlechter steht es um die Angebote für die unter 3jährigen. Die registrierten Krippenplätze und Tagespflegestellen reichen nur für 2% aller Kinder unter drei Jahren bzw. 4,5% der Kinder von erwerbstätigen Eltern. Für alle 6- bis 15jährigen stehen lediglich 1,3% und für die Schulkinder erwerbstätiger Eltern 2,4% Hortplätze zur Verfügung. Da es in der Bundesrepublik im Unterschied auch zum westlichen Ausland mit ganz geringen Ausnahmen keine Ganztagsschulen gibt, tendiert die familienergänzende Kinderbetreuung für diese Altersgruppe gegen Null, wird zur Nothilfepädagogik für soziale Randgruppen.

Schwierigkeiten mit der Vereinbarkeit von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit bestehen nicht nur aufgrund fehlender Teilzeitarbeitsplätze einerseits und nicht ausreichender Krippen und Hortplätze andererseits, sondern vor allem auch wegen der starren Arbeitszeiten in der Arbeitswelt und den üblichen Öffnungszeiten im sozialpädagogischen Bereich. Lediglich für 6% aller Teilzeitbeschäftigten und für 12% aller Vollzeitbeschäftigten galten 1980 Gleitzeitregelungen für die Arbeitszeit-'. Darüber hinaus waren 11% der abhängig Beschäftigten von Schichtarbeit betroffen und 13,4% von Nachtarbeit-s. Jugendpolitische Initiativen für »mehr Kreativität und Flexibilität bei Öffnungszeiten« im Bereich der Kindergärten gibt es erst seit 1985[23]. Die Möglichkeit der Inanspruchnahme durch die Eltern hängt allerdings nicht nur von dem zeitgerechten Angebot, sondern auch von der Preisgestaltung ab. Die seit dem Anfang der

80er Jahre in allen Bundesländern zu beobachtenden Erhöhungen der Elternbeiträge wirken sich bereits auf die Nachfrage aus[24].

Von diesen Koordinierungsproblemen sind zur Zeit die Mütter noch wesentlich stärker betroffen als die Väter. 40% der erwerbstätigen Mütter klagen darüber, während »fünf Sechstel der erwerbstätigen Väter mit Kindern unter 15 Jahren angeben, mit der Vereinbarkeit von Erwerbsarbeit und Kinderbetreuung nie Probleme zu haben«"[5]. 89% von ihnen lehnen eine Teilzeitbeschäftigung ab, 12% hatten 1981 von der Freistellungsmöglichkeit Gebrauch gemacht und Kinderkrankengeld bezogen?", 10% plädierten 1982 für eine Umwandlung des Mutterschaftsurlaubs in einen Elternurlaub, der wahlweise von Müttern und Vätern in Anspruch genommen werden kann-[7].

Alle bisher referierten Zahlen über die gewünschte und realisierte Erwerbstätigkeit von Männern und Frauen sprechen dafür, daß die *Männer sich überwiegend als Mithelfende in der Familie* und *die Frau als Mitverdienende in der Arbeitswelt verstehen.* Diese gesellschaftlich unterstützte Rollenteilung scheint im Augenblick eher dem Selbstverständnis der Männer als dem der Frauen zu entsprechen. Die gesellschaftlich hohe Bewertung der Berufsrolle und die geringe Bewertung der Familienaufgaben wird die Männer jedenfalls zur Zeit kaum zur Aufgabe ihrer Prioritätensetzung im Berufsbereich locken, während die Frauen ihre Festlegung auf die Mutterrolle zunehmend als ungerecht empfinden und Mutterschaft und Beruf stärker in Einklang bringen möchten.

3. Wichtige Voraussetzungen für die Vereinbarkeit und Wahlfreiheit in bezug auf die Erwerbstätigkeit und Familientätigkeit von Männern und Frauen

Um den *Männern* den Weg zur Akzeptanz ihrer Vaterrolle nicht nur als Ernährer, sondern auch als wichtige Bezugsperson innerhalb der Familie zu ebnen, müssen entscheidende Bedingungen in der Arbeitswelt geändert werden. Als wichtiger Beitrag in dieser Richtung erscheint die generelle *Arbeitsverkürzung* von Männern und Frauen gewünscht zu sein (s. Tab. 3). Hier hat eine kürzere Wochenarbeitszeit von 30-36 Stunden eine klare Präferenz. 60 Wochenarbeitsstunden auf beide Elternteile annähernd gleich verteilt, mit Gleitzeitregelung erscheinen als optimale Voraussetzung für die Vereinbarkeit von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit für Väter und Mütter.

Die Koordinierungsschwierigkeiten von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit werden jedoch nicht nur von den reinen Arbeitszeiten der Mütter und Väter und den Betreuungs- und Beschulungszeiten der Kinder und Jugendlichen bestimmt, sondern auch von den Wegezeiten, die beide Zeitkontingente entscheidend verlängern können?". So war die Erwerbstätigkeit beider Elternteile schon immer größer, wenn sie auf dem eigenen Wohngrundstück erfolgte. In der Landwirtschaft, in kleinen Gewerbebetrieben und Geschäften sowie bei Selbständigen im Dienstleistungsbereich ist das auch heute noch so. Die historische Paradoxie unserer gegenwärtigen Situation ist nun dadurch gekennzeichnet, daß die Tendenz zu den Großbetrieben in allen Wirtschaftszweigen, zur Zentralisierung des Bildungswesens in Schulzentren und Mittelpunktschulen und der Verwaltung im Zuge der Kommunal- und Gebietsreform

Tabelle 3

Geleistete und gewünschte Arbeitsstunden pro Woche 1980
(Berufstätige deutsche Bevölkerung unter 60 Jahren)

Arbeitsstunden	Geleistete Arbeitsstunden pro Woche (Prozentwerte)			Gewünschte Arbeitsstunden pro Woche (Prozentwerte)		
	gesamt	Männer	Frauen	gesamt	Männer	Frauen
Basis	2734	1686	1048	2734	1686	1048
0				2	2	3
1- 4	0	–	0	0	0	0
5- 9	0	0	1	1	1	1
10-14	1	0	3	1	-	3
15-19	1	0	4	1	0	4
20-24	6	0	14	12	3	27
25-29	3	0	8	5	1	10
30-36	4	1	8	24	25	22
mehr als 37	82	96	60	53	67	31
keine Angaben	2	2	2	1	1	1

Quelle: Familie und Arbeitswelt. Gutachten des wissenschaftlichen Beirats beim BMJFG, Stuttgart 1984, S.127.

und die damit einhergehende Entzerrung von Wohngebieten und Gewerbegebieten bzw. infrastrukturellen Angeboten alle Wege der Familienangehörigen in einer Zeit verlängert hat, in der immer mehr Familienangehörige sich auf den Weg zum außerhäuslichen Arbeitsplatz und zu weiterführenden Bildungseinrichtungen gemacht haben.

Dabei sind es bisher wiederum die Frauen und Mütter, die nicht nur die reine Arbeitszeit, sondern auch die Wegezeit so kurz wie möglich halten, auch mit dem Fahrrad fahren oder zu Fuß gehen, um möglichst nahe bei der Familie zu sein-". Bei den Vätern überwiegen die weiteren Wege und das Auto hat den absoluten Vorrang?", Die äußere Distanz der Väter zur Familienwohnung und ihre innere Distanz zu den Familienaufgaben entsprechen sich.

Von daher sind alle Überlegungen, mit Hilfe der neuen Informations- und Kommunikationstechniken zu einem neuerlichen Ausbau der *Heimarbeit* zu kommen, ungeeignet, die Aufteilung der Lebenswelten für Männer und Frauen zu überwinden. Abgesehen davon, daß die Heimarbeit in der Geschichte »in allen ihren unterschiedlichen Formen immer auch selbst- und fremdausbeuterische Züge trug« und innerfamiliär »zusätzliche Belastungen und Rücksichtnahmen« verursachte-t, würde sie vor allem wieder nur die Frauenerwerbstätigkeit verändern. Die soziale Isolation der Mütter, deren Überwindung ein wichtiges Motiv ihrer Erwerbstätigkeit ist, würde vergrößert.

Eine Veränderung, die auch den Männern ein stärkeres Engagement in der Familie erleichtern könnte, ist daher auch hier nur möglich, wenn die Rahmenbedingungen geändert, d. h. die Entzerrung der Wohn- und Gewerbegebiete wieder rückläufig wird und die Infrastruktur dort ausgebaut wird, wo die Menschen wohnen, wenn der öffentliche Nahverkehr auch den auto-losen Arbeitnehmer/innen die Distanz zum Arbeitsplatz verringern hilft.

Für die große Masse der erwerbstätigen Männer und Frauen würde eine solche Verkürzung

der Arbeitswege im Zusammenhang mit einer Verkürzung der täglichen bzw. wöchentlichen Arbeitszeit und Gleitzeitregelungen, denen die Öffnungszeiten außerfamiliärer Betreuungseinrichtungen für Kinder entsprechen müßten, die Überwindung der geschlechtsspezifischen Rollenzuweisung in Familie und Arbeitswelt erleichtern. Für alle Selbständigen und Erwerbstätigen in Führungspostionen, die selten mit der tariflichen Arbeitszeit auskommen und deren beruflicher Alltag eine hohe Mobilität verlangt, mit langen Dienstreisen und Auslandsaufenthalten, liegt die Vereinbarkeit von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit noch in weiter Ferne. Hier müssen andere Arbeitszeitmodelle, wie z. B. Arbeitsplatzteilungen mit Jahresarbeitszeitverträgen u. a. ausprobiert werden. Das Interesse an der Erprobung derartiger Modelle zugunsten der Familientätigkeit wird jedoch erst stärker werden, wenn auch Frauen in größerem Umfang als bisher in die entsprechenden Führungspositionen aufgerückt sind.

Während die Vereinbarkeit von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit im wesentlichen ein Problem der zeitlichen Koordination ist, das mit Arbeits- und Betreuungszeitregelungen angegangen werden kann, bereitet die Gewährleistung der *Wahlfreiheit zwischen Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit* gegenwärtig noch wesentlich größere Schwierigkeiten-", Mit der Einführung des einjährigen Erziehungsurlaubs bei Zahlung eines Erziehungsgeldes und der Anrechnung dieses Jahres bei der Berechnung der Altersversorgung ist zwar ein erster Schritt getan, aber die Verlängerung des Urlaubs über ein Jahr hinaus und die Erhöhung des Erziehungsgeldes in die Nähe des vorher bezogenen Erwerbseinkommens, wodurch der Erziehungsurlaub auch für Männer attraktiver werden könnte, bereiten Staat und Versieherungsanstalten große finanzielle Probleme.

Die Sicherstellung des Arbeitsplatzes über ein Jahr hinaus wird von großen Teilen der Wirtschaft – vor allem der kleineren Betriebe - abgelehnt, wenn auch einzelne Großbetriebe, wie BASF und Bayer zur Zeit entsprechende Modelle mit mehrjähriger Wiedereinstellungsgarantie durchführen. Die Beschränkung einer Fortsetzung der Erwerbsfähigkeit auf weniger als 50% der tariflichen Vollzeit wiederum wird bei einer Verlängerung des Erziehungsurlaubs von vielen, vor allem alleinerziehenden Müttern beklagt, die teils aus finanziellen Gründen, teils um den Kontakt zum Betrieb nicht zu verlieren, an einer Fortsetzung der Teilzeitarbeit interessiert sind. Auf jeden Fall müßten Maßnahmen zur Gewährleistung der Wahlfreiheit von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit Angebote zur Erhaltung und Wiedergewinnung der beruflichen Kompetenz der beurlaubten Mütter (und Väter) einschließen. Inwieweit tatsächlich auch die Väter vermehrt von der Möglichkeit des Erziehungsurlaubes Gebrauch machen, wird sicher nicht nur von der rechtlichen und finanziellen Weiterentwicklung dieser wichtigen gesellschaftspolitischen Reform der letzten Jahre abhängen, sondern auch von der Entwicklung der Leitbilder.

4. Die Krise der Arbeitsgesellschaft und die Weiterentwicklung des protestantischen Arbeitsbegriffs

Als *positives Leitbild im kirchlichen Kontext erscheint die Doppelrolle des Mannes.* »gemeint ist die Verbindung der Rolle in der Erwerbsarbeit und in der Familie bzw. im persönlichen

Bereich« m. W. erstmalig 1979 in der EKD-Studie »Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaftec'". Es war also wiederum eine Initiative aus dem Bereich der Frauenarbeit, die diesen neuen Gedanken voranbrachte. Die Kommission befürchtete schon damals, daß die »Hochschätzung bezahlter Arbeit, ja überhaupt das gängige Verständnis von Arbeit, Erfolg und wirtschaftlichem Wachstum«, die eine »so enge Bindung mit dem Selbstverständnis des Mannes eingegangen« seien, der Welt den »Kollaps« brächten. Es komme daher darauf an, einen »neuen Ansatz für den Umgang mit der Schöpfung und die Beziehung der Menschen untereinander zu finden«>'. Die Studie sprach damals von einer vagen Hoffnung, daß eine Veränderung der Lage auf dem Arbeitsmarkt auch dem Mann den Zugang zu den Familienpflichten erleichtern könnte, blieb aber skeptisch, »weil der Mann gewohnt ist, sich in der Arbeit zu verwirklichen und kaum eine andere Alternative für seinen Lebensentwurf sieht«>", Diese Überlegungen enden mit der Forderung an die Kirche, den »Männern ein von Ängsten und Rollenzwängen befreites Selbstverständnis zu vermitteln, damit beide Geschlechter einander zu neuen Arbeits- und Lebensformen« helfen können?".

Inzwischen hat sich die Lage auf dem Arbeitsmarkt gravierend geändert. Vor allem die Zahl der Langzeitarbeitslosen, d. h. derer, die länger als ein Jahr erwerbslos sind, hat sich verfünffacht (von 140000 im Jahre 1980 auf rund 700000 im Jahr 1986), ihr Anteil an der Erwerbslosigkeit insgesamt ist in der Zeit Von 17% auf 36% angewachsen-", Diese für immer mehr arbeitsuchende Männer und Frauen sowie deren Familien bedrohliche Entwicklung hat in den letzten Jahren sowohl die EKD-Synode als auch eine Reihe von Landessynoden beschäftigt und zu zahlreichen kirchlichen Kundgebungen, Stellungnahmen und Verlautbarungen geführt. Dabei hat die Neubestimmung des Arbeitsbegriffs immer wieder eine entscheidende Rolle gespielt.

Zur Vorbereitung der EKD-Synode »Sinn und Wandel der Arbeit in der Industriegesellschaft - Herausforderung für die Kirche« erschien 1982 eine Studie der Kammer für soziale Ordnung »Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen - sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit«. Hier wird anders als noch auf der EKD-Synode von 1977, der es in erster Linie um die Überwindung der Arbeitslosigkeit ging, das Arbeitsverständnis selber aufgearbeitet. Die »biblisch-anthropologische Dimension der Arbeit und Arbeitslosigkeit« wird entfaltete". Dabei werden wichtige Abgrenzungen vorgenommen.

»Dem Arbeitsverständnis in biblischer Tradition ist ... jede Form der Arbeitsreligion fremd, die sich auf dem Boden des)säkularistischen Protestantismus< entwickelt hat, eine Arbeitsreligion, in der die individuelle Arbeitsleistung die Qualität und der Erfolg der Arbeit zum alleinigen Lebenszweck erklärt werden. Die eigene Arbeit bzw. Leistung soll nicht das alleinige und entscheidende Maß des Menschen sein. Auch die Vorstellung des jungen Marx, daß der Mensch durch Arbeit sich selbst hervorbringe, gleichsam erschaffe und durch Arbeit sich die Menschheit zu Vollkommenheit und Glück emporsteigere, ist dem christlichen Verständnis fremd.ec'? Die Hochschätzung des Berufes in der Reformation habe viele Tätigkeiten eingeschlossen, »die wir heute nicht zur Erwerbstätigkeit im engeren Sinn rechnen-r'".

Die westfälische Landessynode formuliert 1983 noch knapper: »Weil das Leben Geschenk Gottes ist, ist die Arbeit nicht die letzte Sinnerfüllung des Menschen.e"! Und positiv schreibt sie der Arbeit eine dreifache Bedeutung zu: »Die Erhaltung der Natur und des menschlichen Lebens; Verwirklichung des Menschen im Sinne der Entfaltung seiner Fähigkeiten und Stiften von Gemeinschaft unter den Menschen.cö?

In allen diesen Stellungnahmen wird der erste Teil der Forderung der Studie »zum gemeinsamen Leben von Mann und Frau« von 1979 eingelöst. Es wird der Versuch gemacht, dem))Mann ein von Ängsten und Rollenzwängen befreites Selbstverständnis zu vermitteln«. Der zweite Teil der Forderung von damals

jedoch ist immer noch offen. Der »Dienst am Nächstene-? oder das »Stiften der Gemeinschaft unter den Menschened" wird an keiner Stelle enggeführt auf»neue Arbeits- und Lebensformen« von Männern und Frauen[45], schon gar nicht innerhalb der Familie. Die Familie taucht zwar als Opfer von Arbeitslosigkeit auf, auch die Auswirkungen auf die Familie werden beschrieben und es fehlen nicht die Hinweise auf die besondere Problematik der Frauen-Erwerbslosigkeit, aber bei den Lösungsansätzen wird die Konsequenz aus dem erweiterten Arbeitsbegriff nicht gezogen?",

Auch wenn von der »gerechteren Verteilung der vorhandenen Arbeite"? durch Arbeitszeitverkürzung die Rede ist, wird die Chance vertan, von einer gerechteren Aufteilung von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit zwischen Männern und Frauen zu sprechen. Statt dessen taucht in kirchlichen Diskussionen bisweilen sogar wieder das böse Stichwort vom »Doppelverdienen« auf[48]. Insofern war es 1979 berechtigt, nur von einer »vagen« Hoffnung zu sprechen. Auch die veränderte Lage auf dem Arbeitsmarkt hat dem neuen Leitbild von der »Doppelrolle des Mannes« nicht zum Durchbruch verholfen. Die kirchlichen Stellungnahmen spiegeln in dieser Hinsicht nur die gesellschaftliche Realität wieder. Während die EKD inzwischen das Leitbild von der Vereinbarkeit und Wahlfreiheit von Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit für die Frau in ihrer Denkschrift zur Alterssicherung (1987)49 voll übernommen hat, bleibt es eine noch zu lösende Aufgabe für die Sozialethik, dieses auch für den Mann durchzusetzen und damit die geschlechtsspezifische Rollenzuweisung von Erwerbstätigkeit und Familientätigkeit zu überwinden.

Prof Dr. Dr. Siegfried Keil
Sozialethisches Seminar
Lahntor 3
3550 MarburgfLahn

Anmerkungen

1. Zur Differenzierung der Sozialgeschichte der Familie vgl. vor allem *W. Conze:* Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976; *P. KriedtejH, MedicklJ. Schlumbohm:* Industrialisierung vor der Industrialisierung, Göttingen 1978, und *B. Beuys:* Familienleben in Deutschland, Reinbek b. Hamburg 1980.
2. *R. Nave-Herz* und *B. Nauck:* Familie und Freizeit, München 1978, S. 20.
3. AaO.26.
4. Familie und Arbeitswelt, Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats für Familienfragen beim Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, Bd. 143 der Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Stuttgart 1984, S. 63.
5. AaO. 65. Der theoretische Anspruch *A. Bebels,* vorgetragen in: »Die Frau und der Sozialismus«, das 1895 schon die 25. Auflage erlebte und heute allein in deutscher Sprache über 60 Auflagen vorweist, ist von der Arbeiterbewegung bisher nicht eingelöst worden. In den westdeutschen Gewerkschaften beginnt erst jetzt ein mühsamer Lernprozeß. Als ein gutes Beispiel vgl. *J. de Jong:* »... und die Wäsche, die war schwarz, ja, wie die Kohle!« – Zur Wechselwirkung zwischen männlicher Arbeitswelt und weiblicher Arbeitserfahrung in Bergarbeiterfamilien am Beispiel des Waschens, in: Forschungsinstitut für Arbeiterbildung, Beiträge Informationen, Kommentare NT. 6/1987, S. 110-124.
6. Als typisches Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit mag die Resolution zur psychischen Sanierung der Familie, die *Christa Meves* als Psychotherapeutin und frühere EKD-Synodalin und ihr Freundeskreis an das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, an die Bundestagsfraktionen, an die bundesdeutschen Länderregierungen, an die Deutsche Bischofskonfrenz und an den Rat der EKD übersandt hat, gelten. Eine Reihe evangelischer Verbände hat dazu eindeutig Stellung bezogen. Familienpolitische Informationen der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen, 24. Jahrgang 1985, S. 32–36.
7. Vgl. *H. DomboislF. K. Schumann* (Hg.): Familienrechtsreform, Witten 1955, S. 9–15, und *J. Limbaeh:* Die Entwicklung des Familienrechts seit 1949, in: *R. Nave-Herz* (Hg.): Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland, Der Mensch als soziales und personales Wesen, Bd. 8, Stuttgart 1988, S. 14.

8. Evangelische Kirche in Deutschland, Entschließung der Synode der EKD in Fragen der Ehe und Familie vom 19. 3. 54, Amtsblatt Nr. 4 (1954), S. 88-90.
9. Die Kirche und die Welt der industriellen Arbeit, Reden und Entschließungen der Synoden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Espelkamp 1955, hg. mit Zustimmung der Synode von *K. von Bismarck*, 3. Aufl. Witten, S. 72.
10. Kundgebungen, Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945-1959, hg. von OKR *Merzyn*, Hannover o. J., S. 228.
11. *H. Ellenbeck:* Evangelische Frauenarbeit in Deutschland, in: Kirchliches Jahrbuch 1960, S. 300. 12. AaO. 307.
13. Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 2, Soziale Ordnung, Gütersloh 1978, S. 208.
14. AaO. 205.
15. *I. N. Sommerkorn:* Die erwerbstätige Mutter in der Bundesrepublik: Einstellungs- und Problemveränderungen. in: *R. Nave-Herz* (Hg.): Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland, aaO., 116f.
16. Familie und Arbeitswelt, aaO. 60. 17. 1. N. Sommerkorn, aaO. 117.
18. Familie und Arbeitswelt, aaO. 46f. 19. AaO. 39.
20. Zum folgenden vgl. 7. Jugendbericht, Jugendhilfe und Familie - die Entwicklung familienunterstützender Leistungen der Jugendhilfe und ihre Perspektiven, Bonn 1986, S. 36f. und 41 f.
21. C. *Born* und C. *Vo/lmer:* Familienfreundliche Gestaltung des Arbeitslebens, Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Bd. 135, Stuttgart 1983, S. 16.
22. Familie und Arbeitswelt, aaO. 143.
23. C. *Lorentz* und *B. Schauerte:* Mehr Kreativität und Flexibilität bei Öffnungszeiten, Praxisinitiativen für eine verbesserte Zusammenarbeit von Familie und Kindergarten, Materialien zur Frauenforschung, Bd. I, Bielefeld 1985.
24. Familie und Arbeitswelt, aaO. 154. 25. C. *Born* und C. *Vollmer*, aaO. 16.
26. AaO. 17. 27. Familie und Arbeitswelt, aaO. 132.
28. Dieser Gesichtspunkt ist in dem Gutachten »Familie und Arbeitswelt« ausführlich dargestellt: aaO. 159-200.
29. AaO. 179. 30. AaO. 185. 31. AaO. 161.
32. In seinem Gutachten »Familie und Arbeitswelt« ist der Wissenschaftliche Beirat beim Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit im Abschnitt IV (S. 201-259) bereits auf diesen Zusammenhang eingegangen, er bereitet jedoch zur Zeit ein eigenständiges Gutachten zu der Gesamtproblematik Erziehungsgeld und Erziehungsurlaub vor. Eine breite Diskussion zu dieser Frage bietet auch die Dokumentation der Europäischen Konferenz »Aufgabenteilung in Familie und Beruf« hg. v. Bundesministerium für Jugend, Familie u. Gesundheit, Bonn 1984.
33. Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Mann und Frau, vorgelegt von einem Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2. Aufl. Gütersloh 1980, S. 123.
34. AaO. 15. 35. AaO. 121. 36. AaO. 127f.
37. Gezielte Hilfen für Langzeitarbeitslose. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für soziale Ordnung, hg. vom Kirchenamt der EKD, EKD-Texte 19, S. 23.
38. »Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen« - Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit. Eine Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Soziale Ordnung, hg. von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh, 2. Aufl. 1983, S. 29ff.
39. AaO. 35. 40. AaO. 34.
41. »Zukunft der Arbeit - Leben und Arbeit im Wandel«, Beschluß der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen 1983, in: Materialien für den Dienst in der Evangelischen Kirche von Westfalen, Landessynode 1983, hg.von G. *Senn*, Bielefeld 1983, S. 103.
42. AaO. 102. 43. Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen, aaO. 34.
44. Zukunft der Arbeit, aaO.
45. So die Studie zur Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft, aaO. 123.
46. Das gilt für alle bisher zitierten kirchlichen Stellungnahmen, einschließlich der Stellungnahme der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen und des Bundesverbandes der evangelischen Arbeitnehmerschaft, Auswirkungen von Arbeitslosigkeit und Armut in den Familien, in: Schwerpunkte der Familienpolitik, hg. von der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen, Bonn 1987, S.23-30, wenn auch in letzterer der Familiengesichtspunkt stärker vertreten ist.
47. Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen, aaO. 75f.
48. Die Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen beauftragte 1983 die Kirchenleitung durch ihren Sozialausschuß eine Studie zur Problematik »Doppelverdienen« erarbeiten zu lassen und der Landessynode vorzulegen, aaO. 110.
49. Alterssicherung – Die Notwendigkeit einer Neuordnung. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, hg. vom Kirchenamt im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1987.

Familie und gesellschaftliche Zeitstruktur

Von Plasch Spescha

1. Fragestellung

Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen ist die Feststellung, daß *Familie* immer auch von der *Zeitstruktur* beeinflußt ist, die in einer Gesellschaft herrscht. In den uns bekannten industriellen Gesellschaften konkretisiert sich diese allgemeine Feststellung in der Unterscheidung von Arbeit bzw. Arbeitszeit, und Freizeit. Die eindeutigste und sichtbarste Prägung geht von der Arbeitszeit, näherhin der *Erwerbsarbeitszeit,* aus. Diese bestimmt nicht nur die Zeitverwendung der erwerbstätigen Familienmitglieder, sondern übt auch einen wesentlichen Einfluß auf die Zeitorganisation der übrigen Familienangehörigen aus. Viele alltägliche Einzelheiten zeugen davon: Wer wann aufsteht und das Badezimmer benutzen darf, hängt oft davon ab, wann die erwerbstätigen Familienmitglieder auf der Arbeit sein müssen. Gleiches gilt für die zeitlichen Fragen rund um das Essen: Essenszeiten, die Möglichkeit, als Familie gemeinsam zu essen oder nicht, zeitliche Lage des Einkaufs usw. - einiges hängt davon ab, wann die Erwerbstätigen zur Arbeit müssen, ob sie mittags nach Hause kommen können oder sich auswärts verpflegen müssen, wann sie abends heimkehren, ob sie Schicht arbeiten usw. Weitere Einflüsse der Arbeitszeit beziehen sich auf die Verteilung der Hausarbeit, die Verantwortung für die Kindererziehung, die Zeit für die Pflege der Partnerschaft und so fort.

Die Erwerbsarbeit reicht also bis in viele kleine Verästelungen des Familienlebens hinein. Weil der überwiegend große Teil der Bevölkerung in abhängiger Stellung arbeitet, wirkt sich die dort herrschende Struktur und Organisation der Arbeitszeit entsprechend stark aus und bestimmt in wesentlichen Belangen den innerfamiliären Umgang mit der Zeit. Die Rede von *Freizeit* zeigt allerdings auch, daß die Herrschaft der Erwerbsarbeitszeit nicht total ist. Wie auch immer Freizeit näher verstanden wird - die Verwendung des Wortes signalisiert Zeiträume, die als arbeits-, vor allem als erwerbsarbeitsfrei, eingeschätzt werden. Der Sprachgebrauch »Freizeit« verbindet sich vor allem mit dem Feierabend, dem Wochenende, den Ferien, den Fest- und Feiertagen sowie den »Brücken«, die in den letzten Jahren vermehrt zwischen Wochenende und Fest- und Feiertagen gebildet werden. Obwohl Freizeit strukturell von der Arbeitszeit abhängig ist, erscheint sie grundsätzlich als zeitliche Wirklichkeit eigener Art.

Erwerbsarbeitszeit und Freizeit oder, in der gebräuchlicheren Formel, »Arbeit und Freizeit« ist die gesellschaftliche Zeitstruktur, die für industrialisierte Gesellschaften typisch ist. Sie ist das Ergebnis historischer Entwicklungen, unterliegt laufenden Änderungen und wird weiteren Veränderungen unterliegen. Die Geschichtlichkeit der gesellschaftlichen Zeitstruktur bringt die ethische Frage mit ins Spiel.

Die *industriellen Gesellschaften* stehen mitten in grundlegenden *Veränderungen.* Auch wenn man noch so skeptisch ist gegenüber Gegenwartsbeurteilungen in historischer Größenordnung: daß grundlegende Veränderungen geschehen, kann nicht übersehen werden. Die

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 270-281, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

rasante technologische Entwicklung, das Tempo des sozialen Wandels, die laufend abnehmende »Halbwertszeit« wissenschaftlicher Erkenntnisse, die ökologischen, entwicklungspolitischen und demographischen Risiken des industriegesellschaftlichen Lebensstils, ganz zu schweigen von den atomaren und genetischen Gefährdungen, machen das Urteil gewichtiger sozio-historischer Veränderungen mindestens plausibel, ohne daß damit über deren Qualität eine Aussage gemacht ist. Dabei kann man getrost davon ausgehen, daß auch die industriegesellschaftliche Zeitstruktur von grundlegenden Veränderungen nicht ausgeschlossen sein wird. Die Frage ist nur, in welche Richtung diese Veränderungen gehen werden.

Lehnt man jeglichen Geschichtsdeterminismus ab, stellt sich auch für die gesellschaftliche Zeitstruktur die Frage, ob und wie sie die regulativen Iden von Humanität und Gerechtigkeit widerspiegelt.

Dieser ethischen Frage möchte ich in bezug auf die Unterscheidung von Arbeit und Freizeit nachgehen und - aus deren ethischem Defizit heraus - die *Ideee einer Sozialzeit* skizzieren, die die industriegesellschaftliche Strukturierung des Alltags in Arbeit und Freizeit erweitert. Die ethisch geforderte strukturelle Veränderung der Zeiteinteilung des Alltags gibt den sozialethischen Hintergrund ab, vor dem ich dann danach frage, ob und wie die gewünschte neue Zeitstruktur in der Familie verwirklicht werden kann. Mit anderen Worten, mein primäres Erkenntnisinteresse ist ethisch-strategischer Natur.

Vorerst braucht es noch eine Verdeutlichung des Familienverständnises. Mit dem Wort »Familie« bezeichne ich generell eine Lebensgemeinschaft von Eltern und Kindern. Ob die Eltern verheiratet sind oder nicht, spielt in diesem Zusammenhang ebensowenig eine Rolle wie die Art und Weise, wie das Eltern-Kind-Verhältnis entstanden ist. In diesem Kontext ist auch nicht von Belang, ob es eine Einelternfamilie ist. Wichtiger ist, festzuhalten, daß »Familie« sowohl gemeinsamen Haushalt als auch emotionale Bindung mit ihren affektiven Erwartungen meint und daß Familie in dieser zweifachen Hinsicht gegenwärtig eine Zeitspanne von schätzungsweise fünfzehn bis fünfundzwanzig Jahren umfaßt. Wenn ich also Familie und Sozialzeit zueinander in Beziehung setze, dann beziehe ich mich auf den Zeitraum, in dem Eltern und Kinder zusammenleben.

2. Sozialethische Begründung einer dreiteiligen Zeitstruktur des Alltags: Arbeit - Freizeit - Sozialzelt'

2.1 Sozio-historischer Ausgangspunkt: Der Sinngehalt der dualen gesellschaftlichen Zeitstruktur

Die Gliederung der Zeit in Arbeitszeit und Freizeit hängt zutiefst mit der Entstehung und Entwicklung der Industriegesellschaft zusammen. Der genauere Ort dieses Zusammenhangs ist die sozialpolitische Auseinandersetzung um die Verkürzung der Arbeitszeit. Dafür wurde vorerst mit dem humanistischen und christlichen Argument der Gesundheit der Arbeitenden gefochten. Dagegen wehrten sich Arbeitgeber mit dem Argument, daß gesetzliche Regelungen den Arbeitenden die freie Verfügung über ihre Arbeitskraft rauben würden. Eine neue Sicht und Perspektive tat sich mit *Karl Marx* auf. Er hat die Arbeitszeitverkürzung als einen Gewinn an freier Zeit interpretiert: »Die Ersparnis von Arbeitszeit (ist) gleich Vermehren der freien Zeit, d. h. die Zeit für die volle Entwicklung des Individuums ...2«. Neuartig ist dabei nicht

nur, daß Arbeitszeitverkürzung als Gewinn von freier Zeit verstanden wird, sondern ein Sinngehalt dieser Zeit genannt wird: Entfaltung des Menschen. Ideengeschichtlich ist von Bedeutung, daß auf diese Weise das aufklärerische Freiheitsverständnis auch den Arbeitenden zugänglich gemacht wird. Dies geschieht im wesentlichen dadurch, daß die Idee des freien und mündigen Menschen von seiten der konkreten, »materiellen« Realisierungsbedingungen angegangen wird. Für die Arbeitenden - näherhin das Marx'sche Proletariat - bestehen sie zunächst einmal darin, daß diese Bevölkerungsgruppe überhaupt über entsprechend nutzbare Zeit verfügt. Zeit ist die sozio-strukturelle Bedingung der Möglichkeit von Freiheit - so lautet ein wichtiges Teilergebnis der strukturgeschichtlichen Rekonstruktion der Entstehung der Freizeit", Geschaffen wird diese Bedingung durch die Verkürzung der Arbeitszeit, wobei damals der achtstündige Normalarbeitstag bei sechs Arbeitstagen pro Woche das konkrete Ziel war.

Die Unterscheidung von Arbeitszeit und Freizeit ermöglicht auch eine *Differenzierung auf der Ebene der Sinngehalte. Freiheit und Notwendigkeit* werden voneinander unterscheidbar und mit der Zeit vermittelt. Die Arbeitszeit ist jene Zeit, die primär dazu dient, die lebensnotwendigen Grundbedürfnisse zu befriedigen und damit überhaupt die materiellen Bedingungen von Freiheit zu schaffen. Im Rahmen der Industriegesellschaft entsprechen diesem Sinngehalt die Erwerbsarbeit, die die unumgänglichen finanziellen Mittel beschafft, die Hausarbeit und der subsistenzbezogene Teil der Eigenarbeit. Die Begrenzung der Arbeitszeit ist die Begrenzung der Notwendigkeit und schafft dadurch die Möglichkeit von Freizeit. Die Freizeit soll Zeit der Freiheit sein. Die Freiheit der Freizeit fordert auch Freiheit in der Notwendigkeit, soll Freiheit ein Gesamtanspruch an den Menschen sein. Mit der Zeit vermittelt, ist Freiheit gleichzeitig mehr als Einsicht in die Notwendigkeit und mehr als Verlagerung ins Jenseits der Notwendigkeit. Auf dieser Basis lassen sich die je eigenen komplementären Sinngehalte von Arbeit und Freizeit konkretisieren: Arbeit als freiheitstiftende Weisen der Befriedigung und Sicherstellung der lebensnotwendigen Grundbedürfnisse; Freizeit als Zeit, in der Freiheit unmittelbar gelebt und persönlich dargestellt werden kann.

Geschichtliche Rekonstruktion des Sinngehalts der Freizeit und ethische Reflexion der Vermittlung von Notwendigkeit und Freiheit mit der Zeit erlauben bezüglich Arbeit und Freizeit den gesellschaftstheoretischen Schluß, daß die Zweiteilung des Alltags mehr Freiheit innerhalb einer industrialisierten Gesellschaft ermöglicht, als wenn diese ausschließlich eine Arbeitsgesellschaft wäre. Die Industriegesellschaft weist demnach eine zeitliche Institution auf, die eine *strukturelle Ermöglichung von Freiheit* für breite Bevölkerungskreise ist. Darin liegt die eigentliche sozialethische Bedeutung der Zweiteilung des Alltags.

2.2 Erweiterung der dualen Zeitstruktur: Sozialzeit

Das Freiheitsverständnis, welches im Kontext von Notwendigkeit konstituiert und als Arbeit und Freizeit institutionalisiert wurde, weist eine ganz bestimmte Engführung auf: Die Bedeutung, die der *sozialen Verantwortung* zukommt, wird verkannt. Notwendigkeit, dialektische Beziehung zwischen Freiheit und Notwendigkeit und Freiheit des Individuums

zeigen sich in der zeitlichen Struktur des Alltags. Daß Freiheit nicht allein individuelle Freiheit ist, widerspiegelt sich in dieser Zeitstruktur nicht.

Die Kritik an diesem Freiheitsverständnis kann von verschiedenen Standpunkten aus geführt werden. Im vorliegenden Fall geht sie von der christlichen Grunderfahrung aus, daß Freiheit solidarische Freiheit ist. Freiheit wird hierbei nicht als Grenzbegriff definiert, wonach individuelle Freiheit ihre Grenze an der Freiheit der andern findet und gleichzeitig als kollektive Freiheit der nationalstaatliehen Begrenzung unterstellt wird. Solidarische Freiheit ist vielmehr eine Freiheit, die auch die Freiheit jedes und aller will. Sie durchbricht die Logik individueller und kollektiver Begrenzung aufgrund der christlich zu nennenden Grunderfahrung, daß solidarisches Menschsein einen existentiell tragfähigen Grund stiftet. Auf diesem Hintergrund wird das Sinndefizit der zweiteiligen Alltagsstruktur deutlich und erwächst die Forderung, der sozialen Verantwortung eine größere Rolle zuzuteilen. Damit eine derartige Forderung nicht belangloses Wunschdenken bleibt, muß auch nach deren strukturellen Bedingungen gefragt werden. Die geschichtliche Rekonstruktion der Entstehung der Freizeit gibt die Grundidee dafür: Soziale Verantwortung sollte in die Zeitstruktur des Alltags umgesetzt werden. In Anlehnung an die sprachliche Konstruktion der Freizeit und ausgehend vom alltagssprachlichen Begriff der sozialen Verantwortung postuliere ich ein neues Zeitsegment des Alltags und bezeichne dies mit dem Wort *»Sozialzeit«*.

»Sozialzeit« wäre demnach die zeitliche Bedingung der Möglichkeit, daß prinzipiell alle im Alltag ihre soziale Verantwortung wahrnehmen könnten. Mit der Institutionalisierung einer »Sozialzeit« würde die Gesellschaft zum Ausdruck bringen, daß sie von einem Freiheitsverständnis bestimmt wird, welches nicht allein die Freiheit des einzelnen, sondern die Freiheit aller will. Die duale Zeitstruktur würde erweitert und die Sinngehalte weiter differenziert: Sozialzeit als Zeit expliziter Wahrnehmung sozialer Verantwortung erweitert Arbeit und Freizeit als Institutionalisierung und Differenzierung von Notwendigkeit und Freiheit und differenziert Freiheit als individuelle und sozialverantwortliche Freiheit.

2.3. Familiale und solidarische Zeitsouveränität: Ein strategischer Ansatzpunkt zur Verwirklichung von »Sozialzeit«

Arbeit und Freizeit sind - so wurde in der einleitenden Fragestellung angedeutet - Realitäten eines industriegesellschaftlichen Alltags, der sich in vielerlei Hinsicht grundlegend verändert. In dieser gesellschaftlichen Realität hat auch *Familie* ihren Ort als haushaltführende und emotionale Eltern-Kind-Gemeinschaft. In ihr begegnen sich die zeitlichen Aufwendungen für Erwerbs- und Haushaltsarbeit, für Erziehung, emotionalen Austausch sowie für die individuellen Ansprüche persönlicher Zeitverwendung im Rahmen sogenannter Freizeitaktivitäten. Die Familie ist demnach ein Ort, an dem auf dem Hintergrund der gesellschaftlich anerkannten Unterscheidung von Arbeit und Freizeit zeitliche Ansprüche eingelöst, ausgehandelt, koordiniert, negiert und entschieden werden müssen. »Sozialzeit« stellt nun die Familie vor die Herausforderung, die soziale Verantwortung in ihrem Zeithaushalt zu berücksichtigen, wobei die besondere Schwierigkeit darin besteht, daß es um eine in dieser Form gesellschaftlich nicht anerkannte Zeitverwendung geht. Der Sozialzeit fehlt die

gesellschaftliche Selbstverständlichkeit und Unterstützung, die unterdessen sowohl der Arbeit als auch der Freizeit zukommt.

Soll Familie ein Ort sein, an dem nicht nur bestehende Zeitansprüche mit möglichst wenig Reibungsflächen koordiniert, sondern reflektiert und ausgehandelt werden, setzt dies eine gewisse Verfügung über die Zeit voraus. Zur Konkretisierung dieser ethischen Perspektive kann man bei der Idee der Zeitsouveränität anknüpfen, wie sie in die arbeitszeitpolitische Diskussion eingebracht wurde. Im Unterschied dazu soll Zeitsouveränität jedoch nicht auf eine freiere Verfügbarkeit des einzelnen über die Arbeitszeit beschränkt, sondern auf Familie bezogen werden. Als *familiale Zeitsouveränität* sollen nicht nur die Ansprüche des einzelnen Erwerbstätigen und des Betriebs berücksichtigt werden, sondern auch jene der familialen Lebensgemeinschaft.

Welche Zeit wofür zur Verfügung gestellt wird, soll in der Familie entschieden werden können. Wird die »Sozialzeit« mit ihrem Sinngehalt mit einbezogen, erweitert sich die familiale Zeitsouveränität zu familialer und solidarischer Zeitsouveränität.

Damit die regulative Idee einer familialen und solidarischen Zeitsouveränität nicht völlig wirklichkeitsfremd bleibt, möchte ich nach deren Realisierungsbedingungen fragen. Im Moment sehe ich in diesem Zusammenhang drei Perspektiven: eine Reinterpretation des täglichen Tuns unter Berücksichtigung der Unterscheidung Freizeit und Sozialzeit; Identifikation gesellschaftlicher Veränderungen, die der familialen Zeitsouveränität und Sozialzeit förderlich sind sowie die Nennung von Hindernissen und besonders hinderlichen Konfliktfeldern.

3. Abschätzung der Realisierungschancen familialer und solidarischer Zeitsouveränität

Die eine Voraussetzung der folgenden Überlegungen ist, daß die Idee der Sozialzeit eine einsichtige Idee und bejahenswürdiger Ausdruck sozialethischer Phantasie ist. Die andere Voraussetzung ist ein Freiheitsverständnis, das soziale Verantwortung einschließt. Infolgedessen ist Familie ein Ort, an dem nicht nur die Freiheit der Familienmitglieder zählt, sondern auch die Freiheit jedes und aller Menschen. Wechselt man ins identitätstheoretische Sprachspiel, handelt es sich dabei um das *Konzept solidarischer Ich-Identität:* Identität konstituiert sich aus zugeeigneter und zueignender Anerkennung der Menschen als Personen- ein Geschehen, das sich in der konkreten Interaktion von ich und anderem ereignet und wofür Familie keine Grenze ist.

Dieses solidarische Identitätsverständnis läßt sich typologisch und in heuristischer Absicht von andern familiären Identitätsverständnissen unterscheiden. Zu nennen sind: das bürgerlich-liberale Identitätsverständnis, das die persönliche Freiheit der Familienmitglieder betont und von der Gesellschaft deren Schutz verlangt; das konservative Identitätsverständnis, das eine innerfamiliäre Hierarchie patriarchalischer Natur für richtig erachtet und die Familie als Zelle der Gesellschaft sieht; ein ökologisches Identitätsverständnis, das die Ganzheitlichkeit der Familienmitglieder und ihrer Beziehungen zueinander in den Vordergrund rückt und den Gesellschaftsbezug als überschaubare kleine Netze konstituiert; ein personalistisches Identi-

tätsverständnis, welches das Wir-Gefühl unter den Familienmitgliedern betont und Gesellschaft in der Kategorie der Gemeinschaft versteht. Schließlich sind auch die primär familienkritischen Stimmen zu nennen, die die verschiedenen identitätserschwerenden oder gar zerstörenden familiären Identitätsformen zu benennen versuchen. Stichworte dazu sind: Familie als Zwangsgemeinschaft, als patriarchalisches Herrschaftsinstrument, als Ausdruck verfehlter Ganzheitlichkeitsideologie, als wirklichkeitsferner Schutz- und Schonraum usw. Mit diesen Ansätzen zur Unterscheidung familiärer Identitätskonstitution wird ein Stück weit auch inhaltlich deutlich, worum es bei der familialen und solidarischen Zeitsouveränität geht.

3.1 Identifizierung und Präzisierung sozialzeitlicher Tätigkeiten

Anknüpfungspunkt, um die Realisierungschancen familialer und solidarischer Zeitsouveränität abzuschätzen, soll eine Reinterpretation der alltäglichen Aktivitäten unter Berücksichtigung der Unterscheidung von Freizeit und Sozialzeit sein. Davon erwarte ich einen Hinweis darauf, ob soziale Verantwortung im Alltag möglicherweise unter anderen Begriffen als jenem der Sozialzeit realisiert wird. Um diese Erwartung zu klären, stütze ich mich auf einige sozialempirische Materialien.

Hält man sich an freiheitsoziologische und freizeitpädagogische Publikationen, macht man die überraschende Feststellung, daß unter den aufgeführten Freizeitaktivitäten keine sind, die als Sozialzeit gewertet werden können. Ein Überblick von *H. W. Opaschowski* über persönliche Freizeitbeschäftigungen im Zeitvergleich von 1957-1981 enthält keine einzige Tätigkeit, die primär als Wahrnehmung sozialer Verantwortung identifiziert werden könnte. Für 1981 werden nach Rangfolge folgende Aktivitäten genannt: Lesen/Zeitung lesen, Handarbeiten (Nähen, Häkeln, Stricken), Gartenarbeit, Fernsehen, Spazierengehen, Schwimmen, Wandern, Tanzen, Radfahren, Sport treiben". Die Daten deuten demnach daraufhin, daß die Wahrnehmung sozialer Verantwortung nicht mehr zu den Freizeitaktivitäten gezählt wird.

Freizeit und Sozialzeit sind offenbar bereits so deutlich differenziert, daß soziale Verantwortung keine Freizeitbeschäftigung mehr ist. Deshalb ist von dieser Grundlage aus im Moment keine weitere Klärung der Erwartung möglich. Die nächste Grundlage, die dafür in Frage kommt, sind Zeitbudgeterhebungen.

In Zeitbudgetuntersuchungen wird umfassend nach den täglichen Aktivitäten gefragt. Vorbildlich ist in dieser Hinsicht das »Multi Time Budget Project«, dessen vollständiger Tätigkeitskatalog eine ganze Fragegruppe enthält, die zwangsfrei als Sozialzeit interpretiert werden kann: Civic und collective Partizipation. Vorerst ohne zu quantifizieren, erscheint Sozialzeit als mögliche Form der Zeitverwendung. Im einzelnen geht es dabei um die folgenden Aktivitäten: Mitwirkung in einer Partei, Gewerkschaft usw.; ehrenamtliche Verantwortung in gewählter Stellung in einer sozialen oder politischen Organisation; Beteiligung an anderen Versammlungen; unbezahlte freiwillige soziale Hilfe; Mitwirken in einer religiösen Organisation; religiöse Praxis und Gottesdienstbesuch; Mitarbeit in betrieblichen Gremien; Mitarbeit in anderen Vereinigungen (Familie, Eltern, Militär u. a.). Reisen im Zusammenhang mit den erwähnten Aktivitäten, inkl. Warten auf das Verkehrsmittel".

Dieser Tätigkeitskatalog bietet auch eine erste Möglichkeit, den Gehalt der Sozialzeit zu konkretisieren. Zwei der aufgeführten Aktivitäten zähle ich nicht zu den sozialzeitlichen Tätigkeiten: betriebliche Mitwirkung und die religiöse Praxis. Jene gehört zur Arbeit, diese zur

Freizeit, insofern es in der Freizeit um Freiheit bzw. Identität und nicht allein um irgendeine beliebig gewählte Beschäftigung geht. Versucht man, die übrigen Aktivitäten in typologischer Absicht soweit wie möglich zu reduzieren, lassen sich drei Gruppen voneinander unterscheiden: parteipolitische und gewerkschaftliche Partizipation, Mitwirkung in anderen Vereinigungen, die sich mit öffenlich relevanten Fragen beschäftigen (Familie, Eltern, Militär, Religion usw.) und soziale Hilfe. Legt man einen weiten Begriff des Politischen zugrunde, kann man die ersten beiden Partizipationsformen zusammenfassen und generell als »politisehe Partizipation (z. B. Partei, Gewerkschaft, Elternvereinigung, Religionsgemeinschaft oder andere öffentliche Interessenvertretung)« bezeichnen. Sozialzeit würde demnach - typologisch gesehen - zwei große Tätigkeitsbereiche umfassen: *politische Beteiligung* und *soziale Hilfe.*

Untersuchungen zur politischen Partizipation und zur freiwilligen sozialen Hilfe führen noch näher an den Alltag heran, indem sie eine Vielfalt von mehr oder weniger intensiven Formen der Wahrnehmung sozialer Verantwortung zeigen. Im Bereich politischer Partizipation sind zu nennen: allgemeines Interesse an politischen Fragen, Gespräche über Politik, Beteiligung an Urnengängen und Unterschriftensammlungen, Mitwirkung an Bürgerversammlungen, Mitgliedschaft in politischen Organisationen, Mitarbeit in Bürgerinitiativen, Nutzung der Möglichkeiten zivilen Ungehorsams usw.". Ebenso wie die politische Partizipation umfaßt auch die soziale Hilfe ein breites Spektrum von Aktivitäten. Sie reichen von spontaner Nachbarschaftshilfe bis zur verpflichtenden freiwilligen Mitarbeit in sozialen Organisationen (karitative Verbände, Behindertenkonferenz, Telefonseelsorge, Begleitung Schwerkranker und Sterbender usw.) sowie die finanzielle Unterstützung durch Spenden und/oder regelmäßige finanzielle Verpflichtung.

Aus der direkten Beobachtung des Alltags ergibt sich noch ein dritter Bereich der Sozialzeit: die Dienstleistung im Kriegs- und Katastrophenfall. Für diese Dimension sozialer Verantwortung stehen Militärdienst, Feuerwehr - der vor allem in kleineren Gemeinden traditionellerweise eine persöliche Dienstleistung ist - Zivilschutz, Hilfe bei Unwetterkatastrophen, freiwillige Mitarbeit in Rettungsdiensten u. ä.

Die Reinterpretation der Zeitverwendung führt zu einem zweifachen Ergebnis. Was üblicherweise als Freizeitaktivität verstanden wird, ist recht klar von sozialzeitlichen Aktivitäten unterscheidbar. Und: Sozialzeit umfaßt typologisch gesehen die drei großen Aktivitätsbereiche politische Beteiligung, soziale Hilfe sowie Dienstleistung im Kriegs- und Katastrophenfall. Dies zeigt, daß es faktisch bereits Sozialzeit gibt. Sozialzeit ist demnach nicht so sehr inhaltlich als begriffiich etwas Neues. Wenn Sprache nicht allein Informationsträger ist, sondern auch ein Bewußtsein ausdrückt und Wirklichkeit schafft, dann verzerrt eine Sprache, die nur von Arbeit(szeit) und Freizeit redet, die Wirklichkeit.

Es liegt in der Logik der Wirklichkeitskonstruktion »Sozialzeit«, daß deren Fehlen gesamtgesellschaftlich ein Manko an sozialer Verantwortung signalisiert. Als solches ist es nicht mehr ein individuelles bzw. familiäres Problem, sondern ein strukturelles. So genügt es denn auch nicht, im Anschluß an die ethische Sensibilisierung von Familie einfach Veränderungen zu fordern, was konkret heißt, eine Veränderung der Zeitverwendung hinsichtlich Sozialzeit anzustreben. Voraussetzung dazu ist entsprechender zeitlicher Spielraum. In dieser Hinsicht lassen sich nun einige Perspektiven festhalten, die möglicherweise zu einer größeren familialen Zeitsouveränität führen und eine Verstärkung sozialer Verantwortung mit sich bringen könnten. Dies würde bedeuten, daß Familie einerseits eine verstärkte

Selbstverfügung über die Zeit erhielte, andererseits dort, wo diese im Sinne von Sozialzeit genutzt würde, von einer gewissen sozialen Anerkennung unterstützt würde. Die Integration von Sozialzeit in den familialen Zeithaushalt wäre nicht eine privatistische Leistung und isoliertes Anliegen, sondern könnte zu einem gesellschaftlich gestützten Unterfangen werden.

3.2 Perspektiven zugunsten familialer und solidarischer Zeitsouveränität

Im folgenden sollen einige gesellschaftliche Perspektiven unterschiedlicher Art zusammengestellt werden, die die Chance vermehrter familialer Zeitsouveränität und sozialzeitlicher Zeitverwendung beinhalten. Bescheiden geht es nur um Chancen. Die Frage, ob aus Chancen Wirklichkeit wird, kann nicht vorweg beantwortet werden.

(1) Eine erste Perspektive zeigt jene Auseinandersetzung um den *persönlichen und gesellschaftlichen Stellenwert der Arbeit,* die als Wertwandel thematisiert wird. Wertwandel ist eine gesellschaftstheoretische Interpretation recht diffuser sozialempirisch feststellbarer Veränderungen der allgemein handlungsleitenden Orientierungen.

Aus den verschiedenen Darstellungen greife ich jene von *K.-H. Hillmann* heraus? Indem er seine tabellarische Zusammenstellung der sich verändernden Werte in den Interpretationsrahmen: Abwertung-Aufwertung einordnet, gelingt es ihm, den moralischen Dualismus zu vermeiden, der sich in der Rede von der Ablösung alter Werte durch neue Werte zeigt. Bezüglich der Auf- und Abwertung der Wertvorstellungen im Bereich Arbeit und Freizeit zeichnet er folgendes Bilds:

Abwertung	*Aufwertung*
Protestantische Ethik, bürgerliche Arbeits- und Leistungsethik	Freizeit, Arbeitszeitverkürzung, Zeitsouveränität, Erholung
Eigenwert der Arbeit, Arbeit als Selbstzweck	Instrumentalisierung der Arbeit, Arbeit als notwendiges Mittel zum Geldverdienen
Berufsidee, Berufsidentifikation	Jobauffassung
»Charakterwerte« und Tugenden der bürgerlich-asketischen Arbeits- und Leistungsethik: Selbstdisziplin und -kontrolle, Leistungswille, Ehrgeiz, Erfolgs-, Aufstiegs- und Karriereorientierung, Fleiß, Effizienz, Zuverlässigkeit, Bescheidenheit, Genügsamkeit	Selbstentfaltungs- und Persönlichkeitswerte eines neuen, ganzheitlichen, sozialkommunikativ orientierten Individualismus: individuelle Freiheit, Autonomie und Persönlichkeitsentfaltung, Lebensgenuß, Bequemlichkeit, Schonung und Gesundheit
Befriedigungsaufschub	Unmittelbare Befriedigung
Entfremdende Arbeit, übermäßige Arbeitsteilung, rigide Arbeitsverhältnisse, materielle Anreize	Humanisierung der Arbeit, Synthese von Kopf- und Handarbeit, sinnvolle, abwechslungsreiche, interessante, befriedigende Berufsarbeit, Selbstverwirklichungsmöglichkeiten, Entfaltung eigener Fähigkeiten
Fremdbestimmung der Arbeit	Partizipation und Mitbestimmung, Miteigentum, Eigenarbeit und Selbstversorgung
Risikobereitschaft	Arbeitsplatzsicherheit, materielle und soziale Sicherheit, gesicherter Lebensstandard, Versorgungsdenken, Alterssicherung
Produktionsorientierung	Markt- und Konsumorientierung

Zeitsouveränität gehört zu den aufgewerteten Werten und ist zugleich Teil einer Wertverschiebung größeren Ausmaßes, die alles andere als widerspruchsfrei ist. *R. Vollmer* bezeichnet das vorliegende Geschehen pointiert als Entmythologisierung der Berufsarbeit, die in den objektiv sich verändernden Strukturen der Erwerbsarbeit ihre Basis hat".

(2) Die zweite Perspektive bezieht sich unmittelbar auf die *Erwerbsarbeit.* Von grundlegender Bedeutung ist dabei die Abkehr vom bisher normativen industriellen Zeitarrangement des achtstündigen Normalarbeitstages. Im Konflikt zwischen unternehmerischer Flexibilisierungsstrategie, arbeitnehmerischen Souveränitätsbedürfnissen und den beiden gewerkschaftlichen Anliegen des Arbeitnehmerschutzes und der gleichmäßigeren Verteilung des Arbeitsvolumens scheint sich - zumindest in Deutschland - ein neues Zeitarrangement herauszukristallisieren: eine Wochenarbeitszeit von 38 ½ Stunden mit den betriebsbezogenen Flexibilisierungsspielräumen von Verringerung der täglichen Arbeitszeit, Ansammeln der Verkürzung am Wochenende oder Aufsummieren der Stunden und freien Tage im Verlauf eines Jahres[10]. Ob ein derartiges Zeitarrangement einen neuen Arbeitszeitstandard setzen wird, oder ob diese Aufgabe der 35-Stunden-Woche zukommen wird, ist gegenwärtig noch offen. Einigermaßen gewiß scheint der Trend zu weiteren Verkürzungen der Erwerbsarbeitszeit zu sein. Dazu gehören nicht zuletzt das zunehmende Interesse und die zunehmenden Möglichkeiten von Teilzeitarbeit und Job Sharing,

(3) Die dritte Perspektive ist geschlechtsspezifisch und bezieht sich auf die zunehmende Problematisierung der *geschlechtlichen Arbeitsteilung* und die *Entnormierung der Frauenbiographie.* Die damit gegebene verstärkte lebensgeschichtliche Selbstbestimmung der Frauen[11] äußert sich notwendigerweise auch als Interesse an größerer Zeitsouveränität. Für die Familie bringt dies einen Diskussionsbedarf hinsichtlich der Zeitverwendung der Familienmitglieder mit sich: Wer beteiligt sich und in welcher zeitlichen Größenordnung an Hausarbeit, Erwerbsarbeit, Erziehung usw. Das familiale Zeitarrangement ist weniger sozial normiert, wodurch sich familiale Entscheidungsspielräume eröffnen, die der lebensgeschichtlichen Gestaltung zugänglich sind.

(4) Eine vierte Perspektive zeigt sich, wenn man direkt Entwicklungen im Bereich sozialzeitlicher Tätigkeiten betrachtet. Dabei geht es vor allem um die politische Partizipation und die soziale Hilfe. Zu jener soll hier zunächst festgehalten werden, daß eine Demokratie, die diesen Namen zu recht trägt, den Bürgern und Bürgerinnen auch Zeit einräumen muß, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten auseinanderzusetzen. Über diese normative Feststellung hinaus zeigt sich ferner ein recht differenziertes Bild der faktischen politischen Beteiligung. Weil es länderspezifisch ist, möchte ich nicht auf die reale Entwicklung eingehen, aber darauf hinweisen, daß auch die sozialethische Beurteilung sich nicht von einzelnen Kriterien wie Stimm- und Wahlbeteiligung, Parteimitgliedschaft usw. leiten lassen darf, sondern die Vielfalt der Beteiligungsformen im Auge behalten muß">. Was die soziale Hilfe betrifft, so zeigt sich – soweit ich den deutschen Sprachraum überblicken kann – eine verstärkte öffentliche Wahrnehmung. Damit verbunden sind Auseinandersetzungen, bei denen es vor allem um die sozialpolitische Bedeutung und die Rolle der Freiwilligkeit geht. Allmählich wird auch deren wirtschaftliches Gewicht realisiert. So nennt *eh. Badelt* z. B. Hochrechnungen, gemäß denen die freiwillige soziale Hilfe in der Größenordnung von 7,4% bis 16% der Erwerbsarbeit liegt [13]. Vermehrt wird auch die Tatsache problematisiert, daß die freiwillige und unbezahlte Hilfe vor allem von Frauen geleistet

wird. Diese Elemente zusammengenommen führen dazu, daß die soziale Hilfe vermehrt öffentlich wahrgenommen und in politischen Zusammenhängen begriffen wird - und werden muß.

(5) Die fünfte Perspektive schließlich geht auf die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der Zeit ein und eröffnet die Möglichkeiten eines Paradigmawechsels-" im Umgang mit der Zeit als einer sozio-historischen Größe. Den entsprechenden Grundgedanken hat *J. Rinderspacher* zur Diskussion gestellt! s. Dabei geht es im Kern darum, die »kapitalistische« Zeitkonstitution mit ihrer Logik, in immer kürzerer Zeit immer mehr zu erreichen, zu durchbrechen. An deren Stelle sollte eine Ökologie der Zeit treten. Statt *Zeitersparnis* zu produzieren und die Zeitgewinne anschließend möglichst gerecht wieder zu verteilen, sollten solche Zeitstrukturen gesellschaftlich etabliert werden, die eine verbesserte Anpassung an die menschlichen Bedürfnisse ermöglichen. »Das Richtige im richtigen Moment tun zu können - darin besteht der Zeitwohlstand in einem System der Ökologie der Zeit.«!"

Zusammengenommen zeichnen die fünf Perspektiven ein Bild, das die Hoffnung aufkommen läßt, daß vermehrte Zeitsouveränität und sozialzeitliche Handlungsspielräume nicht allein innerfamiliäre Leistung sein müssen. Die regulative Idee familialer und solidarischer Zeitsouveränität kann sich vielmehr auf gesellschaftlich vorhandene Perspektiven abstützen.

Dies ist die eine Seite. Die andere Seite ist, daß den unterstützenden Perspektiven einige ganz spezifische Hindernisse und Konflikte entgegenstehen. Diese zu nennen, gehört zu einer möglichst realitätsgerechten Einschätzung der Situation.

3.3 Hinderliche Realitäten

Auf der zeitlichen Ebene stellen sich Hindernisse aufgrund bestimmter Familienkonstellationen und der zeitlichen Lage der Erwerbsarbeit. Generell mit Problemen verbunden sind Schicht- und Nachtarbeit, die die Abstimmung auf andere Zeitverwendungen mindestens erschweren, wenn nicht gar verunmöglichen. Viele der üblichen sowohl freizeitliehen als auch sozialzeitlichen Aktivitäten kollidieren häufig mit der Lage der Arbeitszeit. Von Zeitnot hinsichtlich der freizeitliehen Betätigung muß nach *eh. Mü/ler- Wichmann* überall dort gesprochen werden, wo nicht eine Person für die Reproduktionsarbeit in der Familie freigestellt ist. Wo die Reproduktions- und Erwerbsarbeit intrapersonal zu vereinbaren sind, zeigt sich Zeitnot. Dies gilt - mit Unterschieden allerdings - prinzipiell für alle erwerbstätigen Frauen und für eine zunehmende Zahl erwerbstätiger Männer. Verschärft gilt es für Mütter und für aktive Männer' 7.

Ein oft brisantes innerfamiliales Konfliktfeld bilden nach wie vor Veränderungen in der Geschlechtsrollendifferenzierung. Besonders kritische Zeitpunkte sind die Geburt des ersten Kindes, weil hierbei auch bei Paaren mit progressiver Rollenteilung recht rasch zugunsten traditioneller Rollenteilung »entschieden« wird 18, und dann das zweite Kind, dessen erhebliche zusätzliche Beanspruchung der finanziellen und zeitlichen Mittel Entscheidungen über die Erwerbsarbeit der Frau, bzw. Beteiligung des Mannes an der Hausarbeit mit sich bringt!".

Ein weiteres Konfliktfeld ist unmittelbar mit vermehrter Zeitsouveränität und sozialzeitlicher Aktivität verbunden. Überall, wo Familie als eine relativ geschlossene und einheitliche Gruppierung betrachtet wird, kann die Wahrnehmung sozialer Verantwortung zu einem nachhaltig störenden Element werden. Familie wird direkt mit den sozio-strukturellen Lebensbedingungen sowie der politischen Auseinandersetzung konfrontiert, d. h. mit Strukturen, die in vielerlei Hinsicht andersartig sind als jene der Kleingruppe Familie. Wo diese Andersartigkeit nicht erkannt und die entsprechenden Fähigkeiten nicht gelernt werden, öffnet sich erfahrungsgemäß ein weites Feld bemühender und destruktiver Auseinandersetzung.

Ein gewichtiges Hindernis ist in der Institutionalisierung und offensichtlich zunehmenden Konsumarbeit zu identifizieren. Nach *B. Joerges* schiebt sich zwischen die Erwerbsarbeit und den unmittelbar befriedigenden Konsum ein System von Gegebenheiten und Handlungsformen, das sich an erwerbswirtschaftlichen Strukturen orientiert-". Dazu gehören u. a. der Erwerb der Qualifikationen, die oft zum korrekten Betreiben der apparativen Ausstattung der Haushalte dienen; die Endrnontage von Möbeln und anderen Wohnungseinrichtungen; quasi professionelle Marktabklärungen vor dem Kauf von Konsumgütern; die regelmäßige Nutzung von Informations- und Beratungsdiensten usw.

Schließlich: Sollte sich bewahrheiten, daß ein freizeitkultureller Lebensstil im Entstehen begriffen ist, wie H. W. Opaschowski meint, ist dies vor allem für Sozialzeittätigkeiten ein großes Hindernis. Im freizeitkulturellen Lebensstil dominieren Geselligkeits- und Erlebnisorientierung, die sich in den fünf »Freizeit-S« konkretisieren: Selbermachen, Spontaneität, Sozialkontakt, Sichentspannen und Spaß-', Als Lebensstil, nicht aber als Freizeitverhlten, liegt hier eine Lebensform vor, die grundsätzlichen sozialzeitlichen Erfordernissen widerspricht, wie z. B. der Bereitschaft, zeitweise die eigenen Bedürfnisse zurückzustellen, langfristige Perspektiven, der Bereitschaft und Fähigkeit, Konflikte zu wagen usw.

4. Abschließende Bemerkung

Insgesamt zeigt sich, daß die Hoffnung vermehrter familialer und solidarischer Zeitsouveränität eine Hoffnung ist, die mit Widerständen konfrontiert ist und mit tiefgehenden und langwierigen Konflikten rechnen muß. Die Bereitschaft, sich trotzdem darauf einzulassen, kann verschieden begründet werden. Im vorliegenden Zusammenhang wurzelt sie in der Erfahrung solidarischer Freiheit oder Identität, jener christlichen Sinnerfahrung, die um ihre Fragmentarität weiß und daraus jene Hoffnung freisetzt, die sich in gewaltfreier Option auf jene Konflikte einläßt, die der Verwirklichung von Solidarität dienen - dazu gehört auch das neue Thema einer solidarischen gesellschaftlichen Zeitstruktur.

Dr. theol. Plasch Spescha
Sozialethische Arbeitsstelle
der röm.-kath. Kirche Biel
Murtenstraße 3
CH-2502 Biel

Anmerkungen

1. Vgl. *P. Spescha:* Arbeit - Freizeit - Sozialzeit. Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung, Peter Lang, Bern 1981 (Europ. Hochschulschriften XXIIIjI56) sowie deren Weiterführung: *ders.:* Arbeit – Freizeit-Sozialzeit. Sozialethische Handlungsorientierungen, in: *H. Ringeling]M. Silvar* (Hg.): Die Zukunft der Arbeit. Haupt, Bern 1987, S. 121 - 134 (Berner Universitätsschriften, Heft 34).
2. Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857 - 1858, Berlin 1953, S. 599.
3. *W. Nahrstedt:* Die Entstehung der Freizeit. Dargestellt am Beispiel Hamburgs. Ein Beitrag zur Strukturgeschichte und strukturgeschichtlichen Grundlegung der Freizeit-Pädagogik, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.
4. Arbeit. Freizeit. Lebenssinn. Orientierungen für eine Zukunft, die längst begonnen hat, Leske und Budrich, Opladen 1983, S. 70.
5. *Ch. Mü/ler-Wichmann:* Zeitnot. Untersuchungen zum »Freizeitproblem« und seiner pädagogischen Zugänglichkeit, Beltz, Weinheim und Basel 1984, S. 268 f.
6. Vgl. z. B. *K. Arzberger:* Ausdifferenzierung des Staates und Differenzierungsprozesse im politischen System heute, in: *K. O. Hondrich* (Hg.): Soziale Differenzierung. Langzeitanalysen im Wandel von Politik, Arbeit und Familie, Campus, Frankfurt a. M. 1982, S. 72 - 128. *H. P. Kriesi* u. a. (Hg.): Politische Aktivierung der Schweiz 1945 -- 1978, Rüegger, Diessenhofen 1981.
7. Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986.
8. Ebenda, S. 179 - 181.
9. Die Entmythologisierung der Berufsarbeit. Westdeutscher Verlag, Opladen 1986.
10. *E. Schudlich:* Die Abkehr vom Normalarbeitstag. Entwicklung der Arbeitszeiten in der Industrie der Bundesrepublik seit 1945, Campus, Frankfurt a. M. 1987, S. 139 f.
11. Vgl. *K. Ley:* Von der Normal- zur Wahlbiographie?, in: *M. KohlijG. Robert* (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven, J. B. Metzler, Stuttgart 1984, S. 239 - 260.
12. Vgl. Anm. 6.
13. Politische Ökonomie der Freiwilligenarbeit. Theoretische Grundlegungen und Anwendungen in der Sozialpolitik, Campus, Frankfurt a. M. 1985, S. 185, vgl. 245.
14. Im Sinne *Th.* S. *Kuhns.*
15. Gesellschaft ohne Zeit. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit, Campus, Frankfurt a. M. 1985.
16. Ebenda, S.297
17. Vgl. Anm. 5: S. 139.
18. *Ch. RyfJel-Gericke:* Männer in Familie und Beruf, Rüegger, Diessenhofen 1983, S. 52.
19. Vgl. *U. Peters-Wellmer:* Zur Vereinbarkeit von Haushaltführung und Erwerbstätigkeit von Müttern aus haushaltökonomischer Sicht. Eine Untersuchung der Einflußfaktoren anhand eines Haushaltsmodells. Lang, Frankfurt a. M. 1984, S. 287 f. (Studien zur Haushaltökonomie, Bd. 2).
20. Konsumarbeit - Zur Soziologie und Ökologie des »informellen Sektors«, in: *J. Matthes* (Hg.): Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, Campus, Frankfurt a. M. 1983, S. 249 -- 264, vor allem S, 251.
21. Ebenda (Anm. 4), S. 71, 77 f.

Menschenrechte im Verständnis der Kirchen

Von Axel Freiherr von Campenhausen

Ein Bericht über: *Martin Heckei:* Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1987/4, 1987, 88 Seiten.

Die These *Georg Jellineks,* die den Ursprung der Menschenrechte unmittelbar auf einen englischen Seitenzweig der Reformation zurückführte, gilt schon lange als widerlegt. Das *Verhältnis der Reformation zu den Menschenrechten* ist in der umfänglichen Literatur wiederholt erörtert worden. Heckel greift mit seinem Akademievortrag also keine unbearbeitete Fragestellung auf. Die Fülle des verarbeiteten Materials, die Wucht der Gedankenführung und die Klarheit der Ergebnisse sichert dieser Abhandlung aber einen hervorragenden Platz in der Literatur zu den Menschenrechten.

Ihr besonderes Gewicht für die Leser dieser Zeitschrift gewinnt die Abhandlung Heckeis dadurch, daß er die moderne kirchliche Auseinandersetzung mit Menschenrechten, nicht zuletzt die *ökumenische Diskussion* und die ökumenische Bedeutung der Menschenrechte eingehend in erfrischender Klarheit behandelt.

1.

Ausgangspunkt ist auch für Heckel die keineswegs überraschende *Fehlanzeige* für die vorliegende Fragestellung *bei den Reformatoren.* Heckel erörtert eingangs die Frage, warum den Reformatoren die Menschenrechte ferngelegen haben: »Der Reformation ging es vor allem um die Wahrheit Gottes, nicht etwa um die Freiheit des Menschen.« Hierin zeigt sich schon der ganze »Abstand von dem religiösen Relativismus und Skeptizismus der Moderne, der seit der Aufklärung die Menschenrechtsdiskussion bestimmt«. In der Heckel eigenen Kraft der Zusammenfassung skizziert er das für die Reformatoren selbstverständliche Einheitsdenken von Kirche und Welt, in dem ein Nebeneinander verschiedener Konfessionskirchen eine Unmöglichkeit darstellt. Die sozial gestufte Welt des Mittelalters war für die Reformatoren eine unangefochtene Selbstverständlichkeit. Wichtig ist auch der Hinweis auf das zeitbedingte Obrigkeitsverständnis der Reformation, eine noch ganz personale, nicht institutionell strukturierte Sicht der Obrigkeit und eine begrenzte Sicht der Staatszwekke (Friedenswahrung und Rechtspflege) längst vor Erweiterung zur umfassenden Wohlfahrts-, Kultur- und Sozialstaatlichkeit. Vor allem unterstreicht Heckel mit Recht, daß die Reformatoren noch nicht die moderne Staatsgewalt als virtuell umfassende Kompetenz zur Bewältigung aller Lagen kennen. Das führt zu dem Problem, reformatorische Modelle heute so zu interpretieren, daß sie nicht rührend und weltfremd wirken, eine Gefahr, der die lutherische Theologie nicht immer entgangen ist. Die Intention der Reformatoren »bedarf der sinngerechten Übersetzung (nicht der schlichten wörtlichen und sinnwidrigen Wiederholung), wenn sie in geistlicher Treue auf andere weltliche Zusammenhänge übertragen und dabei nicht verfälscht werden soll .... Sie wirken sonst heute in einer Weise retrospektiv und scheinkonservativ-anachronistisch, wie sie es in ihrer eigenen Zeit und gegenüber ihrer eigenen Vergangenheit nie gewollt waren und nie gewesen sind.«! Für die reformatorische Theologie steht die *Rechtfertigungslehre* im Mittelpunkt. Dabei geht es um den Menschen vor Gott. Ebenso handelt das *Freiheitsproblem* für die Reformatoren zuvörderst von der *Freiheit vor Gott,* die aus der Rechtfertigung erwächst". Freiheit aus der Rechtfertigung ist geistliche Freiheit aus der Wahrheit, die eine Freiheit für Irrglauben und Aberglauben nicht kennt. Die moderne Frage der Menschenrechte ist davon durch Welten getrennt.

Entsprechendes gilt für das Gleichheitsproblem:

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 282-291, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

Menschenrechte im Verständnis der Kirchen

Von Axel Freiherr von Campenhausen

Ein Bericht über: *Martin HeckeI:* Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1987/4, 1987, 88 Seiten.

Die These *Georg Jellineks,* die den Ursprung der Menschenrechte unmittelbar auf einen englischen Seitenzweig der Reformation zurückführte, gilt schon lange als widerlegt. Das *Verhältnis der Reformation zu den Menschenrechten* ist in der umfänglichen Literatur wiederholt erörtert worden. Heckel greift mit seinem Akademievortrag also keine unbearbeitete Fragestellung auf. Die Fülle des verarbeiteten Materials, die Wucht der Gedankenführung und die Klarheit der Ergebnisse sichert dieser Abhandlung aber einen hervorragenden Platz in der Literatur zu den Menschenrechten.

Ihr besonderes Gewicht für die Leser dieser Zeitschrift gewinnt die Abhandlung HeckeIs dadurch, daß er die moderne kirchliche Auseinandersetzung mit Menschenrechten, nicht zuletzt die *ökumenische Diskussion* und die ökumenische Bedeutung der Menschenrechte eingehend in erfrischender Klarheit behandelt.

I.

Ausgangspunkt ist auch für Heckel die keineswegs überraschende *Fehlanzeige* für die vorliegende Fragestellung *bei den Reformatoren.* Heckel erörtert eingangs die Frage, warum den Reformatoren die Menschenrechte ferngelegen haben: »Der Reformation ging es vor allem um die Wahrheit Gottes, nicht etwa um die Freiheit des Menschen.« Hierin zeigt sich schon der ganze »Abstand von dem religiösen Relativismus und Skeptizismus der Moderne, der seit der Aufklärung die Menschenrechtsdiskussion bestimmt«. In der Heckel eigenen Kraft der Zusammenfassung skizziert er das für die Reformatoren selbstverständliche Einheitsdenken von Kirche und Welt, in dem ein Nebeneinander verschiedener Konfessionskirchen eine Unmöglichkeit darstellt. Die sozial gestufte Welt des Mittelalters war für die Reformatoren eine unangefochtene Selbstverständlichkeit. Wichtig ist auch der Hinweis auf das zeitbedingte Obrigkeitsverständnis der Reformation, eine noch ganz personale, nicht institutionell strukturierte Sicht der Obrigkeit und eine begrenzte Sicht der Staatszwekke (Friedenswahrung und Rechtspflege) längst vor Erweiterung zur umfassenden Wohlfahrts-, Kultur- und Sozialstaatlichkeit. Vor allem unterstreicht Heckel mit Recht, daß die Reformatoren noch nicht die moderne Staatsgewalt als virtuell umfassende Kompetenz zur Bewältigung aller Lagen kennen. Das führt zu dem Problem, reformatorische Modelle heute so zu interpretieren, daß sie nicht rührend und weltfremd wirken, eine Gefahr, der die lutherische Theologie nicht immer entgangen ist. Die Intention der Reformatoren »bedarf der sinngerechten Übersetzung (nicht der schlichten wörtlichen und sinnwidrigen Wiederholung), wenn sie in geistlicher Treue auf andere weltliche Zusammenhänge übertragen und dabei nicht verfälscht werden soll.... Sie wirken sonst heute in einer Weise retrospektiv und scheinkonservativ-anachronistisch, wie sie es in ihrer eigenen Zeit und gegenüber ihrer eigenen Vergangenheit nie gewollt waren und nie gewesen sind.«! Für die reformatorische Theologie steht die *Rechtfertigungslehre* im Mittelpunkt. Dabei geht es um den Menschen vor Gott. Ebenso handelt das *Freiheitsproblem* für die Reformatoren zuvörderst von der *Freiheit vor Gott,* die aus der Rechtfertigung erwächst". Freiheit aus der Rechtfertigung ist geistliche Freiheit aus der Wahrheit, die eine Freiheit für Irrglauben und Aberglauben nicht kennt. Die moderne Frage der Menschenrechte ist davon durch Welten getrennt.

Entsprechendes gilt für das Gleichheitsproblem:

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 282-291, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

Die Reformatoren konzentrieren sich ganz auf das Problem der Gleichheit vor Gott, mit zunächst nur mittelbaren Konsequenzen für die Kirchen- und Weltgeschichte. Im weiteren Verlauf wirkte der wiedergefundene Freiheitsgedanke freilich auch auf die weltliche Macht ein. Heckel unterstreicht aber zu Recht den Graben, der zwischen dem ständisch gestuften, den Reformatoren unproblematisch erscheinenden Freiheits- und Gleichheitsdenken des 16. Jahrhunderts und der Modeme besteht. Eine Gleichheit der Konfessionen ist dort noch undenkbar. Deswegen sind auch die Anfänge der Toleranz im evangelischen Bereich nicht hier zu suchen, sondern in der Erkenntnis der Unmöglichkeit, den wahren Glauben und seine wahre Freiheit durch weltlichen Zwang zu wecken und zu fördern. »Rechtliche Toleranz ist nur die Folge dessen, daß Luther die Ketzerei mit dem Wort und nicht mit dem Schwert überwunden wissen wollte.« (S. 24)

Die Reformatoren sträubten sich gegen die Übertragung der geistlichen Freiheit und Gleichheit des Christen vor Gott auf die weltlichen Sozialverhältnisse. Die bleibende Richtigkeit dieser Frontstellung kommt im Abschluß noch einmal zum Zuge, wo 'Heckel auf die Verwirrungen des Menschenrechtsbegriffs in der modemen ökumenischen Bewegung zu sprechen kommt. Das Fazit des ersten Abschnittes faßt Heckel mit dem Satz zusammen: »Freiheit und Gleichheit des modemen Staats- und Rechtssystems stammen nicht aus der reformatorischen Theologie.«

H.

In einem zweiten Abschnitt (S. 27ff.) wendet sich Heckel der ungewollten und mittelbaren Auswirkung der Reformation auf die Menschenrechtsfrage zu. *Die Menschenrechtsidee der Moderne setzt Individualismus und Autonomie der sittlichen Persönlichkeit voraus.* »Deren Entwicklung aber wurde mächtig gefördert durch die Vertiefung des persönlichen Glaubenslebens« als Frucht der Reformation.

Nur Vorformen der modemen Menschenrechte sieht der Verfasser in den altständischen Freiheitsrechten, aber auch in der gestuften Religionsverfassung des Alten Reiches mit seiner Parität und »libertas religionis«. In gewisser Weise ist hier die Wurzel moderner Religionsfreiheit zu sehen. Sie ist aber, wie Heckel hervorhebt, noch ganz partikulare und besondere Freiheit, sie gilt für die Anhänger der beiden großen Bekenntnisse, nicht für das Individuum an sich und also auch nicht für Sektierer. Sie wird räumlich und zeitlich genau festgelegt und abgestuft, und vor allem wird sie gewährt unbeschadet des fortgeltenden Wahrheits- und Einheitsanspruchs beider Religionsparteien-'.

Im Blick auf die Geistesgeschichte der Menschenrechte spricht Heckel anschaulich von dem »Januskopf der Abwendung und Zugewandtheit«, die er in der Kirche feststellt und die er auch als Grund dafür erkennt, daß die Forschung bis heute keine Einigung über die christlichen Ursprünge bzw. christlichen Anteile an der Menschenrechtsgestaltung erzielen konnte. Gleichwohl wäre es nicht richtig, im Sinne einer verbreiteten polemischen Meinung davon auszugehen, daß Deutschland keinen Beitrag zur Sicherung der Freiheit des Menschen geleistet habe". Tatsächlich blieb in Deutschland die *Kritik an den Menschenrechten* bis ins 20. Jahrhundert aus zahlreichen Gründen bestimmend, denen sich Heckel S. 38f. zuwendet: Der Schock der Französischen Revolution mit ihren antichristliehen Exzessen, der Widerspruch zwischen der Menschenrechtsidee einerseits und dem christlichen Menschenbild und Weltverständnis andererseits, die heute auch im weltlichen Bereich empfundene pointierte Individualisierung der Menschenrechtsidee, welche emanzipatorisch wirkt und zu Defiziten im sozialen Bereich führt. Auch der Nationalismus des 19. Jahrhunderts begrenzte die Wirkung der Menschenrechtsidee, welche schließlich in den Grundrechten nationaler Verfassungen absorbiert und konkretisiert wurde.

Insofern hat sich die *Entwicklung in Deutschland* von der zu den Menschenrechten führenden amerikanischen Tradition im 19. Jahrhundert getrennt. Es ist aber falsch, deshalb so zu tun, als gäbe es in Deutschland keine Tradition der Freiheiten. Sie wurden eben auf andere Weise gewährleistet[5]. Im 18. Jahrhundert war der Ausgangspunkt im übrigen zunächst noch gemeinsam. Im Blick auf die deutsche Tradition stellt Heckel im Anschluß an *Link* die Übereinstimmung der deutschen Aufklärer mit dem Denken Westeuropas fest. Beide stimmten überein im Streben nach Sicherung der Freiheit der Person und der Rechtsstaatlichkeit, in der Begründung und der Bindung der Staatsgewalt aus dem Recht des Individuums und in der Begrenzung der Staatszwecke. *Link* hat hierin »den eigentlichen Beitrag des Luthertums zur modemen

Staatsidee« gesehen". Es gibt hier also eine deutsche Tradition, mit anderem Instrumentarium die gleichen Probleme in den Griff zu bekommen, die die westliche Welt in der Tradition der Menschenrechte zu bewältigen versuchte.

Im dritten Abschnitt (S. 40ff.) wendet sich der Verfasser dem in seiner Bedeutung nicht zu überschätzenden *Prozeß in den Kirchen und in der Theologie zu,* der im 20. Jahrhundert von der Ablehnung der Menschenrechte zu deren Anerkennung führte. Dieser Übergang war abrupt und erfolgte in beiden Konfessionen gleichzeitig. Der Verfasser skizziert zunächst die Entwicklung in der ,katholischen Kirche (S. 41ff.), wo die Verurteilungen von Demokratie und Menschenrechten besonders kraß neben modernen Äußerungen stehen[7]. Der Verfasser führt den Leser mit weitreichender Perspektive durch die römische Weltkirche. Naturgemäß schrumpft dabei die bedeutende Leistung einzelner". Heute bejaht die römisch-katholische Kirche die Religionsfreiheit als das, was sie von Staats wegen allein sein kann, nämlich als *Freiheit vom staatlichen Rechtsgebot.* Die moralische Pflicht zur Wahrheit bleibt davon unberührt. Das heutige Eintreten für die Menschenrechte in aller Welt kann wie eine Selbstverständlichkeit erscheinen, gar als notwendige Konsequenz christlichen Glaubens und des christlichen Auftrags. Aus historischer Sicht besteht hier aber Grund zum Staunen. Heckel führt die widersprüchliche Haltung bis zum H. Vatikanischen Konzil in Kürze vor. Mit Recht ist hier von einer kopernikanischen Wende der kirchlichen Einstellung zu den Menschenrechten gesprochen worden",

IH.

In der evangelischen Kirche und Theologie war die Wende ähnlich scharf wie in der römisch-katholischen Kirche. Sowohl die Ideen eines christlichen Staats im 19. Jahrhundert[10] als auch die Theologie *Karl Barths* ließen einen Brückenschlag zur Menschenrechtsidee unmöglich erscheinen. Erst 1977 konstatiert Heckel mit Arbeiten von *Heinz Eduard Tödt, Wolfgang Huber* und *Martin Honecker'F* eine Wendung zur wissenschaftlich ausgebreiteten Verteidigung und Begründung von Menschenrechten. Dabei hat die theologische Wissenschaft ihre Anstöße von außen und aus der Praxis erhalten. Hier waren insbesondere der *Ökumenische Rat* und die *konfessionellen Weltbünde* anregend tätig. Ihre Begriffsverwirrung und -vermischung von nicht Zusammengehörigem bestimmt die Debatte bis heute.

IV.

Ein *kirchlicher Konsens über die Menschenrechte* setzt voraus, daß es eine einheitliche Meinung über deren Sinn und Inhalt gibt. Das ist aber bekanntlich nicht der Fall. S. 52ff. skizziert Heckel die drei Hauptrichtungen des Menschenrechtsverständnisses, wobei sich seine Eigenart, umfassende literarische Dokumentation, pointierte Zusammenfassung und einen klaren evangelischen Standpunkt in glanzvoller Weise zu verbinden, deutlich zeigt.

An erster Stelle nennt er *die liberale Konzeption der Menschenrechte,* der auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verpflichtet ist. Wesentlich eingehender befaßt er sich mit der *östlichen Menschenrechtstheorie* des Sozialismus bzw. des Marxismus-Leninismus. Dies ist um so wichtiger, als im ökumenischen und deutschen kirchlichen Bereich die Besonderheiten dieses Menschenrechtsverständnisses nicht erkannt zu werden pflegen. Die östliche Welt hat die vernichtende Kritik von *Kar! Marx* an den Menschenrechten bekanntlich dialektisch überwunden, indem sie deren Sinn sozialistisch umgedeutet und als erfüllt erklärt hat!". Dementsprechend haben die östlichen Staatsverfassungen Kataloge von Grundrechten und Grundpflichten der Staatsbürger. Die östlichen Menschenrechte sind nicht ein Schutzraum des Bürgers gegenüber dem Staat, sondern ein Instrument, um den Staatsbürger zum Gleichschritt mit dem menschenverachtenden Staat zu zwingen. »Alles Recht und insbesondere alle Grundrechte und -pflichten im sozialistischen System sind instrumental verstanden als Mittel des Klassenkampfes der Arbeiterklasse .... Freiheit ist nur die rwahree Freiheit, die sich dem Absolutheitsanspruch der herrschenden Doktrin einordnet und sie unterstützt. Der Dissident verkennt sie und mißbraucht sie; deshalb kann er sich für seine gesellschafts- und staatsschädliche (freiheitsfeindliehe) Agitation nicht auf Freiheiten der sozialistischen Verfassung berufen. Freiheit ist hier nicht zu verstehen als offene Freiheit i. S. der individuellen Entscheidung des Einzelnen (gerade auch im Dissens zur Mehrheit) und i. S. der Pluralität, Koexi-

stenz und prinzipiellen Gleichberechtigung der Weltanschauungen und Religionen, Parteien und gesellschaftlichen Gruppierungen.« (S. 55ff.)

Freiheit ist also im Ostblock eine definierte und approbierte Freiheit. »In ihr werden Individualfreiheiten zu Gleichschaltungspflichten in das Kollektiv und zu Instrumenten der Kollektivkontrolle.« Träger der Grundrechte ist auch nicht der einzelne, sondern das Kollektiv, an dem der einzelne nur in seiner Kollektivzugehörigkeit partizipiert. Der Schwerpunkt liegt deshalb hier auch nicht auf der rechtlichen Freiheit im Sinne der freien Verfügungsmacht des Berechtigten, sondern auf der faktischen Realisierung und den sozialen Bedingungen des Rechts':': die aber schaffen und verwalten der Staat und die Staatspartei. Das potenziert die Auslieferung der Grundrechte an die öffentliche Gewalt!". Im kirchlichen Bereich könnte in diesem Zusammenhang besonders interessieren, wie es um die Garantie der Religionsfreiheit steht, von der ein ungeschminktes Bild zu gewinnen auch im Westen möglich ist[15]. Der Verfasser lenkt den Blick des Lesers auf die Aktivitäten des Ökumenischen Rates in Genf seit Anfang der siebziger Jahre, als eine bewußte Umorientierung dort erfolgte. Statt vor allem gegen die weltweite Unterdrückung der Religionsfreiheiten in den Weltanschauungsstaaten des Ostens zu protestieren, hat der Ökumenische Rat seine Aktivitäten verstärkt auf gesellschaftspolitische Weltveränderungsstrategien verlagert.

Der *Menschenrechtskonzeption der Dritten Welt* wendet sich Heckel an dritter Stelle zu (S. 60f.). Sie leidet noch immer an »wogenden Konturen«. Ihre Bedeutung beruht nicht auf einem Gewinn wissenschaftlicher Erkenntnis oder Klarheit, sondern auf dem Gewicht, das dieses Vorstellungsbündel in der Ökumene und damit auch in der westlichen Welt gewonnen hat. So unabgeklärt sie im einzelnen ist, so schiebt diese Konzeption von Menschenrechten insgesamt doch die klassischen Freiheitsrechte ganz in den Hindergrund!". Ihre »Normvorstellung von Freiheit« ist die der Befreiung von Kolonialherrschaft (wobei die betreffenden Staaten nie Kolonien im wörtlichen Sinne gewesen zu sein brauchen) und der »postkolonialen Ausbeutung«, ausgehend von dem allen diesen Ländern gemeinsamen Ausgangspunkt einer ständig wachsenden Verelendung und vorgetragen im Blick auf Länder, die fast durchwegs keine Demokratien nach Art der Bundesrepublik Deutschland sind, sondern Weltanschauungs- oder Militärdiktaturen. Wie im Ostblock liegt auch hier der Akzent des Ringens um Menschenrechte nicht so sehr auf rechtlichen Gewährleistungen und vor allem nicht auf der Freiheit des Individuums, sondern auf dem Problem der faktischen sozioökonomischen Voraussetzungen der menschenwürdigen Existenz der Gesamtheit. Das führt, wie Heckel hervorhebt, auch hier zur Einbindung des einzelnen ins Kollektiv!". Nähe und Differenz zur »sozialistischen« Menschenrechtskonzeption sind offenbar. Gemeinsam ist das aus dem marxistischen Bereich in den Nord-Süd-Konflikt .übertragene Klassenkampfmodell. Hierher rühren die bekannten, nun leicht verfremdeten Freiheits- und Kampfparolen, die sich in einer besonderen »Befreiungstheologie« widerspiegeln, »die ihre christliche Friedensliebe dialektisch im weltlichen Kampfe und ihre christliche Freiheit durch die weltliche Unterdrückung der Freiheitsunterdrücker realisieren will« (S. 60). Auch hier ist Träger der Menschenrechte nicht das Individuum, sondern der Staat. Wiederum richten sich die Menschenrechte hier nicht gegen den Staat, in dem der betreffende Mensch wohnt, sondern gegen die Staaten der Ersten Welt mit dem Ziel auf Teilhabe an dem internationalen Wirtschaftsaufkommen, auf Umgestaltung der Weltwirtschaft zu einer weltweit gelenkten Planwirtschaft hin, auf globale Verfügung der Bodenschätze und Anteil am technischen Wissen der Industrienationen-".

Die *Dreispaltung der Menschenrechtskonzeptionen* hat die Fortentwicklung der Menschenrechtsbewegung verlangsamt und inhaltlich belastet. Die Menschenrechtskonvention von 1966, »das letzte große, allgemeine und weltweit angelegte Menschenrechtsdokument der Gegenwart«, mußte deshalb in zwei verschiedene Pakte auseinandergenommen werden: auf der einen Seite der *»Internationale Pakt über staatsbürgerliche und politische Rechte«.* Hier werden in überkommener Weise die klassischen Rechte auf Leben, Freizügigkeit, persönliche Freiheit und die herkömmlichen Grundrechte zusammengefaßt. Dagegen enthält der *»Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte«* nicht diese staatsfreien Abwehrrechte des Individuums, sondern die Verpflichtung der Staaten zur Schaffung eines bestimmten sozialen Standards und sozialer Teilhaberechte, was in Deutschland oft als soziale Grundrechte zusammengefaßt wird, sowie das Recht auf internationale Hilfe und Zusammenarbeit. Dieser »Internatio-

nale Pakt« ist deutlich von sozialistischen Ländern und Entwicklungsländern inspiriert. Beiden Pakten ist das Recht auf Selbstbestimmung aller Völker und auf freie Verfügung ihrer Ressourcen wortgleich vorangestellt. Im Inhalt und Sinn unterscheiden sich beide aber und sind nur teilweise zu gegenseitiger Ergänzung geeignet.

V.

Nicht eindeutig erscheint die *Au/gabe der Kirchen* in dieser Lage der Politik des Völkerrechts.

Im Ökumenischen Rat war die starke Vertretung der angelsächsischen Welt ursächlich für die zunächst unproblematische Übernahme angelsächsischen Menschenrechtsverständnisses. Mit der Ausweitung der ökumenischen Dimension über den Bereich der weißen Kirchen hinaus (der Ostblock wurde hiervon weniger berührt) meldeten sich menschenrechtsrelevante Genitiv-Theologien zu Wort, die die Theologie der 'Revolution, der Befreiung, der Hoffnung und schließlich auch der Menschenrechte propagierten. Die Stationen der ökumenischen Aktivitäten, ihrer Verlautbarungen und der begleitenden deutschen Denkschriften brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Heckel konstatiert eine breite Gemeinsamkeit in politischer Frontstellung, welche die fortbestehenden Differenzen in konfessioneller und theologischer Hinsicht in den Hintergrund treten läßt, als seien sie für die Kirchen angesichts fesselnder politischer Fragestellungen irrelevant[19]. Die Ursache dafür sieht Heckel in den eklatanten, die Menschen aufschreckenden Menschenrechtsverstößen in vielen Ländern einerseits, in der völkerrechtlichen Positivierung der Menschenrechte seit dem Zweiten Weltkrieg andererseits. Schließlich hat die Ökumenische Bewegung das Verdienst, die Augen für die Not der Dritten Welt geöffnet zu haben. Diese Umstände haben aus der früheren Ablehnung der Menschenrechtsidee in Kirche und Theologie zum Eintreten für diese geführt, wenn auch ein innerer Konsens noch aussteht.

Die Notwendigkeit der Unterstützung des Menschenrechtsgedankens in der Ökumene ist unbestritten. Die Frage nach dem »Wie« eröffnet drei Wege. Einmal bot sich die Möglichkeit, die Kirchen aufzuspalten, um das Menschenrechtsverständnis der jeweiligen politischen Umwelt zu übernehmen. Die Kirchen konnten eine eigene Menschenrechtskonzeption entwickeln, um mit den schon vorhandenen zu konkurrieren. Schließlich konnten sie versuchen, in die vorhandenen drei Menschenrechtskonzeptionen »einzusteigen« und sich um eine konvergente Entwicklung bemühen. Alle drei Richtungen haben die Kirchen und die theologische Wissenschaft eingeschlagen (S. 61ff.).

Der *erste Weg* der *inneren ökumenischen Au/spaltung* und der *jeweiligen Identifikation mit einer der partiellen Menschenrechtskonzeptionen* wird natürlich von keiner Kirche und keiner theologischen Schule offen propagiert, wenn auch die Papiere und Dokumente aus dem kirchlichen Bereich den Duft ihrer politischen Umwelt an sich tragen. Dabei fällt die Rolle des Kirchenmanns der westlichen Welt besonders auf. Auch Heckel stellt hier die Neigung zu politischer Selbstkritik am heimischen Verfassungs- und Wertsystem fest, welche offenbar in der Absicht geübt wird, Herzen zum ökumenischen Verstehen anderenorts zu öffnen. Das ist draußen populär und in den westlichen Staaten ohne Risiko für Person, geistliches Amt und kirchliche Karriere. Im Ostblock ist eine direkte Identifizierung mit dem atheistischen, die Kirche verfolgenden System natürlich schwierig, die äußere Kooperation auf Gebieten des »Friedens« und der »sozialen Gerechtigkeit« freilich verbreitet. Sie wird im Blick auf die nicht ausgeschlossene christliche Sinndeutung und Vertiefung der staatlichen Propagandaformeln nicht für unmöglich gehalten. Heckel stellt eine erstaunlich weit gehende Aneignung des marxistisch-leninistischen Menschenrechtsverständnisses in offiziellen Papieren östlicher Kirchen fest. Hier feiert die babylonische Sprachverwirrung ihre Triumphe, wenn Kirchenmänner auch der DDR den politisch-konfessionell getränkten Jargon übernehmen und die Staaten des Ostblocks als Bannerträger der Menschenrechtsverwirklichung feiern, sich zugleich aber dagegen verwahren, daß »die Diskussion über einzelne Menschenrechtsverletzungen als Trojanisches Pferd einer Interventionspolitik benutzt werden soll«>". Heckel führt vor und nennt die Gefahr beim Namen, daß die Grundthemen und Grundbegriffe der christlichen Botschaft verschwimmen, zwielichtig und austauschbar werden, und zwar eben wegen der absichtsvollen Verschleierung des vollkommen anderen Menschenrechtsverständnisses des Ostblocks.

Die Schwierigkeiten für die Kirchen, insbeson-

dere in der DDR, verkennt Heckel nicht. Im Ostblock gibt es eben keine Grundrechte, die man als Garantie einer staatsfreien Sphäre verstehen darf, in der eine Eigenständigkeit gegenüber der Staatsgewalt garantiert wird. Alle Rechtsnormen des östlichen Staates sind Instrumente der großen, menschheitsbefreienden Identität von Staat, Partei und Gesellschaft. Sie haben einen Prozeßcharakter, der in Dialog und Neuinterpretation seitens der Partei- und Staatsinstanzen vorangetrieben wird. Das ist der Grund, warum nicht Verfassungsnormen die Wirklichkeit bestimmen, sondern Spitzengespräche, Abschlußkommuniques, Grußadressen bei gegenseitigen Visiten quasi Verfassungsrang genießen und wie eine Art »kirchenpolitische Rahmenvereinbarung« »konkordatsähnlichen Charakter« gewinnen-".

»An der Menschenrechtsdiskussion wird das Dilemma deutlich, das sich für die Kirche zwischen Verweigerung und Identitätsverlust, Anpassung und Widerstand, Glaubwürdigkeit und Ausschaltung (bzw. Rückzug ins Ghetto), äußerer Kooperation und innerer Distanz auftut, wo sie mit dem ihr in der Tiefe fremden, ja widerstreitenden - Weltanschauungsstaat an den gemeinsamen Aufgaben der Freiheit und Gerechtigkeit, der Wohlfahrt und des Friedens in tiefen Sinndifferenzen laboriert.«22

Den *zweiten Weg* einer *Aufstellung eigener Menschenrechtskataloge* haben die Kirchen ebenfalls beschritten. Der Vorstoß blieb aber vereinzelt und der Gewinn gering-". Man muß sich eben zwischen den vorhandenen Konzeptionen entscheiden. Mit Recht weist Heckel auch auf die besondere Gefahr hin, die in der Entwicklung eines eigenen kirchlichen Menschenrechtskataloges droht: Ein wesentlicher Fortschritt der Menschenrechtsbewegung ist ihre Positivierung als geltendes Völkerrecht. Gerade dies würde verspielt, wenn die Menschenrechte nach kirchlichem Verständnis in das Stadium einer kirchlich propagierten Idee zurückfielen und nichts weiter wären als eine weitere umstrittene und partikulare Naturrechtsvorstellung-".

Der *dritte Weg*, nämlich der der *kirchlichen Mitarbeit am Völkerrecht,* hat seine Schwierigkeit darin, daß die »richtige Art und Dosis von Selbstentäußerung und eigenem Engagement« nicht verfehlt werden darf. Die Möglichkeiten kirchlicheri Einflusses dürfen nicht überschätzt werden. Die Kirche kann das Völkerrecht nicht korrigieren oder ergänzen. Eine kritische Mitarbeit nötigt ihr hier viel Relativismus ab, weil sie »die unterschiedlichen Positionen im Verständnis der Menschenrechte zu verstehen, zu würdigen und zu respektieren« hat" s. Das gilt um so mehr, als die Menschenrechte ihrem Ursprung und Sinngehalt nach ja gerade nicht aus christlicher Weitsicht und christlichem Geist geboren sind. Die Ebenen der Völkerrechtsauslegung und der moraltheologischen Stellungnahme sind also deutlich zu unterscheiden, deutlicher, als dies in kirchlichen Äußerungen oft der Fall ist. Diese vermitteln »oft den Eindruck, dies zu vermengen, indem sie sich auf dem fremden juristischen Gebiete dilettantisch exponieren und das eigene theologische Feld vernachlässigen bzw. verwildern lassen«>".

Diesem Eindruck einer dilettantischen Exponierung, theologischen Vernachlässigung oder Verwilderung widmet sich der Verfasser abschließend, wobei die »verdienstliche Untersuchung« von *Wolfgang Huber* und *Heinz Eduard Tödt* über Menschenrechte-? kritisch behandelt wird-". Hekkel entfaltet seine Bedenken in vierfacher Richtung-",

Einmal werde die Dreispaltung der Menschenrechtskonzeptionen in der ökumenisch-theologischen Literatur fast durchwegs nicht im Sinne einer beklagenswerten Aufspaltung hingenommen, sondern im Sinne innerer Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit akzeptiert. Dies gelte als Erweis kritisch-intellektueller Potenz, so daß es gläubigen Dissidenten aus dem Osten vorbehalten bleibe, »den Vorwurf der -Naivitätc gegenüber den verbalen Menschenrechtsbekenntnissen des Sowjetsystems auszusprechene-", »Das Gleichwertigkeits-Axiom dieser unheiligen Dreispaltigkeit führt in der ökumenischen Menschenrechtsdebatte zu dem unheilvollen Ergebnis, daß zwar - mit Recht - die Menschenrechtsverletzungen in der westlichen Welt scharfer Kritik und Mahnung zur metanoia unterzogen werden, hingegen die Menschenrechtsverletzungen der Ostblockstaaten (wie auch der Dritten Welt) weithin in peinlicher Weise ausgeklammert, ja sogar gegen sfremde- Kritik verteidigt werden.« Die hieraus folgende Einbuße der Glaubwürdigkeit und Autorität kirchlicher Äußerungen im Bereich weltlicher Institutionen ist offenbar. Besonders wichtig ist der Hinweis Heckels, daß menschenrechtsfeindlich insbesondere die in den ökumenischen Begegnungen postulierte und praktizierte Maxime wirkt, »daß die Kirchen sich jeweils nur zu den Menschenrechtsverletzungen in

ihrem *heimischen* Gesellschaftssystem äußern sollten«3!. Das ist bei allem Willen zur Selbstkritik katastrophal deshalb, weil damit die unterdrückten Christen anderenorts jeglicher Hilfe beraubt werden. Denn die eigenen ökumenischen Vertreter müssen ein oft recht weit gehendes Minimum an ideologischer Loyalität an den Tag legen">,

Kritisch bemerkt Heckel zweitens im Anschluß an Äußerungen schon von *Ulricb Scheuners?* die theologische Überanstrengung und Überfrachtung juristischer Interpretationen. Hier wirken fehlende Handwerkskünste der Theologen und eine in der Kirche natürlich bestehende Wortgläubigkeit unheilvoll zusammen.

Das leitet über zum dritten Problemkreis, daß nämlich die theologischen Interpretationsbemühungen vielfach die fachtechnische, *juristische Besonderheit und Wirkungsweise* der einzelnen Menschen- und Grundrechte verkennen. Das gilt insbesondere für die Verschiedenheit und das Ineinandergreifen der »liberalen« und »sozialen« Elemente des freiheitlichen Rechts- und Sozialstaatssystems. In der theologischen Menschenrechtsinterpretation bemerkt Heckel vielfach »das anachronistische Zerrbild der plutokratischen Ausbeutungs-Besitzbourgeoisie«, wobei Unwissen, Voreingenommenheit und Geringschätzung personaler Freiheit im Kielwasser fremder Ideologien einhergehen. Bei den Arbeitsmaterialien und Expertisen der ökumenischen Gremien kritisiert Heckel weithin den Mangel »schablonenhafter Einseitigkeit und Anspruchslosigkeit« (S. 71).

Gewiß sind die liberalen Freiheitsrechte als Absieherungen eines egoistischen Individualismus erfunden worden. Ihre Stilisierung als Kontrastprogramm zum humanen Altruismus der kommunistischen Staaten ist trotzdem nicht weiterführend. Im westlichen Verfassungssystem sind nämlich die Bindungen und Pflichten im Vorbehalt des einschränkenden Gesetzes ausgedrückt. Sie stehen im Gegensatz zu den Grundrechten in totalitären Staaten nicht zur Disposition der Staatspartei. Sie sind rechtsstaatlich normiert, kontrollierbar und justitiabel. Vor allem werden sie gestützt von einer Fülle von sozial absichernden Spezialgesetzen, welche durch die pathetische Proklamierung sozialer Grundrechte in Verfassungen der Zweiten und Dritten Welt nicht aufgewogen werden können.

So gewiß eine Annäherung der Menschenrechtskonzeptionen notwendig ist, kann dies - viertens – *»nicht* durch das Zauberritual einer harmonisierenden *juristischen Konvergenz-Interpretation«* erfolgen (S. 72). Hier fällt ein kritisches Licht insbesondere auf die bei *Huber* und *Tödt* geübte »theologiseh-juristische Fundamental-Analyse«, die alle Menschenrechte auf eine sogenannte Grundfigur des Menschenrechts zurückführt>', die nun als Schlüssel benutzt wird, um vermeintliche Einseitigkeiten zu kompensieren. *Heckel* sieht hierin die Möglichkeiten des Rechts und der Rechtsauslegung »heillos überfordert«, weil in dieser Argumentation die verschiedenen Ebenen der Rechtsauslegung, der Rechts- und Verfassungstheorie und der Rechtspolitik verwechselt und vermengt werden. Für den Juristen ist es beunruhigend, wenn Konstruktionen der Rechtstheorie, Wünsche der Rechtspolitik an den Gesetzgeber oder völkerrechtliche Vertragspartner bereits wie geltendes Recht ausgegeben und eingefordert werden. Der Jurist wird insbesondere darauf bestehen müssen, daß die technischen Sonderfunktionen besonderer Freiheits- und Abwehrrechte einerseits, der sozialstaatlichen Teilhaberechte andererseits erkannt und verstanden und nicht vermischt werden dürfen.

Die theologische Begründung und Bewertung der Menschenrechte »ist quälend und kontrovers« (S. 73). In ihrer Knappheit ist die Zusammenfassung von Heckel auch zu diesem Punkt hilfreich.

Die Schrift schließt mit einem Rückblick auf den Anfang. Zutreffend mahnt der Verfasser zur Nüchternheit: »Die Menschenrechte sind - theologisch - keine Heilsbotschaft, sondern ein weltliches Ding zum irdischen Wohl dieser Welt.« (S. 75) Sie gehören nicht zur Erlösungsordnung. Sie sind nicht »Evangelium«, sondern »Gesetz«. Sie betreffen die weltliche Gerechtigkeit und nicht die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Sie sind durchaus weltliche Freiheiten im irdischen Sozialverband und insofern eine Sache der Vernunft und nicht der Offenbarung. Alles das ist selbstverständlich für den, der den Unterschied von Kirche und Welt kennt. Eine theologisch verantwortliche Sicht »kann die UNO nicht zu einer Art Weltkirche aufmöbeln und die Ökumene nicht zu einer zweiten UNO machen. Sie muß die Universalität ihrer Botschaft und die Universalität des Völkerrechts in ihrer Diskrepanz und Korrelativität reflektieren.« (S. 79)

Die Schrift von Heckel betrifft wirklich keine neue Fragestellung. Gleichwohl haben wir etwas Vergleichbares an knapper Zusammenfassung und Klarheit der kirchlichen und weltlichen Positionen

bisher nicht gehabt. Sie ist allen Theologen und Juristen, die sich einschlägig interessieren oder gar äußern, dringend zur Lektüre empfohlen. Der Erscheinungsort der Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften läßt auf den ersten Blick vermuten, daß es sich hier um eine Abhandlung handelt, die für den Mann der kirchlichen, insbesondere ökumenischen Praxis weniger wichtig sei. Das Gegenteil ist der Fall. Manche von Heckel hier aufgespießten Bedenklichkeiten beruhen gerade darauf, daß sich in der kirchlichen, insbesondere ökumenischen Praxis politisches Überengagement und ein Defizit an handwerklichem Wissen in negativer Weise steigern.

Für die aktuellen Auseinandersetzungen im evangelischen kirchlichen Bereich sind die einschlägigen Passagen bei Heckel von besonderer Bedeutung, weil sie das oft ohne sonderliche juristische Fachkenntnis verbreitete Gedankengut in hilfreicher Weise zusammenfassen und beleuchten.

Prof Dr. jur. Axel Frhr. v. Campenhausen
Oppenbornstraße 5
3000 Hannover 71

Anmerkungen

l. *Heckel,* S. 19. Mit Recht wendet sich der Verfasser gegen die Versuchung, »die geistlichen Weisungen der Reformatoren über das Verhalten des Christen in der altständischen Gesellschaft, patriarchalischen Territorialstaatlichkeit und Agrarwirtschaft des frühen 16. Jahrhunderts ... gedankenlos und sinnverkehrt in die Industriegesellschaft und im Staats- und Völkerrechtssystem des 20. Jahrhunderts als Maßstab theologischer Beurteilung der Menschenrechte« zu übernehmen. Beispiele für vordergründige Aktualisierung historischer lutherischer Positionen ohne ausreichende Berücksichtigung des Übersetzungsproblems in die moderne Umwelt auch bei *Christoph Link:* Luther und das deutsche Staatsverständnis, Juristenzeitung 1983, S.869-875.

2. Zum Freiheitsproblem hat sich *Heckel* wiederholt geäußert, vgl. *denselben:* Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit, ZRG, Kan. Abt. 55 (1969), S.395ff.; *ders.:* Staat, Kirche, Kunst. Rechtsfragen kirchlicher Kulturdenkmäler (1968), S.66f., 90ff., 119f.; *ders.:* Deutschland im konfessionellen Zeitalter. (1983), S. 52f.; *ders.:* Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat (1986), S. 24f., 92f., 150, 162f., 168f., 228.

3. Dazu die grundlegende Arbeit von *Martin Heckei:* Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, Jus Ecclesiasticum, Bd.6 (1968), und *ders.:* Deutschland im konfessionellen Zeitalter (1983).
Eine ähnlich differenzierende, an der staatsrechtlichen Geltung des kirchlichen Wahrheitsanspruchs orientierte Haltung nahm die römische Kirche noch im 19. Jahrhundert ein. Sie vertrat damals nicht die Forderung nach Religionsfreiheit für jedermann, sondern nur für sich und ihre Angehörigen. Dabei hing ihre Einstellung im Einzelfall davon ab, ob in dem betreffenden Land die Katholiken die Mehrheit hatten oder eine Minderheit waren. Nur im letzteren Falle unterstützte sie die Forderung nach Religionsfreiheit. Dazu mit reichlichen Nachweisen aus dem 19. Jahrhundert *Joseph Isensee:* Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, ZRG, Kan.Abt. 72 (1987), S.296 (314ff.).

4. So in vielen Variationen *Gustav Heinemann.* Dagegen mit ganz ähnlicher Argumentation *Axel v. Campenhausen:* Staat, Kirche und Gesellschaft bei Gustav W. Heinemann, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32 (1981), S. 1-23, und *Karl Michaelis:* Die Deutschen und ihr Rechtsstaat, Schriftenreihe der Juristischen Gesellschaft e. V. Berlin, Bd. 60 (1980).

5. Die ältere protestantische Lehre des 17. Jahrhunderts stellt das Recht des Menschen in den Pflichten gegen den Nächsten dar. Ausgangspunkt war dann nicht so sehr die Würde der Person als das Recht des Menschen aus dem christlichen Gebot der Liebe als Recht des Nächsten, nicht der eigenen Person *Ulrich Scheuner:* Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen über Menschenrechte, ZevKR 20 (1975), S. 113 (115).

6. *Christoph Link:* Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre (1979), S. 138. Vgl. auch *denselben:* Menschenrechte und bürgerliche Freiheit, FS W. Geiger (1974), S. 277ff.

7. Grundlegend die Enzykliken »Pacem in Terris« (1961) und »Mater et Magistra« (1963). Mit der Enzyklika »Redemptor hominis« von 1979 stellt sich Papst *Johannes Paul II.* nachdrücklich auf die Basis der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Das 11. Vatikanische Konzil bekannte sich zu den Menschenrechten in der Pastoralkonstitution »Über die Kirche in der Welt von heute« (»Gaudium et spes«, 1965) und in der Erklärung über die Religionsfreiheit (»Dignitatis humanae«, 1965).

8. Ich denke hier an die mutigen Stellungnahmen von *Ernst Wolfgang Böcken!örde,* der mit seinen ersten Arbeiten wie ein Rufer in der Wüste stand, vgl. *denselben:* Stimmen der Zeit 90 (1964/65), S. 199-212; *ders.:* Einleitung zum Text der »Erklärung über die Religionsfreiheit«, jetzt auch in: *ders.:* Kirchlicher

Auftrag und politische Entscheidung (1973), S. 172fT., 191fT.

9. *Isensee,* a.a.O. (Anm. 3), S. 314fT., 321.
10. Ausnahmen gab es auch damals. Der Theologe *Richard Rothe* und vor allem der Jurist *Friedrich Julius Stahl* haben den Gedanken der Menschenrechte umfangreich aufgenommen, vgl. *Gott/ried Hiitter:* Die Beurteilung der Menschenrechte bei Richard Rothe und Friedrich Julius Stahl (1976).
11. *Wolfgang Huber* und *Heinz Eduard Tödt:* Menschenrechte (1977); *Martin Honecker:* Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik (1978); erschöpfender Nachweis theologischer Lit. bei *Heckel,* S. 9f. Anm. 1.
12. Dazu von juristischer Seite, auch für Kirchenmänner wichtig, *Ernst Wolfgang Böcker!förde:* Die Rechtsauffassung im kommunistischen Staat (I. Aufl. 1967); *Georg Brunner:* Die Grundrechte im Sowjet-System (1963).
13. Die Betonung der faktischen Teilhabe an den Menschenrechten in den Ostblockstaaten läßt die dortigen Machthaber stolz sein auf den vermeintlichen Vorsprung der sozialistischen vor den liberalen Freiheitsrechten. Freilich nützen Eigentumsgarantien dem Habenichts so wenig wie die Berufsfreiheit dem Arbeitslosen. Deshalb bedürfen, wie *Heckelmit* Recht hervorhebt, die liberalen Grundrechte der Hilfs- und Ausgleichsrnaßnahmen des sozialen Rechtsstaats. Das hat bekanntlich insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945 zu einem beispiellosen Ausbau des Sozialstaatssystems geführt. Dadurch ist auch die tatsächliche Realisierung der Grundrechte in diesem Staat für alle Bevölkerungsschichten in einer unvergleichlich besseren Weise erreicht und gesichert worden als in den sozialistischen Weltanschauungsstaaten, die sich an einem tatsächlich überholten Zerrbild des ausbeuterischen Kapitalismus orientieren. *Heckel* findet es mit Recht »schwer begreiflich, daß viele gutmeinende theologische Menschenrechtsexpertisen der Ökumene diese Binsenwahrheit nicht realisieren« (S. 59, 71).
14. »Eine einseitige Betonung der sozialen Rechte, insbesondere wenn sie auf Gruppen bezogen werden, kann den Menschen in weitgehende Abhängigkeit vom Staat oder von mächtigen gesellschaftlichen Gruppen bringen.«; so *Scheuner,* (Anm. 5), S. 114. In diesem Sinne auch *Heckei,* S. 55f.
15. Aus der Lit.: *Otto Luchterhandt:* Die Gegenwartslage der Evangelischen Kirche in der DDR, Jus Ecelesiasticum, Bd.28 (1982); *ders.:* Die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften im totalen Staat, ZevKR 24 (1979), S. 111-170, beides mit wichtigen Nachweisen.
16. *Ulrich Scheuner,* Besprechung von Huber/Tödt, Menschenrechte, ZevKR 25 (1980), S. 323, weist schon auf die Neigung hin, die Menschenrechte im Zusammenhang sozialer Ziele und Nöte der Dritten Welt zu behandeln und den Gedanken des überlieferten Schutzes der menschlichen Person und Freiheit demgegenüber in den Hintergrund zu rücken. An der überwiegenden Orientierung an der sozialen Seite des Grundrechts kritisiert auch *Scheuner,* daß dadurch die auch verfahrensmäßig gesicherte Verwirklichung der Menschenrechte in ihrer beispielgebenden Rolle nicht richtig gewürdigt wird.
17. Gegen die Neigung, die grundlegende Sicherung der menschlichen Lebenssphäre im Staat und in der Völkergemeinschaft durch die Menschenrechte als individualistisches Bestreben zurückzusetzen, auch *Scheuner:* Besprechung (Anm. 16), S. 323.
18. Vgl. schon *Ulrich Scheuner:* Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion, Ökumenische Rundschau 1975, S. I52ff. - Hier zeigt sich ein Unterschied zu der sozialistischen Menschenrechtstheorie: Dort erscheinen internationale Kontrollen als Einmischung in innere Angelegenheiten und als konterrevolutionärer Angriff auf die wahre, allein humane Menschenrechtsverwirklichung, während für die Dritte Welt gerade die internationalen Organe als Garanten erscheinen, *Heckei,* S. 61.
19. Ökumenische Gremien neigen im Ansatz dazu, die herkömmliche Konzeption der Menschenrechte als Gewähr individueller Entfaltung und Freiheit und der Sicherung grundlegender menschlicher Rechte kritisch zu sehen. Statt dessen richten sie ihr Augenmerk in erster Linie auf die Erfüllung von Forderungen sozialer Gerechtigkeit in der Welt und die Verwirklichung der Rechte der Volksmassen. Dabei tritt die liberale Tradition der individuellen Rechte, die dann gern als einseitig bezeichnet wird, zurück hinter dem Eintreten für gesellschaftliche Entwicklungen und Veränderungen, die der Erreichung sozialer Gerechtigkeit dienen sollen. So schon kritisch *Scheuner:* Konsultation über Menschenrechte (Anm. 5), S. 113f. - Zum Wandel der Stellungnahmen des Ökumenischen Rates und seinem Eintreten für die Menschenrechte vgl. auch *denselben:* Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen, ZevKR 21 (1976), S. 351 (371fT., 374ff.).
20. *Man/red Stolpe:* Menschenrechte - Herausforderung und HofTnung, in: *ehr. Lewek, M. Stolpe, J. Garstecki* (Hg.): Menschenrechte in christlicher Verantwortung (2. Aufl. 1981), S. 58. Diese Stimme mit eingehenden Zitaten.
21. *Luchterhandt:* Die Gegenwartslage (Anm.15), S.40ff.
22. *Heckel,* S. 66.
23. Zurückhaltend gegenüber einer theologischen Begründung der Menschenrechte auch *Scheuner:* Besprechung (Anm. 16), S. 325, wegen der Gefahr, die auch in der nichtchristliehen Welt angenommene Vorstellung der Menschenrechte theologisch zu überfrachten.

24. *Peter Saladin:* Die Rechtsgeltung von Menschenrechten als Beispiel für die Rechtserheblichkeit ethischer Kriterien, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3 (1982), S. 197 ff.
25. Denkschrift der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung über »Menschenrechte im ökumenischen Gespräch«, S. 17.
26. *Hecke/,* S. 67.
27. Anm. 11.
28. Diese »verdienstliche, die Menschenrechtsproblematik vielfach vertiefende und bereichernde Untersuchung ... dürfte hier bedauerlicherweise weder der verfassungsgeschichtlichen noch der verfassungstheoretischen Problematik und Forschungslage gerecht werden.«, so *Hecke/,* S. 71.
29. *Heckel,* S. 68ff.
30. *Heckel,* S. 68.
31. *Hecke/,* S.69, im Blick auf die vom Lutherischen Weltbund 1977 herausgegebenen »Theologischen Perspektiven der Menschenrechte« (Bericht einer Konsultation des Lutherischen Weltbundes hierüber in Genf im Jahre 1976, S. 37).
32. Daß »auch die lokalen Kirchen geneigt sein mögen, in ihrer Nähe zu den politischen Mächten über Beeinträchtigungen menschlicher Rechte hinwegzusehen«, bemerkt auch *Scheuner.* Viele Staaten, insbesondere im Ostblock sehen die Wahrung der Menschenrechte als eigene innere Angelegenheiten an und verbitten sich hier eine »Einmischung«. Daß ökumenische Instanzen dementsprechend dazu neigen, nur die Verletzung von Menschenrechten in bestimmten Teilen der Welt aufzugreifen, läßt die Glaubwürdigkeit ihres Eintretens für die Menschenrechte dank dieser Selektivität Einbußen erleiden, *Scheuner* ZevKR 20 (1975), S. 115. Kritisch auch *Heckel,* S. 58f.
33. *Scheuner:* Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion (Anm. 18), S. 159.
34. *Huber/Tödt,* Menschenrechte (Anm. 11), S. 80ff. Es ist bemerkenswert, daß die katholische Kirche in ihren Enzykliken und Aussagen des 11. Vatikanischen Konzils die sozialen Forderungen für die Menschen, Leben, Arbeitsbedingungen, Erziehung lebhaft betont, ohne deshalb an der grundlegenden Bedeutung der internationalen Erklärungen und Konventionen rütteln zu lassen. Vgl. die Ansprache Papst *Johannes Pau/s II.* vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 2. 10. 1979, abgedruckt in HK 33 (1979) S. 554 ff. - Dagegen war in einem Papier der Menschenrechtskonsultation des Ökumenischen Rates in St. Pötten (1974) davon die Rede, daß eine zeitweilige Suspension bestimmter Menschenrechte in einer Periode wirtschaftlicher und politischer Wandlungen möglich sein solle. Es bedurfte des Widerspruchs, um die unbedingte Geltung der grundlegenden Menschenrechte in jedem System als Forderung festzuhalten und allenfalls einen Wandel in der Akzentuierung einzelner Rechte in Zeiten der Veränderung vorzusehen. Dazu *Scheuner:* Konsultation über Menschenrechte (Anm. 5), S. 114.

Der Fall Stephan Pfürtner

Von Hermann Ringeling

»Unser Wahrheitsbewußtsein läßt es nicht mehr zu, die tatsächlich geltenden Normen der Vergangenheit, die das sexuelle Verhalten auf dem Gebiet der Masturbation wie der vorehelichen Beziehungen, der homosexuellen wie der außer- und nachehelichen Aktivitäten regelten, schlechthin als runantastbare« Gebote anzusehen. Wir sind zu einem erheblich differenzierten Urteil genötigt, das schließlich in dem entscheidenden Grundsatz münden muß: Es gibt nur ein einziges Sittengesetz; das unantastbar ist und daher immer und überall zu regieren hat: die mit Vernunft gepaarte Liebe.«?

Das war die Botschaft, oder bildhafter ausgedrückt, der Paukenschlag im Berner Kursaal am 3. November 1971, dessen Echo einen Skandal auslöste: den Fall *Stephan Pfürtner*. Eine alte Geschichte?

Den Autor des hier anzuzeigenden Buches, eines Werkes von sage und schreibe 1219 Seiten, den Theologen und langjährigen Chefredaktor der Jesuitenzeitschrift »Orientierung«, *Ludwig Kaufmann,* hat sie nicht ruhen lassen. Und er wollte den Kirchenkonflikt, dessen Anstoß der »Berner Vortrag« geworden war, nicht auf sich beruhen lassen. Gleichwohl ist das vor kurzem in der Edition Exodus, Freiburg i. Ue., erschienene Buch nicht das Werk eines Eiferers>. Er will nur, was vernünftig und redlich ist: daß ein Konflikt, auch wenn er an die Grundlagen des Glaubens und der Sitte rührt, ja, gerade dann und weil es in der Kirche nun einmal um die Wahrheit geht, offen ausgetragen werden muß.

Das ist der Kern seines Anliegens und sein Verdienst. Kaufmann legt den Konflikt überhaupt erst einmal offen, indem er die Geschichte des Falles Pfürtner schreibt und mit einer Fülle von Dokumenten belegt. Was so durch mühevolle Recherchen, die wesentliche Quellen erstmals zugänglich machen, entstand, ist ein glänzender Beitrag zur Kirchen- und Zeitgeschichte, überaus spannend zu lesen und in der Darstellungskunst seinem weit sich verzweigenden und verzwickten, wie er selbst sagt, kafkaesken Gegenstand gewachsen: dem Thema von der »Anonymität der Macht« (960), die einem angesehenen und aufrechten Theologieprofessor am Ende - will er angesehen und aufrecht bleiben - keine andere Wahl mehr läßt, als seinen Abschied zu nehmen - vom Lehramt in Freiburg, vom Dominikanerorden und Priesteramt. Das macht die Geschichte zu einem Schweizer Skandal.

Anfang und Entwicklung

Incipit narratio - Anfang der Pfürtner-Story, notiert der Chronist mit Bezug auf eine Aktennotiz Pfürtners vom 24. Januar 1967 »Zum Vortrag: Geburtenkontrolle«. Gemeint war seine Antrittsvorlesung. Stephan H. Pfürtner, ein in Danzig geborener Deutscher, der schon als junger Medizinstudent und Soldat kein Blatt vor den Mund nahm und deswegen, der Todesstrafe gewärtig, in Gestapo-Haft saß, war 1966 auf den Lehrstuhl für theologische Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg berufen worden. Und gemeint war das von *Bischof Charriere* dem Dekan der Fakultät, aber wohl auch dem Dominikanergeneral gegenüber geäußerte »Befremden über die von mir bezogene Stellungnahme« (95). Nicht jedoch Pfürtner gegenüber.

An dieser Stelle, dem Vorgrollen des entsprechend der größeren Publizität auch stärkeren Berner Echos, greift der Bericht weit aus. Der Pfürtner-Konflikt, von Kaufmann mit Recht den bekannteren Streitfällen, die sich mit den Namen *Illich, Curran, Kiing; Boff* verbinden, an die Seite gestellt, ist typisch für diejenige Geschichte der »Rezeption« des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche, die man auch als eine Geschichte der Schadensbegrenzung darstellen könnte. Als besorgniserregend nämlich sollte bald schon die Zielsetzung gelten, die *Papst Johannes XXIII.* bei der Eröffnung der Kirchenversammlung am 11. Oktober 1962 gegeben hatte.

»Sie ordnete die christliche »Lehre« ganz und gar der »Seelsorget zu und wurde damit im doppelten Sinn zum Fanal: Verkündiger und Forscher sollten in der Ausübung des Lehramts partnerschaftlich-dialogisch zusammenwirken, und eben dieses Lehramt sollte befreit werden von einem zeitlosen Prinzipiendenken hin zu einem auf die konkreten Menschen

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 292-296, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

bezogenen und somit geschichtlichen Glaubensdenken«. (3)

Nichts anderes tat Stephan Pfürtner. Seine Antrittsvorlesung fällt in das Vorjahr der Veröffentlichung der Enzyklika »Humanae vitae«. Papst Paul VI. äußerte sich darin mit hohem Lehramtsanspruch zur Frage der empfängnisverhütenden Mittel. Auf den schlichtesten Nenner gebracht: Er verbot die »Pille«, Das hatte einen verhängnisvollen Riß in der katholischen Kirche zur Folge, mehr noch und tiefergehend eine existentielle Vertrauenskrise als eine Polarisierung in der Theologie. Die gelebte Überzeugung vieler Christen stand in einer wichtigen Frage der persönlichen Moral in einem unüberbrückbaren Widerspruch zur offiziellen kirchlichen Lehre.

Das gab Pfürtner nachträglich auf mehrfache Weise recht, wenn er sich - in Demut und Freimut, um ein Schlüsselwort des Buches zu gebrauchen (16) - in eben dieser Sache als besonders sachverständiger Professor der Ethik zu Wort meldete, bevor der Papst, der eine Expertenkommission eingesetzt hatte, zu einer Entscheidung gelangt war. Es gehe ja dabei, sagte Pfürtner, um elementare Belange von Mann und Frau von überkonfessioneller Bedeutung, es gehe um das Ethos ehelicher Liebe, verantwortlicher Elternschaft und der menschlichen Geschlechtlichkeit überhaupt. Er sagte: *»Sind wir es dem Träger des Petrus-Amtes nicht schuldig, mitzudenken und mit ihm um den rechten Weg der Kirche mitzuringen?« (103)*

Recht hatte er aber auch, wenn er die strittigen und für viele aufreizend wirkenden Fragen der Sexualethik nur als Beispiel für einen grundlegenden Wandel des sittlichen Bewußtseins abhandelte. Mir sagte damals einmal ein Dominikanerpater: »Man geht doch nicht für den vorehelichen Geschlechtsverkehr auf die Barrikaden.« Darum ging es auch nicht eigentlich, und Pfürtner, das dokumentiert Kaufmanns Werk, war ebenfalls kein Eiferer, der nichts zurückzunehmen vermochte, was er in der Hitze der Diskussion, im Bemer Kursaal, ungeschützt gesagt hatte. Worum es ging, war vielmehr ein Streit um die Lehrautorität in der Kirche. Es ist kein bloßer Zufall, daß Pfürtner ein Buch über »Luther und Thomas im Gespräch« geschrieben hat. Mit anderen Worten, es war ein »reformatorischer« Streit, der sich nun einmal an diesem Thema entzündete und dann zur Machtprobe wurde.

Da aber kam nun vieles zusammen, was nur historisch konstatiert, nicht aus der Logik der Sache erklärt werden kann. Die Zeit des Konflikts, 1971 bis 1974, ist auch die Zeit des Meinungsstreits über die Abschaffung der konfessionellen Ausnahmeartikel in der Bundesverfassung; auf den Mai 1973 war die Volksabstimmung angesetzt. Der »Schauplatz Freiburg/Fribourg«, auf dem sich der Fall Pfürtner abspielte, geriet ins Rampenlicht der Politik und der Presse. Nicht nur der Riß in der Kirche, auch der »Graben der Sarine« und eben jenseits der zwei Sprachen und Kulturen trennenden Saane die besondere Verfassung der Universität Freiburg wirken sich auf die Handlung und die handelnden Personen in diesem Drama aus. Es ging ja nicht nur um das »Jesuitenverbot«, es ging auch um die »Klöster«, auch das »Albertinum«, in dem Pfürtner wohnte. Es ging nun aber vor allem um den Einfluß der römischen Ordensleitung des Dominikanerordens auf die Theologische Fakultät, es ging allgemein um den »katholischen Charakter- der Universität Freiburg und deren finanzielle Absicherung durch eine alljährliche Kollekte, zu der sich die Schweizer Bischöfe verpflichtet hatten. Neue Fronten bauen sich auf, durchkreuzen einander: Während die einen wegen Pfürtner - Ist die Universität Freiburgnoch katholisch?-zum Boykott der Kollekte für die Universität aufrufen, sehen die anderen diese in den Klauen einer »ausländischen Macht«. Kurzum, nichts konnte der Kirche ungelegener kommen als ein offener Konflikt um Pfürtner. Was liegt einer Institution, die autoritär zu handeln gewohnt ist, näher, als abzuwiegeln und zu vertuschen? Das aber wird von einem zweiten helvetischen Ereignis in aller Öffentlichkeit erschwert: der »Synode 72«.

Der Gang der Geschichte

Warum, fragt L. Kaufmann, blieb der eine, der nur ausformuliert hatte, was viele empfanden, im Netz hängen (933)? Warum kamen alle Verständigungsversuche, Verständigungstexte, alle Bemühungen zur solidarischen Selbstverständigung in der Fakultät, führte aber auch die Stimme der Bischöfe, die für eine sachliche Auseinandersetzung in voller gegenseitiger Achtung eintraten, zu keinem guten Ende?

Pfürtner selber verfaßt einen »Verständigungstext«; eher zufällig markiert er die Mitte des Buches (658). Er erklärt, daß er zwar den Trägem des

Lehramtes in kritischer Solidarität gegenübergetreten sei, damit aber keineswegs den Bischöfen seiner Kirche und dem Papst ihre besondere Lehr- und Leitungsverantwortung habe absprechen wollen. Er setzt seine eigene Kompetenz gleichsam eine Stufe tiefer an, nämlich bei den zahlreichen »Lebens- und Gesellschaftsfragen, die ihrer Natur nach nicht zum Fundament des christlichen Glaubens gehören, wohl aber mit ihm in irgendeiner Weise zusammenhängen«. Es ist die Kompetenz eines Ethikers, der sich auch in den Human- und Sozialwissenschaften auskennt, eines Gelehrten, der einen hypothetischen Beitrag zur moralphilosophischen und -theologischen Diskussion leistet (658).

Pfürtner ist denn auch bereit, seine Lehrauffassungen einer kritischen Prüfung zu unterwerfen und die Argumente der kirchlichen Autoritäten sorgfältig zu beachten. Aber eben: Beugen würde er sich dem Gewicht der Argumente, nicht aber sich in Person einem Machtanspruch. Ob und wie weit geschlechtliche Verhaltensweisen, die von der alten Moral abweichen, ethisch zu rechtfertigen, zu dulden oder zu verbieten sind, weiß man nicht immer schon und kann also auch nicht aus solchem sicheren Wissen »von oben herab« unanfechtbare Urteile fällen. Vielmehr muß man beobachten, wie sich ethische Normen im wirklichen menschlichen Lehen bewähren. Die »Basis« der katholischen Kirche, die 1972 bis 1974 in der von Kaufmann eingehend behandelten schweizerischen, in sieben Diözesansynoden untergliederten »Synode 72« zu Wort kam, drängte ihrerseits auf Klarheit und Durchsichtigkeit und überwand auch selber, wie die in Bern tagende Basler Synode mit ihrem gesprächsbereiten und hilfreichen *Bischof Anton Hänggi*, die doch gar nicht so unüberbrückbar erscheinende Kluft zwischen »objektiver sittlicher Norm« und subjektivem Ermessen (932f.), indem sie vermittelnd formulierte:

»Das christliche Ideal fordert die Einordnung der sexuellen Beziehungen in die Ehe, deren Wesensmerkmale Liebe, Treue, Dauerhaftigkeit und Ausschließlichkeit sind. Die gesellschaftlich institutionalisierte Form der Ehe will Geborgenheit und Einfügung ins Lebensganze garantieren und die Rechte der Kinder sichern.« (1044).

Zur Verständigung war es aber in diesem November 1974 schon zu spät. Was im Mai 1971 mit einem Brief des Freiburger *Ortsbischofs Mamie* an den Generalmagister des Dominikanerordens, *Pater Anciet Fernandez,* begonnen hatte, eskalierte unaufhaltsam. Die Intervention Bischof Pierre Mamies erfolgte auf einen Vortrag hin, den Pfürtner in seiner deutschen Wirkungsstätte, der Jugendakademie Walberberg, unter dem Stichwort »Demokratisierung in der Kirche« gehalten hatte. Er griff auch den Vorschlag auf, den im Jahr zuvor *Lukas Vischer* im Weltrat der Kirchen in Genf gemacht hatte: ein »allgemeines christliches Konzil« abzuhalten (126). Genauer gesagt und von Kaufmann eindrucksvoll belegt: Die Affäre Pfürtner eskalierte, indem sie sich jedem wirklichen Einfluß, sei es der Fakultät, sei es der Bischöfe, längst entzog, oder anders, weil die römische Glaubensbehörde den Fall an sich zog. »Die Anonymität der Macht«: Es ist bedrückend zu lesen, wie der ganze Prozess sich hinter den Kulissen des Schauplatzes abspielte, wie die von Kaufmann fair und einfühlsam gezeichneten Akteure auf der Bühne des Geschehens, wie die Bischöfe Adam, Mamie, Hänggi, aber auch der Dominikanergeneral, in eigene Rollenkonflikte verstrickt, an ihrem Ort nur mehr aufzuführen und auszuführen haben, was beschlossene Sache ist: Pfürtner soll öffentlich widerrufen, sich unterwerfen, eine Sprech- und Schreibzensur über sich anerkennen. Erstmals wird der Geheimbeschluß der Glaubenskongregation unter ihrem Präfekten *Franjo Kardinal Šeper* (605)vom 17. Oktober 1972 dokumentiert, es sei Pfürtner die Lehrbefugnis zu entziehen. Und er, der Hauptbetroffene, hat, wie er an Generalmagister Fernandez schreibt, von diesem Verfahren erst nach seinem Abschluß Kenntnis erhalten (458, 942).

Roma locuta causa finita - der Machtspruch ist gefällt, auch der Freiburger Staatsrat zieht nach, Pfürtner soll demissionieren, was er schließlich auch tut, obwohl seine Freunde, allen voran der Staatsrechtler *Thomas Fleiner,* ihm raten, um sein Recht zu kämpfen und eine staatsrechtliche Beschwerde beim Bundesgericht in Lausanne einzureichen. Damit sind wir am Kern des Buches, das nicht zufällig in einem Verlag erscheint, der sich besonders der Befreiungstheologie und damit dem Kampf um die Menschenrechte gewidmet hat.

Ein Lehrstück

Es sind zwei Leitmotive, das eine nie ohne das andere, die das Buch zum Lehrstück machen:

»Lehrfreiheit« und »Menschenrechte« (434). L. Kaufmann findet harte Worte für das Vorgehen der Kirche gegen Pfürtner. Er spricht von »Systemverfallenheit«, Sprache der Inquisition und von einer in sich geschlossenen 'Welt, in der alles Wesentliche bereits nach den Kategorien »Wahrheit« und »Irrtum« eingeteilt sei (605, 613). Bei Pfürtner sieht er einen anderen Geist. Pfürtner pocht, und das sei ihm .zu danken (452), mit Berufung auf das Zweite Vatikanische Konzil darauf, daß ein Grundrecht des Menschen verletzt werde, wenn man ihm verbietet, seine Auffassung vorzutragen; das zentrale Prinzip der Wahrheits- und Gewissensverbindlichkeit sei als sittliches Postulat verkündet worden (458). Er kann und will nicht widerrufen, weil er den Widerruf nur unter Verlust seiner »moralischen Selbstidentität« vollziehen könnte (451).

Also ein uneingeschränktes Recht, in der Kirche und als Universitätstheologe die Wahrheit, wie einer sie selbst erkannt hat, zu lehren? *Peter Saladin,* heute Professor für Staats- und Kirchenrecht in Bern, machte darauf aufmerksam, daß derjenige, der ein kirchliches Amt (in einem weiten Sinne genommen) an einer staatlichen Institution bekleidet, einer besonderen Bindung unterliege. Er müsse sich – freiwillig - Einschränkungen seiner vom Staat gewährten Meinungsfreiheit unterstellen, die dem gewöhnlichen Bürger nicht zuzumuten wären. Das gelte im reformierten Bereich genauso wie im römisch-katholischen (1021). Das erkennt auch Pfürtner an, er tritt nicht für eine extreme Form der Lehr- und Forschungsfreiheit an der Theologischen Fakultät ein. Er wehrt sich aber dagegen, daß dieses Recht im Falle eines Freiburger Theologieprofessors »dem Ermessen der römischen Behörde überstellt und mit keinen rechtlichen Sicherungen gegen mögliche Übergriffe versehen« ist. Er notiert in einem nicht abgesandten Brief an Staatsrat *Aebischer:*

Es wird wieder Angst in die Theologische Fakultät von Freiburg einziehen, wenn der Konflikt mit meiner Demission endet und kein sichtbares Zeichen dafür gesetzt wird, daß der Staat ein legitimes Recht auf Lehr- und Forschungsfreiheit auch für seine Universitätslehrer in der Theologie sicherzustellen bereit ist.« (942)

Es geht eben im Kern, weit über die Sachfragen hinaus, um eine Prinzipienfrage: das Kompetenzproblem. Der Vorwurf der Kompetenzüberschreitung wird von den kirchlichen Autoritäten, die die Wahrheit zu verwalten beanspruchen, gegen Pfürtner, von Pfürtner gegen sie erhoben. Von diesem, weil jene keinen freien Raum und ausreichende Zeit zur Wahrheitssuche gewähren, bis sich das Gültige in der Gemeinschaft der Gläubigen durchsetzt. Man ahnt und versteht aber wohl die Besorgnis der Kirche, daß aus diesem Prozeß der Wahrheitssuche auch die »fundamentalen« Lehrsätze, die Grundlagen und Bausteine des Glaubens und der Kirche, nicht ausgespart und der Zuständigkeit der Bischöfe und des päpstlichen Lehramts überlassen werden können. Wo jedoch auch, in die Sorge der Hirten Angst einzieht, ist die Versuchung nicht fern, »kurzen Prozeß« zu machen und Menschenrechte, auch so elementare wie die Anhörung und Verteidigung in einem Lehrverfahren, unter Berufung auf ein vermeintlich höheres Recht hintanzusetzen. Das wäre eine selbstgerechte Äußerung, wenn der Schreibende nicht aus eigener Amtserfahrung, in einer Kirchenbehörde, nur allzu gut um diese Versuchung wüßte.

Das Ende der Geschichte

L. Kaufmann schildert, wie Freunde Pfürtners auch im evangelischen Bereich sich bemühen, ihm, dem eine Art Verbannung an eine Ordensniederlassung in Skandinavien droht (954), eine sinnvolle Wirkungsmöglichkeit in der Schweiz zu erhalten. Der Schauplatz verlagert sich wieder nach Bern. Von einem »interdisziplinären Freundeskreis in Bern« nämlich (870) ging die Initiative aus, für Stephan Pfürtner eine Stiftungsprofessur im Fachgebiet »Ethik und Gesellschaft« zu errichten. Der Schreibende, um den objektivierenden Ausdruck einmal beizubehalten, übernahm den Vorsitz in dieser Arbeitsgruppe, weil damals, 1972 bis 1974, Dekan der Evangelisch-theologischen Fakultät und Fachkollege Pfürtners als Ethiker. Ihm sachlich nahestehend, nicht zuletzt in der Sexualethik (362), aber auch menschlich. Übrigens in beiden Eigenschaften, als Dekan und als Experte schon lange mit auf dem Plan: als Mitglied der Basler »Synode 72« und ihrer Diözesanen Sachkommission 6 (1041), somit auch an der vermittelnden Aussage über Ehe und voreheliche Beziehungen (1044) beteiligt. Was lag also in der Tat sachlich, menschlich, räumlich näher als eine Forschungsprofessur für Pfürtner in Verbindung mit einem Lehrauftrag im Seminar (nicht: Institut,873) für

Ethik an der Evangelisch-theologischen Fakultät, die damit einverstanden war?

Dafür mußte die Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds für wissenschaftliche Forschung und des Regierungsrats des Kantons Bern gewonnen werden. Eine heikle Sache, wie man sich nach den Vorgängen um Pfürtner seit dem Berner Vortrag denken kann. Es wurden viele Gespräche geführt, auch solche (auch hier) hinter den Kulissen, über die es keine Notizen gibt und die deshalb auch nicht dokumentiert werden können. Vielleicht hätte der Autor, das gilt für manche Stelle des Buches, die handelnden Personen selber befragen sollen, wo er, wohl aus wissenschaftlichen Gründen sich nur auf Schriftstücke stützend, Vermutungen anstellt. Wie auch immer: Das kam nicht zustande. Es gelang dann aber – was schon über den Rahmen des Buches hinausgeht - in Marburg, einen Lehrstuhl für ökumenische Theologie und Sozialethik zu schaffen. Dort lehrte Pfürtner, der 1974 heiratete, eine Familie gründete, bis zu seiner Emeritierung 1988 als katholischer Ethiker. Happy-End der Pfürtner-Story? Insofern schon.

Ein neuer Anfang auch in Freiburg. L. Kaufmann berichtet über die Revision der Freiburger Verträge, begrüßt auch, auf eine Kleine Anfrage im Nationalrat hin, vom Bundesrat, weil davon das Problem der Lehrfreiheit berührt wurde, »die innerhalb bestimmter Grenzen durch die Bundesverfassung und überdies ausdrücklich auch durch die Verfassung des Kantons Freiburg gewährleistet ist« (772). Im Juni 1985 wurde ein neues »3-Parteien-Abkommen« zwischen dem Staat Freiburg, dem Dominikanerorden und der Schweizer Bischofskonferenz über die Theologische Fakultät geschlossen. Die kirchliche Seite wurde durch die Schweizer Bischofskonferenz erweitert; der Dominikanergeneral bleibt zwar Großkanzler der Fakultät, aber er muß Rücksprache mit den Bischöfen nehmen, bevor er entscheidet (1164ff.). Daß dadurch aber auch neue Probleme entstehen können, zeigt L. Kaufmann zum Schluß, indem er auf aktuelle Berufungsnöte in Freiburg hinweist. Seit 1984 ist der moraltheologische Lehrstuhl, um den es in diesem Buch ging, unbesetzt. Nach Meinung der Fakultät nicht angemessen zu besetzen, weil es sich derzeit als schwierig erweist, einen guten Ethiker zu gewinnen, der Priester ist. Darauf, daß er Priester sein soll, bestehen die Bischöfe. »Bischöfe/Fakultät - wann kommt es zur Partnerschaft?« fragt Kaufmann. Kaufmann, dem die Theologische Fakultät der Universität Freiburg am vergangenen Dies academicus den Titel eines Ehrendoktors zu verleihen gedachte. Es kam aber anders. Wie der »Bund« berichtete: Die Schweizer Bischöfe haben sich quergestellt. Wie schade, und vielleicht doch einmal wiedergutzumachen?

Prof Dr. Hermann Ringeling
Hallerstraße 54
eH-3012 Bern

Anmerkungen

Abdruck aus: «Der Bund», Bern, 30.1.1988, 139 Jg., Nr.24.

1. Stephan Pfürtner: Moral - Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral, Zürich/Einsiedeln/Köln, 1972, 17.
2. Ludwig Kaufmann: Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen. Edition Exodus, FreiburgjSchweiz, 1987.

Zum Stand der wissenschaftsethischen Diskussion

Von Christian Walther

1.

Unter dem Begriff -Wisseuschaftsethikc wird gegenwärtig in durchaus internationaler Breite eine lebhafte Diskussion geführt". Entscheidenden Einfluß übt darin die Frage aus, ob »die Wissenschaft, die im 19. Jahrhundert auszog, um der Menschheit das Glück zu bescheren, an ein fürchterliches Ende« gelangt sei", Deutlich tritt nun in der wissenschaftsethischen Diskussion das Bestreben hervor, die durch die wissenschaftlich-technische Entwicklung entstandene Situation und darin sichtbar werdende Folgen für das Leben unter Kontrolle zu bringen. Aber eignet sich eine Wisscnschaftsethik überhaupt als Instrument zur Bewältigung menschheitsgeschichtlicher Krisen?

Es werden Bedenken laut. Ist man tatsächlich schon den Lösungen als bedrückend empfundener Probleme im Zusammenhang mit Ökologie, Kernenergie und Gentechnologie, um nur auf einige akute Problemfelder hinzuweisen, nähergekommen, oder gibt man sich nicht weithin mit moralisierenden Erklärungen und oberflächlichen Ergebnissen zufrieden'P Soll, um einen weiteren Einwand zu erwähnen, Wissenschaftsethik gar zu einer Zähmung oder Verhinderung von theoretischer Neugierde dienen und damit geradezu einen antimodernistischen Effekt hervorbringen helfen?" Bedenken und Anfragen solcher Art verdienen Beachtung, sie können aber nur dann als ein Beitrag zur Sache gelten, wenn sie sich selber als Impuls zur Ausarbeitung einer zeitgemäßen Ethik begreifen und damit vor allem die historische Trennung von Wissenschaft und Ethik überwinden helfen, wie es in der wissenschaftsethischen Diskussion angestrebt wird. Denn es steht heute außer Frage, daß die entstandenen Gefahrdungen des Lebens ganz neue Dimensionen in den Fragestellungen in Wissenschaft und Technik sowie in der Ethik selbst eröffnet haben. Sie drängen auf die Überwindung einer seit 200 Jahren überwiegend individualistisch orientierten Ethik zugunsten der Sichtbarmachung ganz neuer, übergreifender Verantwortungsbezüge", Gefordert ist dazu eine neue Art zu denken, wenn der für die Weltverwaltung verantwortliche Mensch die Bestimmung der Handlungsziele und -inhalte nicht anonyme Größen oder Superstrukturen überlassen will. So weist *Hans-Georg Gadamer* mit Recht darauf hin, daß die Welt anders gewußt werden muß »als nur die Welt der unbegrenzten Möglichkeiten«; und er fährt fort: »Der Mensch wird durch seine eigene Wissenschaft und die Erkenntnis, die sie vermittelt, darauf zurückgewiesen, sich weit mehr als bisher als Pächter auf der Erde zu wissen, das heißt als einer, der den Ort seines Wirkens und Lebens zu pflegen hat".«

Mit dieser schöpfungstheologische Sachverhalte eng berührende Aussage ist ein indirekter Hinweis auf die Frage gegeben, welchen Niederschlag die wissenschaftsethische Diskussion in der theologischen Ethik gefunden hat. Die folgenden Erörterungen stellen einen Versuch dar, diese Frage ausdrücklich zu machen, indem der Stand der wissenschaftsethischen Diskussion an Aussagen der theologischen Ethik verdeutlich wird.

H.

Zunächst gilt es, festzuhalten: Die *Privatisierung der Religion* und mit ihr der christlichen Ethik kennzeichnet die neuzeitliche Entwicklung. Ihre Themen werden von der *Wissenschaft* übernommen. Die Stellung des Menschen in der Welt und sein Handeln unterliegen hinfort anderen Bestimmungen als denjenigen der christlichen Tradition. Dieser Sachverhalt spiegelt sich noch dort wider, wo im Blick auf eine noch auszubildende Zukunftsethik der Einbezug z. B. des Gebots der Nächstenliebe als etwas betrachtet wird, das den Anforderungen einer solchen Ethik nicht genügen würde[7]. Diese Sicht bestätigt auch *Hans Jonas.* Für ihn ist Religion überhaupt nicht mehr da, so daß eine religionslose Ethik die Last des Orientierens der Handlungen und der Regulierung der Macht allein tragen muß".

Ungeachtet solcher und ähnlicher Urteile sind Wissenschaft und Technik sowie die durch sie entstandenen Probleme aber durchaus Gegenstände theologisch-ethischer Erörterungen. An Ethiken, die nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlicht wurden, läßt sich das zeigen.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 297-305, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

Helmut Thielicke geht z. B. auf die Technik als Problem in einem anthropologischen Kontext ein. Er fragt, was der Mensch sei und welche Stellung er im Kosmos habe. In diesen Fragenzusammenhang bezieht er dann die Technik ein". Während ihm dabei einerseits das >Maschinenzeitalter< generell als Ort »einer Degeneration des humanum« erscheint!", kann er an anderer Stelle davon sprechen, daß die »theologische(n) Grundfragen hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft, Mensch und Wirtschaftsordnung, Mensch und Dingwelt« durch die Technik eine besondere Zuspitzung erfahren[11]. Deren eigentümliche Ambivalenz im Hinblick auf den anthropologischen Kontext wird von Thielicke auf folgende Weise verdeutlicht: *»Die Technik intensiviert nicht nur die Größe und das Elend des Menschen* - indem sie seine Möglichkeiten nach beiden Richtungen erweitert -, *sondern sie intensiviert damit auch die Grundfragen seiner Existenz.* Sie stellt der anthropologischen Frage ein erweitertes Beobachtungsfeld und maßstäblich günstigere, weil ungleich vergrößerte, Modelle zur Verfügung!".«

Bei Helmut Thielicke findet, wenn man seine Aussagen näherhin überprüft, die Technikkritik. deren Anfänge schon in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts weisen, keine uneingeschränkte Fortsetzung mehr, wie es der Hinweis auf die degenerativen Wirkungen der Technik auf das >humanum<noch vermuten ließe. Vielmehr vermag er in der Technik durchaus ein Medium zu sehen, das erfüllte Existenz ermöglicht etwa i. S. der Arbeitserleichterung, der Freizeitvermehrung und damit schließlich auch im Hinblick auf die Gewährung von Freiheit.

In der Ethik-? von *Wolfgang Trillhaas* spiegelt sich die Entwicklung wider, die das Problembewußtsein von den fünziger zu den siebziger Jahren durchlaufen hat. Fragestellungen, die in der wissenschaftsethischen Diskussion der letzten 10 Jahre aufgegriffen worden sind, finden sich schon bei ihm. Wissenschaft und Technik widmet er je ein eigenes Kapitel!". Bedeutsam sind die ethischen Konsequenzen, die Trillhaas aus der jeweiligen Analyse zieht. In bezug auf die Technik gilt für ihn der Grundsatz, daß hinter die moderne Technik nicht mehr zurückgegangen werden kann[15]. Die Kritik an der Technik!", die aus einem Bemühen erwächst, das Wesen der Technik zu verstehen[17], wird ihm zum Anlaß, die Verantwortung des einzelnen »für sein Tun und für die Folgen seines Tuns« besonders hervorzuheben[18]. Die Probleme, die die Technik aufwirft und die in einer Fraglichmachung der »Menschlichkeit des Menschen« kulminieren, setzen zu ihrer Lösung eine Umkehr des Menschen voraus, eine. Metanoia, die dem sehr nahekommt, was andernorts als Bewußtseinsänderung begriffen wird. Eine »innere Bewältigung der Technik« muß darum der äußeren Problemlösung voraufgehen!". Die Kategorie des einzelnen, seine Entscheindungsfreiheit, aber auch seine Verantwortung im Hinblick auf einen Gebrauch oder Nichtgebrauch technischer Möglichkeiten, stehen somit im Zentrum dieses ethischen Ansatzes.

Das setzt sich nun in bezug auf die Wissenschaft fort. Dabei ordnet Trillhaas das ethische Problem historisch ein. »Die Ethik der Wissenschaft in ihrer heutigen Gestalt ist doch nur eine ausdrückliche Wiederholung des augustinischen Problems, wie sich Liebe und Erkenntnis zueinander verhalten. Man kann ganz allgemein sagen: Liebe und Erkenntnis erfüllen sich gegenseitig und sie allein vermögen sich gegenseitig ihre Grenzen zusetzen-".«

Beachtenswert ist hier, daß die *Liebe als regulatives Element* eingeführt wird. Der Begriffverweist darauf, daß Erkennen mit Bezug auf eine göttliche Lebensordnung geschieht. Die Liebe drängt darauf, daß diese Ordnung nicht verletzt wird. Sie wird damit zum Grund einer Verantwortung, die die Folgen wissenschaftlichen Erkennens ebenso bedenken läßt, wie sie zu jener Selbstdisziplin anregt, Wahrheit zur Geltung zu bringen>'.

Im Horizont von Erkenntnis und Liebe wird es zudem möglich, *Schuld* zu thematisieren. Eine theologische Ethik zumal würde ihrer Aufgabe nicht gerecht, wenn sie dieses Thema außeracht ließe. Erkenntnis bewahrt die Liebe davor, zur Sentimentalität zu werden; aber die Liebe läßt die Erkenntnis der Schulddimension ansichtig werden, die sich beim Eindringen in vorgegebene Lebensordnungen auftut. Erkenntnis bedeutet auch, in Seinsgefüge einzugreifen, deren letzte Verfügbarkeit der Wissenschaft im Grunde entzogen ist. Ihr Tun bleibt darum immer vergebungsdürftig. Die Rechtfertigungsinstanz ist dann nicht mehr nur die Gesellschaft, die an ihren Zwecken mißt, wie schwer ein Eingriff in die Ordnung wiegt; sie ist auch nicht nur das staatliche Rechtwesen, das am geltenden Recht mißt, welchen Grad der Schwere die Schuld besitzt, vorausgesetzt, es tritt überhaupt ein Kläger auf. Nach der christlichen Tradition gilt

es immer noch, eine letzte Rechenschaftsablegung und ein letztes göttliches Urteil zu bestehen. Dies macht hingegen nur erneut auf einen anthropologischen Sachverhalt aufmerksam. Er besteht darin, daß der um wissenschaftliche Erkenntnis bemühte Mensch die ihm zuteil werdende Erkenntnis stets nur in der Haltung der Demut empfangen kann. Sie bewahrt ihn davor, Wissenschaft als Mittel der Weltbeherrschung einzusetzen. Statt dessen wird sie ihm zum Anlaß, verletztes Gleichgewicht der Ordnung wiederherzustellen und damit überhaupt Wissen zur Förderung des Lebens einzusetzen. Die theologische Ethik wird unter. den spezifischen Bedingungen einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation auf diese bleibende Aufgabe des Menschen auch und gerade dann hinzuweisen haben, wenn ihm ständig suggeriert wird, daß die dieser Zivilisation einzig angemessene Haltung in einer Herrschaft über die Welt durch gehorsames Sichunterstellen unter die von Wissenschaft und Technik induzierten Trends besteht.

III.

Das Problem »der *Beherrschbarkeit der Mittel* naturwissenschaftlich-technischer Weltgestaltung« stellt *Trutz Rendtorff* in das Zentrum ethischer Überlegungen->. Diese Mittel zu beherrschen heißt zugleich aber auch die Frage nach ihrer »Begrenzbarkeit« aufzuwerfen-", Sie wird für ihn dort akut, wo die Gefahr droht, daß »die kulturelle Lebenswelt einschließlich der Umwelt insgesamt zum Experimentierfeld von Wissenschaft und Technik« gemacht wird>'. Rendtorff geht es entscheidend darum, daß beide ihren Ort in der Lebenswelt zugestanden bekommen, daß sie aber zugleich auch davon zurückgehalten werden, die allein dominierenden Faktoren in der Lebenswelt zu sein. In diesem Zusammenhang führt er den Begriff der Kultur ein. »Die Unterscheidbarkeit zwischen der menschlichen Kultur insgesamt und dem in ihr agierenden naturwissenschaftlich-technischen Handeln muß aufrechterhalten werden- 5.« Wissenschaft und Technik sind danach Teile der *Kultur.* Aber sie sind nicht schon die Gesamtheit der Kultur. Diese ist vielmehr das alle wissenschaftliche Erkenntnis, auch die wissenschaftliche Wertung ihrer selbst, Übergreifende. Damit wird die Kultur aber zugleich zu dem Wissenschaft und Technik Begrenzenden-".

Rendtorff eröffnet mit dieser Re1ationierung eine fruchtbare Perspektive. Daß Wissenschaft und Technik von der Kultur umgriffen sind, bedeutet im Prinzip, daß sie durch die in ihr begründeten Entwürfe für die Lebensführung und damit durch die Praeferenzen, denen das individuelle Handeln folgt, einen erheblichen Einfluß auf den Einsatz der von Wissenschaft und Technik bereitgestellten Mittel der Welt besitzt. Nur wird diese Linie noch kräftiger ausgezogen werden müssen, und zwar nach der Seite hin, daß die ethische Bedeutung der Kultur stärker sichtbar wird.

Der *Zusammenhang von Ethik und Kultur* ist seit der Aufklärung in immer neuer Weise thematisiert worden-", Danach ist die Kultur wesentlich Gabe und Aufgabe für den Menschen. Für den Vollzug menschlicher Existenz hat sie eine zweifache Bedeutung: Sie stellt einerseits Deutungsmuster bereit, mit deren Hilfe ankommende Informationen aus der Wirklichkeit entschlüsselt und so hinsichtlich ihrer Relevanz für die persönliche Lebensführung verstanden werden können.

Auf diesen Sachverhalt macht *Ernst Cassirer* aufmerksam: »Statt mit den Dingen selbst umzugehen, unterhält sich der Mensch in gewissem Sinne dauernd mit sich selbst. Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, daß er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien-".«

Andererseits beinhaltet die Kultur jene Paradigmen, an denen sich menschliches Handeln bei der Ordnung individuellen und sozialen Lebens sowie im Umgang mit der Natur überhaupt orientiert-". Kultur läßt sich in dieser praktischen Bedeutung als ein Ensemble »von solchen Geltungen« begreifen, »die nicht notwendige Gesetze, wohl aber im Brauch befindliche Ordnungen sindw'".

Die Kulturkritik des frühen 20. Jahrhunderts hat demgegenüber jedoch gezeigt, daß zwischen Ethik und Kultur ein bestimmtes Spannungsverhältnis besteht. So ist es nicht möglich, die bestehenden Deutungs- und Orientierungsmuster bereits fraglos als Komponenten einer Ethik zu betrachten. *Georg Simmel* hat schon 1911 auf diese Spannung aufmerksam gemacht-", Kultur war für ihn jener Prozeß, in dem einerseits Vielheit des Subjektiven sich einen Ausdruck in einem allgemeinen Objektiven zu geben versucht - in Sprache, Recht, Sitte und Kunst - sowie andererseits dann

dieses Objektive wieder im Subjektiven zu entfalten trachtet. »Hier geschieht ein Objektivwerden des Subjekts und Subjektwerden eines Objektiven, das das Spezifische des Kulturprozesses ausmacht und in dem sich, über dessen einzelne Inhalte hinweg, seine metaphysische Form zeigt'>.«

Doch Simmel sah auch, daß die Interaktion von Subjektivem und Objektivem Hemmungen und Störungen ausgesetzt ist. Mit ein Grund dafür lag in der Sitte. Durch sie sollte »die Entwicklung von der bloßen Möglichkeit zu der höchsten Wirklichkeit unserer Totalität« mitgetragen und in ihrer Richtung mitbestimmt werden. »Allein nun enthalten manche ethische Imperative ein Ideal von so starrer Vollkommenheit, daß sich aus ihm sozusagen keine Energien, die wir in unsere Entwicklung aufnehmen könnten, aktualisieren lassen-".

Von diesem Versagen der Sitte an ihrer Aufgabe im Rahmen der Kulturentwicklung bis zur vollständigen Verselbständigung der Kultur und ihrer einzelnen Werte gegenüber dem Menschen war für Simmel ein gerader Weg. »Diese Inhalte (sc. Kulturinhalte) stehen – und mit steigender >Kultur< immer mehr - unter dem Paradox, daß sie zwar von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt sind, aber in der Zwischenform der Objektivität, die sie diesseits und jenseits dieser Instanzen annehmen, einer immanenten Entwicklungslogik folgen und sich damit ihrem Ursprung und ihrem Zwecke entfremden>'.« Am Ende dieser Entwicklung steht dann an der Stelle einer Interaktion zwischen Mensch und Kulturwerk der Mensch als bloßer »Träger des Zwangese'".

Simmels Kulturkritik endet in der resignierenden Feststellung: Die von Menschen geschaffene Welt erhält »eine Logik und Dynamik ..., die die Inhalte der Kultur mit immer gesteigerter Beschleunigung und immer weiterem Abstand von dem Zwecke der Kultur abführtc-".

Zu einer anderen Konsequenz gelangt zwölf Jahre später *Albert Schweitzer*. Auch für ihn ist die neuzeitliche Entwicklung zunächst durch den schrittweisen Auseinanderfall von Ethik und Kultur gekennzeichnet: »So kam unsere Zeit, gedankenlos wie sie war, zu der Meinung, daß Kultur vornehmlich in wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Leistungen bestehe und ohne Ethik oder mit einem Minimum von Ethik auskommen könne>".« Dem stellt er aber die These gegenüber, daß eine Kultur ohne Ethik zum Untergang verurteilt ist: »Der wahre Wirklichkeitssinn besteht in der Einsicht, daß wir allein durch ethische Vemunftideale in ein normales Verhältnis zur Wirklichkeit kommen. Nur durch sie gewinnen der Mensch und die Gesellschaft so viel Macht über das Geschehen, als sie besitzen können. Ohne sie sind wir, wir mögen tun, was wir wollen, dem Geschehen ausgeliefert-",«

Nicht einem Geschehen ausgeliefert sein, sondern seine Steuerung bewerkstelligen zu können, ist es nun, was Schweitzer mittels einer erneuerten Kultur sichergestellt wissen will. Der Mensch ist in seiner geschichtlichen Gegenwart herausgefordert, die von ihm entdeckten und entbundenen Kräfte zu lenken, statt sie ungesteuert treiben zu lassen. »Die Zukunft der Kultur hängt also davon ab, ob es dem Denken möglich ist, zu einer Weltanschauung zu gelangen, die den Optimismus, das heißt die Welt- und Lebensbejahung und die Ethik, sicherer und elementarer besitzt als die bisherigen-".«

Vor dem Hintergrund der historischen Kulturkritik läßt sich die Aufgabe der Ethik in bezug auf die Kultur jetzt differenzierter begreifen: Sie besteht einmal in einer Prüfung der die Handlungs- und Funktionsabläufe in der Gesellschaft bestimmenden Kräfte daraufhin, welche Impulse von ihnen auf die Wahrung und Förderung des Lebens ausgehen. Zum anderen besteht die Aufgabe darin, Orientierungsmuster entwicklen zu helfen, an denen die geforderte Verantwortung in Wissenschaft und Technik und mit ihr die Begrenzbarkeit ihrer Folgewirkungen einen konkreten Anhalt zu finden vermag. Denn es ist letztlich die Kultur als Ganze und nicht eine wissenschaftliche Kultur, die, wie *Hermann Lübbe* zu Recht bemerkt, immer nur eine hypothetische Kultur« ist?", die darauf einen wesentlichen Einfluß nimmt, was als erlaubt oder nicht erlaubt zu gelten hat. Das anzustrebende prinzipielle Ziel ist nunmehr darin zu sehen, das als nicht erlaubt sichtbar zu machen, was Leben hindert oder gar vernichtet.

IV.

Dieser Aufgabe hat sich die theologische Ethik in den letzten Jahren mit besonderer Intensität dort angenommen, wo besonders akute Probleme wie z. B. in der *Biotechnologie* entstanden sindf". Hierbei geht es vor allem auch darum, komplementäre Sichtweisen zu natur- und sozialwissenschaftliehen Daten einzuführen. Prägnant bringt dies *Alfons*

Auer nach seiner prinzipiellen Seite hin zum Ausdruck: »Die Komplementarität verschiedener Betrachtungsweisen korrigiert und vervollkommnet die einseitige Betrachtung einer Spezialwissenschaft. Doch alle Human- und Sozialwissenschaften zusammen vermögen zwar Konstitution und Situation des Menschen zu analysieren, nicht aber Orientierung aufzuweisen, nach der sich menschliche Selbstverwirklichung auszurichten hat. Er ist Sache der Philosophie und Theologie, die analytischen Einzeldaten auf ein umgreifendes Gesamtverständnis des Menschen hin zu integriererr'".«

Gegen »ein isoliertes für ein integratives Verständnis der Wissenschaft« plädiert ebenfalls *Franz Biickle.* Damit soll aber keinem »Denkverbot« das Wort geredet und schon gar nicht die »Neugierde ... (als) Triebkraft neuer Erkenntnisse« neutralisiert werden. Vielmehr geht es »um ein waches Bewußtsein, das nicht nur in den Kategorien der Machbarkeit denkt und nicht nur von den Tücken des Objekts, sondern auch von dessen eigenem Wert und gegebenenfalls von dessen Würde sprichtcö".

Die theologische Ethik nimmt damit aber keineswegs nur eine Forderung der Kulturkritik des frühen 20. Jahrhunderts auf, sie benennt vielmehr auch weitere fundamentale Voraussetzungen für den Weg aus der erkannten Krise.

a) Hierzu gehört in erster Linie das *Selbstverständnis des Menschen.* Es ist nach wie vor die Basis der Ethik?". Ihm, der handeln muß, stellt sich aber die Frage, als was er sich versteht. In dieser Beziehung gilt es, das große historische Mißverständnis abzubauen, das sich mit der Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte der biblischen Vorstellung vom Menschen als *Ebenbild Gottes* eingestellt hat. Sie wurde zum Anlaß, im Vergleich mit der unendlichen Schöpferkraft Gottes sich über die eigene Geschöpflichkeit und über die dem Menschen durch die Natur gezogenen Grenzen zu erheben und dadurch sein Herren- und Eigentümerrecht über die Erde zu reklamieren, das er sich durch den Schöpfungsbefehl zugesprochen wußte[45]. Die Gottebenbildlichkeit wurde demgemäß im Sinne einer dem Menschen innewohnenden Eigenschaft interpretiert.

Es besteht heute darüber Einigkeit, daß ein solches Verständnis dem exegetischen Befund von Gen 1,26f nicht gerecht wird. Die Gottebenbildlichkeit ist keine Eigenschaft des Menschen. Sie betrifft ihn aber, insofern sie die Ermöglichung ist, mit Gott, dem Schöpfer, in Beziehung zu stehen. Diesen Sachverhalt formuliert *Claus Westermann* folgendermaßen: »Wir können uns nicht aussuchen, was am Menschen gottebenbildlich sei ... Es ist hier überhaupt nicht primär eine Aussage über den Menschen, sondern über das Schaffen Gottes gemacht ..., man kann daraus keine Wesensaussage über den Menschen machen ... Gott hat den Menschen zu einer Entsprechung geschaffen, so, daß Menschen zu Gott reden, daß sie sein Wort hören könnerr'".«

Die besonders bedrängende, weil zu ständigen Mißverständnissen Anlaß gebende Frage besteht nun darin, in welcher Weise einer solchen Entsprechung angemessenen Ausdruck zu verleihen sei?"; oder direkter gefragt: worin das Herr-Sein des Menschen konrekt wird?", Eine Antwort darauf wird sich daran zu orientieren haben, auf welche Weise Gottes Herr-sein hervortritt. Von ihm wird bezeugt, daß sie bestimmt ist von der Fürsorge für die Schöpfung. Eine Entsprechung des Menschen als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit wird dann darin gesucht werden müssen, daß er sich als der im Glauben von Wirklichkeitsannahmen in bezug auf Welt Befreite, fürsorgend der Welt zuwendet, für das Lebensrecht der Mitgeschöpfe eintretend. *Gerhard Ebeling* spricht in diesem Zusammenhang zutreffend davon, daß der Mensch imago Dei nur in »zweiter Potenz« ist und darum auch nicht mit Gott verwechselt werden darf'". Die Gottesebenbildlichkeit stellt den Menschen eben nicht Gott gleich, wie dies vom idealistischen Verständnis des Menschen als Geistwesen angenommen worden war. »Es wäre eine Verkehrung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wenn man aus ihr die Konzeption eines Menschenbildes machte, dem zu entsprechen die Aufgabe des Menschen wäre. Denn dann ginge es in der imago nicht um das Sein des Menschen, sondern um etwas, von dem das Sein des Menschen unabhängig und dem es überlegen wäre. Der Mensch ist nun einmal nicht der Schöpfer seines Seins?".« Die Gottebenbildlichkeit legt dem Menschen Verantwortung auf.

b) Neben einem kritisch reflektierten Selbstverständnis des Menschen vermag die theologische Ethik als weiteres Moment ein *verändertes Naturverständnis* in die wissenschaftsethische Diskussion einzubringen. Auch in dieser Hinsicht ist viel daran gelegen, ein anderes historisches Mißverständnis zu beseitigen. Er besteht darin, die Natur

als unbeseelte Materie zu begreifen, die dem Menschen übergeben ist und erst durch seine Formung oder, wie es im 19. Jahrhundert ausgedrückt wurde, durch die Beseelung mit seiner Vernunft ein eigentliches Dasein gewinnt. Ein Verständnis dieser Art legt den Gedanken nahe, daß außerhalb des Bezuges zur schöpferischen Potenz des Menschen der Natur kein Sein zukomme. Hierin liegt zweifellos der Grund dafür, daß man meinte, mit der Natur machen zu können, was man wollte. Für die Planungs- und Manipulationshypertrophie der Moderne konnten aus solcher Anschauung nur um so intensivere Anregungen für ihre Betätigung hervorgehen.

Demgegenüber zeichnet sich jetzt ein völlig verändertes Naturverständnis ab, wie es z. B. bei dem holländischen Philosophen *Egbert Schuurman* seinen Ausdruck findet. Natur ist danach nicht einfach in die Beliebigkeit menschlichen Machens gestellte Materie. Ihr eignet vielmehr ein eigener Sinn. Ihn zu entfalten, ihm zum Ausdruck zu verhelfen und ihn zu bewahren wird dann zur Aufgabe von Wissenschaft und Technik'".

»To seek both xmltivationc and spreservationc in technology ist to pour new and profound content into the high moral purposes of scientists and engineers. For it means that they should no longer arbitrarily follow their own will. Instead they should eagerly seek to be of service in the unfolding, deepening, and enriching of the meaning of technology within the meaning of creation-".«

Der Gedanke vom Menschen als cooperator dei klingt hier in neuer Weise an. Wissenschaft und Technik werden damit zu Feldern, auf denen sich diese Mitarbeiterschaft zu bewähren hat. Das macht wissenschaftliche Neugier und Forschung nicht überflüssig. Denn die Einsicht in einen gewissermaßen göttlichen Ordnungsplan, den er dann seinem Wirken in der Natur zugrunde legen könnte, ist dem Menschen verwehrt. Aber er kann der Absicht Gottes mit der Natur nachspüren. Sie wird prinzipiell die Natur als eine Stätte des Lebens begreifen lehren. Im Aufdecken dessen, was dieses Leben fördert, erhält und wahrt, gibt sich dann der Sinn der Schöpfung zu erkennen.

c) Die theologische Ethik bringt mit Überlegungen zum Themenbereich *»Ethik und Recht<* schließlich ein drittes Moment in die wissenschaftsethische Diskussion ein[53]. Gerade die durch Gentechnologie ausgelöste Debatte zwingt zu Überlegungen, auf welche Weise einem Mißbrauch oder unerwünschten Folgewirkungen bei ihrer Anwendung am wirkungsvollsten begegnet werden kann. Mit notwendiger Konsequenz führt das auch zu rechtlichen Erwägungen.

Martin Honecker macht in diesem Zusammenhang auf den Kulturzusammenhang aufmerksam, in dem Ethik und Recht gemeinsam stehen[54]. In ihm besitzt das Prinzip der Unantastbarkeit der *Menschenwürde* eine zentrale Bedeutung. Sie stellt die Grundnorm dar, deren Geltung auch von der Wissenschaft nicht außer Kraft gesetzt werden darf. Insofern ist es durchaus berechtigt, darauf hinzuweisen, daß im Hinblick auf die Gentechnologie »eine scharfe Trennlinie zwischen rein theoretisch orientierter Grundlagenforschung und praktischer Anwendung nicht zu ziehen« ist[55].

Die theologische Ethik kann hierbei durchaus auf Gemeinsamkeiten mit den Rechtswissenschaften hinweisen. So weist vor allem *Albin Eser* darauf hin, daß die »höchste Alarmstufe ... zweifellos dort erreicht«, sei, »wo durch Biotechnologie die >Würde des Menschen- verletzt werden könntee[56]. Er macht jedoch auch darauf aufmerksam, daß es außerordentlich schwer ist, »Menschenwürdec »POsitiv zu umschreiben-c'". Trotz dieser Einschränkung wäre sie aber dort gefährdet oder gar schon verletzt, wo durch Biotechniken »die menschliche Individualität willkürlich manipuliert oder gar aufgehoben werden kann«. Das wäre in zwei Fällen gegeben: beim »Klonieren von menschlichem Erbgut« und bei einer »Neukombination von Genen«>",

Grundsätzlich ergibt sich für ihn gewissermaßen als Summe aller Überlegungen, in die ebenfalls der Schutz von Ehe und Familie, des ungeborenen Lebens und des genetischen Erbes überhaupt eingeschlossen sind, daß »die Forschungsfreiheit „. jedenfalls dort ihre Grenze« findet, »wo durch ein humangenetisches Verfahren ein zivil- oder strafrechtlicher Tatbestand verwirklicht wird, der dem Schutz eines grundrechtlieh garantierten Gutes dient: Das ist namentlich bei Schutztatbeständen zur Wahrung der Menschenwürde sowie des Lebens und der körperlichen Integrität der Fall«[59].

Die konstruktive Bedeutung des Rechts für die Lösung entstandener Probleme kann freilich nicht übersehen lassen, daß es »nur die letzte >Notbremse-sein« darf. Ungleich wichtiger ist demgegenüber eine »schnelle und wirksame Selbstkontrolle«, der sich Forscher unterwerfenv".

V.

Die gegenwärtige Lage in der wissenschaftsethischen Diskussion gibt zu erkennen, wie sehr man noch am Anfang steht, dem gesteckten Ziel näherzukommen, regulierend und orientierend in den durch Wissenschaft und Technik bedingten Machtzuwachs und in die Machtausübung selbst einzugreifen. Es wird sich aber auch nicht auf nur einem Weg erreichen lassen. Die Diskussion macht in dieser Beziehung vielmehr deutlich, daß nur ein Zusammenwirken verschiedener Faktoren einen erfolgversprechenden Ansatz ausbilden lassen wird.

Dennoch weist gerade die Hervorhebung der -Selbstkontrollec darauf hin, daß einem Faktor besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden ist. Es handelt sich hierbei um das *Selbstverständnis des Menschen* und mit ihm um das *Verständnis seiner Aufgabe in der Welt,* vor allem gegenüber den Mitmenschen und der Natur. Gerade die wissenschaftsethische Diskussion hat die Notwendigkeit aufgezeigt, dieses Selbstverständnis und was ihm folgt einer kritischen Prüfung zu unterziehen. In dieser Hinsicht wird geradezu eine Fortsetzung der Aufklärung unter den Bedingungen der späten Neuzeit gefordert. Ihre Aufgabe ist es, die »Vorurteile unserer Zeit, die sich in einer>Benommenheit von dem technologischen Traume und in einer >Besessenheit von der emanzipatorischen Utopie. ihren Ausdruck geben und darin auch zu Zeugen einer faktischen Unmündigkeit werden, zu reflektieren«?".

In diesem Prozeß hat die Ethik, einschließlich der theologischen, ihren Platz. *Befragung* dieser Vorurteile nach den vielfältigen Weisen, mit denen sie auf Wissenschaft und Technik Einfluß ausüben bis hin zur kommerziellen Auswertung, und dabei zugleich die *Erarbeitung* und *Vermittlung* von anderen Grundorientierungen und Kriterien, die dem Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben und dem Grundsatz der Achtung vor der Menschenwürde folgen, stellt ihre neue Aufgabe dar. Ihre Bewältigung wird allerdings mit erheblichen Schwierigkeiten versehen sein. Denn nicht nur die Differenz von Wissenschaft und Ethik hat zu längst fest eingeschliffenen Denk- und Verhaltensweisen geführt, auch die Empfindlichkeiten im Hinblick auf Freiheit und Autonomie der Wissenschaft sind beträchtlich. Zudem stoßen Forderungen nach einem Umdenken zunächst immer auf breite Ablehnung.

Die theologische Ethik wird zudem noch einen weiteren, Abwehrreaktionen hervorrufenden Aspekt einzuführen habe, wenn sie ihrer spezifischen Aufgabe gerecht werden will. Sie wird sehr deutlich von *Schuld* zu sprechen haben. Schuld entsteht stets dort, wo der Mensch in Seinsgefüge eingreift, über die er im Grunde nicht mit letzter Autorität verfügt. Solche Eingriffe können notwendig sein. und in guter Absicht erfolgen, um schwereren Schaden abzuwehren. Sie können aber auch aus Willkür, aus Unbedachtsamkeit oder aus berechnendem Vorsatz zur Befriedigung egoistischer Interessen erfolgen. In jedem Fall wird der Mensch schuldig und damit vergebungsbedürftig, Schuld wieder empfinden zu können, statt sie auf vielfältige Weise zu verdrängen, ist eine - wenn nicht die - entscheidende Voraussetzung für die Bereitschaft, Verantwortung zu praktizieren. Verantwortliches Leben unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation aber fordert dann geradezu die Entwicklung des Vermögens, der Versuchung zu widerstehen, alles dem Fortschritt und der Innovation unterzuordnen. Es gibt Bereiche des Lebens, die besser unangetastet bleiben, damit die Gefährdungen des Lebens nicht noch größer werden. Einstellungen und Haltungen, die das respektieren, können jedoch nur in einer Kultur gedeihen, in der die Achtung der Menschenwürde ein ebenso unangefochtener Grundsatz ist, wie auch der Natur ihre Würde belassen wird. Gelingt es, begreiflich zu machen, daß die Aufgabe des Menschen in der Welt sich heute nur noch in sinnvoller Weise in der Wahrnehmung einer fürsorgerischen Verantwortung für Mitmensch und Natur erfüllen läßt, dann wird auch der von Wissenschaft und Technik bestimmten Macht eine Perspektive vorgezeichnet, innerhalb derer ihre Ausübung sinnhaft bleibt.

Prof Dr. Christian Walther
Fachbereich Pädagogik
Universität der Bundeswehr
Postfach 700822
2000 Hamburg 70

Anmerkungen

1. Sie hat ihren Niederschlag u. a. in folgenden Veröffentlichungen gefunden: *Andreas* G. *van Meisen:* Ethik und Naturwissenschaft, Köln 1967; *Hans Sachsse,* Technik und Verantwortung, Freiburg 1972; *Walther*

Chr. Zimmerli (Hg.): Technik: Oder wissen wir. was wir tun? Basel/Stuttgart 1976; Wissenschaft und Sittlichkeit. hg. von der Russischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1976. Ethische Probleme der Wissenschaft. aus dem Bulgarischen übersetzt. Berlin *1978; Simon Moser/Alois Huning* (Hg.): Werte und Wertordnungen in Technik und Gesellschaft. 2. Aufl. Düsseldorf 1978; *Heinrich Beck:* Kulturphilosophie der Technik, Trier 1979; Felix Hammer: Selbstzensur für Forscher? Schwerpunkte einer Wissenschaftsethik. Zürich 1983; *Elisabeth Ströker* (Hg.): Ethik der Wissenschaften, Paderborn/München 1984.

2. So *Friedrich Cramer:* Erkenntnis und Interesse in der Erforschung des Lebendigen. In: *Hans Lenk* (HG.): Humane Experimente?, Paderborn/München 1985. S.19.
3. Vgl. dazu inbes. *Hermann Krings:* Bedenken zur Wissenschaftsethik. In: *Hans Michael Baumgartner*iHansjiagen *Staudinger* (Hg.): Entmoralisierung der Wissenschaften? Paderborn/München 1985. S. 11–24.
4. Diesen Fragen widmet sich *Odo Marquard:* Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung von der Unfehlbarkeitspflicht, in: *Elisabeth Striiker* (Hg.): Ethik der Wissenschaften? S. 214fT. -- Eine besondere Variante stellt in diesem Zusammenhang der Versuch dar, Wissenschaftsethik als Instrument zur Anpassung von Wissenschaft an politische Ideologie und damit zur Verhinderung von wissenschaftlicher Freiheit zu denaturieren, wie es sich bei *Janko Jancer:* Einführung in die Wissenschaftsethik. in: Ethische Probleme der Wissenschaft, S.69-101, deutlich abzeichnet. Jede Art des Versuchs einer politischen Korruption der Wissenschaft wird zu Recht von *Hermann Lübbe:* Die Wissenschaften und die praktische Verantwortung des Wissenschaftlers. in: *Baumgartnerl Staudinger:* Entmoralisierung der Wissenschaften?, S. 62fT. kritisiert.
5. Vgl dazu *Hans Lenk:* Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik, in: *Elisabeth Ströker* (Hg.): Ethik der Wissenschaften? S. 87-113. Zum Problem einer zeitgemäßen Ethik vgl. auch *Walter Schulz:* Philosophie in der veränderten Welt. 4. Aufl. Pfullingen 1980, S. 630ff. Der Sichtbarmachung einer neuen Struktur der Verantwortung hat sich vor allem *Hans Jonas:* Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt 1979. gewidmet.
6. Lob der Theorie. Frankfurt a. M. 1983. S. 100.
7. Vgl. dazu *Hans Lenk:* Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik. aaO. S.99.
8. Das Prinzip Verantwortung. S. 57f.; vgl. auch *ders.:* Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen. in: *Elisabeth Stroker* (Hg.): Ethik der Wissenschaften?, S.76f. und *ders.;* Technik. Ethik und Biogenetische Kunst. in: *Rainer Flöhl* (Hg.): Genforschung .... S. 14f.
9. Theol. Ethik 11.1, 1. Aufl., Tübingen 1955, S. 328fT.
10. AaO. S. 332.
11. AaO. S. 499.
12. Ebd.
13. 3. Aufl., Berlin 1970.
14. AaO. S. 249fT. und S. 267ff.
15. AaO. S. 249 und S. 260.
16. AaO. S. 253ff.
17. AaO. S. 249ff.
18. AaO. S. 260.
19. Ebd.
20. AaO. S. 273.
21. AaO. S. 273ff.
22. Ethik, Bd. 11, Stuttgart 1981, S. 68ff.
23. AaO. S. 69.
24. Ebd.
25. Ebd.
26. AaO. S. 70; vgl. auch *ders.:* Strukturen und Aufgaben technischer Kultur, in: *Dietrich Rosslerl E. Lindenlaub* (Hg.): Möglichkeiten und Grenzen technischer Kultur. Stuttgart 1983 (Symposia medica Hoechst, 17), S. 9-21; Technik als Kulturfaktor wird ferner von *Arthur Rich:* Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1984, S. 46fT., betont.
27. Vgl. dazu den informativen Überblick von *W. Perpert:* Kultur, Kulturphilosophie, HWPh Bd.4. Sp. 1309-1324.
28. Was ist der Mensch? Stuttgart 1960, S. 39.
29. Aufdiesen paradigmatischen Charakter macht neuerdings *Johannes Hoffmann* aufmerksam: Biotechnologie, Gentechnologie und Reproduktionsbiologie, in: *Rainer Flöhl* (Hg.): Genforschung - Fluch oder Segen? München 1985, S. 107ff.
30. *Hans-Georg Gadamer:* Lob der Theorie, S. 16.
31. Philosophische Kultur, Philosoph.-soziolog. Bücherei, Bd. XXVII, Leipzig 1911, S. 245-319.
32. AaO. S. 251.
33. AaO. S. 261.
34. AaO. S. 270.
35. AaO. S. 276.
36. AaO. S. 277.
37. Verfall und Wiederaufbau der Kultur, (1. Aufl. 1923) 12. Aufl., München 1955, S. 24.
38. AaO. S. 36.
39. AaO. S. 58.
40. Philosophie nach der Aufklärung, S. 54; zum Problemkomplex >Wissenschaft und Kulture vgl. jetzt auch *Hartmut Schiedermair:* Universität ohne Kultur?, in: Mitteilungen des Hochschulverbandes 1/1986, bes. S. 9. Vgl. ferner auch *Hans-Martin Sass:* Ethos der Anwendung statt Ethik der Wissenschaften, in: *Hans-Michael BaumgartnerlHansjiirgen Staudinger* (Hg.): Entmoralisierung der Wissenschaften? München 1985, bes. S. 85ff., wo der Zusammenhang von Ethik und Kultur im Hinblick auf Anwendung und Fortschritt der Wissenschaften hervorgehoben wird.
41. Statt vieler Einzelhinweise seien hier einige Veröffent-

lichungen genannt, an denen das sichtbar wird: *Alois J. Buch/Jörg Splett* (Hg.): Wissenschaft, Technik, Humanität. Beiträge zu einer konkreten Ethik, Frankfurt/Mo 1982; *Carl Mitcham und Jim Grote* (Hg.): Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis, New York/London 1984; *Rainer Flöhl* (Hg.): Genforschung - Fluch oder Segen", München 1985 - darin die Beiträge von *Franz Böckle* (S. 86ff.); *Christofer Frey* (S. 97ff.), *Johannes Hoffmann* (S. 104ff.); *Martin Honecker* (S. 144ff.); *Jürgen Hübner* (S. 1621ff.); *Karl Rahner* (S. 173ff.); - *Martin Honecker:* Humangenetik und Menschenwürde; LM 2/1986 S.75ff.; *Günter Altner:* Bestialisierung der Forscherphantasie? Ev. Komm., 19. Jg. (1986), S.68ff.

42. Darf der Mensch, was er kann?, in *Alois J. BuchJiirg Splett* (Hg.): Wissenschaft, Technik, Humanität, S.17.
43. Gentechnologie und Verantwortung, in: *Rainer Flöhl* (Hg.): Genforschung ..., S. 91.
44. Zum Themenkreis >Ethik und Anthropologiee vgJ. *Walter Schulz:* Philosophie in der veränderten Welt ..., 8. 463ff.
45. VgJ. dazu *W. Perpert,* Art.: Kultur, Kulturphilosophie, HWP Bd. 4, Sp. 1320f.
46. *Claus Westermann:* Der Schöpfungsbericht vom Anfang der Bibel, 4. Aufl., Stuttgart 1964, S. 23.
47. VgJ. dazu auch *Eberhard Jisngel:* Der Gott entsprechende Mensch, in: *Hans-Georg Gadamer/Paul Vogler* (Hg.): Neue Anthropologie, Bd.6, Stuttgart 1975, S.353ff.
48. *Jüngel,* ebd., S. 356 f., schränkt das Herr-sein nur in bezug auf den Mitmenschen ein. Uneingeschränkt gilt es dann offenbar in bezug auf die Welt. Wie sollen dann aber alle jene Konnotationen vermieden werden, die eine allgemeine und uneingeschränkte Herrschaft des Menschen über die Welt heute so problematisch erscheinen lassen?
49. Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I, Tübingen 1979, S. 388.
50. Ebd. S. 396; vgI. ferner auch *Gerhard Sauter:* Mensch sein -- Mensch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe, in: *Hermann Fischer* (Hg.): Anthropologie als Thema der Theologie, Göttingen 1978, S.71-118.
51. *Egbert Schuurman:* A Christian Philosophical Perspective on Technology, in: *Carl MitchamjJim Grote* (Hg.): Theology and Technology, New York/London 1984, S. 116f.
52. Ebd.
53. Unter dieser Überschrift thematisiert *Martin Honekker:* Humangenetik und Menschenwürde, S. 77, ausdrücklich diesen Gegenstandsbereich.
54. Ebd.
55. AaO. S. 78.
56. Genetik, Gen-Ethik, Gen-Recht", in: *Rainer Flöhl* (Hg.): Genforschung. S. 2561.
57. Ebd.
58. AaO. S. 252.
59. AaO. S. 250; - Im Hinblick auf die Gentechnologie lassen sich aber auch Stimmen vernehmen, die sehr viel weniger zurückhaltend formulieren. Vgl. dazu *Erwin Chargaff:* Wenig Lärm um Viel, in: *Rainer Flöhl* (Hg.): Genforschung, S. 312ff.; *Reinhard Löw:* Menschenrechte -- oder Rechte eines »Sechsfüßlers einer Amino säure«? DAS NI. 47/1985, S. 16; *Günter Altner:* Bestialisierung der Forscherphantasie?, Ev.Kom. 19. Jg./1986, S.68ff. Der von Chargaff formulierte Grundsatz: *»das Vermeidliche zu vermeiden«,* weil »immer noch genug Unvermeidliches« übrigbleibt (S.315f.) impliziert nicht nur einen Appell, sich beim Erforschen der Gene Zurückhaltung aufzuerlegen, sondern er kann auch zum Anlaß für die Forderung nach einer rigorosen Einschränkung der Genforschung überhaupt werden, wie sie offenkundig hinter *Altners* Attacken steht (vgJ. aaO. S. 69ff.).
60. Eser, aaO. S. 258.
61. *Hans-Georg Gadamer:* Lob der Theorie, S. 98.

Wissenschaftsethik in der DDR

Von Hans Peter Gensichen

Im folgenden soll von einem Ausschnitt aus der wissenschaftsethischen Diskussion in der DDR berichtet werden, nämlich einem kirchlichen. - Wissenschaftsethik hat es ja in der DDR schwer, weil nicht alles laut gesagt und erst recht nicht alles mit Genehmigung gedruckt werden kann, was gedacht wird bzw. weil vieles nicht so gesagt bzw. gedruckt werden kann, wie es gedacht worden ist. Das Haupthindernis besteht darin, daß in dem staats- und parteioffiziellen Bild von der DDR ständig theoretische Sollvorstellungen vom Zustand einer sozialistischen Gesellschaft verwechselt oder vermischt werden mit dem Istzustand der real existierenden DDR-Gesellschaft bzw. zu seiner Beschreibung verwendet werden. *Forderungen* haben es in einer solchen Situation schwer: Das Geforderte ist ja - so die offizielle Version - längst Wirklichkeit, diese braucht also nicht mehr eingeklagt zu werden, sondern läßt sich höchstens noch vervollkommnen ...

Zu diesem Problem wäre im einzelnen noch viel Differenzierendes zu sagen - und es ist auch nur *ein* Problem der wissenschaftsethischen Diskussionssituation in der DDR -; hier solljedoch ein Hinweis auf eine - daraus sich ergebende - weitere DDR-Spezifik angefügt werden: Künstler, Schriftsteller sind wichtige Fragesteller und Beteiligte, ja Motoren des wissenschaftsethischen Gesprächs und auch entscheidende Wortgeber für wissenschaftskritische Gedanken. *Christa Wolfs* Büchlein »Störfall« oder der Sammelband »Windvogelviereck« (Berlin 1987), in dem 24 Schriftsteller über Wissenschaften und Wissenschaftler geschrieben haben, zeigen das beispielhaft.

Schließlich sei auf ein anderes Erschwernis für Wissenschaftsethik in der DDR hingewiesen: Einst Teil eines wissenschaftlich und technologisch führenden Landes, fällt die DDR heute mehr und mehr zurück, verpaßt auf immer mehr Gebieten den Anschluß an die Spitze der Forschung. Das ist bedrückend und erniedrigend für viele Forscher und schafft bzw. fördert eine Gleichgültigkeit, ja einen Fatalismus, der wissenschaftsethischen Überlegungen und der Wahrnahme von Verantwortung sehr entgegensteht.

Was nun die kirchliche Beteiligung am wissenschaftsethischen Gespräch in der DDR betrifft, so hat dazu die Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen über »Glaube, Wissenschaft und die Zukunft« im Juli 1979 im Cambridge/Mass, einen Anstoß gegeben. In Aufnahme von Impulsen dieser Konferenz hat nämlich der Ausschuß »Kirche und Gesellschaft« beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe angeregt, die im *Dialog zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie* das Problem einer Wissenschaftsethik durchdenken sollte. Diese Gruppe hat sich im April 1984 konstituiert und sich dann regelmäßig im Kirchlichen Forschungsheim Wittenberg getroffen. Ihr gehörten eine Anzahl Naturwissenschaftler christlichen Glaubens, einige Theologen von kirchlichen und staatlichen theologischen Ausbildungsstätten und ein marxistischer Philosoph, der nicht Mitglied der SED war, an. Nach drei Jahren hat die Gruppe einen manifestartig kurzen Text (von acht Schreibmaschinenseiten) vorgelegt, der dann zur Diskussion gestellt wurde, soweit das im kirchlichen Rahmen oder durch persönliche Bekanntschaften der Gruppenmitglieder möglich war.

Im Eingangsteil dieses Papiers geht die Arbeitsgruppe aus von der drohenden endgültigen Zerstörung des überkommenen Ethos der Wissenschaftfreie, vorurteilslose und unbestechliche Suche nach Erkenntnis der Wahrheit - und postuliert eine »steigende Verantwortung des Wissenschaftlers für die Ergebnisse und Anwendungen seiner Arbeit«. Es heißt dann: »Ethik muß zum integrierenden Bestandteil der Wissenschaft werden. Voraussetzung dafür ist die Anerkennung des Grundsatzes, daß die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung nicht ausschließlich ihren Auftrag- und Geldgebern gehören, sondern der ganzen Menschheit. Heutige Wissenschaft ist für den Fortbestand des vielfältigen Lebens aufunserem Planeten um seiner selbst und um des Menschen willen mitverantwortlich. Sie hat dem Menschen, seiner Würde, seiner Zukunft zu dienen. Daher ist es eine ihrer vordringlichsten Aufgaben, durch unvoreingenommene und langfristige Analysen verderbliche Trends, drohende Katastrophen zu erkennen und Auswege zu finden, um zur Überwindung wachsender Rat-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 306-308, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988

losigkeit beizutragen und Zeichen der Hoffnung zu setzen.«

Der Inhalt des gesamten Textes kann hier nicht referiert werden, die Richtung wird freilich aus dem Zitat schon deutlich. In seinem Hauptteil enthält er *acht Anforderungen an die Wissenschaft* und Forderungen der Wissenschaftler:

1. Informieren und Aufklären über bekannte und abschätzbare Trends, Gefahren und drohende Katastrophen.
2. Entwicklung eines öffentlichen Bewußtseins über die komplexen und langfristigen Auswirkungen menschlichen Tuns.
3. Verantwortung vor der Zukunft als übergreifendes Bewertungskriterium.
4. Sicherung der Universalität und Freiheit der Wissenschaft.
5. Sicherung der Humanität der Wissenschaft.
6. Demokratisierung der Wissenschaft zum Zwekke gemeinsamer Wahrnehmung von Verantwortung.
7. Persönliche Verantwortung des Wissenschaftlers.
8. Wissenschaftsethik als integrierter Bestandteil der Ausbildung und Bildung jedes Wissenschaftlers.

In dem dreijährigen Gesprächsprozeß in Wittenberg sind die traditionellen Konfliktpunkte zwischen Glauben und Naturwissenschaften fast völlig zurückgetreten. Das gemeinsame Betroffensein von den Auswirkungen moderner Wissenschaft und die gemeinsam empfundene Verantwortung des Wissenschaftlers stellten von Anfang an eine oft beglückende Gemeinschaft des Fragens und Denkens her. Bei der Suche nach Zielvorstellungen für die Wissenschaft und nach ethischen Anforderungen an den Wissenschaftler sind in dem Gesprächsprozeß Impulse des christlichen Glaubens, philosophische Reflexion und Einsichten der ihren Auswirkungen gegenüber selbstkritischen Wissenschaft zusammengetroffen und haben zu gemeinsamen Antworten geführt. Auf theologische Akzentuierung wurde bewußt verzichtet, weil der erarbeitete Text auf die Verantwortung *aller* Wissenschaftler aufmerksam machen und das notwendig sachbezogene Gespräch über die Verantwortung der Wissenschaftler fördern möchte.

Die Arbeitsgruppe hat sich, nachdem zunächst 1984 ihr Mandat abgelaufen war, 1985 neu konstituiert und besteht bis heute. Statt ihren Weg nachzuzeichnen, soll hier das jüngste Ergebnis ihrer Arbeit vom Februar 1988 vorgestellt, dokumentiert werden, ein Aufruf an Wissenschaftler, in dem die folgenden *Selbstverpjlichtungen für Wissenschaftler* vorgeschlagen werden:

»1. Ich bekenne mich als Wissenschaftler zu meiner besonderen Verantwortung für den Fortbestand und die Zukunft des Lebens. Ich trage sie vor der heutigen und der zukünftigen Menschheit. Deshalb bin ich bereit, im Voraus mein Tun als Wissenschaftler und seine möglichen Folgen auch nach ethischen Maßstäben zu bedenken und jederzeit darüber Rechenschaft abzulegen.

2. Als Wissenschaftler bin ich zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. Voraussetzungen, Methoden, Ergebnisse und Zielstellungen meiner Arbeit einschließlich ihrer möglichen Folgen für Mensch und Umwelt will ich der freien, kritischen Diskussion aussetzen. Ebenso will ich nach meinen besten Kräften zur Allgemeinverständlichkeit meiner Wissenschaft beitragen, um eine möglichst breite Öffentlichkeit zur Teilnahme an der kritischen Diskussion wissenschaftsethischer Probleme zu befähigen und gegebenenfalls mein Tun durch sie in Frage stellen zu lassen.

3. Weder Neugier noch Erfolgszwang sollen mich dazu verführen, Leben unnötig zu gefährden, zu schädigen oder zu vernichten oder Wert und Würde menschlichen und nichtmenschlichen Lebens zu verletzen. Ich bin bereit, meine Arbeiten ruhen zu lassen, wenn sie Gefährdungen heraufbeschwören könnten, bis eine Klärung ihrer Unbedenklichkeit erreicht ist.

4. Mein Wissen und Können will ich einzig zur Bewahrung und Bereicherung des Lebens einsetzen. Ich werte den Vorrang menschlichen Lebens, das nur in einer umfassenden Gemeinschaft bestehen und gedeihen kann, in Achtung und Ehrfurcht vor jeglichem Leben.

5. Wenn ich neue, noch unbekannte Gefahren für Mensch und Umwelt erkenne oder davon erfahre, will ich alle meine Möglichkeiten nutzen, um die Öffentlichkeit gewissenhaft zu informieren. Ich trage Verantwortung mit dafür, daß die Ergebnisse meiner Arbeit nicht zu verwerflichen Zwecken, wie der Bedrohung menschlichen Lebens oder der Zerstörung der Umwelt, mißbraucht werden.

6. Ich will alles tun, um der ethischen Verpflichtung wissenschaftlicher Forschung und Lehre Geltung zu verschaffen. Ich stelle mich in die Verantwortungsgemeinschaft aller Wissenschaftler und will mich bemühen, sie zu stärken. Insbesondere

will ich praktische Solidarität mit denjenigen Kollegen üben, die durch ihre Gewissensentscheidung im Sinne dieser Selbstverpflichtung Nachteilen ausgesetzt sind. Ich unterstütze gesellschaftliche Entwicklungen, die es dem Wissenschaftler ermöglichen, seine Verantwortung ohne Beeinträchtigung wahrzunehmen.

7. Im Rahmen meiner Möglichkeiten will ich an Forschungsprojekten für die Lösung der Lebensprobleme der Menschheit mitarbeiten. Besonderes Gewicht haben dabei die Probleme der Benachteiligten - vor allem diejenigen in der sogenannten Dritten Welt. Die Beteiligung an geheimen Projekten, die ökonomischen oder gar militärischen Sonderinteressen dienen, fordern meine Gewissensentscheidung.«

Der Wittenberger Arbeitskreis möchte mit diesem Text dem in Gang kommenden Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einen speziellen Impuls verleihen. Er hofft, daß eine größere Zahl von Wissenschaftlern sich die sieben Selbstverpflichtungen zu eigen macht, zuvor aber vermehrt und offen über ethische Fragen der Wissenschaften spricht - angesichts und entgegen den Tendenzen in der DDR-Gesellschaft, von denen zu Anfang die Rede war.

Dr. theol. Hans-Peter Gensichen
Kirchliches Forschungsheim
Mittelstraße 33
DDR-4600 Wittenberg Lutherstadt

Diskussionen

Zu K. Nürnbergers Rezension von U. Duchrow: Weltwirtschaft heute ...

Von Werner Steinjan

In ZEE *1/1988* hat *K. Nürnberger* das Buch von *U. Duchrow* »Weltwirtschaft heute - Ein Feld für Bekennende Kirche?« München 1986, besprochen, das er trotz einiger Kritik »... hoch ... einschätzt«, Ich teile diese Auffassung nicht.

1. Nach Duchrow ist »die Art des Kampfes (um die rechte Kirche, d. Verf.) nicht das Richten, sondern das positive Bekennen, das Gebet, die Fürbitte, das Mahnen und Fragen« (S. 99). Er wolle nicht »auf andere schauen, andere richten oder exkommunizieren« (S. 159). Genau das aber tut er ständig; Beispiele dazu finden sich auf den Seiten 73, 74,109,117,118,119,120,123,142,146, 154, 186, 224. Das geht bis zur für die Kirchen vorgeschlagenen »öffentlichen Brandmarkung repressiver oder ausbeuterischer Konzernpraktiken« (S. 109) und der Diffamierung von Personen unter Namensnennung (S. 153, 154). Nürnberger schreibt, daß das Buch ihn (noch) nicht habe überzeugen können, »daß das Bekenntnis die angemessene Kategorie für das Angehen dieses Problemkomplexes« sei und daß dies die Tendenz habe, »das Gespräch zu beenden«. Da fehlt der Schluß, daß der status confessionis auch das Ende der ethischen Auseinandersetzung ist. Ohne eine, den Irrtumsvorbehalt auch für die eigene Position einbeziehende Sachauseinandersetzung, endet sie, ehe sie begonnen hat. Hier ist auf *Arthur Rich* (Wirtschaftsethik, Gütersloh 1984) zu verweisen, der deutlich herausgestellt hat, daß Sozialethik ohne Sachkenntnis bestenfalls zur Lieferantin utopischer Gesellschaftsentwürfe werde. Ich betone bestenfalls!

2. Es ist unmöglich, in wenigen Zeilen ein 300-Seiten-Buch im einzelnen zu kritisieren, zumal die Anschuldigungen regelmäßig im Allgemeinen bleiben oder sich in bloßen Behauptungen erschöpfen. Das von Duchrow als »dritte Alternative« genannte »Weltmodell (Barilochesches Modell)« (S. 191ff.) bleibt völlig im Abstrakten. Zu Grunde liegt der Duchrowschen Weltanschauung die Auffassung, daß am Elend der Entwicklungsländer die anderen schuld sind und natürlich in der Hauptsache die westlichen Industrieländer. Vielleicht erklärt das auch etwas die nur leise Kritik von Nürnberger, der ja - wenn auch ungleich differenzierter als Duchrow - die *Dependenztheorie* vertritt (ZEE 29, 1985, S. 438-465; kritisch dazu *G. Hesse,* ZEE 30, 1986, S. 100-102, dem ich zustimme). Auch wenn es unbestritten nach wie vor Abhängigkeiten gibt, die Dependenztheorie liefert eher Erklärungen zu Marginalbereichen als zur Entwicklung im Ganzen. (Dazu vor allem (1982) *E. Weede* »Dependenztheorien und Einkommensverteilung« in Ztschrift f. d. ges. Staatswissenschaft 138, S.241-261.) Die Dependenztheorie ist im übrigen später Nachfahre der *Leninschen* Imperialismustheorie, weiterentwickelt von *Rosa Luxemburg* und teilweise übernommen von *Oswald Spengler* in »Jahre der Entscheidung«, München 1933. In der politischen Praxis dient diese Theorie vor allem dazu, den Verteilungskoalitionen in den Industrie- wie den Entwicklungsländern Argumente zu liefern für die Aufrechterhaltung von Monopolstellungen (z. B. der Landwirtschaft der EG) und der Sicherung von Zugangspositionen zum Mittelzufluß für die Machthaber in den Entwicklungsländern. *Karl R. Popper* würde wohl in diesem Zusammenhang von einer »Verschwörungstheorie« sprechen.

3. Zuletzt ein Beispiel für den fahrlässigen Umgang Duchrows mit den *Fakten:* Er gebraucht mehrfach die Agitationsformel von den »Millionen Hungertoten«, S.82, 118, 119, 140,226, in der Spitze auf S. 173: »Wenn im gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem jährlich inzwischen 30-40 Millionen Menschen an den Folgen des Hungers

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 32. Jg., S. 309-310, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlasshaus Gerd Mohn 1988

sterben ...«, womit er erneut suggeriert, daß daran das Weltwirtschaftssystem schuldig sei.

Ein Blick in die *Bevölkerungsstatistik der Vereinten Nationen* (zuletzt für 1985) zeigt die vollständige Unglaubwürdigkeit der Anschuldigungen. Die Gesamtzahl der Sterbefälle betrug 1985 in der Welt 51 Millionen, davon 10 Millionen in den Industrieländern und 41 Millionen in den Entwicklungsländern. Es ist evident, daß selbst in den vergangenen schlimmsten Dürrejahren nicht drei Viertel aller Sterbefälle in den Entwicklungsländern »Hungertote« sein können, zumal die Sterbeziffer der Entwicklungsländer 10,8 und die der Industrieländer 9,6 beträgt, beide also nicht so weit voneinander differieren und es in den Industrieländern ja kaum Hungertote gibt - im Gegenteil. Sicher hat es eine - nicht bekannte -- Zahl von Hungertoten z. B. in Äthiopien gegeben. Aber das war nicht die Folge des Weltwirtschaftssystems, sondern der brutalen Auseinandersetzungen zwischen der marxistischen Regierung in Addis Abeba und den regionalen Befreiungsbewegungen. Es ist aber makaber, mit frei erfundenen Horrorzahlen zu agitieren.

Im Ergebnis: Mit einem Buch wie dem von Duchrow ist der notwendigen intensiven Auseinandersetzung um eine einigermaßen den betroffenen Menschen dienende Entwicklungspolitik sowohl der Entwicklungsländer selbst wie der der Industrieländer nicht gedient. Man braucht sich dabei gar nicht um die Schuldfrage zu drücken; aber da kommt man sehr schnell zum Plural. Und wenn man anschuldigt, muß man das begründen und belegen. Ungleich wichtiger aber ist die Frage nach den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen von Entwicklung. Darauf weist G. Hesse zu Recht hin (ZEE 30,1986, S. 102). Das gilt vor allem für die anhaltende Unterschätzung des Faktors Humankapital, obwohl wir dasja aus den Erfahrungen der Zeit nach 1948 gut wissen müßten. In den Industrieländern sind gut 80% des Volkseinkommens das Ergebnis von Arbeit; und das zeigt, wo man in der Hauptsache auch in den Entwicklungsländern ansetzen muß (so richtig auch Nürnberger, S. 73).

Das läßt aber zugleich auch die außerordentliche Schwierigkeit jeder Entwicklungspolitik erkennen. Die westlichen Industrieländer haben nach einem Vorlauf von Jahrhunderten das System der Industriegesellschaft in noch einmal hundert Jahren entwickelt und hatten dabei mit erheblichen gesellschaftlichen Spannungen zu kämpfen. Dazu trug auch bei ihnen wie heute in den Entwicklungsländern eine schnelle Zunahme der Bevölkerung bei. So stieg beispielsweise in Deutschland im 19. Jhdt. die Bevölkerung trotz einer notbedingten Auswanderung von über 5 Millionen um das rund 2,3fache. Bei der derzeitigen Zuwachsrate in den Entwicklungsländern von im Durchschnitt 2,5% jährlich ergibt sich eine Verzehnfachung (!) im gleichen Zeitraum. Die Entwicklungsländer haben nicht hundert Jahre Zeit, aber noch weniger Zeit, falschen Ratschlägen zu folgen.

Werner Steinjan
Schül/erweg 10
5300 Bonn 1

Rezensionen

Grundfragen der Ethik

Bonhoeffer-Studien.Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. Im Auftrage des Bonhoeffer-Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hg. von *Albrecht Schönherrund WolfKrötke*. Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt GmbH Berlin. München: Chr. Kaiser Verlag 1985. 212 S. 30,- DM.

Nach Troeltsch- und Barth- nun also auch Bonhoeffer-Studien. Deren Besonderheit liegt darin, daß sie aus der DDR kommen und einen instruktiven Einblick in die Arbeit des 1977 gegründeten »Bonhoeffer-Komitees beim Bund der Evgl. Kirchen in der DDR« geben. Ziel dieses Komitees ist es, »die wissenschaftliche Arbeit am Gedankengut D. Bonhoeffers weiterzutreiben und deren Konsequenzen für die Kirche zu bedenken« (10). Doch so sehr die 17 vor allem aus der DDR, aber auch aus der CSSR und der Volksrepublik Ungarn stammenden Autoren des Bandes sich darin einig sind, daß B. für die theologische Orientierung der »Kirehe im Sozialismus« eine sehr viel größere Bedeutung als anderen Theologen unseres Jahrhunderts zukommt, so weit sind sie von einem inhaltlichen Konsens darüber entfernt, worin diese Bedeutung konkret liegt. Der Band läßt einen bemerkenswert breiten, sympathischen Pluralismus der Lesarten erkennen und spiegelt im ausdrücklichen Verzicht »auf ein einheitliches Bild der Theologie ... B.s« (10) ein Grundproblem aller Be-Rezeption wieder: Aufgrund seines fragmentarischen Charakters ist B.s theologisches (Euvre ungleich stärker als andere theologische Entwürfe für konkurrierende und gegensätzliche Auslegungen offen. Die Gefahr (kirchen-) politischer und positioneller theologischer Vereinnahmung ist im Falle B.s besonders groß, wozu auch die zum Teil sehr problematische Überlieferungslage beiträgt.

Die drei Themenkreisen (»Theologische Orientierungen«, »Zur Ethik und zum christlichen Leben«, »Zum Zeugnis der Kirche«) zugeordneten Einzelbeiträge en detail vorzustellen, ist hier leider nicht möglich. Die Spannweite der Deutungen reicht von unkritischer Heldenverehrung bis zu differenzierten Bemühungen um eine stärker historisierende bzw. methodisch distanziertere Bestimmung der besonderen ekklesiologischen und ethischen Leistungskraft von B.s Theologie. Gewiß ist es für eine von Geschichtslosigkeit bedrohte und an Identifikationsgestalten arme Kirche wichtig, die Erinnerung an den »Märtyrer« (123) B. und seine *exemplarische christliche Biographie* präsent zu halten. Aber müssen dazu notwendig Biographie und Theologie kurzgeschlossen und mit der suggestiven Formel »B., der Theologe der Zukunft« *(I. Janossy,* 123f) für B.s theologische Arbeit »prophetische« Avantgarde- und Absolutheitsansprüehe beschworen werden? Theologisch produktiver und deshalb der Kirche dienlicher dürfte es sein, das ideologiekritische Potential von B.s Theologie auch für deren Rezeption fruchtbar zu machen und gegen alle Tendenzen zu pauschaler Glorifizierung die harte Arbeit des Begriffs sowie die mühevolle Anstrengung historisch-kritischer Aufklärung auf sich zu nehmen. Dies wird im vorliegenden Band etwa von *M. Hohmann, W. Krötke, J. Wiebering* und *J. Henkys* eindrucksvoll demonstriert: Hohmann will nicht am alten »Bonhoeffersanctuarium« (11) einfach weiterbauen, sondern den geschichtlichen »Abstand zu der Frage- und Erlebnisweise Bonhoefferscher theologischer Wirklichkeitsverarbeitung artikulieren« (13) und darauf hinweisen, daß »B.s zeitrelationale Ethik« nicht zeitlos-gültig übertragbar ist« (13); Krötke macht am »theol, Schwerpunkt der Christologievorlesung B.s« deutlich, daß der für B. signifikante enge Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie nur insoweit wahrheitsfähig ist, als er an der gesamttheologischen Zentralstellung der Christuslehre auch eine kritische Grenze hat; Wiebering führt in einer Untersuchung von »B.s xEthikr in ihrem Verhältnis zur Tradition der lutherischen Sozialethik« den Nachweis, daß die Mandatenlehre »kein tiefreichender Neuansatz« (73) gegenüber der überkommenen lutherischen Zweireichetradition ist und B. schon deshalb nicht für die zwar gängige, aber oberflächliche Kritik an einem dualistischen »Zwei-Räumec-Denken der lutherischen Ethik in Anspruch genommen werden kann, weil er selbst die »Vorstellung der göttlichen Mandate mit

einem Autoritätsverständnis gekoppelt hat, das nur schwer nachzuvollziehen ist« (82); und J. Henkys zeigt in einer methodisch vorbildlichen Untersuchung von »Bis Gefängnisdichtung«, in welch starkem Maße B. vor gedankenloser kirchlicher Vereinnahmung geschützt zu werden verdient.

Andere wichtige Beiträge des Bandes sind für den bundesdeutschen Leser primär deshalb von Interesse, weil sie einen instruktiven Einblick in die kirchenpolitische Dimension der B.-Rezeption in der DDR ermöglichen. Unter den rezeptionsgeschichtlichen Studien von *R. Wagner, Ci-J. Kaltenborn, A. Schönherr* und *K. Zehrer,* die durch eine von *R. Bodenstein* zusammengestellte Bibliographie von»Veröffentlichungen über B. in der DDR« vorzüglich kommentiert werden, verdient Schönherrs Bericht über »B. und der Weg der Kirche in der DDR« nicht nur wegen der prominenten kirchenleitenden Funktion des Autors besondere Aufmerksamkeit. Am Beispiel verschiedener Synoden des Kirchenbundes macht S. einerseits deutlich, daß es im DDR-Protestantismus vor allem das Interesse an einer pragmatischen Akzeptanz seines besonderen kulturellen Kontextes, d. h. der realsozialistischen Gesellschaft war, die die Rezeption von B.s Verständnis der Kirche als >Kirche für anderes und -Dienstgemeinschaftc sowie seiner Formel von der >mündigen Welt< nahelegten. S. thematisiert andererseits aber auch Gefahren einer selektiven B.-Rezeption und weist selbstkritisch darauf hin, »daß B.s Theologie als ganze nur von wenigen wirklich aufgenommen worden ist« (148). Aber läßt sich B.s Theologie überhaupt »als ganze« aufnehmen? Enthält sie nicht auch zahlreiche sehr problematische Elemente? Läßt sich der junge Bonhoeffer wirklich als ein Kritiker des nationalprotestantischen Antirepublikanismus und Antiliberalismus der zwanziger Jahre (40) in Anspruch nehmen? Und bedarf nicht, wie auf seine Weise vor allem der Beitrag von *Hanfried Müller* belegt, die Formel von der mündigen Welt theologischer Präzisierung und Konkretisierung, um nicht einfach einer dualistisch fehlgedeuteten Zweireichelehre und einer ordnungstheologisch autoritären Affirmation des Gegebenen Vorschub zu leisten? Dies sind Fragen, die in den »Bi-Studien« zwar nur zum Teil beantwortet, aber zumindest implizit doch aufgeworfen werden. So dürfte es spannend sein zu sehen, wie sich die Historisierung der B.-Forschung, die in der Bundesrepublik derzeit vor allem in den Bemühungen um eine neue, dem Anspruch nach historisch-kritische Edition Gestalt gewinnt, auf die weitere Arbeit des Bi-Komitees in der DDR auswirken wird.

PD Dr. Friedrich Wilhelm Graf
8000 München 40

Welker, Michael (Hg.): Theologie und funktionale Systemtheorie - Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion. Frankfurt: Suhrkamp 1985. 144 S. 12,- DM.

Obwohl der Bielefelder Gesellschaftstheoretiker der Theologenzunft reichlich Material anbietet, nimmt die theologische Luhmann-Diskussion - 1974 in dieser Zeitschrift von *E. Herms* aufgenommen - nur zögernden Fortgang. Das mag paradoxerweise gerade an den problembewußteren Voten liegen - wie der anzuzeigenden Sammlung von Beiträgen einer Gruppe jüngerer Theologen um den Tübinger (jetzt Münsteraner) Systematiker *M. Welker.* Verfolgt sie doch eine eigentümlich auseinanderstrebende Doppel-Intention: zum einen Werbung dafür, sich als Theologe mit »Luhmanns Arbeiten als Exponaten einer ernst zu nehmenden neuen Theoriegeneration« (8) geduldig und energisch zu befassen - zum andern die Warnung davor, in einer Lage, in der »Veränderung der vertrauten theoretischen Basisorientierungen« nicht bloß im Gange, sondern »dringend geboten« (15) ist, gerade auf Luhmanns Theorieangebot zurückzugreifen, gegen das die Verfasser »starke theorietechnische, sachliche (heißt wohl: empirische) und theologische Bedenken« (8) geltend machen.

Um es vorwegzunehmen: die Warnung wird viel stärker instrumentiert als die Werbung; diese erscheint dem Leser am Ende fast wie pure Proklamation eines Programms, auf dem der Name Luhmann gar nicht mehr steht. Das ist freilich überspitzt, wenngleich wohl nicht ohne particula veri. Natürlich spricht das Buch als bloßes Faktum schon dafür, daß die Auseinandersetzung mit Luhmann für die Theologie nicht bloß xlranc, sondern auch der Mühe wert ist - und sei es, um mit der funktionalen System theorie als zähem Sparringspartner fundamentaltheologisches Training zu betreiben auf den Zeitpunkt hin, zu dem die theologische Dogmatik aus eigenem sich einen theoretisch zukunftsträchtigeren Weg jenseits der Geleise freikämpfen kann, die auf die neuerdings zunehmend als erschöpft wahrgenommenen onto-

logischen oder subjektivitätstheoretischen »Basisorientierungen« verpflichtet sind. Momentaufnahme - eingestandenermaßen: des Frühstadiums – einer solchen (vom Rez. mit Sympathie betrachteten) Kraftübung ist der Band. Damit gerät er nolens volens zum Moment jener gegenwärtig virulenten intellektuellen Symptomatik, der *Habermas* das im Nu gängig gewordene Etikett der Neuen Unübersichtlichkeit angeheftet hat und die sich selbst um den vornehmeren, epochalen Titel des »Paradigmawechsels« (10) bewirbt, den rechtskräftig zu verleihen allerdings Nachgeborenen überlassen bleiben sollte.

Geschickt arrangiert traktieren die Beiträge des Bandes das Exempel Luhmann arbeitsteilig. *Geisthardt* führt, terminologisch bewußt unprätentiös, in die Religionstheorie Luhmanns ein. Zwei Beiträge immanenter Kritik wollen Zweifel an der Chance Luhmanns begründen, überhaupt zu nichtbeliebigen Aussagen zu gelangen *(B. Kasprzik)*, bzw. die nach eigenen Kriterien selbst schon religiöse Faktur von Luhmanns Theorie erweisen (*Raden)*. - Zum Schluß werden Systemtheorie und Theologie in inhaltlichen Direktkontakt gebracht. *Schloz* kommt zu dem Ergebnis, daß christliche Dogmatik in der funktionalistischen Rezeption unterbestimmt, ideologieanfällig abstrakt und ihrer für evangelische Theologie entscheidenden Pointen beraubt wiederkehre. *Moller/Niedermeier] Werner* erörtern »Grundlagendifferenz und Bedingungen der Kommunikation zwischen Theologie und funktionaler Systemtheorie« – ihre Konsequenzen (Stichworte: »qualitative Inkompatibilität«, Systemtheorie als »ideologischer Ausdruck bürgerlicher Religion« [31 ff.J) wirken in der Tat verabschiedend.

In der Mitte steht besonders Lesenswertes. *Cornelius* übernimmt den empirisch-kritischen Part: Er problematisiert z. B. den abstrakten Problembegriff, weist auf die Verkennung von realer Sterblichkeit von Systemen durch eine Theorie des nur als Komplexitätssteigerung begriffenen »Fortschritts« hin und beleuchtet die (durch naiven Eurozentrismus im Weltgesellschafts-Konzept bedingte) Blindheit für die realen Folgen der »evolutionären Führungsrolle« des Teilsystems Wirtschaft - alles gute Gründe für Zweifel am illusionsfreien »Wirklichkeitskontakt« (57) von Luhmanns Theorie. *W. Kasprzik* setzt sich scharfsinnig mit Vertretern reflexionstheoretischer Kritik an Luhmann auseinander, die den an sich berechtigten Zirkularitätsvorwurf auf zu schwache Füße stellen. Erst die Beachtung des für Luhmanns Theorie entscheidenden Merkmals einer »dreipoligen Struktur« (81 – die dem Theoretiker Registrieren und gedankliches Variieren ermöglicht, nicht aber Konstitutionsleistungen abverlangt) aber offenbare die Theorie (schwach)stelle, an der das Wissenschaftssystem nur noch auf selbsterzeugte Komplexität reagieren könne (statt verzeichnungsfreien Realitätskontakt zu entfalten) und an der allein Theologie Luhmann produktiv mit der Darstellung einer anderen Realität konfrontieren könne, ohne selbst der Systemtheorie zu verfallen. *Welker* erkennt in der funktionalen Systemtheorie eine »Aufhebung der Religion«, die letztlich auf eine Transformation in »Zivilreligion« hinauslaufen solle und Theologie und Kirche entbehrlich mache (104f.). Statt sich aber von diesem strategischen Prospekt Luhmanns die Sprache verschlagen zu lassen - gleichsam sie nicht wahrhaben wollend, um deren Bewahrheitung noch zuvorzukommen, sucht er Luhmanns soziologische Religionstheorie gerade theologisch ins Gespräch zu ziehen: indem er sie als »Theorie der Gemeinde« beim Portepee faßt und ihr mehr Aufmerksamkeit für die Leistungen des »Interaktionssystems« Gemeinde abverlangt (1 toff.), die der - s. E. auch von Soziologen wahrnehmbaren! - »Desorientierung« wirklicher Menschen durch derartige »Aufhebung der Religion« Widerpart bieten.

Summa: Von dem zwiespältigen Eindruck und seiner Unvermeidlichkeit, den die Aufsatzsammlung beim Leser hinterläßt, war eingangs schon die Rede. Kenner der Diskussion mögen gelegentlich Hinweise vermissen, wo Luhmann-Sekundärliteratur nicht kritisch relativiert, sondern operativ und darstellerisch aufgenommen wird. Anerkennung verdient, daß die Beiträge des Bandes einem einleitend vermerkten »Popularisierungs- und Plausibilisierungsdruck« (7) widerstehen, wo die Bemühung um Gegenstandsadäquanz dem Leser einiges an Bereitschaft zumutet, auch hochabstrakten Rekonstruktionen systemtheoretischer Figuren zu folgen. Geschieht dies doch in dem berechtigten Bewußtsein, Erfolg bei dem notwendigen Versuch, sich als Theologe mit dem Werk Luhmanns so auseinanderzusetzen, daß aus Lernbereitschaft und Kritik produktive Impulse in beiden Richtungen entspringen, sei nicht billiger zu haben. Daß eine durch Luhmann hindurchgegangene theologische Gegen-Position nur andeutungsweise auf-

scheint, wird Rez. den Autoren nicht vorwerfen - er sitzt im Glashaus. Aufkonstruktive Fortsetzung zu warten, ja an ihr sich zu beteiligen, wird sich also lohnen. Eben gerade.

Dr. Frithard Scholz
3524Immenhausen

Wirtschaft

Von westlicher Leistungsethik zur Strategie eigenständiger Entwicklung in der Dritten Welt-Neuere Literatur zur Wirtschaftsethik und Wirtschaftspolitik

In diesem Beitrag werden einige wirtschaftsethisch relevante Neuerscheinungen vorgestellt, die sich den Stichworten Wirtschafts- und Sozialethik; Arbeitsmarktpolitik, sozialstaatliche Ordnungspolitik, Wachstumspolitik und Weltwirtschaftspolitik zuordnen lassen.

1. Wirtschafts- und Sozialethik

Ai Wohlfartb hat sich mit der Arbeit *»Leistung und Ethos« (Abhandlungen zur Sozialethik. Paderborn: Schöningh* 1984) an der kath.-theologischen Fakultät der Universität Mainz habilitiert. Der Untertitel »Überlegungen zur Entstehung und Kritik der industriellen Gesellschaft« signalisiert den spezifischen Ansatzpunkt des Autors: das aktuelle Unbehagen an der industriellen Leistungsgesellschaft. Der Autor möchte dauerhafte Kriterien entwickeln, die eine argumentative Auseinandersetzung mit Apotheose wie Verteufelung des Leistungsprinzips ermöglichen. Sein Leitgedanke ist, *daßjede industrielle Leistung einem Menschen- und Gesellschaftsbild funktional dienstbar zu sein hat,* das seine letzte Orientierung nicht dem Leistungsprinzip entnimmt. Nach einer kurzen Bestandsaufnahme des Unbehagens am industriellen Leistungsprinzip zeichnet Wohlfarth die ideengeschichtliche Entwicklung der Leistungsgesellschaft nach mit den Stationen Mittelalter, Renaissance, Reformation und vor allem Liberalismus in seinen verschiedenen historischen Entwicklungsstufen. Dem folgt eine eingehende Aufarbeitung marxistischer bzw. marxistisch beeinflußter Kritik an der industriellen Leistungsgesellschaft, der sich eine an christlicher Anthropologie (v. a. nach *Augustin* und *Thomas)* orientierte Kritik an der industriellen Leistungsgesellschaft anschließt. Sicher hätte man sich wünschen dürfen, daß der Autor die in ihren Auswirkungen so bedeutsame wesleyanische Leistungsethik nicht komplett übersieht und sich auch (stärker) mit evangelischer Sozialethik der Gegenwart beschäftigt oder sachkundigere Äußerungen zu ökonomischen Phänomenen vorlegt (z. B. übersieht er die zentrale Kritik am Opus des Club of Rom: die Vernachlässigung des Preismechanismus) oder weniger Lücken in der rezipierten Literatur läßt - doch sind dies Monita, die die Bedeutung des Werkes nicht entscheidend mindern sollen.

Von der Vergangenheit zur Zukunft: Den Blick nach vorn richten die 26 Beiträge in dem Band *»Gemeinsam für die Zukunft – Kirchen und Wirtschaft im Gespräch«, hg. von W. Kramer und M. Spangenberg.* Köln: Deutscher Instituts-Verlag 1984). Die einen weiten Themenbereich abdeckenden Beiträge können hier nicht einmal erwähnt werden. Hinweisen möchte ich aber als Komplement zu der Studie von Wohlfarth auf die Beiträge zum Themenbereich >Leistung und Ethos: von *W. Krelle, H. Maier,* C. G. *Fetsch* und *H.* G. *Zempelin* in diesem Band. Sie markieren, indem sie den Blick interdisziplinär und interkonfessionell weiter schweifen lassen, Defizite von Wohlfarths Studie und sind zur ergänzenden Lektüre zu empfehlen - wie überhaupt die meisten Beiträge dieses Bandes das Lesen lohnen. Bedauerlich ist nur das schmale konfessionelle Spektrum: So fehlen nicht nur Beiträge aus dem Raum der Freikirchen, sondern auch z. B. aus der orthodoxen Kirche, die gerade im Blick auf die gewerblichen Arbeitnehmer nicht bloß eine periphere Rolle spielt.

2. Arbeitsmarktpolitik

Die von *W. Elsner* und S. *Katterle* herausgegebene Studie *»Wirtschaftsstrukturen, neue Technologien und Arbeitsmarkt«* (Köln: Bund-Verlag 1984) ist initiiert durch die hohe Arbeitslosigkeit in der Region Bielefeld/Ostwestfalen-Lippe. Sie untersucht detailliert und empirisch die Probleme, insbesondere die Arbeitsmarktprobleme dieser Region, die vor allem durch neue technologische Herausforderungen in Schlüsselbranchen der Region und daraus resultierenden strukturellen Wandlungsprozessen hervorgerufen sind. Interes-

sant ist namentlich die Forschungskonzeption, die eine gelungene Verknüpfung von mikro- und mesoökonomischen Aggregationsebenen (Betrieb, Branche und Region) vorführt und entsprechend differenzierte Handlungsempfehlungen (darüber hinaus auch auf Bundes- und Landesebene) ermöglicht. Wer sich aus ökonomischer oder ethischer Sicht mit regionalen Arbeitsmarktproblemen befaßt, wird an dieser Studie kaum vorbeigehen können, auch wenn er nicht alle Annahmen und Folgerungen zu teilen vermag.

Eher generelle Aspekte der Arbeitsmarktpolitik behandelt die von C. *Offe* und anderen verfaßte Studie *»Arbeitsgesellschaft – Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven«* (Frankfurt: Campus 1984), die - ähnlich wie die Arbeit von Wohlfarth - von einem Zukunftspessimismus im Blick auf die weitere Leistungsfähigkeit der überkommenen industriellen Arbeitsgesellschaft getragen ist: Ihr Regelungsmechanismus sei zwar theoretisch vorteilhaft, leide aber daran, daß er nicht funktioniere, wie die gegenwärtigen Wirtschafts- und Sozialprobleme zeigten. Nun mag man bezweifeln, daß dieses Defizit wirklich dem Regelungsmechanismus »Arbeitsmarkt« anzulasten ist und nicht vielmehr vielfältigen Institutionen und Eingriffen, die das Funktionieren dieses Mechanismus behindern und verzerren und denen deshalb die beklagten Mißstände zuzuschreiben sind. Doch wirft dies andererseits in der Tat die Frage auf, ob die totale Befreiung von solchen Restriktionen aus sozialökonomischer und ethischer Sicht als wünschenswert angesehen werden kann und ob es nicht um einen sachgerechten, -realistischenc Kompromiß mit klaren Verantwortlichkeiten *und* ausgleichenden Kompensationsverpflichtungen gehen müsse. Die meist bereits andernorts veröffentlichten Beiträge dieses Bandes sind anregend und manchmal zum Widerspruch reizend, aber wert zu lesen. Zuzustimmen ist Offe, wenn er ausführt, daß die Verwirklichung -bessererc Lösungsmodelle daran scheitert, daß die Erwerbstätigen mehr auf Nicht-Solidarität setzen! – aber ob dann das Heil in der Schaffung neuer Strukturen liegt (ganz abgesehen davon, ob die von Offe skizzierten Strukturen wünschenswert sind) und nicht vielmehr in einer sukzessiven Verbesserung gegenwärtiger Institutionen entsprechend dem wachsenden humanen Reifegrad der jeweiligen Gesellschaft", bleibt doch sehr fraglich.

Einen ganz anderen Ansatzpunkt hat der von *E. Schlutz* herausgegebene Sammelband *»Krise der Arbeitsgesellschaft – Zukunft der Weiterbildung«* (Frankfurt: Diesterweg 1985). Bekanntlich liegen die komparativen Vorteile der Bundesrepublik (und natürlich auch von den Betrieben und Erwerbstätigen in diesem Land) im Humankapital; auch die Qualifikationsstrukturen von Arbeitslosen sprechen eine deutliche Sprache, was die Bedeutung des Ausbildungskapitals anbelangt. So ist die Akkumulation und Fortentwicklung von Humankapital einer der entscheidenden Wege zur Verbesserung der weltwirtschaftliehen Position der bundesdeutschen Volkswirtschaft und zur Beseitigung von langfristigen Arbeitsmarktproblemen. Die ökonomische Bewältigung der Weltwirtschaftskrise durch Weiterbildung erscheint in diesem Band überraschenderweise jedoch nur am Rande, da (Weiter-)Bildung aus dieser Perspektive zum bloßen nützlichen Appendix der Wirtschaftsgesellschaft zu entarten drohe – eine nicht erstaunende Einstellung, wenn man bedenkt, daß die Autoren vorwiegend mit Weiter- und Erwachsenenbildung befaßt sind. So dominieren Überlegungen, wie durch Weiterbildung die Sinnkrise begriffen, überstanden und bewältigt werden könne, die - wie die Autoren zutreffend ausführen - mit einer Arbeitskrise in einer Arbeitsgesellschaft verbunden ist, in der *Lebenssinn* weithin *in der Arbeit* gesucht und gefunden wird - oder, wie man anfügen möchte, in der der Großteil der Bevölkerung vor der Frage nach dem Sinn in die Arbeit flüchtet. Das das sAusgehen der Droge Arbeit< dann vor erhebliche Probleme stellt, ist nur zu offenkundig. Die Autoren fragen darüber hinaus, wie sich das Erleben von Arbeits- und deshalb auch Sinnkrise auf die Wertschätzung von (Weiter-)Bildung auswirkt: Liegt es doch nahe, daß die Erfahrung von Arbeitslosen, daß ihr Humankapital sozusagen vorzeitig abgeschrieben ist, zu einer Bildungsfrustration führen kann (doch darf man anmerken, daß die Arbeitsbesitzer dieses Los mit den Arbeitslosen teilen, wenn auch der Abschreibungsprozeß bei ihnen langsamer vonstatten geht). Aber - so die Autoren - Bildungsfrustration ist nicht die einzig denkbare Reaktion: Vielleicht könne die Krise auch gerade umgekehrt die allgemeine Bildungsbereitschaft verstärken, und die allgemeine Qualifizierung zentrale kulturelle Tätigkeit der Zukunft werden. Doch darf man anfügen, daß dafür auch die ökonomische Basis sstimrnenc muß - will sagen: daß kulturelle Bildungsarbeit zukunftsorientierte

Akkumulation beruflichen Humankapitals ergänzen muß und nicht ersetzen kann.

Anzuzeigen ist in diesem Zusammenhang noch das Heft *»Evangelische Kirche und Arbeiterschaft«* von *W. Fahlbusch* (Vorlagen 16, Luth. Verlagshaus, Hannover 1984), in dem der Autor die mannigfaltigen Fehlleistungen der Kirche in der Geschichte dieser Beziehung nachzeichnet.

3. Sozialstaatliehe Ordnungspolitik

Mit der Arbeitskrise geht auch eine Sozialstaatskrise einher – schon aus Finanzierungsgründen. Doch sind Finanzierungsprobleme nur die Spitze eines Eisbergs von Problemen, die namhafte Autoren in dem Band *»Überwindung der Sozialstaatskrise«* (Baden-Baden: Nomos 1984) behandeln, den *Ph. Herder-Dorneich, H. Klages* und *H.-G. Schlotter* herausgegeben haben. Die einleitende Gruppe von Beiträgen - verfaßt von den Herausgebern - beleuchtet grundsätzliche Fragen zur Ordnungstheorie des Sozialstaats, bleibt aber nicht bei abstrakten theoretischen Entwürfen stehen, sondern präsentiert zugleich konkrete ordnungspolitische Lösungsvorschläge.

Dem folgen zwei Beiträge zur Gesundheitsökonomik von G. *Gäfgen* und G. *Neubauer,* die für eine arbeitsteilige Reorganisation des bzw. Stärkung des Wettbewerbs im Gesundheitswesen plädieren.

M. Wingen erörtert anschließend die Möglichkeiten der Bevölkerungspolitik, wobei er vom Leitbild quasi-stationärer Verhältnisse ausgeht, was für die Bundesrepublik eine Anhebung der (wie das -schönee Un-Wort heißt) generativen Reproduktionsrate bedeutet, die unter Berücksichtigung der Grundwerte unseres Landes nur durch indirekte Maßnahmen angestrebt werden kann.

Die letzte Gruppe von Beiträgen (verfaßt von *H.-G. Schlotter, H. Hanusch,* G. *Buttler* und *H. Winterstein)* ist der Alterssicherung gewidmet. Die Beiträge plädieren für eine Stabilisierung der Alterssicherungssysteme durch stärkere Beteiligung der Versicherten -- sei es im Rahmen ausgedehnterer Selbstverwaltungsbefugnisse oder sei es (und vor allem) durch marktmäßige Organisation einer Zusatzrente über eine allgemein zu gewährende Grundrente hinaus.

Gemeinsam ist den Beiträgen dieses Bandes, daß Ier gegenwärtige Sozialstaat mit seinen Steuerungsdefiziten weder kritiklos verteidigt noch in Bausch und Bogen verdammt wird, sondern daß unter Einsatz wissenschaftlicher Erkenntnisse eine effiziente und konsistente Reorganisation der sozialen Sicherungssysteme angestrebt wird: ein insgesamt empfehlenswertes Buch.

4. Wachstumspolitik

Arbeitsmarkt- wie Sozialstaatsprobleme können nicht nur, aber auch durch mehr Wirtschaftswachsturn entspannt werden. Gleichzeitig verpönen aber viele, die den Finger in die Wunde der Arbeits- und Sozialstaatskrise legen, wachstumspolitische Anstrengungen. Dies ist der Ausgangspunkt des Buches *»Die Wirtschaftspolitik der Wachtstumskritiker«* von *W. Stork* (Frankfurt: Haag-l-Herchen 1983). Als Wachstumskritiker bezeichnet Stork alle, die von einem weiteren quantitativen Wachstum absehen wollen; ihre Wirtschaftspolitik wird als wachstumsdefensiv bezeichnet; was man als etwas unpassend qualifizieren darf, nachdem sie die Probleme unserer Wirtschaftsgesellschaft ohne quantitatives Wachstum lösen wollen. Der Autor führt zutreffend aus, daß dies (nur) durch eine Reduktion des bezahlten Arbeitsvolumens erreicht werden könne, was für die einzelnen Wirtschaftssubjekte wie für die Gesamtgesellschaft eine existentielle Problematik bedeute. Die Realisierbarkeit dieses Programms steht und fällt daher mit der Möglichkeit sozialinnovativer Motivations- und Verhaltensänderungen und damit mit der Akzeptanz eines neuen Wertesystems durch die Gesellschaft: Ein auf Hoffnung angelegter Entwurf, der zutreffend zuerst an der Einstellung der Wirtschaftssubjekte und nicht zuerst an den Strukturen ansetzt. Wohltuend ist auch die behutsame und ausgewogene Argumentation des Autors, der es an Entschiedenheit dennoch nicht fehlen läßt: ein vorbildliches Exempel der Devise »suaviter in modo, fortiter in re«.

5. Weltwirtschaftspolitik

Seit mehr als zehn Jahren ist die Neue Weltwirtschaftsordnung ein Dauerbrenner der wirtschaftspolitischen Diskussion. Auf den ersten Blick scheint auch der Sammelband *»Auf dem Weg zu*

einer neuen Weltwirtschaftsordnung?« (herausgegeben von H.-D. Evers, D. Senghaas und *H. Wienholtz,* Baden-Baden: Nomos 1983) in die dazu erschienene Flut von Literatur einzuordnen zu sein. Ein zweiter Blick belehrt den Leser jedoch, daß die Beiträge eher um ein Spezialthema der Entwicklungstheorie kreisen - wie der Untertitel -Bedingungen und Grenzen für eine eigenständige Entwicklung< signalisiert –, das sich jedoch mit Aspekten der Diskussion um eine *Neue Weltwirtschaftsordnung* überlappt. Die Beiträge sind aus DGFK-Projekten erwachsen, die den Hauptakzent auf die Erforschung von Konfliktpotentialen zwischen westlichen Industriegesellschaften und Ländern der Dritten Welt legen; sie konzentrieren sich dabei auf die Zusammenhänge von Konfliktstrukturen und Unterentwicklung mit dem Ziel der Entwicklung friedlicher und gerechter Möglichkeiten zur Überwindung der Unterentwicklung. Wer sich in der entwicklungstheoretischen Diskussion auch nur etwas auskennt, weiß damit zugleich, unter welchen Vorzeichen und Stichworten die meisten der in diesem Band versammelten Arbeiten stehen. Da der Versuch einer Auseinandersetzung mit dem Band im Rahmen einer Sammelrezension den mehr als zwanzig in diesem Band vorgelegten Arbeiten nicht einmal halbwegs gerecht werden könnte, muß sich der Rezensent eine eingehende Bewertung an dieser Stelle versagen – zumal die einzelnen Arbeiten innerhalb der Gesamtthematik außerordentlich vielfältige und unterschiedliche Aspekte behandeln. Diese Diversität von Aspekten ist wohl auch die Ursache dafür, daß die Herausgeber sich gelegentlich schwer taten, Einzelbeiträge einsichtig verschiedenen Themenbereichen zuzuordnen.

Diese Themenbereiche lauten:

- Das We1twirtschaftssystem und seine Ebenen als analytischer Rahmen.
- Historische Erfahrungen von Unterentwicklung und eigenständiger Entwicklung.
- Handlungsspie1räume für eigenständige Entwicklung.
- Die Rolle von bäuerlicher und industrieller Arbeitskraft im Entwicklungsprozeß.
- Bedingungen für eine eigenständige Technologie.
- Rüstungsdynamik und die Möglichkeit eigenständiger Verteidigung.

Diese Themenbereiche werden ergänzt durch eine Einführung in die Projektarbeit und einen Anhang über sozio-kulturelle Faktoren der Unterentwicklung.

Wer sich mit entwicklungstheoretischen Fragestellungen beschäftigt, und sich mit -orthodoxem- Lehrbuchwissen nicht begnügen mag, wird auf die Lektüre dieses Bandes nicht verzichten dürfen – oder besser noch: auf die Auseinandersetzung mit diesem Band. Doch bleibt ihm zu wünschen, daß er seine Lesearbeit komplettiert durch die Lektüre einschlägiger Arbeiten, denen auch andere entwicklungstheoretische Paradigmen als das hier entfaltete zugrunde liegen.

Prof. Dr. Paulgeorg Juhl
76000ffenburg

Anmerkungen

1. Vgl. dazu *P. Juhl:* Mehr Beschäftigung durch weniger Arbeit?, in: Die Mitarbeit 34 (1985), S. 25-46, *v,* a. S.42ff.
2. VgL *H.-D.Ortlieb:* Die Zukunft unserer Vergangenheit, Hamburg 1984.

Baruzzi, Arno: Alternative Lebensform? Freiburg i. Br. und München: Karl Alber 1985. 180 S. 28,-DM.

Zumindest in den westlich orientierten fortgeschrittenen Industriegesellschaften treten mehr und mehr soziale Bewegungen zutage, die so etwas wie *alternative Lebensformen* propagieren oder sogar zu realisieren beanspruchen. Was es mit diesen Erscheinungen auf sich hat, versucht Baruzzi in einer sozialphilosophischen Analyse unter Rückgriff auf Martin Heidegger und Aristoteles zu klären. Die Ansatzpunkte, die er in seiner Arbeit für die Analyse entwickelt, nämlich *Autonomie und Effizienz,* sind bestechend. In der Tat scheint die Neuzeit von einem hohen Maß an Autonomiebedürfnis und Effizienzbewußtsein bestimmt zu sein. Unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft entwickeln sich jedoch genau von dort her massive Probleme, auf die der einzelne Bürger irgendwann stößt und die ihn die Grenzen des Machbaren sowie des Gemachten sichtbar werden lassen. Genau dies ist der Punkt an dem der Autor die Frage nach alternativen Lebensformen lokalisiert. Er beschreibt (im 2. Teil) die Technikproblematik, wobei *Heideggers* Verständnis zugrundegelegt wird, skizziert dann alternative Techniksätze, um von dort her die Frage nach alternativen Lebensformen präzisieren zu können. Schon in

diesem Zusammenhang läßt sich freilich fragen, ob die Technik wirklich bereits das Kemproblem ist, das für das gegenwärtige Krisenbewußtsein im wesentlichen verantwortlich ist, und ob selbst wenn das so ist, die alternativen Bewegungen von dort her, und wenn auch nur im wesentlichen, zu verstehen sind. Die Geschichte der alternativen Bewegungen, ihre ersten Ursprünge in der Situation der bürgerlichen Gesellschaft zu Beginn dieses Jahrhunderts, ihre erste aktuelle Ausprägung nach dem Zweiten Weltkrieg in den Vereinigten Staaten, ihre Verstärkung nach den Vietnamkrieg-Erfahrungen, ihre Ausbreitung in Verbindung mit der Friedensthematik heute, all das spricht dafür, daß die Technik hier überschätzt wird. So richtig es ist, die alternativen Lebensformen in Verbindung mit Machbarkeit und Autonomie zu deuten, so falsch scheint es mir auf der anderen Seite zu sein, dies vorzugsweise an der Technik durchzuführen. Dann muß nämlich der Eindruck entstehen, die alternative Bewegung sei dem Machbarkeits- und Autonomie-Boom, wenn auch auf andere Weise, nämlich technikkritisch genauso verfallen, wie die bürgerliche Gesellschaft heute sonst auch. Mit anderen Worten, die Ansatzpunkte für die Kennzeichnung moderner gesellschaftlicher Entwicklungen scheinen in mancherlei Hinsicht überzeugend, während die Zuordnung der alternativen Phänomene gleichsam zu niedrig angesetzt wird. Die alternativen Bewegungen stehen z. B. der Großtechnologie nicht deshalb kritisch gegenüber, weil sie eine sanfte Technik für effektiver halten, sondern weil sie die Großtechnologie für einen Ausschnitt aus modemen umfassenden Systemen halten, in denen weder der Mensch noch die menschliche Natur berücksichtigt werden.

In den alternativen Lebensformen steckt also ein alternatives Paradigma, ein alternatives Muster des Erlebens und Handeins, mithin eine andere existentielle Selbstdefinition. So besteht denn auch die Kritik, die allenthalben gegenüber Alternativen erhoben wird, darin, daß hier auf Effizienz, auf Leistung und Gehorsam allzuwenig abgehoben werde, kurz, daß alternative Bewegungen zu Trittbrettfahrern des modemen Sozialstaats geworden seien. In dieser populistischen Kritik spiegelt sich immerhin die vage Vermutung von dem völligen Anderssein der Alternativen wider. Baruzzi geht wohl im letzten Teil der Arbeit der Frage nach den verschiedenen Lebensformen nach, interpretiert sie jedoch nicht in ihrer unterschiedlichen existentiellen Qualität, sondern sucht sie miteinander zu vermitteln. Vielleicht liegt es einfach daran, daß aus der Perspektive des von den Alternativen kritisierten traditionellen Paradigmas das Andere eben immer nur partiell wahrnehmbar ist, und in seiner anderen Qualität gar nicht realisiert werden kann, zumal dies ja auch das Problem der Alternativen selbst ist, die sich stets unter den Bedingungen des Vorfindlichen erfahren, darstellen und deuten.

Insgesamt legt Baruzzi hier eine spannende Arbeit vor, die eine ausführliche Kritik verdient hätte. Sie ist auch deshalb unerwartet aktuell, weil sie mit ihrem speziellen Schwerpunkt bei der Technikthematik viele aktuelle Krisenpunkte (Genforschung, neue Technologien, neue Medien) berührt, ohne hier freilich eine wirklich neue Perspektive aufzeigen zu können.

Dr. Wolf-Dietrich Bukow
7527 Kreichtal-Öwisheim

Bib.1 iographie

Zur Grundlegung der Ethik

Barrett, William: Death of the Soul. Oxford: Oxford University Press 1987 (Oxford Paperbacks). 144 S. 4,95 £; Geb. 12,50 £.

Fritzsche, Hans-Georg: Lehrbuch der Dogmatik. Teil IV: Ekklesiologie – Ethik – Eschatologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 550 S. 98,-DM.

Groos, Helmut: Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen. Christentumskritik am Ende des zweiten Jahrtausends. Tübingen: J. C. B. Mohr & Siebeck 1987. VI, 448 S. 78,- DM.

Hollenweger, Walter J.: Geist und Materie. Inter-

kulturelle Theologie III. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 384 S. Kart. Ca. 42,- DM.

Lineamenti di etica professionale (Atti del 1 seminario: 1 - 5 giugno 1987). Mit Beiträgen von Francesco Compagnoni, Raimondo Frattalone u. a. Palermo: Edizioni dell' Opera Universitaria per 1a Facoltä Teo1ogica di Sici1ia 1988 (Edi Oftes - Collectio Ethica dell' Istituto di Etica Socia1e della Facoltä Teojogica di Sicilia, 5). 144 S. 15000 L.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 513 S. 98,- DM.

Sauter, Gerhard (Hg.): »Rechtfertigung« als Grundbegriff evangelischer Theologie. München: Chr. Kaiser 1988 (Theol. Bücherei, Studienbücher 78). Ca. 336 S. Geb. Ca. 48,- DM.

Wacker, Marie-Theres (Hg.): Theologie feministisch. Disziplinen - Schwerpunkte - Richtungen. Mit Beiträgen von Ruth Albrecht, Susanne Heine, Hedwig Meyer-Wilmes-Müller u. a. Düsseldorf: Patmos 1988. Ca. 176 S. ca. 26,- DM.

Wörterbuch des Christentums. Hg. v. Volker Drehsen, Hermann Häring, Karl-Josef Kusche1 und Helge Siemers in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988. Ca. 1440 S. Geb. 245,- DM (Subskriptionspreis bis 31. 1. 89: 198,- DM).

Historische Probleme der Ethik

Figal, Günter: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988. Ca. 370 S. Ca. 78,- DM.

Guardini, Romano: Welt und Person. Versuch zur christlichen Lehre vom Menschen. Paderbornj Mainz: SchöninghjM. Grünewald 1988.200 S. 29,80 DM

[wand, Hans Joachim: Frieden mit dem Osten. Texte 1933-1959. Hg. v. Gerard den Hertog unter Mitarbeit v. Klaus Geyer, Jürgen Seim und Dieter Schellong. München: Chr. Kaiser 1988 (Kaiser Traktate - Neue Folge, 28). Ca. 280 S. Ca. 22,-DM.

Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie. Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 (stw 723). 321 S. 24,-DM.

Kierkegaard, Sören: Philosophische Brocken. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988 (Die kleine weiße Reihe, Bd. 25). 160 S. 12,80 DM.

Klassiker des Protestantismuss. Hg. v. Christe1 Matthias Schröder. Sieben Bände in einer Kassette. Wuppertal: R. Brockhaus 1988. Zus. 3676 S.168,-DM.

Seim, Jiirgen, und *Martin Stöhr (Hg.):* Beiträge zur Theologie Hans Joachim Iwands. Frankfurt a. M.: Haag + Herehen 1988. 339 S. 48,-DM.

Vouga, Francois: Jesus et 1a loi. Selon 1a tradition synoptique Preface du professeur E. Schweitzer. Geneve: Labor et Fides 1988 (Le Monde de 1a Bible). 331 S.

Sozialethik

Gbggelmann, Walter: Christliche WeItverantwortung zwischen sozialer Frage und Nationalstaat. Zur Entwicklung Friedrich Naumanns 1860-1903. Baden-Baden: Nomos Verlagsgeseilschaft 1987 (Schriften der Friedrich-Naumann-Stiftung, Wissenschaftl. Reihe). 352 S. 86,-DM.

Jablonowski, Harry W. (Hg.): Kirche und Gewerkschaften im Dialog. I. Mitbestimmungsdiskussion und Ansätze kritischer Solidarität. Bochum: SWI-Verlag 1987 (SWI Studien, Bd. 10). 208 S. 8,- DM.

Lion, Antoine, et *de Meca, Pedro:* Culture et pauvretes, Paris: Le ministere de la culture et le centre Thomas More 1985.246 S. 70,- F.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze. Reprint J. C. B. Mohr. Sieben Taschenbuchbände. Stuttgart: Uni-Taschenbücher GmbH 1988 zus. 3800 S. Subskriptionspreis bis 31. 12. 88: 158,- DM.

Wegner, Gerhard: Alltägliche Distanz. Zum Verhältnis von Arbeitern und Kirche. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1988. 338 S. 28,-DM.

Bioethik, u. a. Medizin, Genetik

Aids. Herausforderung an Gesellschaft und Moral. Düsseldorf: Patmos 1987 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 125). 184 S. 24,80 DM.

Aids - eine neue Krankheit, eine Herausforderung

an die Diakonie. Bielefeld: Evangelisches Johanneswerk e. V. 1988 (Der Johannesruf 1/1988).

Altner, Gimter: Die große Kollision. Mensch und Natur. Graz: Styria 1987. 144 S. 29,80 DM.

ders: Leben auf Bestellung? Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988. 160 S. 19,80 DM.

Autrum, H. (Hg.): »Von der Naturforschung zur Naturwissenschaft«. Vorträge, gehalten auf Versammlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte (1828-1958). Berlin: Springer-Verlag 1988. 587 S. 39,- DM.

Eiff, August Wilhelm, und *Johannes Gründel:* Von Aids herausgefordert. Medizinisch-ethische Orientierungen. Freiburg: Herder 1987. 64 S. 9,80 DM.

Goddenthow, Diether Wolf von (Hg.): So hat AIDS keine Chance. Freiburg: Herder 1988. Ca. 192 S. 19,80 DM.

Jungk, Robert, und *Hans Josef Mundt (Hg.):* Das umstrittene Experiment: Der Mensch. Frankfurt/München: J. Schweitzer Verlag 1988 (Gentechnologie: Chancen und Risiken, Bd. 16). VI, 455 S. 29,80 DM.

Kiibler-Ross, Elisabeth: Aids. Herausforderung zur Menschlichkeit. Stuttgart: Kreuz Verlag 1988. 296 S. 38,- DM.

Marquard, Odo, Eduard Seidler und *Hansjiirgen Staudinger (Hg.):* Ethische Probleme des ärztlichen Alltags. München/Paderborn: Gemeinschaftsverlag Fink/Schöningh 1988 (Ethik der Wissenschaften, Bd.7). Ca. 110 S. Ca. 19,80 DM.

Schorberger, Gregor: Aids-Station. Wege humaner Begleitung. München: Kösel 1987. 157 S. 19,80 DM.

Schroeder-Kurth, Traute M., und *Stephan Wehowsky (Hg.):* Das manipulierte Schicksal. Künstliche Befruchtung, Embryotransfer und pränatale Diagnostik. Frankfurt a. M./München: J. Schweitzer Verlag 1988. X, 150 S. 22 Abb. 9,80 DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Bekanntmachung

Die Veranstalter des Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt stiften mit dem heutigen Datum einen

Paul-Tillich-Preis

Der Preis dient der Förderung junger Wissenschaftler, die sich der Erforschung des theologisch-philosophischen Lebenswerks von Paul Tillich (1886 – 1965) widmen. Er soll alle zwei Jahre anläßlich des Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt für eine hervorragende Dissertation oder Habilitationsschrift vergeben werden.

Der Preis ist mit 5000,– DM dotiert. Er kann auch geteilt werden, wenn mehrere auszeichnungswürdige Arbeiten vorliegen. Die Jury wird von den Herausgebern der »Hauptwerke« Paul Tillichs gebildet.

Die erste Preisverleihung findet im Mai 1990 statt. Eingereicht werden können bei den beiden Unterzeichneten einschlägige Arbeiten in deutscher Sprache, die zwischen dem 100. Geburtstag Paul Tillichs am 21. 8. 1986 und dem 30. 3. 1990 (Ende WS 1989/90) entweder publiziert worden sind oder als wissenschaftliche Arbeit einem Promotions- bzw. Habilitationsverfahren an einer deutschen Universität vorgelegen haben, das innerhalb dieses Zeitraums erfolgreich abgeschlossen wurde.

Frankfurt, den 27. Mai 1988

Prof D. Dr. Carl Heinz Ratschow, Marburg
Prof Lic. Dr. Gert Hummel, Saarbrücken